

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

LEITURA, ENCANTAMENTO E REBELIÃO
O ISLÃ NEGRO NO BRASIL
SÉCULO XIX

Por

PRISCILLA LEAL MELLO

ORIENTADORA: MARIZA DE CARVALHO SOARES

Tese apresentada como parte dos
requisitos para obtenção do grau de
doutora em História.

NITERÓI/ 2009

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

LEITURA, ENCANTAMENTO E REBELIÃO
O ISLÃ NEGRO NO BRASIL
(SÉCULO XIX)

Priscilla Leal Mello

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Mariza de Carvalho Soares (Orientadora)

Profa. Dra Hebe Mattos

Profa. Dra. Keila Grinberg

Profa. Dra. Marina de Mello e Souza

Profa. Dra. Martha Abreu

Aos meus pais, Maria José e Marco Aurélio, por terem me ensinado, desde muito cedo, o amor pelos livros.

Aos sobrinhos Luiza e Luca, aos quais espero ajudar a escrever belíssimas histórias de vida.

Começos da minha história, continuidades de mim.

SUMÁRIO

Resumo	VI
Abstract	VII
Agradecimentos	VIII
Introdução	XI
Capítulo 1- Embates por uma teoria da escravidão -----	01
I)A construção da abordagem jihadística para a Rebelião de 1835 _____	01
II) Embates acerca de uma teoria da escravidão _____	18
II) A emergência da “Liberdade” no Tráfico Atlântico: a experiência muçulmana _____	37
III)Uma teoria islâmica da escravidão _____	49
Capítulo 2 - Inteligência africana: os haussás _____	55
I) Em busca de uma “literatura” africana _____	55
Capítulo 3 – Ainda sobre a Inteligência africana: os haussás _____	108
II) Escrever no Império dos Iletrados _____	108
III) A rebelião das letras na África e no Império do Brasil _____	115
IV) Níveis de Literacia entre os muslims da Bahia _____	130
Capítulo 4 -Literacia árabe no Atlântico: escrita e cotidianos <i>malês</i> no Império do Brasil _____	140
I) Verossimilhanças no eixo Américas-Europa _____	140
Capítulo 5 – Revisitando a Inteligência africana: os haussás _____	169
I) O curioso caso dos haussás: moedinhas de cobre e escritos arábicos _____	169
II) Os “Servos de Alá” nas terras da Bahia: práticas da escrita e cotidiano Malê _____	183

III) Em canto africano, guizados d’Aussá: a comunidade de Penedo _____	189
IV) “Salamaleco! Maneco Lassalama!” - Cenários do Rio muçulmano _____	204

Capítulo 6 – Literacia e Rebeldia: viés europeu e/ou africano na luta pela Liberdade? _____ 215

I) Para uma nova historiografia _____	215
II) Escolas de Europeus, escolas de africanos _____	234
III) Pistas de uma outra África Letrada _____	248
IV) Rebeldia e saberes africanos _____	251

Conclusão _____	260
-----------------	-----

Anexo I – Tabela descritiva do conteúdo dos “Documentos Árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia” _____	264
---	-----

Fontes e Bibliografia _____	270
-----------------------------	-----

RESUMO

A proposta deste trabalho que aqui apresentamos é refletir sobre a Rebelião Malê de 1835 a partir das redes de escrita e leitura em ambiente muçulmano no Império do Brasil. Percorremos, para tanto, a ante-sala do levante, procurando nas *madrassas* improvisadas localizadas nos arredores de Salvador e do Recôncavo o que chamamos de inteligência rebelde. Seguindo os indícios deixados pelas autoridades, bem como analisando os escritos árabes encontrados com os rebelados, identificamos a importância da participação haussá na rebelião, propondo a tese de que a inteligência do levante também foi haussá. Ao mesmo tempo, percorremos os cotidianos malês em outras províncias, como Alagoas e Rio de Janeiro. E ainda conseguimos inserir a produção das escolas corânicas da Bahia no que chamamos de literacia árabe no Atlântico. Por fim, propomos uma revisão do lugar da África na historiografia brasileira, demonstrando as fortes influências dos conhecimentos produzidos em importantes centros de estudos da África Ocidental nos saberes africanos praticados no Império.

ABSTRACT

The aim of this work is to think about the Male Rebellion of 1835 in Brazil according to readings and writings exercises practiced by muslim slaves in the beginning of the XIX century at Salvador and Reconcavo, in Bahia. For achieving this objective, we took into consideration the day-by-day life at the coranic schools created by the slaves themselves. This exercise is an effort to demonstrate the existence of what we called the “intelligentia” haussá in the rebellion. This research also demonstrates that it is possible to establish a series of parallels between the muslim practices of readings and writing in different regions of the Atlantic World, a movement that we called Atlantic Literacy. At the end, we propose a review of the place of the Africa in our History, demonstrating that the knowledge produced by African scholars has much more chance to have influenced the fights for freedom in Americas than those ideas developed by the philosophers of the Enlightenment.

AGRADECIMENTOS

Gratidão é o sentimento que move estas linhas. Não devo agradecer, somente. Mas ser grata _ profundamente, eu diria _ a todos os que sonharam, trabalharam e construíram a Faculdade de História da Universidade Federal Fluminense. Foi aqui que eu me apaixonei pelo conhecimento e também foi aqui que compreendi o que significa construir conhecimento. Recordo-me de aulas vibrantes, de professores que confessamente cultuavam amores por pesquisas e livros, por personagens e pesquisadores, por suas idéias tortas e revolucionárias, por outras ainda inacabadas, mas com grandes possibilidades de preencher importantes lacunas na Historiografia. Sou-lhes imensamente grata pelo contágio.

Não importa o caminho que os anos tomem, os contornos que assumam a minha história, seremos todos, eu e a vida, seus profundos devedores. Sou também grata pelas numerosas chances de pesquisa, sempre agraciadas por bolsas que me permitiram ir além do simplesmente esperado. Assim o foi na Iniciação Científica, premiada com o UFF Vasconcelos Torres, e também no Doutorado, agraciado com a Bolsa Nota 10 da Faperj. Agradeço também ao CNPq pela bolsa que financiou o meu Mestrado em História Medieval. Dizem que realizamos o que sonhamos e pelo que trabalhamos. Aqui, realizei muito mais do que pude imaginar, quando cruzei as portas da Faculdade de História, ainda no Campus do Valonguinho, em 1987. Agora, aprendi a sonhar grande e maior. Devo admitir que muito disso eu também descobri aqui.

Com especial gratidão, nesta etapa de minha trajetória, dirijo-me à Profa. Dra. Mariza de Carvalho Soares, minha orientadora. Foi ela quem, tentando me orientar para o concurso de ingresso no Doutorado, intuiu como relacionar a minha formação de medievalista com a de uma futura africanista. Pensamento rápido _ bem mais do que o meu, confesso _, conseguiu reunir, em conversa de uma tarde, a metodologia da Leitura que eu aplicara na minha dissertação de Mestrado com o Islã na África e no Brasil, pela via da escravidão Malê. Sentindo-me aos poucos em casa, fui tecendo a pesquisa, tão distante no tempo e no espaço do caminho anteriormente trilhado. Foi também a Profa. Mariza Soares quem possibilitou o meu acesso a grande parte das fontes inéditas deste trabalho. Quanto às leituras secundárias, igualmente rendo-lhe tributo e também ao Prof. Dr. Paul Lovejoy, da York University, no Canadá.

Ainda à Profa. Mariza Soares agradeço a calma e o discernimento com que sempre me ajudou a levar adiante a tarefa de realizar este exercício tão solitário com dedicação e criatividade. Lembro-me da aula de etnografia no acervo do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas: ela falava de indícios, dos gorros, das estrelas de Salomão e eu me perguntava: para quê? Finalmente, devo dizer que aprendi a colecionar alfarrábios, mitos, emblemas e sinais. Li tanto isso em Ginzburg! Somente há pouco pareço ter conseguido agregar esse conhecimento e habilidade aos meus exercícios como historiadora. Espero.

Ao longo destes mais de 20 anos de trajetória acadêmica, recebi desta instituição muitos desafios. Foi assim que em 2005 ingressei na Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro e, ao longo de 2006 e 2007, estudei no CLAC da UFRJ, na Ilha do Fundão, lugares onde aprendi as primeiras letras e o pouco que sei da Língua Árabe. E o que de fato reuni de conhecimento após as “viagens” à Rua Gomes Freire, no Centro do Rio, e à Ilha do Fundão? Exercitando as primeiras letras, repetindo-as como o fizeram os “papagaios” africanos islamizados da África, coloquei-me na condição dos escravos malês da Bahia no século XIX. Pude sentir em parte o esforço que tiveram para levar adiante tarefa em si tão difícil e, porque não dizer, por vezes muito penosa. Rendo-lhes tributo por sua ousadia e resistência em ambiente tão hostil. É mensagem de vida que carregarei comigo.

Mergulhada em cotidianos malês, era certo que teria de percorrer lugares por onde eles andaram, buscando na Salvador de nossos dias resquícios daqueles idos do século XIX. Apaixonei-me pela Bahia como por tudo o mais que li e vivi nestes quatro anos. Na Bahia, com o perdão para a hipérbole, *quase* “caí no santo”. Não há aqui atabaques como os de lá. Olhando para trás, percebo que, como os malês, atravessei todas as encruzilhadas de um digno encontro de culturas, do Islamismo Ortodoxo na Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro aos atabaques do Candomblé que por tantas ruas ouvi. Fiquei certamente com o melhor dos dois mundos: o respeito a tudo o que é Sagrado.

Nos dois primeiros anos de realização deste trabalho contei com o apoio do CNPq. A partir de março de 2007, este estudo _ que recebeu a Bolsa Nota 10 _ passou a ser financiado pela Faperj. O apoio dessas instituições de fomento foi fundamental para eu levar adiante meus objetivos. Deve agradecer ainda as participações cuidadosa e inspiradora do Prof. Dr. Marcelo Bittencourt e do Prof. Rogério Ribas, membros da banca de qualificação que

deu novo fôlego a esta pesquisa. A ambos, o meu muito obrigada por suas valiosas e respeitadas intervenções.

Nas páginas que se seguem, muitas das dezenas de personagens muçulmanas que povoaram Salvador e o Recôncavo; Penedo, em Alagoas, e o Rio de Janeiro do século XIX irão se revelar. Alguns por alcoviteiros, outros por ganharem a vida vendendo amuletos, ainda outros porque ensinavam escravos africanos a ler e a escrever em “língua de caracteres estranhos”. Mas o que estas páginas não revelam são os nomes daqueles que fizeram deste trabalho um sonho realizado.

A Elisa Cruz, muito obrigada pela valiosa ajuda na edição de imagens e textos deste trabalho. Aos amigos Jorge Mendes e Luiz Barbeta, a pronta impressão e o cuidado com as numerosas cópias das páginas que se seguem. A calma com que realizam seu trabalho é um alento para a minha personalidade ansiosa.

Igualmente, não posso deixar de mencionar os amigos da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, com quem compartilhei um dos mais sagrados rituais do Islamismo, o Ramadã, e tantas outras histórias, de vida, de amor, de perseverança religiosa. Com especial carinho, o meu muitíssimo obrigada aos professores de árabe do CLAC da UFRJ, Janaína Santos e Erik Peres. Dirijo-me também às amigas Valéria Almeida e Renata Romanel, sobretudo porque nós ajudamos uma e outra a percorrer aqueles dois anos de estudos. Como aprendemos! Como soubemos nos divertir enquanto aprendíamos!

Por fim, como não me reportar com imensa gratidão às amigas Larissa Moreira Viana, incansável conselheira; a Maria da Luz Fassy, a quem agradeço a companhia em viagens pelas terras acolhedoras da Bahia; a Maria Amélia Chead, com quem enveredo em discussões _ invariavelmente sem solução _ sobre a importância do sagrado e do eterno em nós, temas tão caros aos personagens desta História que ora escrevo.

A todos os que generosamente fazem parte da minha trajetória, “Em nome de Alá, o Clemente, o Misericordioso”, *shukran lakum!*

INTRODUÇÃO

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 Em nome de Deus, O Clemente, O Misericordioso

حُرُوفُ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ

O ALFABETO ÁRABE

②

خ	ح	ج	ث	ت	ب	ا
خَاءُ	حَاءُ	جِيمٌ	ثَاءُ	تَاءُ	بَاءُ	أَلِفٌ
Khá'o	Ha'	Jiim	Thaa	Taa	Baa	Alif

②

ص	ش	س	ز	ر	ذ	د
صَادٌ	شَيْنٌ	سَيْنٌ	زَايٌ	رَاءٌ	ذَالٌ	دَالٌ
Sóð	Chiin	Siin	Zaiw	Raa	Dhal	Dal

ق	ف	غ	ع	ظ	ط	ض
قَافٌ	فَاءٌ	غَيْنٌ	عَيْنٌ	ظَاءٌ	طَاءٌ	ضَادٌ
Qóf	Faa	Ghain	Ain	Zhaa thó	Tóo	Dóð

①

ي	و	ه	ن	م	ل	ك
يَاءٌ	وَاوٌ	هَاءٌ	نُونٌ	مِيمٌ	لَامٌ	كَافٌ
Iaa	Uau	Haa	Nun	Mim	Lam	Caf

28 consonantes
 Não há diacritico entre maiúscula/minúscula.
 Não há separação de sílabas.
 Escrita da direita p/esq. normally, de cima para baixo.

د ذ ز س ن ش ص

Tarde de 19 de fevereiro de 2005. Avenida Gomes Freire, 176. Um grupo de cerca de 40 pessoas começava a se reunir para o início das aulas do Curso de “Introdução ao Islam e à Língua Árabe”, ministrado pela Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro. Homens e mulheres, uns mais velhos, outros mais jovens, todos tirávamos os sapatos para entrar na sala 205, um dos locais que abriga as reuniões dos devotos de Alá no Rio de Janeiro. Lavar as mãos era, em seguida, ritual obrigatório. Jamais usá-las para cumprimento entre pessoas de sexo oposto era igualmente uma regra. Simplesmente nos curvávamos e dizíamos qualquer coisa distante de “mar-raban”, que muito depois vim a descobrir tratar-se de “Olá”! Um cumprimento informal.

Diante de nós _já no primeiro minuto do primeiro dia!_, o indecifrável conjunto de sinais, dispostos em desenhos de letras isoladas, mediais e finais. Para cada lugar de uma consoante na palavra, uma forma diferente. As vogais, a Língua Árabe tem as breves _*Kasra*, com o som de –i-; *damma*, com o som de –u-; e *fatha*, com o som de –a; as longas, que são aquelas que dobram o som foneticamente pronunciado de cada vogal breve; e as nasalizadas, chamadas *fathatain*, *kasratain* e *dammatain*, que o falante do árabe pronuncia como algo equivalente ao nosso til. O nome gramatical para isso é nunação, ou *Tan wi:n*. Há ainda a não-vogal, que se pronuncia pela ausência do som. É como se de repente, no caso de um ocidental, ficássemos com soluço, impedidos de falar o som vocálico, emitindo apenas o som consonantal. Invariavelmente, ao pronunciarmos uma consoante sukunada, arregalamos os olhos. É um movimento involuntário. Mas que revela a dificuldade de adaptarmos nosso aparelho vocálico aos sons dos povos da Arábia.

Quanto às consoantes, somam 28, número que se deve multiplicar por três, tendo em vista que a maioria delas tem três desenhos diferentes segundo o lugar que ocupam na palavra: início, meio ou fim. Disse a professora, naquela primeira tarde de encontro, que aprenderíamos o alfabeto daquele dia 19 de fevereiro até 28 de maio, quando a Sociedade entraria em recesso. A informação incomodou-me, levando-me ao desassossego, mas não produziu o mesmo efeito em outros colegas, que ali estavam, segundo eles mesmos, para aprender o árabe porque queriam ler o Alcorão na língua do profeta Mohammad, que a paz do senhor esteja com ele. O incômodo, eu aprendi com a vida, decorre de eu ter assumido o compromisso pessoal de aprender-o-máximo-possível-de-árabe para realizar esta tese. Alá sabe, porque tudo vê, a diferença entre compromissar-se e andar pela vida a esmo,


colecionando apenas o disponível nas fronteiras confortáveis do conhecimento anteriormente trilhado.

Por isso, não apenas os meus olhos arregalavam-se a cada vez que eu pronunciava a não-vogal, o *sukun*, como o meu coração disparava a cada dia que percebia o quanto o caminho será longo. Muito mais tímida do que a minha turma em meus propósitos _ mas certa de que teria de chegar ao máximo lugar possível_ , eu vislumbrava que seria um ganho e tanto poder sair dali sendo capaz de juntar letras, sem sequer me preocupar com o significado que iam assumindo ao serem dispostas lado a lado. A palavra em escrita árabe é antes de tudo o desenho de um artista. O que eu não queria era ter de aprender o alfabeto de 28 consoantes vezes três em uma única aula, como soavam dizer por aí que era o que aconteceria se eu me matriculasse diretamente no Curso de Língua Árabe do CLAC da UFRJ. Eu estava imensamente feliz com a conta de chegada: três meses e dez dias contra um único dia de aula, para aprender o alfabeto.

A primeira página da minha apostila é a primeira página da introdução desta tese que ora vos convido a percorrer comigo. Deve o leitor ter levado o mesmo susto que eu, por diferentes razões, imagino, ao vislumbrar os sinais todos reunidos e, abaixo de cada um deles, palavras que jamais nos foram traduzidas. Ou, pelo menos, já que naquele momento eu apenas queria aprender a desenhar aquelas belezas de letras, palavras cujo significado em português eu ainda não aprendi. Mas eu gostava de ajuntar as letras do sagrado. Na verdade, não foram poucas as vezes que me senti perto de Deus ao fazer isso. Para o muçulmano, Deus se revela pelas letras. E para mim, desenhar as letras de Deus parecia uma experiência única, um esforço digno da *Creação*. É tão solitário verter-se sobre aquelas curvas. Tão difícil indicar-lhes o caminho do encontro com a outra letra que lhe dará sentido.

Foi assim que, tecendo vagarosamente o meus desenhos das letras divinas, eu revivi em pleno século XXI, na *madrassa* da Rua Gomes Freire, experiências muito semelhantes àquelas experimentadas pelos malês da Bahia no contexto da Rebelião de 1835 em Salvador e no Recôncavo, cenário privilegiado desta pesquisa. Eu repeti palavras cujos significados desconhecia, embora nunca nenhum dos professores tenha nos orientado a escrever trechos do Alcorão. Porque não se deve escrever trechos do Alcorão sem um firme propósito. Por isso, aqueles africanos islamizados podem até ter apresentado garranchos em

exercícios inacabados, como eu e minha dificuldade de verter para o árabe a minha caligrafia indo-européia. Mas eles puderam realizar o que eu não pude: escreviam o sagrado. Em uma estranha aproximação com os personagens cuja História pretendo resgatar em parte, eu sinto as dificuldades que eles sentiram e fico admirada com a força que desprenderam não apenas para estudar o árabe, mas para estudar o árabe em ambiente de forte cerceamento da liberdade.

Haria é a palavra árabe para liberdade. Palavra que você, caro leitor, deve pronunciar com um leve som de –r- no lugar do H. A Língua Árabe tem quatro “erres”: um vibrante, um seco-suave, como me parece deva ser um bom vinho; um laríngeo e um lingual. Descobrir a diferença entre eles o estudante certamente está a caminho de se tornar um aprendiz de nível intermediário. Eu gostaria de mostrar-lhes a beleza de *Haria* escrita em árabe, mas toda vez que tento transferi-la para este texto, veja o que acontece: ! Pode não estar claro para você, mas as letras que deveriam estar organizadas da direita para a esquerda aparecem da esquerda para a direita, como no nosso bom e confortável idioma Português, e ainda tenho de ressaltar que as letras estão todas em sua forma isolada, rompendo os desenhos inicial, medial e final que as une para formar tão auspicioso vocábulo. É por causa de *haria* que falamos alforria, herança mourisca da Península Ibéria, igualmente muito cara a este estudo!

Mas porque esta não é a nossa História, tivemos de percorrer extensas páginas de escrita malê e de inquéritos policiais acerca do Levante de 1835 para descobrir que “*haria*” jamais aparece na documentação. E que os africanos muçulmanos do Império do Brasil entendiam “escapada” como liberdade. Então, por que aprender palavras em árabe, como liberdade, se nem mesmo os malês as usaram! Porque seria impensável a busca de um entendimento das traduções das fontes em caracteres árabes e a compreensão dos comentários dos autores de fontes secundárias sem que eu soubesse as letras, o significado dos *al-harakats*, sinais diacríticos que indicam as vogais breves, as longas e os Tan wi:n[s]. Sem que eu possa sonhar um dia escrever o Texto Sagrado, como os malês o fizeram. Não há exercício de *anthropological blues* mais autêntico do que este.

As fontes em árabe a que me refiro estão compiladas nas três séries dos Documentos Árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia,¹ editados, transcritos, traduzidos e comentados por Rolf Reichert, em colaboração com Ahmed-Bioud Abdelghani, da Biblioteca Nacional de Paris. Guarde bem o leitor esses nomes. Todos os comentários acerca dos documentos numerados de um a trinta, que aparecerão em diversos momentos ao longo desta tese, são de autoria de Reichert e de Abdelghani. Nós tivemos o cuidado de repetir a informação nas transcrições de conteúdo que apresentamos, mas não é demais chamar a atenção para isso. A 1ª Série dos Documentos Árabes refere-se a “Textos Corânicos”, ou seja, são reproduções de partes das Suratas do Alcorão ou ainda de versos de uma ou outra Surata _ ou Sura _ do texto sagrado dos muçulmanos. A 2ª Série concentra fragmentos de Orações islâmicas, mas não baseadas no Alcorão. Finalmente, a 3ª Série apresenta os manuscritos malês _ sobretudo nagôs e haussás _ que incluem amuletos e exercícios de escrita eivados de contaminações da geomancia árabe e africana. Esses Documentos foram reunidos no formato de artigos e publicados pela *Revista Afro-Ásia*, editada pela Universidade Federal da Bahia.

Um outro rol de documentos central para a nossa pesquisa é o que reúne os processos da Devassa do Levante de 1835. São ao todo três volumes _ os de Número 50, 53 e 54, publicados pelo Arquivo Público da Bahia.² Como trabalhamos com essa documentação? Desde o início desta pesquisa, que busca um diálogo com a magistral interpretação de João José Reis acerca da Rebelião Malê, procuramos o lugar dos haussás nos eventos daquela madrugada do dia 24 para 25 de janeiro, um domingo. O nosso ângulo de observação não é o movimento dos africanos na rebelião, mas antes o seu cotidiano de

¹ REICHERT, Rolf. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 1ª série. Textos Corânicos. *Afro-Ásia*, Nos 2/3, 1966, pp. 169-176.

_____. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 2ª série. Orações Islâmicas (Não Corânicas). *Afro-Ásia*, Nos 4/5, 1967. pp. 107-112.

_____. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 3ª série. Amuletos, exercícios de escrita etc. *Afro-Ásia*, Nos 6/7. s.d. pp.127-132.

² Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia. Devassa do Levante de Escravos ocorrido em Salvador em 1835. Vol. 50, 53 e 54.

escrita e leitura nas *madrassas* – escolas corânicas _ improvisadas nos quatinhos dos fundos das casas de seus donos.

Foi por isso que a análise de Reichert- Abdelghani tornou-se tão fundamental ao nosso estudo. Os especialistas conseguiram estabelecer diferentes graus de alfabetização em língua árabe entre os malês, o que decidimos chamar de níveis de literacia. Definidos os níveis de literacia e os conteúdos escritos pelos africanos, autores dos textos em árabe apreendidos pelas autoridades policiais por ocasião das buscas nas casas dos suspeitos, partimos para a análise desses níveis de literacia segundo duas etnias preponderantes no levante: os nagôs e os haussás. Era preciso identificar se um grupo, mais do que outro, tinha maior ou menor familiaridade com a escrita. Isso porque acreditamos que _ ao descobrirmos o lugar dos haussás no levante, termos de algum modo avançado na interpretação realizada acerca do tema até o momento. A questão da literacia nagô e haussá, bem como a discussão sobre se podemos afirmar que a inteligência do levante foi também haussá é tem crucial desta tese. Essas questões são o cerne do **Capítulo 2**, que procura identificar o que chamamos de Inteligência Africana, nomeadamente inteligência haussá. Mas, por que essa obsessão pelos haussás?

Partimos de uma intrigante hipótese lançada pelas historiadoras Mariza de Carvalho Soares e Juliana Barreto de Farias.³ Como argumento, o texto sugere que “a inteligência do levante (de 1835) foi haussá”. A resposta a essa questão norteia as discussões tecidas com base nos Documentos Árabes, acrescidos de textos que revelam os diversos “níveis” de produção textual entre os haussás, quer se tratem dos universos oral e/ou escrito de criação ainda na África. Em busca do colorido haussá da rebelião de 1835, apresentada por João Reis como notoriamente nagô, conseguimos provar que a organização do levante, no mínimo, também foi haussá. A discussão, porém, não se esgota nesse estágio. E está longe de uma conclusão. Era preciso aprofundar a análise da questão com a criteriosa leitura dos três volumes dos Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia, que somam mais de 700 páginas impressas contendo os processos dos indiciados na Rebelião malê. Foi de tanto procurar respostas nas entrelinhas dos processos da Devassa, que no Volume 53 _ o último

³ Juliana Barreto Farias e Mariza de Carvalho Soares, “Religious Tolerance: Black Muslims among White Christians in 19th and early 20th Century in Rio de Janeiro”. Slavery, Islam and Diaspora. Harriet Tubman Resource Centre on the African Diaspora, York University, October, 2003.

que lemos, inch'alla! _ finalmente começamos a identificar emblemas e sinais para tecer abordagens outras e estabelecer o lugar dos haussás no levante.

Conseguimos identificar nas casas e cotidianos de haussás libertos uma verdadeira estrutura rebelde, que preparou, fomentou e financiou a rebelião de 1835. É o que demonstramos no **Capítulo 5**. Nenhum nagô, como o haussá Elesbão do Carmo, jamais alugou um “casebre” _ segundo as fontes policiais _ para ensinar seus irmãos a escrita árabe e trechos do Alcorão. Com nenhum nagô, como com o haussá liberto Luis, foram encontrados sacos de moedas de cobre com dinheiro suficiente para financiar a defesa, quero dizer as custas do processo de defesa, de dois “maiorais” _ chefões _ do levante. Assim sendo, na passagem da análise dos Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia para os Anais da Devassa do Levante fomos somando os indícios que comprovam uma presença importante e ativa também dos haussás na organização do levante de 1835: é o que temos chamado de inteligência haussá.

Os **Capítulos 2 e 3** são, portanto, o cerne da discussão de Leitura, Encantamento e Rebelião: o Islã negro no Brasil, século XIX. Verá o leitor, ainda no Capítulo 3, que os conteúdos produzidos pelos africanos islamizados vivendo em diáspora na Bahia guardam incríveis continuidades com os de seus antepassados na Península Ibérica cristã e mesmo com a América Protestante. Trata-se do que chamamos de Literacia Árabe no Atlântico, fenômeno que nos levou à interessante descoberta das trocas simbólicas nos três principais eixos de trocas econômicas de então: a África, a Europa e as Américas. Para tanto, não recorreremos a fontes primárias, mas a estudos acerca da Literatura Aljamiada produzida na Península Ibérica. Lá como aqui, os muçulmanos vivendo em diáspora usam os caracteres árabes para escrever em outras línguas. Nesse estágio de nossas reflexões foi fundamental a indicação de leitura feita pelo Prof. Dr. Rogério Ribas, presente na banca do exame de qualificação. Refiro-me aos textos de Antonio Vespertino Rodríguez e Luis Carmelo.⁴ Foi a partir das observações desses autores acerca da literatura e dos escritos em língua hispânica

⁴ RODRÍGUEZ, Antonio Vespertino. “La literatura aljamiado-morisca: estado de la cuestión”. IN: SIDARUS, Adel. (org.) Islã minoritário na Península Ibérica. Lisboa: Hugin, 2001. p. 81- 97 e CARMELO, Luís. “A Literatura Aljamiado-Mourisca ou o Reverso do século de ouro ibérico.” In: SIDARUS, Adel. (org.) Islão Minoritário na Península Ibérica. Lisboa: Hugin Editores, 2002. pp. 99-118.

em caracteres árabes que pude tecer o argumento central do **Capítulo 4**, intitulado “Literacia Árabe no Atlântico: escrita e cotidianos malês no Império do Brasil”.

Conseguimos identificar, a partir do estudo de caso de um muçulmano vivendo em diáspora na Jamaica, de nome Muhammad Kaba Saghanughu, que escreveu o seu Kitab al salat (The Book of Praying), por volta de 1823,⁵ algumas semelhanças como os malês da Bahia. E ainda algumas semelhanças que ele, Kaba, e os malês da Bahia “compartilhavam” com os muçulmanos vivendo em diáspora na Península Ibérica no século XV. A aproximação desses grupos com protestantes é um fenômeno comum a todas essas vivências. O conteúdo das obras produzidas, se não foi de todo compartilhado, revela alguns paralelos possíveis entre vivências, sobretudo, no que diz respeito aos malês da Bahia e aos mouriscos da Península Ibérica. Verá o leitor a rica aproximação do que chamamos de trocas simbólicas no Mundo Atlântico.

O foco sobre a Bahia, como ponto crucial desta aproximação dos universos atlântico, não nos impede de registrar o cotidiano malê em outras regiões do Império do Brasil. Porque esta História tem também outras cores e matizes, fomos buscar em contextos menos ortodoxos esse colorido. Ainda no **Capítulo 3**, apresentamos os cotidianos malês em itens de capítulo por hora se apresentam mais como registros etnográficos do que como um estudo aprofundada das questões de construção e reconstrução de identidades, tratamos de delinear o cotidiano dos muçulmanos em comunidades onde o número desses africanos foi inferior ao identificado na Bahia, a saber, os grupos de Penedo e do Rio de Janeiro. No caso de Alagoas, pelo menos até o momento, não conseguimos identificar a instalação de *madrassas* para o estudo do Islã e da Língua Árabe. No caso do Rio, uma fonte privilegiada que aportou por estas bandas em 1865 _ trinta anos, portanto, após o levante de 1835 _ de nome Abd al-Rahman Al-Baghdadi escreveu em seu Tasliyat al-gharib, ou O encantamento do estrangeiro por coisas maravilhosas,⁶ que aqui funcionavam quatro escolas corânicas. Desfilam ao olhar o leitor as encantadoras figuras dos *mallams* – do árabe *um'allim*, que

⁵ SAGHANUGHU, Muhammad Kaba. Kitab al salat (The Book of Praying) c.1823 (O Livro sobre Preces).

⁶ Tasliyat al-gharib. Traduzido para o inglês por Yacine Daddi Addoun e Renée Soulodre-La France. [O encantamento do estrangeiro por coisas maravilhosas.] Canadá, York University, 2000. (Inédito)

significa clérigo; de *imans* - que significa líder religioso muçulmano; e de *marabouts*, sacerdotes. Alguns deles, no Rio de Janeiro, com “uma pomba na mão”! A contar com a observação arguta de João do Rio.

A incrível rede de relações entre os diversos pontos do Atlântico e as observações de um muçulmano ortodoxo como Al-Baghdadi nos servem de gancho para ingressarmos em outro ponto crucial desta pesquisa: o verdadeiro lugar da África no circuito de trocas simbólicas no Atlântico. Dedicamos o Capítulo 6 desta tese a essa discussão. Faz-se necessário que a História da Cultura ou a História das Mentalidades opere as revisões que vêm sendo realizadas em outras áreas da História, no que se refere ao lugar da África, quer seja no tráfico Atlântico, quer seja no funcionamento e na preservação do Império Português. Os pesquisadores do que tradicionalmente convencionou-se chamar de História Econômica e Política têm conseguido operacionalizar há pelo menos uma década, uma profunda revisão do tradicional modelo de relações comerciais entre as diversas colônias do Império Português. Não operam, porém, ou talvez o façam com muita timidez, uma inserção do continente africano no circuito da produção também de idéias, e não apenas das mercadorias e das gentes.

O **Capítulo 6** é um esforço neste sentido. Perceberá o leitor que as discussões acerca dos caminhos do Islã no Mundo Atlântico percorrerão as dezenas de páginas deste trabalho, seguindo no rastro da identificação do que chamamos inteligência da Rebelião de 1835. Tudo isso para concluir que: seja passando pela Península Ibérica, seja vindo diretamente da África, os africanos traficados para as Américas trouxeram consigo saberes próprios, adquiridos quer oralmente, quer sob a forma de escritos, a partir do contato com estudiosos locais que teceram teorias que perpassam os quatro séculos da escravidão atlântica. De uma forma privilegiada, fomos buscar em uma rara fonte do século XVI, ainda pouco conhecida, o ambiente de estudo naquela que foi a principal madrasa da África Ocidental durante o período do tráfico Atlântico: a escola corânica de Timbuctu, na atual Nigéria. Lá, mais especificamente da Mesquita de Sankore, onde Ahmad Baba (1556-1627) era mestre, fomos buscar o ambiente de estudos que informou os séculos posteriores acerca do sentido de escravidão no mundo muçulmano, mais especificamente no Alcorão. Descobrimos que o nível dos debates e dos estudos era muito semelhante ao das primeiras

universidades européias e ainda conseguimos demonstrar que, por se tratar de teorias acerca dos limites de escravizar um muçulmano, muito provavelmente foram esses conhecimentos foram os que informaram os africanos da Bahia no seu afã de rebeldia demonstrado em rebeliões travadas de 1807 a 1835 nas regiões de Salvador e do Recôncavo.

Igualmente, porque a historiografia insiste em manter o Iluminismo como *turning point* da difusão da idéia de liberdade nas Américas, procuramos demonstrar os limites da crítica da Época das Luzes à prática da escravidão. Defendemos que não é aí que se deve buscar a origem das idéias de liberdade que circularam pelo Atlântico, embora já tenhamos dito que “liberdade” não é uma palavra de uso muito comum na diáspora. No caso específico da Bahia, os números apresentados por Paul Lovejoy indicam a presença maciça de muçulmanos traficados para Salvador como resultado da Jihad de Usman Dan Fodio em 1804, na atual Nigéria, e que resultou na ascensão do Califado de Sokoto. Vem desses homens, que aprenderam com a leitura ou o ouvi-dizer dos escritos dos juriconsultos de Timbuctu os limites da escravidão.

Segundo Paul Lovejoy, ⁷citando Patrick Manning, o pesquisador chegou à estimativa de que 93 mil escravos haussás e nupes foram exportados da Baía de Benin nos séculos XVIII e XIX. Ainda de acordo com Manning, tal movimento incluía 22 mil escravos Nupes na década de 1740 e a de 1860; e 70.800 haussás entre a década de 1780 e 1860. Lovejoy afirma que os números de Manning são bastante próximos aos que ele mesmo adota. Assim sendo, foi essa leva de africanos islamizados que trouxe para o Império do Brasil _ em grau maior ou menor, de acordo com o acesso aos estudos ainda em África _ as nações de limites da escravidão que sacudiram Salvador e o Recôncavo entre 1807 e 1835. Como demonstrou Robert Darnton⁸ em seus estudos sobre o Iluminismo, rupturas vêm da plebe! Jamais da elite.

Por fim, o começo. Deixamos por último os comentários acerca do **Capítulo 1**, que propõe uma discussão acerca da reiterada abordagem historiográfica em torno de a Revolta de 1835 ser ou não uma *Jihad*, traduzida muito simplificada como “guerra santa” no Ocidente. Preocupados em analisar o impacto da guerra dos fulanis contra os haussás quando da expansão comandada por Usman Dan Fodio, a partir de 1804, nas experiências

⁷ Cf. Patrick Manning. *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey – 1640-1960*. Cambridge: Cmbidge University Press, 1982.

⁸ Referimo-nos a O Grande Massacre de Gatos. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1986.

do tráfico atlântico, os historiadores procuraram entender como os malês da Bahia vivenciaram essa questão eminentemente africana nos limites do Império do Brasil. Esta pesquisa, embora tenha contemplado essa discussão, pois não poderíamos simplesmente nos furtar a isso, caminhamos em outro sentido. É por isso, aliás, que deslocamos a nossa análise do levante para a ante-sala do levante, ou seja, para os cotidianos vividos pelos malês nas *madrassas* improvisadas de Salvador e do Recôncavo. Assim sendo, estamos em busca das matizes do Islã no Império, questão que desenvolvemos a partir da chave dos estudos e da leitura em ambiente malê. Pensamos, portanto, a questão da religião fora da rebelião. Só assim, e porque os malês da Bahia não eram um Estado organizado para comandar uma *Jihad*, é julgamos ter sido possível provar, nas páginas que se seguem, que há um forte colorido haussá no levante de 1835. E que se não podemos afirmar que a inteligência da rebelião é puramente haussá, também não podemos continuar insistindo na vertente exclusivamente nagô para explicar os acontecimentos daquela madrugada do dia 24 para 25 de janeiro de 1835.

Deixamos ao leitor a tarefa de examinar esta trabalho em curso, aberto à reformulações e a análises mais aprofundadas das questões ora apresentadas.

CAPÍTULO I – Embates por uma Teoria da Escravidão

D) A construção da abordagem *jihadística* da Rebelião de 1835

Nenhum extremo servirá para explicar o sentido das páginas que se seguem. Nem preto, nem branco. Nem África, nem Império do Brasil. Nem escravidão, nem liberdade. Vivemos em um tempo de crise das dicotomias, como já bem anunciou Roger Chartier. Os opostos, com seus radicalismos, não servem mais para definir o real vivido. Não dão conta do essencialmente humano, na sua constante indefinição até sobre si mesmo. Mais vida e verdade têm os caminhos do meio, os conceitos difusos, as intercessões sem encaixes. Lançar esse olhar não dicotômico sobre a escravidão é a nossa proposta nas páginas que se seguem. Verá o leitor que ao final a tarefa terá valido a pena.

Interpretar um objeto de pesquisa a partir de um único viés é esquecer-se de que o historiador, mesmo sabendo que trabalha com a verossimilhança, almeja a máxima verossimilhança possível. No caso desta pesquisa, que busca entender o lugar das matrizes nagô e haussá na literacia dos escravos muçulmanos que participaram da rebelião de 1835 na Bahia, a escolha de uma interpretação em preto em branco representaria o empobrecimento da realidade então vivida. Para isso fomos buscar o lugar dos haussás nas praticas religiosas islâmicas e na rebelião. Por que a escolha do extremo, seja ele nagô ou haussá, verá o leitor, não explica - com todas as aquelas cores étnicas a desfilar pelas ruas - os acontecimentos daquela madrugada de 24 para 25 de Janeiro de 1835 em Salvador e no Recôncavo, promovendo o que João José Reis qualifica de “o levante de escravos urbanos mais sério ocorrido nas Américas”.¹

Gostaríamos de esclarecer que não estamos aqui nos propondo a escrever uma teoria da escravidão; estamos buscando entender o significado da escravidão para os escravos muçulmanos que vivenciaram essa experiência nas Américas e em particular no Brasil no século XIX. Por isso os debates sobre uma Teoria da Escravidão servirão de apoio e de

¹ João José Reis. Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835. São Paulo: Cia das Letras, 2003. p. 9.

norte em cada etapa deste trabalho que se propõe a repensar a presença Malê no Brasil ao longo do século XIX em especial na Bahia por ocasião da Rebelião Malê, deflagrada em 1835, onde as fontes são mais volumosas sem, entretanto, incorrer em extremismos e em caminhos de mão única. O que propomos, em um primeiro momento de análise da crise dos extremos, é retornar ao debate sobre a *jihad*, lançado por Etienne Ignace em 1907 e rediscutido profundamente por João José Reis, em seu livro Rebelião Escrava no Brasil. Em seguida, também como matéria-prima deste capítulo, interessou-nos apresentar uma discussão teórica dos autores acerca da escravidão, matizado por brechas, disputas e por um certo sentido de liberdade. Perceberá o leitor que, também nesta segunda etapa de nossa base de argumentação, optamos pela aproximação de autores que propõem uma leitura mais flexível desses conceitos, em contraposição ao antropólogo africanista neo-marxista francês Claude Meillassoux que por motivos diversos, inclusive o fato de ter sido editado no Brasil, tornou-se referência quase única para as reflexões teóricas sobre a escravidão africana na África e nas Américas.²

Ainda como argumentos de validade acerca da escolha de nosso ângulo de observação da rebelião Malê de 1835 - esta é uma História da Leitura, sobretudo uma História da Leitura Haussá na Bahia do século XIX -, julgamos válido adentrarmos por histórias de escravos muçulmanos vivendo em outras regiões das Américas. Veremos que essas narrativas jamais poderiam ser encaixadas em dicotomias como escravidão-liberdade, sob pena de não conseguirem ser contadas como histórias da escravidão. Ou - o que é pior -, sob o risco de incorrerem em discussões empobrecedoras acerca do tema, não desconhecidas dos debates historiográficos, inclusive em congressos realizados nos dias atuais, acerca de um modelo de escravidão ser mais ou menos condescendente do que outro. E é por isso que ao buscarmos compreender uma teoria da escravidão, elegemos para o debate, além de Meillassoux, a dupla Igor Kopytoff (antropólogo culturalista estabelecido nos Estados Unidos) e Suzanne Miers (historiadora americana), e o historiador Moses Finley, conhecido por seus trabalhos em História Antiga.

² A obra de Meillassoux traduzida para o português é: Claude Meillassoux. Antropologia da Escravidão: O ventre de ferro e dinheiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

Ao percorrer as linhas de raciocínio desses pensadores acerca do que seja ser escravo, queremos deixar claro que a opção de nossa interpretação da rebelião malê de 1835 segue o viés proposto por Kopytoff & Miers sem deixar de levar em conta o que representa o fato de que, segundo as palavras do historiador João José Reis “na noite do dia 24 para 25 de janeiro de 1835, um grupo de africanos escravos e libertos ocupou as ruas de Salvador, Bahia, e durante mais de três horas enfrentou soldados e civis armados”.³ Como alterta Reis, “se uma rebelião das mesmas proporções (500 africanos no século XIX) acontecesse na virada para o século XXI em Salvador, já então com seus quase três milhões de habitantes, resultaria na punição de cerca de 24 mil pessoas”, o que, ainda segundo Reis, “dá uma idéia da dramática experiência vivida pelos africanos e outros habitantes da Bahia em 1835”.⁴

Para cumprir essa nova abordagem da presença de escravos africanos muçulmanos no Brasil vou deslocar a questão da “Batalha pela Bahia” envolvendo os malês nas rebeliões de 1807 a 1835, caminho seguido por Reis, para me concentrar nos escritos malês, na leitura dos textos que os escravos africanos para cá traficados após a *Jihad* de Usman dan Fodio (1804) produziram no Império do Brasil. Cotidiano malê, estudos e leitura de malês e níveis de literacia entre os malês são os temas desta tese - esforço que se desdobra na busca de compreensão do que temos chamado “inteligência”⁵ muçulmana, e em alguns momentos, especificamente haussá.

Se deixarmos de lado o extremo, que seria considerar malês como sinônimo de rebeldia - como se outros grupos de escravos não tivessem se rebelado no Império -, e apontarmos para o cotidiano dos grupos muçulmanos alinhados sob o guarda-chuva malê, sobretudo o dia-a-dia da escrita e das *madrassas* do Império, veremos a riqueza e os

³ João José Reis. Rebelião Escrava no Brasil .p.9

⁴ João José Reis. Rebelião Escrava no Brasil . p.9

⁵ Não podemos considerar *Intelligentia* em seu sentido marxista. A optar por uma definição do conceito nesses termos, teríamos que encontrar em plena escravidão no século XIX brechas para a utilização do termo segundo Antonio Gramsci. Como enfatizou Gramsci (1949) não cabe às massas e sim aos intelectuais planejar e promover transformações sociais. Como imaginar que escravos fossem a *intelligentia* da Bahia do XIX? Ou, se assim o fizermos, estaríamos diante de uma construção histórica tão inovadora quanto a de Robert Darnton para a Revolução Francesa. Foram os *libelles*, não os escritos filosóficos dos Iluministas, que fomentaram a Revolução? Foram os manuscritos nagôs e haussás a representação da *intelligentia* daqueles tempos?

matizes da questão como em uma lente de aumento. Veremos que a supremacia numérica nagô não deve ser considerada a única explicação para todos os acontecimentos daquela madrugada. Se os números da *Devassa do Levante* apontam para a presença de um maior número de nagôs, veremos ao longo das páginas que se seguem que a qualidade da presença haussá nos movimentos rebeldes na Bahia, de 1807 a 1835, não pode ser desprezada, sob o argumento de que seriam minoritários em relação aos nagôs. Queremos deixar claro desde já que os haussás aparecem não apenas nos Documentos Árabes do Arquivo Publico da Bahia, que serão analisados em profundidade no Capítulo 2, como também nos três volumes da *Devassa do Levante*, cujo estudo será o cerne do Capítulo 3. Ora, então por que a insistência na vertente “nagoizante” para explicar o levante? Como já dissemos, a opção por esse extremo não serve para explicar o real vivido, as forças em movimento naquela madrugada de domingo.

O que queremos dizer é que observar os envolvidos no levante de um único ângulo significaria correr o risco de cair em um tipo de simplificação equivalente àquela que Igor Kopytoff e Suzanne Miers indicaram muito apropriadamente como “conceitos ocidentais e realidades africanas”.⁶ Aliás, ao deslocarmos nosso ponto de observação para tempos e espaços diferentes da rebelião de 1835 apontamos para uma nova geografia rebelde, aquela que se fomentara por anos a fio, entre 1807 e 1835, nos quatinhos de fundos, nos casebres alugados, nas lojas onde se reuniam os escravos para o exercício da escrita e da leitura do árabe em *madrassas* improvisadas. E também nos cantos, locais de trabalho e uma espécie de lugar privilegiado para planejar revoltas.

É preciso ressaltar essa mudança geográfica, porque a História que pretendemos tecer não é aquela que desce a Baixa dos Sapateiros, percorre a Ladeira do Taboão, o Pelourinho, a Rua da Laranjeira, o Terreiro de Jesus, o Cruzeiro, a Igreja da Sé, a Rua do Colégio, a Rua da Oração, a Rua de São Francisco, a Praça do Palácio, a Ladeira da Praça, o Largo do Guadalupe, a Rua da Ajuda, a Conceição da Praia, o Pão-de-ló, a Rua dos Capitães, o Teatro São João, a Barroquinha, o Quartel de Palma, a Rua da Mangueira, o

⁶ Igor Kopytoff e Suzanne Miers. Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives. Madison: The University of Wisconsin Press, 1977. p. 3.

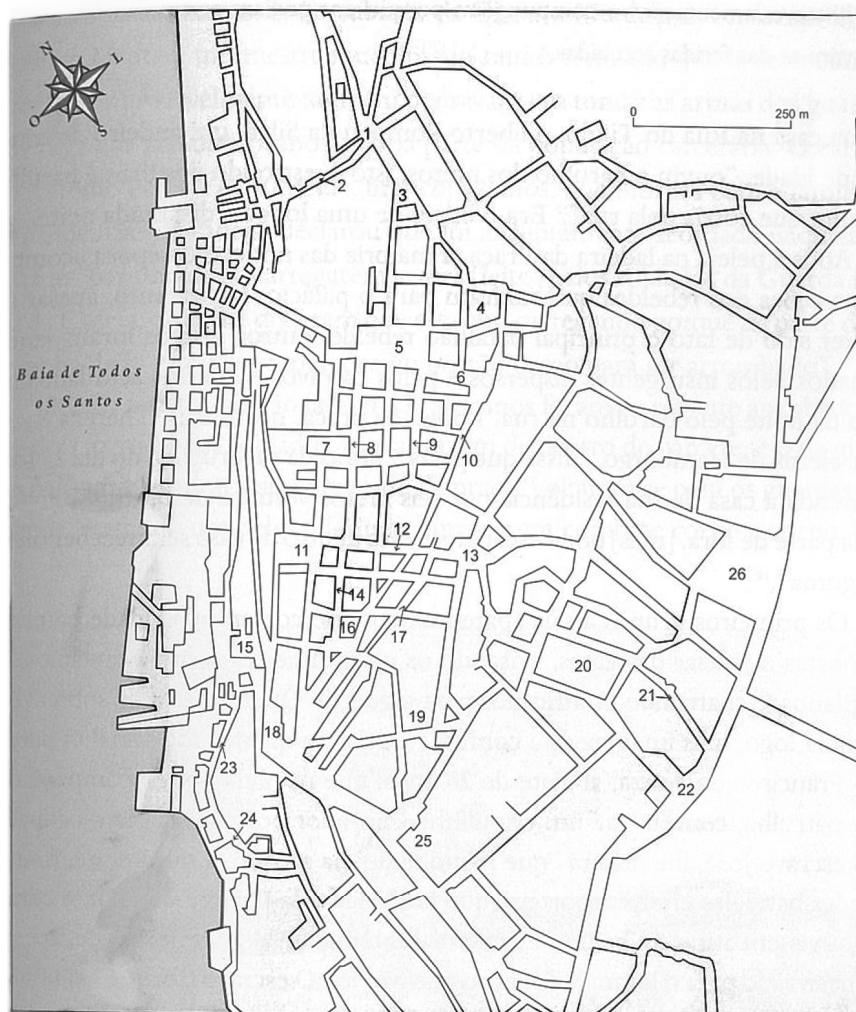
Largo da Lapa, a Ladeira da Preguiça, a Ladeira da Gameleira, o Convento de São Bento, e por fim, o Campo da Pólvora. Lugares por onde passeiam os rebeldes de João José Reis.⁷

A História que pretendemos tecer é a das *madrassas* e de seus frequentadores. Se optássemos por retomar a análise sob o ângulo proposto por João Reis em 1986, o da luta e rebeldia africana nas ruas de Salvador e do Recôncavo, teríamos pouco a acrescentar. Se historicizarmos, ainda que brevemente, as discussões em torno da rebelião de 1835, veremos que todas elas gravitam em torno da questão da relação entre a rebelião e a *Jihad*. A polêmica do caráter *jihadístico* da revolta malê foi pela primeira vez apontado por Etienne Ignace e retomado, sob um diferente ponto de vista por João Reis. Faz-se então necessário percorrer cenários outros. Imperioso tornou-se o exercício de resgatar uma fala preterida, uma voz abafada, a dos haussás do levante de 1835.

Por outro lado, há de ver o leitor que esta tese, embora rechace percorrer esse caminho, irá acrescentar um dado realmente novo a essa discussão acerca de ser a rebelião malê e da *Jihad*. Essa escolha não resulta apenas da opção por buscar o que é difuso, por atentar para os caminhos do meio, vem de uma definição fundamental e fundadora acerca

⁷ João José Reis. Rebelião Escrava no Brasil p. 135

O CENTRO DE SALVADOR



LOCAIS MENCIONADOS NO TEXTO

- | | | |
|-------------------------|--------------------------|---------------------------|
| 1. Baixa dos Sapateiros | 10. Rua de São Francisco | 19. Barroquinha |
| 2. Ladeira do Taboão | 11. Praça do Palácio | 20. Quartel da Palma |
| 3. Pelourinho | 12. Ladeira da Praça | 21. Rua da Mangueira |
| 4. Rua da Laranjeira | 13. Largo do Guadalupe | 22. Largo da Lapa |
| 5. Terreiro de Jesus | 14. Rua da Ajuda | 23. Ladeira da Preguiça |
| 6. Cruzeiro | 15. Conceição da Praia | 24. Ladeira da Gameleira |
| 7. Igreja da Sé | 16. Pão-de-Ló | 25. Convento de São Bento |
| 8. Rua do Colégio | 17. Rua dos Capitães | 26. Campo da Pólvora |
| 9. Rua da Oração | 18. Teatro São João | |

Fonte: Planta baixa da Cidade de São Salvador, Bahia, organizada pelo engenheiro Adolfo Morales de Los Rios e aprovada em 30 de março de 1849. In: João José Reis, Rebelião Escrava no Brasil, p.135

do que é uma *Jihad*. *Jihad* esta que o Ocidente insiste em traduzir simplesmente por “Guerra Santa”⁸ quando se trata sim de uma batalha, mas uma batalha que tem uma característica imprescindível à definição de sua natureza no Islã. *Jihad* é a ação guerreira de um Estado constituído. Apesar de toda a organização malê aqueles escravos rebelados nunca constituíram ou mesmo demonstraram através da documentação disponível, planejar a constituição de um Estado islâmico. O fato é que ao discutirem as transposições desse sentido, desse modo de ir à guerra, da África ao Império do Brasil, os historiadores⁹ têm deixado de lado o fato de que a *jihad* fulani liderada por Usman dan Fodio em 1804 foi implementada não apenas por um líder religioso ou mesmo político, mas por um chefe de Estado. Isso nunca ocorreu na Bahia, ou em qualquer outra parte das Américas. Assim, cabe a pergunta: a discussão acerca de ser o levante de 1835 uma *jihad* é válida? Ou tudo não passou de uma transposição anacrônica, e por isso simplista demais, de uma instituição de um a outro lado do Atlântico?

De todo modo, a abordagem *jihadística* está em voga e, se sobreviveu há mais de um século de estudos e pesquisas, então merece ser historicizada - tarefa à qual nos dedicaremos nas próximas páginas. O primeiro a escrever sobre a Revolta dos Malês foi Etienne Ignace, em 1907, em texto publicado na edição número 33 da Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia e reproduzido na íntegra na edição 19-20 da revista Afro-Ásia.¹⁰ O documento traz referências aos manuscritos mágicos, tão caros a esta pesquisa que ora apresentamos, e consegue, inclusive, identificar a importância das reuniões de escrita e leitura nas casas de senhores ingleses proprietários de africanos islamizados. Escreve Ignace:

“Pretextando danças e festas, os conspiradores reuniam-se, a miúdo, em diversos lugares. Em novembro de 1834,

⁸ Mais adiante neste capítulo voltaremos ao tema, apresentando a discussão acerca do real sentido do termo.

⁹ No momento, me reporto mais especificamente a Paul Lovejoy, que em seus trabalhos dedica-se às análises das permanências e rupturas da África às Américas.

¹⁰ A versão com a qual trabalhamos é aquela que foi publicada na íntegra, em 1970, pela Afro-Ásia. Cf. Etienne Ignace. “A Revolta dos Malês”. (24 para 25 de janeiro de 1835). Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia. Ano XIV, No 33, 1907. Observa-se, porém, em nota do editor que as investigações do Padre Ignace, professor do Seminário Arquiepiscopal da Bahia, foram publicadas pela primeira vez em francês, na revista *Anthropos*.

celebraram-se freqüentes sessões no ‘casebre’ de Abraão, na Vitória. Agostinho reunia os seus amigos em uma viela próxima à Igreja das Mercês; e todos os dias, de 6 a 8 horas da noite, a loja de Francisco de Lisboa transformava-se em sala de conselho.

“Por sua vez, o nagô Cornélio conferenciava com seus adeptos em uma senzala situada na Barra”.¹¹

Embora padre Ignace tenha chamado a atenção para temas importantes para uma História da Leitura, o estudioso não resiste e, preocupado com a definição do real vivido, lança a pedra fundamental da abordagem que deu origem à polêmica sobre o *ihadismo* e que define o movimento como “uma guerra santa”, perspectiva que marcou de forma irreversível várias gerações de historiadores:

“A insurreição, porém, que explodiu na noite de 24 para 25 de janeiro de 1835, na ‘leal e valorosa cidade de S. Salvador, Bahia de Todos os Santos’, não apresentava tão somente um caráter político e social; não era um esforço para a conquista da liberdade; revisita, ao contrário, um caráter sobremaneira religioso: era, em uma palavra, uma guerra santa. É, pelo menos, o que ressalta dos documentos em árabe que a polícia apreendeu nas casas dos malês”.¹²

A escrita do padre Ignace demarcou o sentido primeiro para o entendimento do universo malê na Bahia. Devemos atentar para o fato de que no livro Os Africanos no Brasil (escrito antes de 1906), de Nina Rodrigues, a expressão *ihad* não foi empregada para discutir a natureza do levante. Nina chega a comentar o fato de que “ainda hoje os africanos sobreviventes dão como motivo da insurreição, conhecida geralmente pelo nome de Guerra dos Malês, a recusa dos senhores à libertação dos negros que ofereciam pelos seus resgates o valor então estipulado de um escravo”.¹³ Ao mesmo tempo, já na primeira página do

¹¹ Etienne Ignace. “A Revolta dos Malês”. (24 para 25 de janeiro de 1835). Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, Ano XIV, No 33, 1907.p. 123-124

¹² Etienne Ignace. “A Revolta dos Malês”. p. 122

¹³ O livro de Nina Rodrigues, falecido em 1908, foi publicado 1933. Curiosa, esta observação de Nina. No Capítulo 3 desta pesquisa, mais especificamente no item II, intitulado “O curioso caso dos haussás: moedinhas de cobre, tecidos para abadás, anéis e escritos arábicos”, vemos a

capítulo que dedica aos “Negros Maometanos no Brasil”, o médico-antropólogo, fundador da antropologia criminal brasileira e pioneiro nos estudos sobre cultura negra no país, tece algumas considerações acerca das conseqüências do influxo de africanos na Bahia. Cabe-nos reproduzir aqui o trecho ao qual me refiro, pois essas poucas linhas nos indicam que já no início do século XX os estudos acerca da presença africana no Brasil, embora ainda eivados de preconceitos raciais, seguem na interessante direção da temática das rupturas e das permanências dos dois lados do Atlântico:

“Para apreender a sua verdadeira significação histórica é mister remontar às suas transformações étnicas e político-sociais que a esse tempo se operavam no coração da África. Outra coisa não faziam os levantes senão tentar reproduzir delas pálido esboço, deste outro lado do Atlântico, sob o influxo dos sentimentos de que ainda vinham possuídas as levas do tráfico, em que para aqui se transportavam verdadeiros fragmentos de nações negras.”¹⁴

Observa-se que a palavra *jihad* não está cunhada na interpretação de Nina Rodrigues. Mas que há em sua interpretação a consonância com um viés de permanência, que serviria para interpretar os acontecimentos no Império do Brasil à luz do que soava ocorrer na África Ocidental. Se não disse expressamente, é praticamente certo que sua interpretação implícita tenha animado os estudiosos do tema que o sucederam. Vemos essa influência retratada nos escritos de um de seus seguidores mais ilustres. Discípulo de Nina, o médico Arthur Ramos, quem se autoproclamava continuador do que denomina “Escola Nina Rodrigues”, conseguiu captar o viés interpretativo de Nina acerca da vivência muçulmana na Bahia do século XIX e aponta, como o fez Ignace e seu mestre, para o viés *jihadístico* do levante. Sem empregar o termo em árabe usa a expressão “guerra santa mahometana”.

movimentação de recursos pelos haussás na organização da rebelião de 1835. A afirmação de Nina, acerca dos recursos que esses escravos muçulmanos amealhavam, reforça importante discussão travada no referido capítulo: a de que haussás libertos contribuíram para financiar a rebelião.

¹⁴ Nina Rodrigues. Os africanos no Brasil. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004, 8ª edição. p.53-54

“Em todos os grupos negros, da Bahia, onde existiam negros Haussás, a revolta existia, pode-se dizer, em estado latente. E a causa primordial era religiosa. Nos vários inquéritos procedidos sobre essas insurreições, ficou largamente provado o aspecto religioso, de *guerra santa* (grifo do autor) mahometana que impulsionou os negros sublevados”.¹⁵

Permanece, portanto, nos escritos da Escola Nina Rodrigues a versão *jihadística* como chave de interpretação do levante de 1835. Retomando o tema quase um século após a publicação dos escritos de Ignace, em 1997, ano seguinte à primeira edição da Rebelião Escrava no Brasil por João Reis, a estudiosa Rosemarie Quring-Zoche,¹⁶ na ocasião já de posse de um raro documento acerca da vida dos muçulmanos no Brasil do século XIX, insiste no reducionismo interpretativo ao afirmar que, como não havia um Islã puro no Império, o que os africanos realizaram naquela madrugada de domingo não pode ser considerada uma *jihad*, muito simplificada traduzida também por essa especialista como guerra santa.¹⁷ O raro documento ao qual nos referimos, a partir do qual Rosemarie fundamentou sua tese, é o Tasliyat al-gharib - O encantamento do estrangeiro por coisas maravilhosas, escrito pelo sultão Abd al-Rahman Al-Baghdadi. Texto caracterizado por riquíssimas observações etnográficas¹⁸ que se assemelha a um livro de viagens, o *Tasliyat* foi por ela empregado como mais uma ferramenta para discutir o caráter jihadístico do

¹⁵ Arthur Ramos. As Culturas Negras no Novo Mundo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S/A, 1937. p. 336

¹⁶ Pesquisadora do Orientalisches Seminar (Seminário Orientalista), Universidade Freiburg-Breisgau. O artigo ao qual nos reportamos é: Rosemarie Quring-Zoche. “Luta Religiosa ou política?” IN: Afro-Ásia, 19/20 (1997), pp.229-238.

¹⁷ Para um muçulmano, não há nada mais incorreto do que a tradução de *jihad* como guerra santa. Trata-se, na visão dos estudiosos do tema, de uma versão ocidentalizante e empobrecedora do real significado atribuído ao termo no Alcorão. Dita o Islamismo que o fiel deverá lutar pelo equilíbrio interno - o de si mesmo - e pelo externo - a sobrevivência do próprio Islã - sempre que um ou outro estiver sendo ameaçado. Aqui, há que se fazer ainda uma distinção: a *jihad* maior é a interior, aquela que o fiel exercita para superar suas limitações internas, seus fantasmas pessoais. A *jihad* menor é o combate a toda força exterior, capaz de ameaçar o equilíbrio do Estado muçulmano. Essa discussão aparece de forma mais aprofundada na seguinte publicação: Roberto Bartholo S. e Arminda Eugenia Campos. (Orgs.) Islã: o credo é a conduta. Rio de Janeiro: Imago Ed: ISER, 1990.

¹⁸ Abd al-Rahman al-Baghdadi. Tasliyat al-gharib. Traduzido para o inglês por Yacine Daddi Addoun e Renée Soulodre-La France. [O encantamento do estrangeiro por coisas maravilhosas.] Canadá, York University, 2000. (Inédito) Optamos por não apresentar o conteúdo deste texto agora uma vez que trabalharemos com ele para tecer algumas considerações acerca dos cotidianos malês, na segunda parte do Capítulo 3.

levante de 1835. Neste sentido, de forma equivocada a historiadora procura na Bahia, no Rio de Janeiro e nas Alagoas do século XIX um Islã em grau puro - uma ortodoxia islâmica! - em pleno fluxo e refluxo da diáspora africana. Se um traço importante da própria expansão e sobrevivência do Islã na África foi exatamente o convívio com práticas religiosas pré-existentes, por que pensar que seria diferente nas terras do Império do Brasil?

Retomando a discussão da abordagem *jihadística*, percebe-se que a grande preocupação de Quiring-Zoche é com o que chama de “pureza de espírito” dos guerreiros muçulmanos. Outro ponto importante de sua argumentação para definir uma “guerra santa” baseia-se na distinção entre *harb* (a guerra comum) e *jihad*, (que ela traduz por guerra santa). Escreve a pesquisadora:

“(…) Um guerreiro, convocado simplesmente por Deus para ajudar em sua luta, que pratica as obrigações religiosas ou leva consigo amuletos durante a guerra, não se torna ainda *mujihadi*, isto é, guerreiro da *jihad*, se não luta com pureza de espírito. Os esforços para a obtenção de ganhos materiais, honra ou fama, podem pôr tais objetivos em perigo se também os despojos e a fama não forem colocados a serviço do Islã. Só no outro mundo deve o *mujihadi* esperar sua verdadeira recompensa. Se faltar a intenção religiosa, tratar-se-á então de uma guerra comum (*harb*). Uma guerra sem objetivo religioso é, todavia, proibida ao muçulmano, de modo que toda guerra está, sob o ponto de vista religioso, indissolivelmente ligada à política, e deve ser uma guerra justa, como já se demonstrou linhas atrás.”¹⁹

Mais intrigante, porém, do que a busca de uma pureza religiosa em um contexto de tão vigorosas trocas simbólicas como o da diáspora africana é a comparação do contexto em que se desenvolve a História dos africanos islamizados nas Américas e aquele da Europa.²⁰ Segundo Rosemarie Quiring-Zoche, “a situação dos malês era diferente da dos muçulmanos do Velho Mundo. Eles haviam sido levados violentamente para o *dar-al-harb*

¹⁹ Rosemarie Quiring-Zoche. “Luta Religiosa ou política”. p. 236

²⁰ Rechaçamos a argumentação da autora no que se refere a essa questão. No Capítulo 3 desta tese procuramos demonstrar que, seguindo o viés da escrita e da leitura do árabe, os muçulmanos islamizados em situação de diáspora, quer nas Américas quer na Península Ibérica, realizam atividades de estudo e leitura sob numerosos aspectos muito semelhantes.

e já não tinham ligação alguma com o *dar-al-islam*.²¹ Não seria absolutamente o caso de se pensar em contatos com a área de domínio islâmico por causa da grande distância”.²² Além de tecer conclusões simplificadoras acerca da atividade realizada pelos muçulmanos na diáspora, no século XIX ou antes, a estudiosa limita-se a aceitar que “com base na exposição de al-Baghdadi (...), visto que os próprios malês não designavam seu levante como *jihad*, este não pode ser entendido como tal.”²³ Em sua busca por um purismo evitado de anacronismos, ela acrescenta ainda que “não havia na própria intenção individual os componentes essenciais da *jihad*, o que foi completamente deixado de lado por alguns intérpretes do movimento.”²⁴ Dito tudo isto, segundo ela corroborando posições assumidas por João José Reis, a autora conclui:

“Em suma o próprio testemunho dos malês confirma a conclusão de João Reis de forma completa e satisfatória. O levante de 1835 não foi uma ‘Guerra Santa’, mas sim uma luta dos africanos, especialmente dos nagôs, contra o domínio dos senhores brancos de escravos, na qual o Islã entrou como um importante fator integrativo e organizador”.²⁵

De uma outra forma, mesmo historiadores sensíveis às questões das construções e reconstruções de identidades no Atlântico mantêm seu campo de análise em torno da questão da *jihad* lançada por Etienne Ignace em 1907. Referimo-nos agora ao estudo de Paul Lovejoy, publicado em 2000 no Brasil sob o sugestivo título “*Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia*”.²⁶ Lovejoy retoma a discussão chamando

²¹ Significa, em árabe, “terra do Islã”.

²² Quiring-Zoche. “Luta Religiosa ou política”. p. 237

²³ Chamamos a atenção para as interessantes ponderações apresentadas por Miriam Lifchitz Moreira Leite em Livros de Viagem (1803-1900), sobretudo quando chama a atenção dos historiadores que trabalham com essa documentação para os riscos de incorrer nos erros de alguns que recorriam aos “relatos de Viajantes Estrangeiros sem maiores análises críticas ou fora de uma perspectiva histórica”. Cf. Livros de Viagem (1803-1900): Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997. p.9. Acerca da identificação dos viajantes com sua cultura, a autora tece observações muito interessantes. No caso, ela trata de viajantes europeus. Certamente, uma tal identificação por parte de Al-Baghdadi com o Islã também pode ser observada ao longo de seu relato, que ela adota sem atentar para os filtros.

²⁴ Quiring-Zoche. “Luta Religiosa ou política” p 237

²⁵ Quiring-Zoche. “Luta Religiosa ou política” p.238

²⁶ Paul Lovejoy. “Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia”. Topoi, 1, 2002. pp. 11-43.

atenção para a necessidade de “estabelecer mais claramente as ligações entre os padrões de resistência à escravidão na Bahia, que culminaram na insurreição Malê de 1835, e o movimento da *jihad* no interior da Baía do Benin”.²⁷ Mais ou menos influenciado pelas obras de Ramos e Rodrigues, o historiador chega a propor que os escravizados na África teriam adotado no Império do Brasil o mesmo recurso que os lançaram no cativeiro, a “guerra santa”:

“A associação entre a *jihad* e a população muçulmana deslocada para o Brasil constitui-se em um tema complexo (...). Por outro lado, até mesmo muitos opositores da Guerra Santa que se encontravam escravizados voltaram-se para o Islã militante no Brasil, promovendo a causa revolucionária da *jihad* como forma de obter maior autonomia ou a liberdade”.²⁸

Não se deve supor, porém, que a perspectiva de Lovejoy seja reducionista ao ponto daquela, lançada por Rosemarie Quiring-Zoche. A certa altura, o historiador argumenta que “o grau de concentração da população escrava islamizada da Bahia permite(lhe) supor que as características dos cativos libertados em Serra Leoa, e de outros que não alcançaram o Brasil, são representativas dos padrões históricos mais amplos, transferidos para solo baiano através da *jihad*; embora, é claro, reinterpretados pelas condições locais.”²⁹ Vê-se, portanto, que embora as questões acerca da Bahia de 1835 apresentadas por Lovejoy coincidam com a questão fundadora lançada por Etienne, o historiador revela outras inspirações que vêm da experiência africana e caribenha para perceber o quanto os códigos apreendidos na África são “reinterpretados pelas condições locais”.³⁰ É por isso que, retomando a discussão inicial acerca da crise das dicotomias, reafirmamos que, definitivamente, uma história da Rebelião de 1835 não poderá ser escrita com base em extremos: nem África, nem Império do Brasil; nem escravidão, nem liberdade.

²⁷ Lovejoy. “Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia” p.11

²⁸ Lovejoy. “Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia”. p.12

²⁹ Lovejoy. “Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia”. p.11

³⁰ Lovejoy. “Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia” p. 11

Por fim, para concluir o debate acerca da *jihad* baiana que tem reverberado nas discussões sobre a maior rebelião escrava urbana do Brasil, temos os apontamentos do embaixador Alberto da Costa e Silva em capítulo “Sobre a rebelião de 1835, na Bahia”.³¹ Costa e Silva parte da edição de 1987³² do estudo de João Reis, na qual o professor do Departamento de História da Universidade Federal da Bahia afirma que, comparativamente às rebeliões anteriores (as de 1809, 1814, 1826, 1827 e 1828)³³, “em 1835 foi diferente”, concluindo em seguida: “Se quisermos definir resumidamente o movimento de 1835, podemos dizer que a *conspiração* foi malê o *levante* foi africano”.³⁴ Não restam dúvidas acerca da cooptação de africanos de outras etnias para o levante cuidadosamente tecido em caracteres árabes. No entanto, o diálogo travado pelo embaixador com o estudo de Reis apresenta algumas imprecisões. Acerca do texto de Reis de 1987, Costa e Silva escreve:

“Ele é claro: não nega a hegemonia dos *muçulmis* nos grupo rebelde; nega - fico com suas palavras - a sua solidão, a sua exclusividade. Uma vanguarda muçulmana, responsável pela idealização e o início da revolta, mobilizaria amigos e simpatizantes, alguma horas prévias à eclosão do movimento ou no calor da própria luta; outros africanos, que nada tinham com Maomé, cafres cultuadores de orixás, nela se lançariam por moto próprio.”³⁵

Preso à questão da *jihad* proposta por Ignace - muito embora a referência do embaixador, por ele mesmo anunciada, seja Nina Rodrigues -, Alberto Costa e Silva não percebe matizes caras à compreensão da organização do levante. Não é correto afirmar que “uma vanguarda muçulmana, responsável pela idealização e o início da revolta, mobilizaria amigos e simpatizantes, “*algumas horas prévias à eclosão do movimento ou no calor da própria luta*” (grifo nosso). Uma leitura atenta dos autos da *Devassa da Levante* de 1835 revela que o africano de nação bornu Miguel Gonçalves e o barbá (bariba?) Joaquim de

³¹ Alberto da Costa e Silva. Um Rio Chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira-Editora da UFRJ, 2000. p. 189- 214

³² Trata-se da segunda edição do texto originalmente publicado em 1986. Em nota, o embaixador afirma: “As minhas referências são à 2ª edição, e 1987.” Cf.p209

³³ Reis não aborda a rebelião de 1815 em região do atual estado de Alagoas.

³⁴ João José Reis Apud Silva. Um Rio Chamado Atlântico p.190

³⁵ Silva. Um Rio Chamado Atlântico.p 190

Santa Anna tinham ligações de mais longa data com os rebeldes. Poderiam elas ser africanas? Sim, porque na África bornus e haussás são vizinhos! (e então chamados sudaneses, ou seja, oriundos do Sudão central). Vale lembrar que, como afirmou Arthur Ramos, dentre os “sudaneses islamizados” além dos nagôs e haussás ainda entraram na Bahia os bornus ou adamanás. Ainda segundo ele “Foram muito poucos. Conservaram os hábitos e tradições em sua terra e não se misturaram aos outros. Extinguiram-se por completo”.³⁶

Portanto, para encontrar o lugar das matizes étnicas muçulmanas no levante de 1835 temos que chegar à mais sutil das informações. Vejamos ainda o caso do bornu Joaquim de Santa Anna. Preso em flagrante, na Rua da Gameleira, Joaquim, escravo de um senhor de nome Barroso, foi questionado pelo juiz e respondeu como a seguir descrevem os autos da *Devassa*:

“Perguntou o juiz de qual será aquelas vestimentas que foram achadas em sua casa e papéis escritos? Respondeu que aquelas vestimentas são de Sinhá Maria de nação ussá, a qual foi escrava do defunto Sr. Barroso. Maria (é aquela) em cuja casa se juntavam alguns pretos nagôs, ussás”.³⁷

A contar pelas páginas do inquérito, o preto africano de nação bornu Miguel Gonçalves, não foi detido em flagrante por causa de escritos árabes, mas porque com ele foram encontradas “camisas e roupas suspeitosas”. Ao juiz:

“Respondeu que estava em casa com Marcellina e Ritta, e que depois saíram ele e um negro chamado Antonio, escravo de Ignácio Manoel, morador em Itaparica.

“Perguntou o juiz de quem era a camisa e roupas suspeitosas que se acharam em sua casa?

“Respondeu que era dele, e de outros; e mais não respondeu”.³⁸

³⁶ RAMOS, Arthur. As Culturas Negras no Novo Mundo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937. p. 338

³⁷ Devassa do Levante. Vol. 54. p. 222-223

³⁸ Devassa do Levante. Vol. 54. p. 224-225

Camisas e escritos compartilhados revelam que a cooptação de africanos de etnias outras pelos nagôs e haussás ocorreram antes da *jihad*, diferentemente do que nos fazem supor as observações do embaixador Alberto Costa e Costa. Pouco podemos acrescentar à hipótese de Arthur Ramos, que indica a possibilidade de uma ligação anterior à diáspora, ou seja, ainda em terras africanas. Mas podemos - a contar pelas práticas que compartilhavam - certamente afirmar que não foram todos os indiciados que, de uma hora para outra, aderiram ao chamado dos escravos muçulmanos para a rebelião. Alguns, embora não fossem haussás ou nagôs, trabalhavam nela e por ela há algum tempo. Caso contrário, como explicar a questão das camisas? O circuito da produção dos símbolos de identidade malê são muitíssimos estreitos na Bahia dos Novecentos, fazendo por isso redimensionar as adesões de última hora que devem refletir adesão ao levante, mas não às práticas religiosas anteriores a ele. O tema será tratado no Item II do Capítulo III.

Torna-se imperioso, portanto, matizar as cores étnicas da rebelião de 1835 às filigranas de cada processo descrito nos vários volumes da *Devassa do Levante*. Exatamente por isso é que, se não quisermos incorrer nas interpretações generalizantes do *jihadismo*, temos que romper com as dicotomias: *é jihad* ou *não é jihad*? É possível simplesmente opor escravidão à liberdade? Escravidão e liberdade são efetivamente estados opostos como afirmam Meillassoux e outros?³⁹ “A realidade é de fronteiras flutuantes”, disparam Igor Kopytoff e Suzanne Miers.⁴⁰ A assertiva não é fruto de simples retórica. Pesquisas e mais pesquisas oferecem dados empíricos - além dos que temos apontado aqui, nestas primeiras páginas - para que se possa sustentar a argumentação favorável ao fim dos extremos, das dicotomias ou das chaves de interpretação generalizantes. A nossa contribuição a esse debate, que intitulamos Leitura, Encantamento e Rebelião – O Islã Negro no Brasil (século XIX), segue na esteira dessa proposta.

Segundo Igor Kopytoff e Suzanne Miers:

³⁹ Essa é a tese que Meillassoux defende, com muita disposição na “Introdução” de seu livro Antropologia da Escravidão. Seguindo na mesma direção, Paul Lovejoy tece argumentos para sustentar igual opção interpretativa no seu estudo A Escravidão na África: uma História de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

⁴⁰ Kopytoff e Miers. Slavery in Africa. p. 5

“(...) Para os ocidentais (...) escravos constituem um estrato social e a escravidão é vista, como classe ou casta, como uma forma de estratificação social.

“Segundo essa imagem, a antítese da escravidão é a ‘liberdade’, tal como esse conceito tornou-se definido no Ocidente. Assim, um homem ‘livre’ não pode ser comprado, vendido, herdado, ou fisicamente mal-tratado por um outro indivíduo privado. Pelo menos teoricamente, ele pode escolher a sua ocupação, seu empregador e seu estilo de vida. Ele pode ter propriedade, casar se quiser e com quem quiser, e controlar a vida dos filhos até eles se tornarem adultos livres. Em contraste com a liberdade, portanto, escravidão significa privação econômica, social e política, opressão e impotência diante da lei, tudo isso como parte de um sistema de estratificação social”.⁴¹

E acrescentam:

“Diante desse cenário cinzento, presume-se que todos os escravos devam ser infelizes, uma vez que sua autonomia é tão severamente cerceada. (...) Essas imagens da escravidão e da liberdade são, com certeza, estereótipos. Mesmo assim elas ofereceram uma moldura referencial, a partir das quais as instituições das sociedades não-Ocidentais foram identificadas, nomeadas, medidas e comparadas.”

Certamente não se poderá falar impunemente acerca do banimento dessa “moldura referencial, a partir das quais as instituições das sociedades não-Ocidentais foram identificadas”. No Brasil, o debate custou caro aos historiadores da escravidão da chamada nova geração, formada da década de 1980. Lembremos dos esforços de historiadores como Sidney Chalhoub, Hebe Mattos, Martha Abreu, Mariza de Carvalho Soares, Silvia Lara, Sheila de Castro Faria, dentre outros, que mostraram em suas teses que a moldura na qual a Escola Sociológica Paulista de Jacob Gorender e de Fernando Henrique Cardoso inseriram a escravidão no Brasil não conseguia mais se sustentar como paradigma explicativo sobre o tema. Foi a partir de filigranas de informações, amalhadas em uma documentação com fontes das mais variadas naturezas, que o escravo deixou definitivamente de ser visto como

⁴¹ Kopytoff e Miers. Slavery in Africa. p. 4-5

“coisa” para ganhar voz e atitudes próprias. Assim como essa geração foi acusada de amenizar o sofrimento do cativo com essa proposta de escravo-agente, Finley e, sobretudo, Meillassoux tecem críticas vorazes ao modo como Igor Kopytoff e Suzanne Miers interpretaram a escravidão africana. Meillassoux é contumaz: o estado do escravo se situa necessariamente em relação ao mercado. Nisso, como procuraremos demonstrar no item seguinte, o antropólogo aproxima-se de Finley, para quem escravo é propriedade. Entretanto, embora discorde radicalmente de Kopytoff & Miers, a distinção que faz entre os conceitos de *estado* e *condição* o aproxima em diversos momentos daqueles que tanto critica.

Entendemos, porém, que embora seja impossível desconsiderar que o escravo seja de fato uma propriedade, é igualmente impossível desconsiderar a diversidade de condições a que o escravo está submetido, tema pouco explorado por Meillassoux ao qual se dedicam Kopytoff & Miers. Caso contrário, para onde destinaríamos as nuances da escravidão muçulmana na Bahia do século XIX? O texto da *Devassa* e dos “Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”⁴² mostram a riqueza do viés interpretativo que investe nessa variedade matizando as fronteiras entre a escravidão e a liberdade.

II) Embates acerca de uma teoria da escravidão

Escrevemos em parágrafo anterior que atualmente os historiadores dispõem de dados empíricos que provam os limites de uma leitura dicotômica acerca da escravidão, da moldura sem escapes. Citemos alguns exemplos. O pesquisador Victor Uchendu chama a atenção, em sua análise acerca da ‘escravidão’ ibo (com aspas para o autor), para o fato de que o estereótipo moderno acerca da instituição encobre, na verdade, um feixe de traços, que consistem em um sem número de elementos - que não necessariamente ocorrem todos juntos.” Esse fenômeno pode, segundo ele, ser identificado em diversas sociedades e não

⁴² Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia. Devassa do Levante de Escravos ocorrido em Salvador em 1835. Vol. 50, 53 e 54. E ainda: Rolf Reichert “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 1ª série. Textos Corânicos. Afro-Ásia, Nos 2/3, 1966, p. 169-176; 2ª série. Orações Islâmicas (Não Corânicas) – Afro-Ásia, Nos 4/5, 1967. p. 107-112; 3ª série. Amuletos, exercícios de escrita etc. Afro-Ásia, Nos 6/7. s.d. p.127-132.

apenas na África.⁴³ Uchendu remete-nos, por exemplo, ao fato de um pai, de acordo com as leis da Roma Antiga, ter direitos de vida e de morte sobre seus filhos, sem que com isso essas pessoas possam ser consideradas seus escravos. Outro caso trazido ao debate pelo autor refere-se a um tempo-espaço histórico muito posterior à Roma Antiga. O pesquisador nos reporta à Inglaterra Vitoriana, quando uma esposa perdia o controle e posse de sua propriedade para o marido após seu casamento, mas ainda assim conservava a sua condição de ‘livre’.⁴⁴ Vê-se, portanto, que as fronteiras flutuantes - como chave de interpretação - parecem não se restringir a um tempo ou a um lugar.

No caso africano, o centro das discussões acerca de como definir a “escravidão”, segundo alertam Kopytoff e Miers, está em compreender o que os antropólogos batizaram como “direitos sobre a pessoa”. Esses direitos, segundo eles, geralmente são mútuos, mas raramente igualitários, e existem em quase todas os relacionamentos sociais. No casamento, por exemplo, essa situação apresenta-se com clareza, tanto no que o pesquisador chama de Ocidente quanto no que o autor chama de África. “Um marido, em muitas sociedades Ocidentais, poderia até muito recentemente ter a expectativa de serviços domésticos realizados por sua esposa em troca de sustento material da parte dele, e eles tinham direitos exclusivos à atividade sexual de um e do outro, sendo o divórcio a resposta ao adultério cometido por uma das partes”. Entretanto, esses direitos não são universalmente recíprocos. “Em muitas sociedades, inclusive na maioria das sociedades africanas, o marido é legalmente atingido pelo adultério de sua esposa, mas ela não tem direitos sexuais exclusivos sobre ele”.⁴⁵

Não podemos deixar de enfrentar a questão proposta por Moses Finley, em suas reflexões teóricas acerca da escravidão na Antigüidade - assertivas que em muito nos ajudam a pensar e a repensar a questão quando nos transportamos para os quatro séculos de tráfico atlântico. Mais incisivo do que Kopytoff e Miers, ele demarca com muita precisão - precisão essa impossível para os pesquisadores citados - a fronteira entre escravidão e

⁴³ Kopytoff e Miers. Slavery in Africa. p.5

⁴⁴ Também aqui as aspas foram inseridas por decisão do autor, que claramente percebe matizes escravos onde aparentemente vemos somente liberdade; e matizes de liberdade nas situações em que observamos a condição de escravidão. Kopytoff e Miers. African Slavery. P.5.

⁴⁵ Kopytoff e Miers. African Slavery. P.7.

liberdade. Afirma Finley que o traço definidor determinante de ser escravo é a propriedade. Se no trabalho livre o patrão tem o controle do trabalho do outro, na escravidão, escreve Finley, o senhor tem a propriedade do outro: “Como mercadoria” escreve o pesquisador “o escravo é uma propriedade”.⁴⁶

Não é possível, ou mesmo aconselhável, deixarmos escapar isso. Poderíamos cair na armadilha de retomar a discussão travada pela Escola Sociológica Paulista frente às evidências trazidas por trabalhos mais recentes que desvendam as brechas do sistema escravista e a possibilidade de os escravos interferirem, em certo grau, no seu destino. Para Gorender, como aliás já dissemos, essa nova interpretação estaria minimizando a face cruel da escravidão, escravidão esta por ele definida nos moldes dicotômicos tão criticados por Kopytoff e Miers: ou se é escravo ou se é livre. Ao admitirmos esta ausência de liberdade alegada por Gorender perdemos a perspectiva do entendimento de certas esferas de exercício da liberdade - ou poderíamos afirmar, já adotando o conceito de Kopytoff e Miers, certas esferas de liberdade no interior da escravidão moderna encontradas em diferentes partes, e no Brasil em particular.⁴⁷

Toda essa discussão teórica aparece resumidamente descrita em trabalho inédito de Sheila de Castro Faria.⁴⁸ Foi nas reflexões da historiadora que nos baseamos para tecer algumas poucas linhas acerca da questão. Segundo esta autora, na edição revisada de 1985 de O Escravismo Colonial Jacob Gorender estabeleceu uma série de itens que comporiam o padrão das alforrias no Brasil: a) maioria de alforrias onerosas e gratuitas condicionais, tomadas em conjunto; b) proporção relevante de alforrias gratuitas incondicionais; c) maior incidência das alforrias na escravidão urbana do que na rural; d) alforrias mais freqüentes nas fases de depressão e menos freqüentes nas de prosperidade; e) maioria das mulheres entre os alforriados, embora fossem minorias entre os escravos; f) elevado percentual de

⁴⁶ Moses Finley. Escravidão Antiga e Ideologia Moderna. Rio de Janeiro: Graal, 1991. p. 75.

⁴⁷ Para o argumento da existência de esferas de liberdade no cotidiano escravo do ponto de vista das práticas religiosas ver Mariza de Carvalho Soares. Devotos da Cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro (Século XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

⁴⁸ Sheila Siqueira de Castro Faria. Sinhás pretas, damas Mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850). Tese de professor titular de História do Brasil apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, UFF, 2004. p. 88-90

domésticos entre os alforriados; g) maior incidência proporcional de alforrias entre os pardos do que entre os pretos; h) elevado percentual de velhos e inválidos entre os alforriados”.⁴⁹ Por fim, Sheila Faria apresenta a conclusão de Gorender nos seguintes termos: “escravos nada ou quase nada interferiam em sua alforria, a não ser como agentes passivos das vontades ou das condições econômicas e sentimentais de seus senhores”.⁵⁰

Estudos posteriores ao de Gorender revelaram importantes matizes frente ao grande modelo de leitura da “escravidão” no Brasil. Referindo-se às situações de obtenção da alforria descritas por Gorender, Sheila Faria demonstra que “várias dessas conclusões foram, posteriormente, descartadas por outros estudos”, como o caso da questão da faixa etária dos alforriados. Neste caso, segundo ela, “Mattoso, Klein e Engerman, trabalhando com 45% das cartas de alforria onerosas, calcularam em somente 5% o número de idosos; 12% o de crianças e 83% o de adultos”.⁵¹ O número ganharia outros contornos se fossem computados a partir “do conjunto de cartas, 26% de escravos alforriados sem ônus nem os libertados na pia batismal, cujo contingente era majoritariamente constituído por crianças.”⁵²

Sem se referirem explicitamente à problemática proposta por Kopykoff e Miers, numerosos historiadores brasileiros seguiram direções teóricas paralelas. Para melhor refletir sobre o ponto de vista destes autores é interessante pensar a questão das formas de aquisição de escravos na África. Escravos esses que Kopytoff e Miers, certamente para assombro de muitos, conceituam entre aspas: “escravos”. O uso das aspas, inclusive, está sempre presente ao longo de toda a argumentação desses autores. Segundo eles, “na África os ‘escravos’ eram adquiridos de muitas formas”. Entre as “formas mais benignas de aquisição” os autores consideram a compra de órfãos *margi* que de outra forma teriam morrido, ou a *adoção* (aqui o grifo é nosso) pelos fulanis (ou fulbe) de Borgou e pelo clã de BuKereb de crianças consideradas perigosas por serem dotadas de dons sobrenaturais, e

⁴⁹ Faria, *Sinhás pretas, damas mercadoras*. p. 88

⁵⁰ Faria, *Sinhás pretas, damas mercadoras*. p. 89

⁵¹ Faria, *Sinhás pretas, damas mercadoras*. p. 89. O texto ao qual Faria se refere está em João José Reis. *Escravidão e invenção da Liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

⁵² Faria, *Sinhás pretas, damas mercadoras*. p. 89.

que, exatamente por causa desses atributos, eram abandonadas à morte pelos pais. O destino dessas crianças viria a ser o trabalho de uma vida inteira oferecido gratuitamente àqueles que as resgatassem.⁵³

As formas de escravização do outro, descritas por Kopytoff e Miers, eram: a captura de estrangeiros, a compensação por um crime cometido, o cativo para punir criminosos, o seqüestro e os prisioneiros de guerra - geralmente uma forma menos personalizada, uma vez que eram obtidos em larga escala, após as batalhas. Não apenas a aquisição de pessoas se dava de forma variada, como os usos que se faziam delas também seguiam propósitos distintos. Poderiam tornar-se a segunda esposa de um homem, ser a criança que expandiria um clã e conseqüentemente seu prestígio, poderiam ainda ser empregados como soldados, trabalhadores do campo, mercadores, remadores de canoas, oficiais da corte ou mesmo vítimas em rituais de sacrifício humano. Significa dizer, segundo Kopytoff e Miers, que “a aquisição de pessoas era um processo que variava de transações voluntárias ou de negociações pessoais pacíficas entre grupos vizinhos até transferências bilaterais compulsórias e, com graus crescentes de coerção e organização, poderia igualmente variar de empreendimentos em larga escala de invasões e guerras”.⁵⁴

Outra situação descrita por Kopytoff e Miers refere-se ao exercício de compreensão do conceito de *outsider* e da marginalização a ele imputada, onde se diferenciam de Meillassoux que centra sua argumentação na questão do escravo como “estranjeiro” e na irreversibilidade deste “estado”, embora sua “condição” no interior da sociedade na qual foi escravizado possa variar onde o escravo nunca é totalmente assimilado.⁵⁵ Optamos por esse enfoque porque, aqui, talvez possamos acrescentar uma contribuição original, extraída de leituras acerca da Idade Média. Mas como estabelecer relações possíveis entre a escravidão de que tratam os autores, para o caso da África, e a servidão nos feudos do medievo?

⁵³ Kopytoff e Miers. African Slavery. P. 12 Chamamos a atenção para o fato de que os autores dedicam ao tema no capítulo 2, intitulado: *Mafaku: a limbic institution of the Margi* (Nigéria). Importante ressaltar que a instituição é praticada em região de onde foram traficados boa parte dos muçulmanos levados para a Bahia por ocasião da diáspora de 1804.

⁵⁴ Kopytoff e Miers. . African Slavery. P. 14

⁵⁵ Claude Meillassoux. Antropologia da Escravidão. O ventre de ferro e dinheiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. As discussões acerca do conceito de escravidão para o autor concentram-se sobretudo na introdução desta obra.

Vejam os que podemos argumentar a respeito. É claro que escravizar significa imputar ao outro a condição de estranho. “Em todos os variados exemplos de ‘escravidão’ apresentados, os ‘escravos’ têm algo em comum: todos são estranhos em um novo cenário, seja ele representado por um clã, uma comunidade, uma região ou mesmo um país”.⁵⁶ Uma das artimanhas mais cruéis do sistema escravista seria exatamente desenraizar, para em seguida incorporar - em determinado nível, é claro - os que caíram na condição de escravos. Ainda segundo Kopytoff e Miers, “o problema da sociedade que o acolhe é realmente o de *incluir* o estranho e ao mesmo tempo continuar a tratá-lo como um estranho”.⁵⁷

Por outro lado, *outsider* seria o oposto de *insider*? Aparentemente em oposição ao *outsider*, aquele que se pode considerar um *insider* não o era de fato nas sociedades mais tradicionais da África. Sobre isso, escrevem Kopytoff e Miers: “(...) O *insider*, na maioria das sociedades tradicionais da África, não era um indivíduo autônomo. Sua cidadania implicava pertencer a um clã, que era a unidade de proteção social, legal, política e ritual primeira e mais fundamental”.⁵⁸ Até onde entendemos a reflexão dos autores, o pertencimento a um grupo define a identidade de alguém diante da ausência de uma individualidade, categoria do universo ocidental moderno difícil de ser aplicada às sociedades africanas. O que significa admitir que estivemos durante muito tempo transportando para outras organizações sociais o que contemporaneamente entendemos como indivíduos - expressão máxima da sociedade capitalista pós-industrial.

Observações muito pertinentes acerca dessa questão encontram-se no estudo de Michel Mollat intitulado Os Pobres na Idade Média. O medievalista teve, tal como Kopytoff e Miers, que percorrer todo um caminho de volta para explicar a pobreza e a marginalidade. Segundo Mollat, o marginal na Idade Média, a mais pobre das criaturas, não era aquele que servia a um senhor e sim aquele que não tinha a quem servir. Como sociedade teocêntrica estamental que era, as relações binárias estabeleciam-se do servo ao senhor, deste com o vassalo, deste com o rei, deste com a Igreja⁵⁹ e desta com Deus.

⁵⁶ Kopytoff e Miers. African Slavery. p.15

⁵⁷ Kopytoff e Miers. African Slavery. p. 15

⁵⁸ Kopytoff e Miers. African Slavery. p. 17

⁵⁹ Cito a Igreja de um modo bastante genérico, porque havia no interior da instituição violentas disputas e projetos políticos concorrentes. Havia o projeto dos monges - e as ordens monásticas

Inimaginável, portanto, era viver fora de rede de sucessivas e complexas dependências, sistema intrincado que constituída o *Corpus Christi*, o Corpo de Cristo, modelo de sociedade perfeita. Não inserir-se no Corpo de Cristo significava ter uma vida terrena miserável, mas o pior certamente era não ter direito a um descanso eterno, uma vez que ser servo de um senhor era, em última instância, servir o próprio Deus. Dito dessa forma, a submissão era uma relação desejável, embora não necessariamente ela livrasse o servo da privação material.

A problemática da submissão na Idade Média ganha contornos ainda mais desconcertantes diante das dúvidas expostas por Mollat: “A tradição evangélica do pobre, imagem do Cristo Redentor, foi muitas vezes desmentida pelo desprezo brutal, o do barão do século XI em relação ao camponês, e pela maldição confessa do autor do Roman de la Rose. A questão que se coloca, então, é se o estado de pobreza vivida é potencialmente uma sublimação ou, ao contrário, uma degradação irremediável”.⁶⁰ A discussão nos serve de severa advertência para os riscos embutidos nas transposições fáceis de fazer, mas difíceis de manter.

Se Kopytoff e Miers tratam do *outsider* e do *insider*, chamando a nossa atenção para o impacto dessa transição, Mollat adota o termo “desclassificado” para explicar a passagem da inclusão à exclusão. “Tornar-se um desclassificado na Idade Média era sair de seu ‘estado’⁶¹, era ser privado de seus instrumentos de trabalho e dos signos de sua condição. Era, para um camponês, a perda de suas ferramentas, de seus animais; para um artesão, a perda de seu ofício; para um mercador, a perda de sua lojinha; para um clérigo, a perda de seus livros; para um nobre, a perda de seu cavalo e de suas armas. (...) A partir desse

mais poderosas, como a de Cister e a de Cluny também disputavam entre si; havia o projeto do bispado e o do papado.

⁶⁰ Michel Mollat. Os Pobres na Idade Média. Rio de Janeiro: Campus, 1989. p. 8

⁶¹ Aqui entendido como estamento, como lugar de pertencimento nas três ordens do imaginário feudal: a ordo dos que oram (oratores), dos que guerreiam (belatores) e dos que lavram a terra (laboratores). Aliás, quando Georges Duby se refere às três ordens como pertencentes a um “imaginário feudal” - ou seja, como sendo uma leitura de época sobre uma realidade muito mais complexa, que certamente incluía outros grupamentos sociais - ele também se insere no modelo conceitual de análise de Kopytoff e Miers. Também ele percebe matizes onde outros, antes dele, anteviam rígidas estruturas sociais. Com todo o seu brilhantismo, Duby bem como outros historiadores dos *Annales* chama a nossa atenção para o fluido, para as matizes, e não para as dicotomias.

momento, o homem não era mais nada, visto que já não tinha meios de existência social. A partir desse momento, desclassificado, excluído, o homem estava voltado à emigração e ao nomadismo”. Toda essa explicação, Mollat conclui com uma sentença de forte significado: “O pobre está só e sem vínculos”.⁶² Para o caso do medievo, dizer que o pobre é aquele que se define por estar em oposição a rico nada mais é do que faltar com a verossimilhança histórica que tanto buscamos. Também neste caso, não há espaço para dicotomias.

Parece-nos, portanto, estranho que pesquisadores da escravidão possam ainda sentir-se confortáveis em abordar o tema partindo de extremos. O mesmo cuidado devemos manter ao tratar da questão da liberdade, como aliás já nos advertiram Kopytoff e Miers. Terá sido confortável essa transição, a do fim da escravidão ao trabalho livre de meados ao fim do século XIX e início do XX? Em interessante artigo acerca da construção do sentido de ser livre o historiador Henrique Espada Rodrigues Lima Filho admite que “o imperativo da ‘liberdade’ como parâmetro fundamental que deveria guiar a reorganização do mundo do trabalho se impôs de modo contundente nas discussões sobre as relações entre a sociedade e o trabalho a partir do final do século XVIII”.⁶³ Espada buscou a fundamentação de seu argumento em Robert Castel que, segundo ele, “sugere que a instituição do ‘livre acesso ao trabalho’ tem, no campo propriamente jurídico, um impacto revolucionário paralelo ao da própria Revolução Industrial (da qual considera a ‘contrapartida’). Na verdade, ainda citando Castel, o que convencionamos chamar de invenção da liberdade⁶⁴ “reveste-se de uma importância fundamental com relação a tudo que a precede”, pois, segundo ele, “quebra as formas seculares de organização dos ofícios e faz do trabalho forçado uma sobrevivência bárbara”.⁶⁵

⁶² Michel Mollat, Os pobres na Idade Média, p.6. Foi igualmente neste sentido que Laura de Mello e Souza usou o termo “desclassificados” para falar da sociedade mineradora do século XVIII. Laura de Mello e Souza, Os desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII. 3ª Edição, Rio de Janeiro: Graal, 1990.

⁶³ Henrique Espada Rodrigues Filho, “Sob o domínio da precariedade: escravidão e os significados da liberdade de trabalho no século XIX”. In: Topoi, v.6, n.11, jul.-dez. 2005, pp.289-325. p. 291.

⁶⁴ João José Reis (Org.) Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

⁶⁵ Rodrigues Filho, “Sob o domínio da precariedade”. p. 291

Parecia claro para os homens que assistiram ao nascimento do mundo pós-Revolução Industrial que se impunha, como tarefa central, a constituição de um mercado de trabalho livre. É ainda em Castel que Henrique Espada baseia-se para aprofundar sua argumentação. Segundo aquele, o “livre acesso ao trabalho” tornou-se unanimidade entre os iluministas trazendo resultados imprevistos para aqueles que o elaboraram. Parafrazeando Castel, o mais trágico resultado da emergência do trabalhador livre foram as conseqüências da ‘libertação’ da condição operária: “ao lado de um aumento da abundância e da riqueza sem precedentes, o que se viu também com mais força a partir do final do século XVIII foi a ascensão, nos mesmos países que lideravam a produção industrial e abraçavam o livre comércio, de um tipo de pobreza que era igual e terrivelmente novo”.⁶⁶ O pauperismo trazido a reboque da Revolução Industrial deixou estupefatos e lançou sérias dúvidas em relação ao utilitarismo de Jeremy Bentham, ao liberalismo de Aléxis de Tocqueville e ao socialismo de Robert Owen, comenta Henrique Espada.

“O ‘elemento novo’, que já começa a aparecer bem antes do século XIX, mas que se expõe radicalmente então, é precisamente uma ‘vulnerabilidade de massa’, isto é, uma precariedade das condições da existência que é estrutural nessa sociedade, onde as relações de trabalho passam a ser ‘marcadas não apenas pelos baixos salários, mas também pela ‘instabilidade do emprego, a busca de ocupações provisórias, a intermitência do tempo de trabalho. O vagabundo e o indigente no mercado de trabalho ‘livre’ não são figuras periféricas, mas revelam o cerne da nova condição do trabalhador: trata-se de ‘uma indigência que não é devida à ausência de trabalho, mas, sim, à nova organização do trabalho, isto é, ao trabalho ‘liberado’”.⁶⁷

Que espécie de liberdade, portanto, era essa? E quem a teria inventado nesses moldes? Seria a liberdade pura, em radical contraponto frente à escravidão? Henrique Espada considera que:

“A ‘liberdade’ contida nesta nova situação não era, obviamente, desprovida de ambigüidades. Seu significado

⁶⁶ Robert Castel. As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário. Petrópolis: Vozes, 1998.p. 170.

⁶⁷ Rodrigues, “Sob o domínio da precariedade”. p. 292.

poderia variar _ e variava _ de acordo com a posição que cada 'indivíduo' ocupava em uma relação contratual que, a despeito da sua descrição ideal, era absolutamente desigual. A reivindicação do livre acesso ao trabalho, nesses termos, não foi uma reivindicação dos próprios trabalhadores (que certamente não compreendiam a 'liberdade' nos mesmos termos dos economistas), mas dos reformadores políticos que parecem ter imposto o 'livre contrato de trabalho' numa 'relação de dominação política'.⁶⁸

Sobre o que temos escrito acerca das ambigüidades do sentido de liberdade talvez seja necessário tecer algumas considerações. Não estamos, ao incluir a discussão acerca do sentido de liberdade pós-Revolução Industrial neste capítulo, procurando tecer uma sucessão ou uma passagem tranqüila entre escravidão no contexto do tráfico atlântico e liberdade na Europa industrializada. Tampouco estamos dispostos a enveredar pela discussão de pontos sobre os quais discordamos de Henrique Espada, como por exemplo a assertiva do autor de que “a reivindicação do livre acesso ao trabalho (...) não foi uma reivindicação dos próprios trabalhadores”. A retomada de estudos acerca do movimento ludista - de quebra das máquinas - estudado por Karl Polanyi⁶⁹ bem poderia nos levar a discussões mais aprofundadas acerca da questão. Poderíamos tentar responder, por exemplo, se a resistência dos mestres e aprendizes medievais seria uma tentativa de manter o seu *status* anterior. O que para eles, embora a Idade Média soe em tudo quase sempre um retrocesso, seria bem o que os homens da Baixa Idade Média entendiam por liberdade.

Uma vez mais esclarecemos ao nosso leitor que ao tentar demonstrar que a liberdade tem suas matizes, assim como a escravidão, não estamos tentando desfazer as crueldades e a rudeza da condição de pertencimento a um outro, mas retomar a idéia de uma teoria da escravidão tecida a partir das discussões de Meillassoux, Finley e Kopytoff e Miers. As ponderações de Espada são oportunas, porque demonstram que a flexibilidade das situações envolvidas na definição do que seja ser escravo vale também para a definição do que seja ser livre. No dizer de Espada, “o que a libertação selvagem do trabalho no

⁶⁸ Rodrigues, “Sob o domínio da precariedade”. p. 293.

⁶⁹ Karl Polanyi. A Grande Transformação: as origens de nossa época. Rio de Janeiro, Editora Campus. A primeira edição da obra é de 1944.

início do XIX revela é precisamente isso. O modelo do mercado desregulado previa que a ‘livre’ dinâmica das contratações faria emergir naturalmente uma ordenação racional do trabalho”. Mas “o que a realidade das novas relações de trabalho revelava era completamente diferente”. Para sustentar sua argumentação, Espada retoma Castel:

“Eliminando-se as proteções tradicionais, corre-se o risco de fazer aflorar não a racionalidade das leis naturais, mas, sim, o poder biológico dos instintos: os carentes serão então impelidos pela necessidade natural, isto é, pela fome. Sobre o pano de fundo da reciprocidade jurídica do contrato de trabalho, perfila-se, assim, a alteridade fundamental das posições sociais dos contratantes, e o espaço pacificado das relações comerciais transmuta-se num campo de batalha para toda a vida quando se reintroduz a dimensão *temporal* no contrato de trabalho. O empregador pode esperar, pode contratar ‘livremente’, pois não está sob domínio da necessidade. O trabalhador é determinado biologicamente a vender sua força de trabalho, pois está na urgência, tem necessidade imediata de seu salário para sobreviver”.⁷⁰

Retomando a discussão acerca da inclusão do *outsider*, vemos que, segundo Kopytoff e Miers, a luta era para promover *rituais de passagem* que resolvessem a mais difícil de todas as questões: “o problema da sociedade que o recebe é realmente aquele de *incluir* o estrangeiro e ao mesmo tempo continuar tratando-o como estrangeiro.”⁷¹ Na era do trabalhador livre, a luta é “contra a precariedade da condição salarial e a constante ameaça de desfiliação social que se coloca em seus limites.”⁷² Por isso mesmo, consideramos de fundamental importância o trecho a seguir, que parece traduzir com extraordinária lucidez os parâmetros com os quais deve trabalhar o historiador da escravidão. Digo, aqueles que estão atentos à importância de matizes, na contra-mão do que é dicotômico. Vemos, ainda mais uma vez, outros indícios que servem de argumento de validade para a defesa do quanto as noções de escravidão e de liberdade devem ser tratadas sem as rígidas fronteiras das dicotomias, segundo Kopytoff e Miers:

⁷⁰ Apud Robert Castel. As metamorfoses da questão social: Uma crônica do salário. Petrópolis: Vozes, 1998.p. 273.

⁷¹ Kopytoff & Miers. African Slavery. p.15.

⁷² Rodrigues. “Sob o domínio da precariedade”. p. 295.

“(...) contrastam com a ideologia moderna Ocidental de ‘liberdade’ (embora não exatamente contraste com a realidade sociológica Ocidental. Pois na concepção que prevalece no Ocidente, a antítese de ‘bondage’ é ‘freedom’, e ‘freedom’ significa autonomia e inexistência de obrigações sociais”.⁷³

Cabe aqui, antes de avançarmos, mais uma observação: o uso da palavra *bondage* que em inglês significa submissão, cativo, e em certas circunstâncias escravidão. Por *bondage*, os autores estão considerando um conjunto de situações de ausência de liberdade, nas quais se inclui a escravidão. Tal como fizemos ao nos reportarmos à noção de servidão na Idade Média, Kopytoff e Miers afirmam que também na África há matizes não dicotômicas na definição de liberdade. Segundo eles, “na maioria das sociedades africanas, ‘liberdade’ não é entendida como uma condição de autonomia perigosa e sem significado, mas é definida como a ligação a um clã, a um bem feito, ao poder, uma ligação que se define e ocorre segundo uma hierarquia muito bem definida”.⁷⁴

Henrique Espada expõe a problemática a partir da análise do levantamento inicial de 56 contratos de locação de serviços para o período entre 1849 e 1887, na cidade de Desterro, em Santa Catarina, no século XIX. O primeiro contrato que o estudioso analisou “data de 9 de fevereiro de 1847 e envolvia um africano liberto de nome Antônio, de nação mocingo. Antônio fazia contrato de locação de serviços a um certo José Manoel de Souza, que lhe devia emprestado a quantia de 263\$610 (duzentos e sessenta e três mil e seiscentos e dez) réis, com a qual havia resgatado o valor de um outro contrato que havia feito anteriormente com Zeferino Fernandes (...). Em troca desse dinheiro, Antônio obrigava-se a prestar oito anos dos seus serviços a seu novo patrão, ‘como se fora seu cativo’. Esse, por sua vez, comprometia-se a ‘vesti-lo, sustentá-lo e curá-lo em suas enfermidades’”.⁷⁵

A fronteira tênue entre ser escravo e estar a caminho da liberdade aparece também em um contrato de abril de 1849, firmado entre a africana de 25 anos de nome Thereza e a

⁷³ Em inglês *bond* (obrigações sociais) é o radical de *bondage*, termo que algumas vezes é empregado com o sentido de escravidão quando se busca um termo abrangente para trabalho compulsório. O trecho citado encontra-se em Kopytoff & Miers. *African Slavery*. p.17

⁷⁴ Rodrigues. “Sob o domínio da precariedade”. p. 17.

⁷⁵ Rodrigues, “Sob o domínio da precariedade”. p. 303.

Dona Filisberta Coroliana de Souza Passos. O conteúdo do documento é assim descrito por Espada: “(...) trata-se de uma dívida de cem mil réis que a ex-escrava havia contraído em favor de sua liberdade. Em troca da quantia, comprometia-se com nada menos que 25 anos de seus serviços, aceitando trabalhar ‘como se fora sua cativa’ e a acompanhar sua patroa, ou qualquer um a quem ela indicasse, ‘para qualquer parte que se destine’. Além disso, comprometia-se a não contratar-se com mais ninguém durante o período da vigência. Em troca desses compromissos, recebia de sua patroa vestimenta, sustento e cuidados em caso de doença.”⁷⁶

Vê-se que a transição da “escravidão” à “liberdade” encontra intercessões desconcertantes, revelando-se como um movimento histórico que, pensado sob o prisma do que Fernand Braudel define como tempo, deu-se definitivamente em longa duração. É interessante observar, a partir das instigantes provocações de Espada, que se “os patrões e ex-escravos tentavam reorganizar os laços de subordinação e tutela sob a nova forma institucional do contrato”, também os “libertos, a seu modo, tentavam construir ativamente vínculos sociais e garantias suficientes para lidar com a incerteza e a precariedade, reorganizando laços de dependências e interdependência que permitissem sua filiação a uma ordem social minimamente viável”.⁷⁷ Se pararmos para pensar um pouco no que foi a instituição do compadrio no Império do Brasil, quando as forças locais conseguiram se impor ao modelo centralizador e absolutista projetado por D. Pedro I na Constituição outorgada de 1824, veremos que também essa instituição revela uma curiosa noção de igualdade. Historiadores do tema afirmam que a liberdade, no ambiente escravista, é o que permitia a criação da relação de dependência entre o padrinho e o afilhado. Entretanto, essa mesma condição de serem livres juridicamente era o que os aproximava para reproduzir relações de dependência que viriam a se configurar, mais adiante na República Velha, na arduosa instituição do voto de cabresto.

Com perdão para as digressões republicanas, retomemos às provocações de Espada e de Kopytoff e Miers. As contribuições desses autores para a fundamentação de uma teoria da escravidão vão mais além. Não por acaso, em página anterior reproduzimos trecho do

⁷⁶ Rodrigues, “Sob o domínio da precariedade”. p. 304.

⁷⁷ Rodrigues, “Sob o domínio da precariedade”. p. 312.

artigo de Espada em que ele parece afirmar categoricamente que o “livre acesso ao trabalho” tornou-se unanimidade entre os iluministas. O mais trágico resultado da emergência do trabalhador livre foi assistir a um fenômeno, parafraseando Castel, de importância fundamental com relação a tudo que o precede. “A ‘libertação’ da condição operária teve suas conseqüências: ao lado de um aumento da abundância e da riqueza sem precedentes, o que se viu também com mais força a partir do final do século XVIII foi a ascensão, nos mesmos países que lideravam a produção industrial e abraçavam o livre comércio, de um tipo de pobreza que era igual e terrivelmente novo”.⁷⁸

O século XVIII, portanto, aparece como uma espécie de *turning point* com implicações e significados radicais para o mundo de então, inclusive para o mundo do trabalho. Nesse aspecto, a contar pelas observações de Moses Finley acerca do iluminismo e de como seus pensadores elaboraram - se é que o fizeram - a noção de liberdade, teremos de refutar quaisquer arroubos na tentativa de enxergar o que não fora de fato esboçado. A questão que se coloca aqui é: simplesmente por que a Europa assistia à Revolução Industrial aqueles intelectuais que a observavam, certamente estupefatos, tiveram imediatamente uma sensibilidade social capaz de elaborar a questão do trabalho livre? A pergunta que Finley se faz gravita exatamente em torno dessa delicada questão. E a sua resposta, para nós, foi certamente uma importante contribuição.

A análise de Finley acerca das relações entre iluminismo e liberdade vão ao encontro de reflexões que oportunamente apresentaremos no Capítulo 4, mas para as quais já havíamos nos sensibilizado antes da leitura de Escravidão Antiga e Ideologia Moderna. No capítulo de conclusão desta tese, discutimos se a conjunção da literacia e da rebeldia no Império do Brasil, mais precisamente no levante muçulmano de 1835, teria ou não um viés africano. Quando digo africano quero reforçar a importância da herança literária africana entre os escravos, o que não é ainda hoje um consenso entre os historiadores da escravidão. Retomaremos esta discussão mais adiante, no Capítulo 4. Por ora, e para que não percamos o fio tênue de nosso raciocínio, voltemos nossa atenção e análise ao texto de Finley.

⁷⁸ Apud Robert Castel. As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 170.

A antigüidade greco-romana é o espaço-tempo no qual Moses Finley se situa. Ao longo das mais de duzentas páginas de importantes reflexões acerca da escravidão, mitos e idéias fora do lugar vão sendo, respectivamente, desfeitos e criticadas. Não enumeraremos todos. Um em especial nos interessa: sua assertiva a respeito da escravização no mundo antigo:

“(...) Os textos básicos sobreviviam em quantidade mais do que suficiente e havia comentários eruditos disponíveis. Os europeus que povoaram o Novo Mundo com escravos importados da África tinham aí um sistema legal já pronto, que adotaram quase *in toto*, alterando-o lentamente para adaptar-se a condições novas como, por exemplo, na progressiva restrição das manumissões a um número mínimo. Não é de surpreender que essa atividade jurídica não tenha estimulado estudos sérios sobre a escravidão antiga. Nem mesmo Jacques Cujas, o maior dos primeiros comentadores modernos do *Corpus Iuris*, deu-nos alguma contribuição original ou profunda ou mesmo sua dissertação *De iure servorum*.

“Tampouco o fizeram os grandes homens do Iluminismo, apesar da cômoda afirmação corrente em contrário. Embora a informação histórica lhes fosse essencial como arma em sua emancipação do ‘domínio do pensamento metafísico e teológico’, viam na histórica tão-somente uma fonte de paradigmas, não uma disciplina. O auge veio com Montesquieu, o primeiro pensador, nas palavras de Cassirer, a ‘compreender e exprimir com clareza o conceito do ‘tipo-ideal’ na história. *O espírito das leis* é uma doutrina política e sociológica de tipos’, na qual os fatos são buscados ‘não por si mesmos, mas pelas leis que ilustram e expressam.’ Em expoentes menores do ovo espírito, em particular na arena política, ‘fatos’ eram inventados tanto quanto buscados: a história não era nem paradigmática nem sociológica, mas uma falsificação. A Revolução Francesa, como Marx notou na abertura do *Dezotoito Brumário*, ‘vestiu-se ora como a República Romana, ora como o Império Romano’. Esparta era preferida a Atenas, para ser depois, na era pós-revolucionária, substituída pela lenda da ‘Atenas burguesa’.”⁷⁹

⁷⁹ Finley. Escravidão Antiga e Ideologia Moderna. p. 21.

Finley indica, portanto, ter havido um descaso dos iluministas acerca da História. E isso os teria afastado de sua feição científica, para concentrarem-se no que lhe é totalmente alheio, a falsificação. Curioso é igualmente perceber o tratamento que Montesquieu, figura chave do iluminismo com o seu Espírito das Leis, atribui ao tema da escravidão. Segundo Finley, “há muitos, e bem conhecidos, enigmas sobre sua relativamente breve discussão da escravidão no livro XV” que aborda justamente “*De que maneira as leis da escravidão civil relacionam-se com a natureza do clima*”. Segundo Finley, Montesquieu oferece uma “curiosa justificativa da escravidão em regiões tropicais”. E mais, no pensamento desse filósofo encontram-se as “poucas páginas (que) constituem o mais influente ataque contra a escravidão no século XVIII.”⁸⁰ Devido ao caráter enciclopedista de então, é certo que Montesquieu teve acesso aos mais diversos textos e códigos para tecer a sua visão sobre a escravidão. Optou, porém, por uma discussão sem maiores comprometimentos.

“Por detrás da análise de Montesquieu está, obviamente, um vasto conhecimento dos autores clássicos, mas também dos códigos legais romanos e germânicos e das grandes ‘viagens’ que descreviam os usos e costumes do Novo Mundo e do Médio e Extremo Oriente, mais ou menos na mesma medida. Nada poderia ilustrar melhor a conclusão de Cassirer de que os fatos eram procurados ‘não por si mesmos, mas pelas leis que eles ilustram e expressam’. Nenhuma *investigação* histórica, nenhuma *história* no sentido grego original, foi estimulada, muito menos um estudo da escravidão antiga.”⁸¹

Se os iluministas não empreenderam “nenhuma investigação (...) muito menos um estudo da escravidão antiga” (e) se Montesquieu ofereceu “uma curiosa justificativa da escravidão em regiões tropicais” (e) se as reflexões dele constituem o “mais influente ataque contra a escravidão no século XVIII”, então como poderia, como aponta Espada, ter o século XVIII sido o *turning point* na passagem da escravidão para a liberdade? E, mais contraditoriamente ainda, como pode a historiografia das Américas insistir na matriz iluminista europeia (inspiradora ou explicativa) das rebeliões, sejam elas de independência ou abolicionistas? Estaríamos nós tratando o escravo, a escravidão, a África e o Império do

⁸⁰ Finley, Escravidão Antiga e Ideologia Moderna. p.22.

⁸¹ Finley, Escravidão Antiga e Ideologia Moderna. p. 22.

Brasil como os iluministas trataram a própria Revolução Francesa, vestindo-a “ora como a República Romana, ora como o Império Romano”? Estaríamos tratando nossos episódios históricos como os iluministas trataram Esparta e Atenas, descritas em um imaginário capaz de imputar-lhes a “lenda da ‘Atenas burguesa’?”

A contar por Finley, o iluminismo não pensou a escravidão. Teria pensado a liberdade? Teriam os pensadores de então efetivamente refletido acerca do tema, ainda que atados à simplificadora dicotomia que acabamos de descartar? Não posso aqui deixar de me reportar aos estudos de Robert Darnton acerca da sociedade francesa dos setecentos. Páginas e mais páginas ele escreveu para demonstrar que as idéias revolucionárias que animaram a França de então não poderiam ser encontradas nos autores da Encyclopédie. Darnton estabelece distinções e demarca as fronteiras entre o Mundo das Letras, animado pelos filósofos do iluminismo, e o Le Monde, freqüentado pelos escritores marginais, pelos sem-patrocínio. Sabemos que se tratava do Antigo Regime, sociedade fortemente hierarquizada. Ora, como então - pergunta-se o historiador americano - imaginar que sairiam da República das Letras, financiada pela Corte, as idéias filosóficas mais progressistas e reformadoras? Não sairiam, responde Darnton. O novo, o reformador, fora escrito exatamente pelos marginalizados, e não pelos iluministas.

Percorrendo um longo caminho entre mecenas e as páginas escritas por um dos eleitos daquele tempo, Darnton chega a Montesquieu. Será que Moses Finley foi injusto com o autor de O Espírito das Leis? Ou Darnton, percorrendo vias originalmente baseadas em uma História da Leitura, terá algo mais a acrescentar, que ratifique a visão pouco otimista de Finley acerca do enciclopedista? Funcionário do Estado, o policial Joseph d’Hémery inspecionava justamente o comércio livreiro. “Na verdade”, segundo Darnton, “fez investigações em torno de tantos deles que seus arquivos constituem um censo virtual da população literária de Paris, dos mais famosos *philosophes* até os mais obscuros escrivinhadores”. E ainda: “Os arquivos possibilitam que se esboce um perfil do intelectual no apogeu do Iluminismo, exatamente quando ele começa a emergir como um tipo social. E revelam a maneira como uma autoridade bastante esclarecida do Antigo Regime tentou entender esse novo fenômeno”.⁸²

⁸² Robert Darnton, O grande massacre de gatos. Rio de Janeiro: Graal, 1986. pp.191-192.

A fonte, portanto, revela-se: é de natureza policial. De onde vinha o perigo, indaga Robert Darnton? “Embora a ideologia não existisse como conceito, para d’Hémery, ele colidia com ela todos os dias - não como uma corrente descendente do Iluminismo ou como uma irrupção ascendente de consciência revolucionária, mas como uma forma de perigo que encontrava ao nível das ruas”.⁸³ Os que escreviam panfletos, os *libellistes* e *nouvellistes*, eram os que representavam o verdadeiro perigo. Por isso, segundo observa Darnton, parecia estranho, “à primeira vista que d’Hémery associasse Diderot com o perigo”. Afinal, adverte-nos o historiador, Diderot não escrevia *libelles*, mas opúsculos iluministas, e o Iluminismo não aparece como força ameaçadora nos relatórios. Na verdade, não aparece em absoluto”.⁸⁴ O grande risco representado por Diderot, e que aparece nos relatórios de d’Hémery, é uma “virtude insidiosa de perigo: o ateísmo”.⁸⁵

E quanto a Montesquieu, o único dos filósofos que toca na questão da escravidão durante o Iluminismo, esse movimento que segundo Darnton - não nos custa repetir - “não aparece como força ameaçadora nos relatórios; na verdade, não aparece em absoluto”? D’Hémery gostava dele, pois d’Hémery, segundo Darnton, “admirava o talento”.

“Para ele, Fontenelle era ‘um dos gênios mais belos do nosso século’; e Voltaire era ‘uma águia em seu espírito, mas um péssimo sujeito em suas opiniões’. Embora a voz do inspetor de polícia pudesse ser escutada neste comentário, aí estava implícito um toque de respeito. D’Hémery fez um relato bastante simpático das dificuldades de Montesquieu com *L’Esprit des lois* e manifestou igual simpatia pelo próprio Montesquieu: ‘É um homem extremamente inteligente, terrivelmente perturbado por sua visão deficiente. Escreveu vários trabalhos encantadores, como as *Lettres persanes*, *Le Temple de Gnide* e o celebrado *L’Esprit des Lois*.’”⁸⁶

Eis que, juntando todas as insígnias com que Montesquieu é batizado pelos autores temos o seguinte retrato do filósofo: ofereceu “uma curiosa justificativa da escravidão em regiões tropicais” e suas reflexões constituem o “mais influente ataque contra a escravidão

⁸³ Darnton, *O grande massacre de gatos*. p. 235.

⁸⁴ Darnton, *O grande massacre de gatos*. p. 234

⁸⁵ Darnton, *O grande massacre de gatos*. p. 235

⁸⁶ Darnton, *O grande massacre de gatos*. p. 228

no século XVIII”. Tal é a visão de Moses Finley acerca de como a escravidão foi tratada pelo Iluminismo. Darnton acrescenta contornos mais precisos a esse retrato em preto-e-branco. Fora considerado “homem extremamente inteligente, terrivelmente perturbado por sua visão deficiente” e um pensador que “escreveu vários trabalhos encantadores, como as *Lettres persanes*, *Le Temple de Gnide* e o celebrado *L’Esprit des Lois*.”

Fiquemos por aqui. Não nos parece que nenhum outro argumento precise ser utilizado acerca de a historiografia da escravidão insistir em velhos paradigmas. E a respeito do quanto eles são equivocados. Um desses paradigmas aqui rediscutido consistiu em atribuir-lhe características diametralmente opostas - dicotômicas, portanto - à noção de liberdade. Segundo Kopytoff e Miers, um erro do Ocidente. O outro consiste em considerar que esse mesmo Ocidente que ainda hoje, em boa parte pelo menos, adota ângulos interpretativos tão distorcidos acerca de como olhar a escravidão possa imaginar-se, no século XVIII, portanto três séculos atrás, como o lugar onde filósofos acolhidos justamente pelo *Ancien Régime* possam ter criado as bases filosóficas que insuflariam rebeliões pela liberdade em todo o mundo de então para finalmente pôr fim ao abominável instituto. E afinal, ainda que o tivessem feito, de qual liberdade estaríamos tratando? Por certo de liberdade com aspas.

Em sua Antropologia da Escravidão, Meillassoux acrescenta um dado significativo a toda essa discussão, ao fazer a distinção entre estado e condição. E o que define o estado de ser escravo? E o que delimita a sua condição? Na busca de um sentido comum a vivência de todos os que se encontram nessa categoria, Meillassoux aproxima-se de Finley - que, como vimos, define escravo como propriedade - e atesta: “todas as sociedades africanas examinadas estão direta ou indiretamente ligadas ao mercado”. E o que explicaria as diferentes matizes dessa condição: “a relação individual com o senhor”.⁸⁷ Uma das “imagens” da escravidão à qual o autor recorre para validar sua distinção entre estado e condição é a alienação, estatuto jurídico tipicamente africano. A alienabilidade, segundo o estudioso, “só é significativa no âmbito das instituições que permitem a sua realização: a guerra que captura e o ‘mercado de escravos’, isto é, o conjunto dos mecanismos e operações pelos quais uma classe de indivíduos se vê privada de personalidade social,

⁸⁷ Claude Meillassoux. Antropologia da Escravidão. p.10

transformada em rebanhos, vendida como mercadoria e explorada ou empregada de modo que permita recuperar o seu custo, seja o da captura ou o da compra”. Mas, isto sim parece-nos fundamental na sua teoria sobre a escravidão, “a alienação não representa o estado transcendental do escravo”. Ou seja, não é o estado de ser escravo, mas uma condição.

Apesar de uma extensa disputa frente a posicionamentos assumidos por Kopytoff e Miers, dentre eles, por exemplo, a questão da transmissão da escravidão pelo parentesco - há fortes confrontos em relação às análises de algumas instituições escravistas africanas analisadas por Kopytoff e Miers -, Meillassoux propõe, a seu modo e numa linguagem bastante pessoal, a análise de matizes, no lugar das matrizes generalizantes. Antes de mais nada, lembra-nos que a escravidão não começa na África. E que por isso mesmo, “seria preciso, para explicá-la na África, explicar o seu aparecimento no continente euro-asiático”. O fenômeno escravagista, recorda o antropólogo, se insere em um complexo social e político de um alcance geográfico considerável”.⁸⁸ O que importa, porém, é que o pensamento de Meillassoux ajudou-nos a consolidar hipóteses aqui assumidas - como a da possibilidade de uma inteligência haussá no levante de 1835, tema dos Capítulos 2 e 3 - ao determinar que não devemos falar em escravidão, mas em escravidões, tendo em vista as muitas variantes do vivido para que se queira inserir as experiências do cativo em um paradigma, em uma idéia universal.

“O presente estudo me mostrou suficientemente que a noção de escravidão abrangia uma diversidade de situações grande demais para que eu não suspeitasse, na Antigüidade ou nas Américas, por exemplo, de uma heterogeneidade semelhante. Se a escravidão, precisamente definida, possui traços universais, ainda é preciso que essa definição, que é o objetivo principal da presente pesquisa, já seja admitida, para que a discussão se aprofunde.”⁸⁹

III – A emergência da “Liberdade” no tráfico atlântico: a experiência muçulmana

⁸⁸ Claude Meillassoux. Antropologia da Escravidão. P.17

⁸⁹ Claude Meillassoux. Antropologia da Escravidão. P. 18

F-R-E-E teria sido a primeira palavra em inglês que Mahommah Gardo Baquaqua, muçulmano vendido como escravos para o Brasil por volta de 1845, teria aprendido ao chegar a Nova Iorque, para onde fugiu em busca de ser livre. Curiosamente, devemos chamar a atenção do leitor para o fato de que Baquaqua não parece ter encontrado no Brasil, cinco anos antes da Lei Eusébio de Queiroz, ambiente favorável à sua empreitada que, segundo sua narrativa, tinha como objetivo o retorno à África. Depois de “livre”, palavra carregada de simbolismos, Baquaqua aprenderia muitas outras ao longo dos quase três anos (1850-53) em que frequentou o Central College, em McGrawville, Estado de Nova Iorque.⁹⁰ Foi então que, juntando palavras, formulou frases inteiras, que foram sendo distribuídas em 65 páginas editadas por terceiros e impressas, em 1854 em Detroit, no Michigan. A narrativa fala do sonho de uma vida livre: “(...) quando o radiante sol da liberdade brilhar sobre todo o nosso país despótico, e toda a humanidade, livre da escravidão, adorar as maravilhas de vossa mão”, profetiza Baquaqua, citando trechos da obra do poeta afro-americano James Whitefield. O historiador Paul Lovejoy, um de seus biógrafos, escolheu este trecho para referir-se à saga de Baquaqua. Curiosa escolha.

Muito certamente, os conceitos de “escravidão” e de “liberdade” não estavam sendo a objeto central de análise de Lovejoy, quando se debruçou sobre a Biografia de Mahommah G. Baquaqua: a native of Zoogoo, no interior da África (Um convertido ao Cristianismo).⁹¹ De qualquer modo, o fato de ele ter citado a fala de um poeta como sendo aquela à qual Baquaqua precisa recorrer para falar de liberdade pode suscitar curiosos questionamentos. Não teria o muçulmano aprendido ele mesmo o significado de ser livre?

⁹⁰ Paul Lovejoy. “A Jornada de Mahommah Baquaqua para as Américas”. *Revista Afro-Ásia* No. 27, 2002 (p.9-39)

⁹¹ Além da leitura de Paul Lovejoy acerca da biografia, trabalhamos, na medida em que atenderia a nossa discussão neste capítulo, com a fonte primária à qual o historiador nos reporta. *Cf.* Mahommah G. Baquaqua Biography of Mahommah G. Baquaqua: a native of Zoogoo, in the interior of Africa (A Convert to Christianity) – With a Description of that part of the World including Manners and Customs of the Inhabitants. Detroit: Printed for the Author, Mahommah Gardo Baquaqua, By Geo. E. Pmeroy & Co., Tribune Office, 1854. Written and revised from his own words, By Samuel Moore, Esq.

Precisaria ele da fala de outro para definir o anseio maior de sua condição de escravo? Não é o que nos diz o próprio Mahommad, em suas memórias:

“As primeiras palavras do Inglês que meus dois companheiros e eu mesmo aprendemos foi L-I-V-R-E (F-r-e-e); nós a aprendemos ainda quando viajavamos no navio, e ela nos foi ensinada por um homem inglês que também estava a bordo, e oh! Quantas vezes eu a repeti, muitas e muitas vezes. Esse mesmo homem contou-me algo fantástico a respeito da cidade de Nova Iorque, (ele também sabia falar português). Disse que todas as pessoas de cor em Nova Iorque são livres, o que me fez sentir muito feliz, e eu ansiava pelo dia em que eu finalmente chegaria lá. Esse dia chegou lentamente, mas não foi uma experiência fácil para dois meninos e uma menina, que somente podiam falar uma única palavra em Inglês, para planejar sua fuga. Não tínhamos, como muito apropriadamente supúnhamos, qualquer amigo que nos ajudasse. Mas Deus era nosso amigo, como ficou provado no fim de tudo, e acabou nos trazendo muitos amigos em terra estranha”.⁹²

Antes que a América lhe desse amigos, Baquaqua atravessou momentos muito difíceis, como sabemos terem sido as travessias do Mar Atlântico. A certa altura, o capitão do navio advertiu Baquaqua acerca da difícil vida que um homem de sua condição teria na cidade de Nova Iorque. Em suas lembranças, guardava o momento em que ele “prudentemente nos informou que Nova Iorque não era lugar para a gente ir - que na verdade era um lugar muito ruim, e onde as pessoas nos capturariam e nos matariam”. Sem levar em consideração as advertências, ou considerando-as pouco perigosas frente ao risco de permanecer para sempre em cativeiro, Baquaqua conclui, juntamente com seus amigos, que não importavam os riscos eles “aproveitariam a primeira oportunidade e a chance que tivessem, uma vez que estariam vivendo em um país livre (free country).⁹³ Baquaqua insiste na retórica da liberdade na página seguinte de sua *Biografia*. Conta-nos que em certo momento parou no adro da porta de uma loja para respirar um pouco e que: “perguntaram-

⁹² Baquaqua. *Biography*. P. 54

⁹³ Baquaqua. *Biography*.p. 54

me qual era o problema, mas eu não poderia respondê-los, uma vez que não sabia nada de Inglês a não ser a palavra L-I-V-R-E (F-R-E-E)”.⁹⁴

Como Baquaqua, como os nagôs e haussás da Bahia do XIX, outro muçulmano escravizado, Muhammad Kaba Saghanughu, também escreveu. Seu Kitab al-salat (O Livro das Preces), um manuscrito de 52 folios, foi redigido na Jamaica, segundo ele mesmo afirma, como forma de manter vivas as lembranças de uma África cada vez mais perdida em sua memória. Kaba, como muitos outros homens trazidos às Américas após a *Jihad* de Usman Dan Fodio, em 1804, movimento de expansão fulani que resultou na ascensão do Califado de Sokoto, pertencia a uma importante família de clérigos, notabilizada por seus ensinamentos das ciências islâmicas”.⁹⁵ Kaba e sua fama de “velho muçulmano literato” chegaram ao conhecimento de R. R. Madden que, por intermédio dele, acabou descobrindo que estava organizada uma comunidade de muçulmanos - todos alfabetizados - na Jamaica naqueles idos do século XVIII.

A análise das datas indica que Muhammad Kaba provavelmente tinha 68 anos em 1824 e já estava fora da África há 46 anos quando “escreveu” suas memórias. Até onde se pode avaliar, ele deixou o continente africano por volta de 1778. Os Saghanughu eram uma importante família clerical conhecida na África ocidental por seus ensinamentos de Ciência islâmica. Esse nome aparece associado à tradição do ensino na África. Na Igreja Batista de Kingston, na Jamaica, Kaba era conhecido como o *young mandingo negro*. No momento em que se tornou alvo dos interesses de Madden, Kaba tinha 78 anos e há 56 vivia na Spice Grove Plantation, paróquia de Manchester. Não foi o primeiro muçulmano que chamou a atenção de Madden. O magistrado nutria um interesse especial acerca do destino dos poucos muçulmanos que identificou - para sua surpresa - na população de ex-escravos. Um exemplo desse interesse traduz-se na conquista da liberdade por Abu Bakr al-Siddiq, que era de uma importante família de comerciantes da cidade de Timbuctu (no atual Mali). Kaba não só conheceu Abu Bakr, como chegou a trocar correspondência com ele; certa

⁹⁴ Baquaqua. Biography. P. 55

⁹⁵ Paul Lovejoy e Yacine Daddi Addoun “The Arabic Manuscript of Muhammad Kaba Saghanughu of Jamaica..” (Inédito) Documento de 24 páginas, p.3.

ocasião, Kaba pediu ao próprio Madden que escrevesse uma carta que pretendia endereçar a Abu Bakr, para cumprimentá-lo por ter finalmente conquistado a sua liberdade.⁹⁶

Seria possível estabelecer alguma outra comparação, entre os escritos de Baquaqua e os de Kaba? No “caderno missionário” de autoria de Kaba haveria alguma exortação à liberdade, tal como a que fizera claramente Baquaqua? Lovejoy e Daddi Addoun explicam que o manuscrito de Kaba contém duas seções e que “ambas focalizam a oração e os rituais associados a ela”. A primeira parte, segundo os autores, “refere-se a temas clássicos e está organizada sob a forma de discursos e exortações sobre os sentimentos de desejo e de medo”. A segunda parte “é uma mistura de temas diferentes relacionados a como se tornar um muçulmano”.⁹⁷ Sobre o estilo de Kaba, afirma-se: “(...) escrito em um formato que aparenta ser um caderno missionário, o manuscrito é, na verdade, uma profissão de fé e um manual ensinando os fiéis a serem muçulmanos”.⁹⁸

Os escritos de Kaba e Baquaqua são mais uma firme demonstração do que Kopytoff e Miers afirmam acerca das fronteiras flutuantes na definição de escravidão e de liberdade. Não há consenso, nem mesmo entre os muçulmanos escravizados nas Américas, acerca de como lidar com a situação. Baquaqua não chega a deixar explícito que o ser L-I-V-R-E que ele tanto exorta deva ser conseguido a partir de uma revolução. Mas definitivamente, não propõe uma acomodação ao modelo escravista. O mesmo não podemos dizer de Kaba, a contar pelas observações de Lovejoy e Daddi Addoun. Autores citados pelos pesquisadores, como Wilks,⁹⁹ demonstraram que a expansão da escrita Qadiriyya¹⁰⁰ no Sudão Ocidental foi um processo que esteve intimamente associado com o clã dos Saghanughu, do qual Kaba descende.

⁹⁶ Lovejoy e Daddi Addoun. “The Arabic Manuscript of Muhammad Kaba Saghanughu of Jamaica.” p.6

⁹⁷ Lovejoy e Daddi Addoun. “The Arabic Manuscript of Muhammad Kaba Saghanughu of Jamaica.” p. 10-11.

⁹⁸ Lovejoy e Daddi Addoun. “The Arabic Manuscript of Muhammad Kaba Saghanughu of Jamaica.” p.8

⁹⁹ Em nota de pé de página, o artigo, na página 10, traz a seguinte indicação bibliográfica: Cf. nota 26. Wilks, “Transmission of Islamic Learning”, p.192

¹⁰⁰ É a mesma que encontramos nos escritos malês na Bahia. A análise dessa documentação é o tema central do Capítulo 2 desta tese.

“É significativo que o pai de Muhammad Kaba se chame Abon Loo de Kadri, aparentemente uma representação de Abu Bakr Al-Qadiri¹⁰¹, claramente ligando Kaba com a Qadiriyya, que no Sudão Ocidental está relacionada com a *Jihad* e com a tradição quietista, também chamada pacifista”.¹⁰²

A instrução implantada por Kaba na *madrassa* de Kingston, segundo Lovejoy e Daddi Addoun, foi comumente associada com a facção “quietista” do Islã, o que significa dizer que tinha uma relação diferente daquela, de Baquaqua, acerca da liberdade. Tanto é que não encontramos nas dez páginas impressas de seu manuscrito corânico nada além de exortações a Alá no sentido de que Deus possa conceder a seus fiéis “bênçãos e paz”. Por outro lado, há clamores para que Adão, Noé, Moisés e Jesus intercedam pelos fiéis “no dia em que os povos estiverem exaustos de tanto esperar” e que “quando eles se confrontarem com muita dureza e sofrimento, eles possam pedir a Deus que interceda” por eles. O trecho que reproduzimos a seguir é o mesmo, alternando-se apenas os profetas acima citados.

“Quando os povos estiverem exaustos de esperar, e quando enfrentarem muito sofrimento, vão pedir por intercessão. Eles irão a Adão; e diante dele dirão: ‘Oh, Adão, interceda por nós neste dia. A espera e o medo da punição exauriram os povos. [Suas mentes se esvaíram]. Suas crianças parecem velhas e os mais velhos estão [pequenos/como bêbados?]’ Então Adão dirá: ‘Eu não posso [fazer nada] hoje’”.¹⁰³

Se Adão não pode fazer nada pelos “exaustos de esperar”, tampouco poderão fazê-lo Noé, Abraão, Moisés e Jesus, profetas do Islã. Apenas Mamomé poderá interceder como quer nos fazer crer o texto de Kaba. Mas de que intercessão estará ele tratando? Seria, finalmente, um pedido de liberdade?

¹⁰¹ Segundo João José Reis, ‘Abd al-Qadir al-Jilani fundou essa *tariqa* no século XII, e dela descendem virtualmente todas as irmandades sufis. Era, segundo Reis, tão disseminada no mundo islâmico que _ talvez em uma estimativa exagerada, como nos chama a atenção Reis _ 60% a 80% dos muçulmanos de toda a África possivelmente fossem membros delas, entre 1500 e 1800. Cf. Rebelião Escrava no Brasil. A História do Levante dos Malês em 1835. São Paulo: Cia das Letras, 2003. p. 219.

¹⁰² Lovejoy e Daddi Addoun. “The Arabic Manuscript of Muhammad Kaba Saghanughu of Jamaica. c.1823.” p.10

¹⁰³ Lovejoy e Daddi Addoun. “The Arabic Manuscript of Muhammad Kaba Saghanughu of Jamaica. c.1823.” p.18

“Hoje é o dia da separação dos que serão felizes e dos que serão punidos. Alá dará ordens aos anjos. [...] Eles trarão a terra. E Alá a expandirá sob os pés deles. [...] Nenhuma injustiça será cometida nessa terra. Eles o levarão e caminharão uma distância de quinhentos anos.

“(...)Eles darão livros. Aqueles que receberem seus livros com a mão direita serão os vencedores. Anjos os erguerão acima das multidões. Eles lhes dirão: [*O so and so son of so and so is happy*]¹⁰⁴, e quem está feliz não enfrentará mais a tristeza depois disso.

“Aquele que tomar o livro de um lugar por trás de suas costas, com a mão esquerda, ele é o corrupto. Os anjos o erguerão acima das multidões. E dirão a ele: *O so and so son of so and so is happy*; é miserável quem é miserável; nenhuma felicidade de agora em diante’. Eles trarão a balança e ela cairá com o peso.”¹⁰⁵

Devemos ressaltar o fato de Kaba pertencer à dinastia dos Saghanughu, que como dissemos esteve intimamente ligada à expansão da escrita Qadiriyya no Sudão Ocidental. Expliquemos o porquê da ressalva. O tipo de escrita árabe que encontramos na documentação apreendida por ocasião da repressão do Levante dos Malês de 1835 em Salvador e no Recôncavo, na Bahia, é também de tradição Qadiriyya, o que nos leva a confirmar que os escravos muçulmanos identificados nas Américas são procedentes de uma mesma região, a África Ocidental, e no século XIX a grande maioria deles embarcados nos portos do litoral da atual Nigéria. O rol de trinta documentos apreendidos na Bahia “quando a polícia revistou os pobres haveres” dos revoltosos foi editado, transcrito, traduzido e comentado por Rolf Reichert, que para essa tarefa contou com a colaboração de Ahmed-Bioud Abdelghani, então conservador da Biblioteca Nacional, em Paris.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Lovejoy e Daddi Addoun. “The Arabic Manuscript of Muhammad-Kaba Saghanughu of Jamaica. c.1823.” p.19 Não conseguimos encontrar tradução que refletisse o que Kaba estaria tentando expressar. Por isso, preservamos o texto em inglês - uma tradução do árabe.

¹⁰⁵ Lovejoy e Daddi Addoun. “The Arabic Manuscript of Muhammad Kaba Saghanughu of Jamaica. c.1823.” p.20

¹⁰⁶ Rolf Reichert. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 1ª série. Textos Corânicos. *Afro-Ásia*, Nos 2/3, 1966, p. 169-176; Rolf Reichert. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 2ª série. Orações Islâmicas (Não Corânicas) – *Afro-Ásia*, Nos 4/5,

A difícil questão a responder neste momento é: por que a mesma escrita e o mesmo tipo de documentação desenvolvido nos escritos de Kaba e entre os malês da Bahia traduziram-se em ideais tão distintos na Jamaica e no Império do Brasil? Não eram ambas de tradição Qadiryya? Por que na Jamaica prevaleceu o vício quietista enquanto na Bahia a escrita sempre esteve relacionada à rebelião? Na verdade, estamos diante de uma séria dificuldade: como resolver essa questão de a Qadiryya ter influência quietista e *jihadística*? Bastaria dizer que no Império do Brasil essa tradição traduziu-se em *Jihad* e que na Jamaica traduziu-se em quietismo? Mas se o conceito de Jihad não se aplica a um não-Estado islâmico, como entender a experiência malê? Haveria um lugar do meio - não dicotômico? Uma intercessão entre quietismo e *jihad*, para entender a Bahia do século XIX?

Ao mesmo tempo, cabe-nos indagar se a experiência do aprendizado da liberdade descrita por Baquaqua configurou-se de alguma forma na Bahia. Ou se os malês de Salvador e do Recôncavo tinham uma linguagem que se aproximaria mais dos escritos de Kaba. Observemos o conteúdo da Primeira Série de Manuscritos, que engloba os papéis de números 1 a 9, conforme classificação de Reichert. O escravo Torquato, de nação nagô, é apontado como o autor dos documentos 1, 7 e 9 - reproduções da Sura 1, “O Abrimento”. Em alguns trechos, vêem-se exortações aos feitos de Alá, tais como as que lemos nos versos 17 e 18: “os alimentou (salvando-os) da fome e os pôs a salvo de um temor em nome de deus compassivo misericordioso”. Em outro trecho, a escrita de Torquato chega a referir-se à abundância: “Em nome de deus compassivo misericordioso deveras te demos a abundância então ora a teu senhor e sacrifica, deveras aquele a quem te odeia ficará estéril.. em nome de deus compassivo misericordioso viste ele quem desmentiu o juízo (...)”.¹⁰⁷ E por aí vai.

1967. p. 107-112; Rolf Reichert. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 3ª série. Amuletos, exercícios de escrita etc. *Afro-Ásia*, Nos 6/7. s.d. p.127-132.

¹⁰⁷ Rolf Reichert. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 1ª série. Textos Corânicos. *Afro-Ásia*, Nos 2/3, 1966, p. 169-176.

No documento de número 7, Torquato volta a fazer exortações aos fiéis no sentido de que se submetem a Alá. Islã significa submissão. Assim, o documento traz o seguinte trecho, em que ele revela temor a deus diante do Dia do Juízo:

- “(1) em nome de deus compassivo mise (ricordioso)
- “(2) louvor a deus senhor dos mundos (compassivo misericordioso . . soberano)
- “(3) do dia do juízo . . a ti adoramos e a (ti pedimos ajuda . . (conduz-)
- “(4) nos na senda renda . . s(enda daqueles aos quais fizeste)
- “(5) bem . . que não são objeto de teu aborrecimento e não são os aberra-)
- “(6) dos . . amém . . ¹⁰⁸

Quanto ao Documento No 9, a escrita de Torquato revela-se bastante limitada. O nagô reproduz nas poucas linhas de seu manuscrito a referência a Alá como “soberano do Dia do Juízo”. Como na escrita de Torquato, a do haussá Domingos, de João Pinto Leite, também reproduz trechos corânicos em que são reverenciadas as virtudes de Alá, caminho por meio do qual poderá o fiel encontrar a sua salvação. Eis o que diz o Documento No. 5:

- “(1) em nome de deus compassivo misericordioso que deus benza a
- “(2) nosso senhor mamomé e a seus amigos e a seus companheiros
- “(3) e a sua descendência e salve (-os por) uma salvação
- “(4) deus não há divindade além dele o vivente o subsistente
- “(5) a sonolência nem o sono o prendem
- “(6) a ele (pertence) o que há nos céus e o que há
- “(7) na terra quem há de interceder
- “(8) ante ele senão com sua permissão ele sabe o que
- “(9) está nas mãos (dos homens) e o que está detrás deles
- “(10) a eles percebem de sua ciência

¹⁰⁸ Reichert. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 1ª série. p.174

- “(11) só o que ele quer seu trono se estende
 “(12) sobre os céus e (sobre) a terra e não lhes pesa
 “(13) conservar os dois ele é o altíssimo o augusto
 “(14) deveras já chegou a vós um enviado de entre vós
 “(15) penosamente pesam sobre ele o que fazeis de mal
 preocupa-se”.¹⁰⁹

Como Kaba, o nagô Torquato e o haussá Domingos reportam-se a trechos corânicos com claras exaltações ao poder de Alá. Não encontramos qualquer referência à liberdade, ou seja, à palavra em si ou ainda à condição de ser livre. No Português, a palavra árabe liberdade foi recepcionada como alforria, no caso, *alfurria*, tendo em vista que o árabe não tem a letra /o/. No entanto, a palavra árabe para liberdade é *haria*.¹¹⁰ E quanto à 2ª Série de manuscritos? O rol de Documentos No 10 a 17 traz, segundo a classificação de Reichert, Orações Islâmicas - não-corânicas. Esses trechos revelam apelos mais incisivos à intercessão de Alá contra as injustiças do mundo. O Documento No. 10 expõe as súplicas do haussá Domingos, escravo de João Pinto Leite. Mas por mais que ele implore uma vida melhor, não chega a evocar a condição de ser L-I-V-R-E com todas as letras, como fizera Baquaqua. Observemos o que diz parte do documento:

- “(1) em nome de deus compassivo misericordioso (uma) bênção que nos salva a todos
 (2) os espantos e os males e que nos fortalece contra todas as
 (3) difamações e que nos purifica de todas as vergonhas e
 (4) que nos eleva a ti contigo a sabedoria dos graus e que nos eleva
 (5) de todas as vergonhas e que nos eleva e que nos faz atingir
 (6) as extremas inclinações (?) de todos os bens da vida e depois
 (...)
 (15) e por seu poder e por sua força sobre toda coisa poderoso e

¹⁰⁹ Reichert. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 1ª série. p.173-174

¹¹⁰ Infelizmente, não conseguimos reproduzir aqui o belo desenho de liberdade em letras árabes. Tratou-se de incompatibilidade de programas.

(16) louvor a deus que afastou a tristeza deveras nosso senhor é o perdoador

(17) agradecido oh deus peço-te o amor do benefício

(18) e ... pela recitação e o amor do pobre e deveras tu me perdoarás e

(19) tu te compadecerás de mim e deveras o poder ... entre tuas criatura peço-te nosso senhor...”¹¹¹

Apesar de podermos observar nessa documentação um tom mais incisivo, sobretudo porque conhecemos a condição de escravos dos que professam essas palavras, ainda assim não podemos identificar claramente um conteúdo radical e revolucionário, a não ser pelo Documento No. 12, por sinal de autoria não identificada, e que “foi usado como oração forte”.¹¹² A 3ª Série dos “Documentos Árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia” é a mais importante para tentarmos definir o sentido de liberdade entre os malês da região do Recôncavo e de Salvador. O Documento No 18 traz, além do texto, o desenho de um círculo com “quatro agrupamentos de letra: a-h-m, s-‘d, h-l’, ys, uma vez repetidos. Com a exceção dos grupos s-‘d, que significam ‘felicidade, fortuna’, nenhum deles forma uma palavra ou raiz. As letras b-‘s, na parte inferior do círculo, significam ‘dano, detrimento, mal’. Ao redor do círculo, letras separadas. Debaxo do círculo, lê-se: ‘Não há poder nem força, salvo com Deus o elevado, o poderoso’, fórmula que o muçulmano profere em cada situação difícil ou perigosa. As letras agrupadas ou isoladas podem ter valor numérico, como demonstram vários exemplos de figuras mágicas.”¹¹³

Os documentos malês que mais nos aproximam de um sentido de liberdade são os de Nos. 19 e 24, mas nenhum deles refere-se explicitamente à liberdade, embora possamos encontrar nesses manuscritos referências claras à condição de ser livre. A oração escrita por um escravo não identificado, foi assim descrita por Reichert: “(1) em nome de deus compassivo misericordioso (2) deus proteger-te-á da gente (3) deus não (conduzirá) o povo dos (4) dos infiéis deus proteger-te-á da (6) gente deus não (conduzirá) o povo dos infiéis

¹¹¹ Reichert. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 2ª série. P. 107-108

¹¹² Cf. Anexo I desta tese.

¹¹³ Reichert. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 3ª série. P. 128

(7) se deus quiser e com deus fica o êxito”.¹¹⁴ O mais importante é que nos círculos que fazem crer que o papel malê é um amuleto, lê-se: “escapada” - escrita de forma invertida. Além dessa, o autor escreveu várias vezes as palavras “senhor”, “dono”, “solitário”. No Documento No. 24, o haussá Domingos a certa altura afirma que “não há poder nem força, salvo com deus o elevado, o poderoso, o poderoso.”¹¹⁵

L-I-V-R-E para Baquaqua, exortações corânicas de conteúdo quietista e adaptado ao Cristianismo local para Kaba, “escapada” para os malês. Os muçulmanos trazidos para as Américas como escravos compartilharam o exercício da escrita e a leitura e/ou memorização de trechos do Alcorão. Mas não parecem ter desenvolvido um sentido de liberdade único e que tenha sido entendido sob uma única perspectiva. Os malês da Bahia planejavam “escapar” de sua condição de escravos. A questão agora, uma vez que estamos a contribuir muçulmana para a emergência do sentido de “liberdade” no Mundo Atlântico, é indagarmos o porquê de esse sentido de “escapar” estar presente nos manuscritos malês.

Será possível que o entendimento de como o Islã vivenciou e classificou a escravidão - validada pelo Alcorão em numerosas passagens - possa nos explicar por que os muçulmanos escravos da Bahia falam em “escapar” e não em “ser livre”? No item a seguir, procuraremos demonstrar que um muçulmano podia viver a experiência da escravidão muitas vezes em uma única existência. Por isso, ousamos argumentar que seja bem provável que eles não entendessem a escravidão como irreversível e portanto diametralmente oposta à liberdade. É possível, arriscaríamos propor, que o sentido inverso de escravidão para os malês fosse “escapar” de uma situação a qual estavam submetidos num dado período de suas vidas, e que poderia ser revertida, entre outras formas, pela compra da liberdade (vista pelos senhores como alforria, ou seja, em última instância, concessão). Uma definição dicotômica de escravidão e liberdade não basta para explicar a experiência escrava dos muçulmanos da Bahia, e, arriscamos dizer, talvez também não muitas outras. O que quero dizer é que, se não havia para os muçulmanos o sentido de

¹¹⁴ Reichert. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 3ª série. P.128

¹¹⁵ Reichert. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 3ª série. P. 129

escravidão permanente, também não existia o sentido de liberdade permanente. Ao que tudo indica os muçulmanos viveram longe das dicotomias simplificadoras.

IV- Uma teoria islâmica da escravidão

Mas, e quanto à historiografia muçulmana acerca da escravidão? Se não as dicotomias qual seria a chave para o entendimento da escravidão entre os africanos da Bahia e também da África? No caso da escravidão no Islã, ainda encontram-se estranhamente presentes na historiografia consultada discussões sobre o caráter menos penoso da escravidão islâmica se comparada à escravidão moderna nas Américas. Ao contrário do que identificamos nos estudos realizados sobre África e sobre Brasil, no caso do Islã a discussão ainda passa ao largo das sofisticadas incursões de autores como Finley, Kopytoff & Miers e Meillassoux. Em interessante análise de Yacine Daddi Addoun, que não sem receio revela o nível dos estudos acerca da escravidão em sua região de origem, encontramos o tom das discussões mais contemporâneas.

Em seus *“Études de l’esclavage dans le monde arabo-musulman: l’approche des fondamentalistes”*,¹¹⁶ Daddi Addoun examina a forma como a escravidão foi tratada nos escritos em língua árabe. Preocupado com a leitura dos fundamentalistas acerca da questão, sobretudo pela forte influência que esse grupo exerce sobre a formação da opinião pública, o pesquisador argelino-canadense procura desvendar também como e por que essa mesma documentação foi fortemente negligenciada nos estudos sobre escravidão em países do Islã. O ponto de partida da observação de Daddi Addoun é a obra referencial de Ahmad Shafiq, teórico e estudioso das leis muçulmanas que trata de encontrar justificativas, em pleno final do século XIX, para o fato de o Islã ainda manter escravos em suas sociedades. O texto de

¹¹⁶ Yacine Daddi Addoun. *“Études de l’esclavage dans le monde arabo-musulman: l’approche des fondamentalistes”*. Toronto, Canadá: York University, 24 oct 2005.

Shafiq que serviu de base para a análise de Daddi Addoun intitula-se “*L’esclavage au point de vue musulman*”.¹¹⁷

Curiosamente, o teórico muçulmano da escravidão Ahmad Shafiq assenta a sua argumentação nos princípios históricos do Islã, discutindo questões como aquisição, tratamento e *affranchissement* (libertação) dos escravos em regiões muçulmanas. Sobre a possibilidade de haver uma solução para o problema da escravidão na África, o autor é implacável: não vislumbra solução para o problema da escravidão que não seja a islamização de todo o continente. Sugere, ainda, que os muçulmanos não podem se recusar a levar à condição de escravo as gentes de outras religiões, “sobretudo os africanos negros”.

Por volta do final do século XIX, mais especificamente entre 1888 e 1890, um expoente da Igreja Católica o cardeal Lavignerie lança um desafio às autoridades do mundo muçulmano durante debate travado na Catedral Sainte-Gudule, em Bruxelas. Seu discurso durante o encontro referia-se especificamente ao apoio do Islã à escravidão. Outra “provocação” do cardeal viria a público pouco tempo depois, em um pronunciamento na Igreja de Saint-Sulpice, em Paris. Foi então que Shafiq entrou em campo para defender o Islã contra as acusações de seus detratores. E é disso que trata Daddi Addoun. O autor busca fundamentação para as suas teorias na chamada fase profética e na era dos califados, pontos de referência para os muçulmanos. A certa altura de sua dissertação acerca da “escravidão sob o ponto de vista muçulmano”, Shafiq, segundo Daddi Addoun, desenvolve a seguinte explicação sobre o porquê de ainda naquele tempo haver escravos no Egito: “a razão é muito simples: porque a maioria de nós age por ignorância, nem mais nem menos do que isso”.¹¹⁸

Os argumentos desenvolvidos por Shafiq seguem um tortuoso caminho, para o qual Daddi Addoun nos chama a atenção. A certa altura, ao referir-se ao fim da escravidão na África, Shafiq lança uma solução para além de polêmica: o pensador não vislumbra solução para o problema da escravidão senão a islamização de toda a África. Para que seu intento se

¹¹⁷ Apud Ahamad Shafiq. “*L’esclavage au point de vue musulman*”. Le Caire, Imp. Nationale 1891,5. Segundo Daddi Addoun, esse texto foi traduzido para o árabe em 1892. Encontramos a obra de Shafiq no site da internet da Samuel J. May Anti-Slavery Collection.

¹¹⁸ Daddi Addoun. “*Études de l’esclavage dans le monde arabo-musulman*”. p. 3

cumpra, pede a ajuda dos europeus para isso. Segundo Daddi Addoun, “o autor não vislumbra o fim do problema da escravidão _ ainda que teoricamente _ se não pela islamização da África inteira; e para isso implora a ajuda da Europa.” Mais adiante, ainda conforme análise de Daddi Addoun, Shafiq sugere “que os muçulmanos não podem evitar de reduzir à escravidão os povos de diferentes religiões, sobretudo os africanos negros, caso não cedam à condição de se converter ao Islã.”¹¹⁹

Igualmente curiosa é a conclusão de Shafiq acerca de como qualificaria a escravidão no Islã. Escreve Daddi Addoun: “o autor encerra sua exposição pela lembrança do tratamento humano dado aos escravos no Islã e cita como exemplo o destino de certos escravos ou de eunucos ilustres, quer fossem brancos ou negros, sugerindo que os escravos no Egito atingiam posições que muito freqüentemente as gentes livres jamais chegariam a atingir”.¹²⁰ Diante disso, qual a repercussão das idéias de Shafiq no mundo de então, o século XIX? Endereçado ao público europeu e escrito em francês para que se fizesse entender, lembremos que o texto de Shafiq é uma réplica às acusações do cardeal Lavigerie. No Velho Continente, seu discurso não chegou a conquistar interlocutores. Por outro lado, suas argumentações “são muito bem recebidas por uma audiência muçulmana, testemunho do sucesso da tradução árabe do opúsculo igualmente anotada pela repetição praticamente textual de sua demonstração por parte de diferentes autores que mais tarde trataram da mesma questão”.¹²¹

É exatamente porque sucessivos autores, inclusive mais contemporâneos, abordaram a questão nesses moldes que se reveste de fundamental importância o exercício de Daddi Addoun de ir buscar o fundamento de toda essa discussão, o texto de Shafiq. Desde a repercussão de “*L’esclavage au pont de vue musulman*”, a literatura islâmica produzida a respeito insere-se no que Daddi Addoun considera uma “dinâmica de oposição entre conservadores e *islahistes*”, polêmica que se inaugura no XIX, mas que chega aos nossos dias, como bem demonstra o autor. Façamos uma pequena pausa para uma explicação, antes de seguirmos adiante. É preciso ressaltar que o Alcorão é um texto do

¹¹⁹ Daddi Addoun. “Études de l’esclavage dans le monde arabo-musulman”. p.4-5

¹²⁰ Daddi Addoun. “Études de l’esclavage dans le monde arabo-musulman” p.3

¹²¹ Daddi Addoun. “Études de l’esclavage dans le monde arabo-musulman.” P. 4

século VII. Agora cabe a pergunta: como texto do século VII ele está circunscrito àquela realidade? Ou pretende-se eterno, servindo de fonte de consulta para os muçulmanos a partir de então?

Se considerarmos que a segunda alternativa é a correta, e se considerarmos que o Alcorão trata da escravidão em diversos versos de numerosas Suras,¹²² então temos que a escravidão é ainda hoje permitida pelo livro sagrado dos muçulmanos. Ora, o texto de Daddi Addoun parece nos indicar um encaminhamento dessa discussão acerca dessas duas vias de interpretação do texto corânico. No centro do impasse estão os problemas da inovação (*tajdid*) e da imitação (*taqlid*). Tudo, ressalta Daddi Addoun, que pode resultar em mudança na vida do muçulmano está potencialmente sujeito a debate. Entretanto, no que se refere à escravidão, a escrita de uma teoria islâmica esbarra em uma questão fundamental, que vemos expressa claramente não apenas no texto de Daddi Addoun, mas na introdução de The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam, escrito pelos renomados historiadores John Hunwick e Eve Troutt Powell.¹²³

Em ambos os textos os autores concordam que incomoda profundamente ao Islã o fato de a discussão sobre o futuro da escravidão nos Estados muçulmanos ter sido imposta por europeus. Ou seja, o pensamento acerca da questão extrapola o tema em si e acaba se transformando em mais um viés da disputa entre Ocidente Cristão e Oriente Islamizado. Autores mais aguerridos citados por Daddi Addoun chegam mesmo a argumentar que o que está, e sempre esteve, em jogo não são e não foram sentimentos humanitários. A Europa aboliu a escravidão porque foi forçada pelas circunstâncias. Além de interesses ligados ao mercado, havia os problemas causados pelas numerosas revoltas de escravos, e apelos de movimentos políticos.¹²⁴ Reação semelhante, contrária à intervenção europeia, encontramos

¹²² Nos referimos, adotando as indicações de John Hunwick e Eve Troutt Powell, às seguintes Suras e versos: 2:177, 2:178; 2:221; 4:25; 4:36;4:92; 5:89;9:60; 16:71; 23:1-6; 24:32-33; 24:58; 33:50; 33:52; 47:4; 58:3; 70:28-30;90:10-16; Os autores citam ainda os numerosos *hadiths*, ditos do profeta Mohammad, nos quais o tema reaparecem. São eles: 693, 694, 696, 697, 702, 712, 717, 729, 721, 722, 728. Cf: John Hunwick e Eve Troutt Powell . The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2002. p.2-7

¹²³ John Hunwick e Eve Troutt Powell . The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam.

¹²⁴ Daddi Addoun. “Études de lésclavage dans le monde arabo-musulman.” P. 9-10

na introdução de African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam, escrita por Eve Troutt Powell.

“Tem sido muito difícil para muitos estudiosos do mundo árabe focar as questões relativas à escravidão quando muitos vêem que elas partem de pensadores dos Estados Unidos ou de Israel, onde a imagem do árabe-muçulmano é a de um sanguinário. (...) Os estudos também aparecem como meios de distorcer a imagem do árabe em particular, e a dos muçulmanos em geral, acrescentando estereótipos que muitos (eu me incluo nesse grupo) sentem que são continuamente divulgados na imprensa, na literatura popular, em filmes, ano após ano. Essas caricaturas dos árabes e da cultura árabe ressurgiram onde os mais antigos estereótipos do Orientalismo apareceram; e nesse ambiente, o simples ventilar da questão da escravidão parece marcado por essa audiência hostil.

“Com esses pontos críticos em mente, ainda permanece importante que os escravos eles mesmos sejam tanto vistos como ouvidos e não relegados ao pano de fundo de disputas políticas e culturais.”¹²⁵

A problemática do silêncio X enfrentamento, encaminhada por Daddi Addoun encontra falas destoantes entre os intelectuais contemporâneos. Bernard Lewis, autor de obras fundamentais acerca dos árabes na História, adota um posicionamento ultraconservador acerca do como deve ser entendida a escravidão no Islã em seu livro Race et esclavage au proche Orient, publicado em 1993:

“A abolição da escravidão em si não foi possível. Sob o ponto de vista de um muçulmano, intervir naquilo que Deus permite é um crime tão grande permitir aquilo que ele interdiz - a escravidão era autorizada e regulada pela lei santa.”¹²⁶

¹²⁵ John Hunwick e Eve Troutt Powell . The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam. P. XXVI-XXVII

¹²⁶ Bernard Lewis. Race et esclavage au proche Oriuent. Paris, Gallimard, 1993. p. 117 apud Daddi Addoun. “Études de lésclavage dans lê monde arabo-musulman”. P. 7

O que pretendemos dizer é que a discussão acerca da escravidão no Islã tem gravitado em torno de questões que envolvem conservadorismo/reformismo e Ocidente/Ocidente, com o perdão das dicotomias. Daddi Addoun chamou a atenção para o silêncio acerca do tema em contraposição a uma literatura que de fato encara o problema da escravidão muçulmana. Observamos, porém, alguns limites nesse confronto. Um deles é a introdução de Hunwick e Powell para o capítulo I do livro, intitulada “Basic Texts on Slavery”. Ao apresentarem as passagens do Alcorão em que o tema da escravidão é abordado, eles escrevem:

“O Alcorão em nenhum momento advoga ou justifica a escravidão. Mas o texto claramente dá como certo que a escravidão é um fato da vida, e embora não advogue claramente a favor da abolição da escravidão, muito dos textos corânicos abordam os vários modos segundo os quais os escravos podem ser libertados: o ato de manumissão é deixado à consciência ou ao temor diante de deus demonstrado pelo proprietário”.¹²⁷

Essa interpretação do Alcorão mostra de um lado a aceitação da escravidão e de outro sua reversibilidade através da manumissão, como já apontamos anteriormente. É justamente esta interpretação da noção de escravidão e liberdade que nos interessa apreender para melhor analisar a vivência dos escravos muçulmanos no Brasil no século XIX, uma sociedade na qual a experiência da escravidão sempre esteve de um modo ou de outro associada a idéia da alforria, onerosa ou não, como uma porta de entrada para o universo da liberdade.¹²⁸

¹²⁷ John Hunwick e Eve Troutt Powell . The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam. P. 3

¹²⁸ Numerosos trabalhos tem sido feitos a partir desta chave de interpretação, destaco aqui algumas obras coletivas, dentre elas Escravidão e a Invenção da Liberdade e Rotas atlânticas da diáspora africana. Cf. João José Reis. Escravidão e a Invenção da Liberdade : estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988 e Mariza de Carvalho Soares. (org.) Rotas Atlânticas da Diáspora Africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro. Niterói: EDUFF, 2007

CAPÍTULO 2 – Inteligência africana: os Haussás

I- Em busca de uma “literatura” africana

Conta-nos o *ouvir-dizer* que “nos princípios do mundo havia uma velha muito velha que até parecia haver a morte se esquecido dela. Quase não enxergava, nem podia andar. Tremia ao menor movimento e muito mal se ouviam suas palavras. De perto ninguém a vira jamais nem houve quem se animasse a ir ao seu encontro ou ao seu pouso num buraco no meio da montanha.

“Havia entretanto um casal que não acreditava na voz do povo e sempre dizia à filha: Menina, a Velha que ninguém sabe quem é há de ser uma fada.

“Um dia chegou a Morte e carregou com os pais da moça. Vendo-se desamparada e sem pão, tomou o caminho da montanha. A velha foi buscá-la no meio da ladeira e levou-a para casa.

“A gente do lugar achou graça. Tanta beleza e tanta mocidade sepultadas com aquela mulher que vira nascer o primeiro deus e se tornara a mais feia e velha do mundo.

“A moça, porém, tinha-se por feliz. No buraco da montanha tudo era de prata: _ paredes, teto, chão, pilares, tudo como de musgo ou de filigrana, ou antes, como árvores sem folhas. A abundância e a paz reinavam ali.

“À noitinha, quando a moça adormecia, a velha, como um vagalume, descia a montanha e ia até a beira de uma lagoa que os homens diziam assombrada. Suspirava três vezes. As águas borbulhavam e sorriam. As flores fechavam-se e tornavam-se donzelas formosas e rapazinhos alegres. À música das ondas e ao cântico das folhas das plantinhas, que se dobravam como se o vento as agitasse, os pares dançavam contentes. Depois que se fartava naquele prazer, a velha ‘suspirava para dentro’ e tudo voltava ao que era.

“A moça ignorava tudo isso e até mesmo o nome da criatura que todos chamavam de Mãe-do-Mundo. E os dias foram se passando assim.

“Numa noite a velha falou, trêmula, a voz arrastada. Quando chegasse a lua cheia, as duas iriam tomar banho na lagoa. E, quase no mesmo instante, a lua apareceu toda cheia, iluminando a terra como se fosse o sol.

“A moça obedeceu. Supondo a velha sem forças para a jornada, amparou-a pelo caminho, lembrando-se do que lhe disseram seus pais.

“Aos poucos a realidade ia se fazendo. Mãe-do Mundo ia se rejuvenecendo. Suas carnes endureciam. De seus olhos saíam longos fochos que descobriam os caminhos que as copas das árvores sombreavam. As ramas dobravam-se cantando hinos. Tudo era perfume e alegria.

“As duas despiram-se à beira da lagoa. O corpo da velha era um espelho de prata em que as estrelas brilhavam e a lua refletia em todo o seu esplendor. A moça não mostrou assombro. Aquela mulher lhe merecia tudo. Devia ser mesmo feita do que de melhor houvesse no mundo.

“Mãe-do-Mundo compreendeu o pensamento dela. E logo, das águas, surgiu um palácio maravilhoso de cristal e pedrarias.

“As duas entraram no banho. As águas amareleceram os cabelos da moça. A terra abriu-se e os recebeu.

“Mãe-do Mundo desapareceu e, com ela, o lago e o palácio.

“A moça tornou-se encantada e invisível aos olhos dos que às vezes encontram um ou outro fio de seus cabelos. Saiu pelo mundo a banhar-se nos rios e nos lagos, deixando a terra engolir os cachos, as penugens e os pedaços de seus cabelos que não cessavam de nascer e de crescer de repente.

“Um dia um caçador viu um corpo de mulher revolver-se na corrente de um rio fundo. Seu corpo e seus cabelos eram de ouro. A terra de vez em quando se abria e se fechava. Se isso espantou o homem, também lhe deu coragem. Ia atirar-se à água quando um braço forte o deteve. Era de uma velha horrível, esmulambada, fedorenta. Sua voz como se viesse de dentro de um buraco, ecoou: _ fecharam-se as entranhas da terra, paralisou-se a corrente do rio, o vento não soprou.

“ - É a Mãe-do-Ouro.

“O caçador, os cabelos em pé, viu o rio secar-se e a moça transforma-ser numa serpente e correu com medo dela, mundo a fora, encontrando por toda parte as pontas os cabelos louros da moça que a Mãe-do-Mundo transformou em serpente e deu o poder de morar até acima das nuvens.”

E como chega ao fim essa história trazida da África ao Brasil pelo *ouvi-dizer*?

“Depois que a Mãe-do-Ouro transformou-se na Serpente Sagrada caíram chuvas de ouro em todo o Continente Africano. Mataram-na os Mouros e a terra sofreu as conseqüências funestas dessa malvadez: - até as chuvas de água escassearam, vieram as secas, alastrou-se a fome, cresceram os animais daninhos, multiplicaram-se as feras, formaram-se desertos, empobreceram-se os homens, desenvolveram-se as pestes, aumentaram as guerras, dividiram-se os reinos e subiram de vulto as conquistas territoriais por parte dos europeus. O ouro que o solo guardou não cresceu mais e esse é o que o homem acha em filões, em bolsas, em pó, com muito trabalho: _ os cabelos da mulher que Mãe-do-Ouro acolheu em sua gruta de filigranas de prata e levou-a a banhar-se no largo em que, mais tarde (Mãe-do-Ouro já transformada em Serpente Sagrada) mataram-na os Mouros”.

Este é um conto haussá que localizamos no livro *Os Mitos Africanos no Brasil* de Antonio Joaquim de Souza Carneiro (1882-1942), pai do famoso Edison Carneiro, publicado em 1937.¹ O conto foi registrado pelo próprio Souza Carneiro no recôncavo baiano, provavelmente na virada do século XIX para o XX, quem sabe transmitido por uma “filha de malês”, como veremos na ficha descritiva a seguir.

Tamanha riqueza simbólica, beleza narrativa e fruição imaginativa seriam um convite fácil ao esforço de interpretação arquetípica. O feminino aqui representado na oposição entre a velha e a jovem ou no quanto o encontro desses dois estágios da vida feminina têm de complementar e necessário é um convite a especulações psicanalíticas. O banho em águas que percorrem o mundo remete-nos a mitos e elementos criativos da natureza. Igualmente nos chamaria a atenção o uso do espelho de prata ou a destemida decisão da moça de subir a montanha, lugar alto e em direção a limites que seus contemporâneos jamais ousavam ultrapassar. O alto e o baixo bem poderiam representar o eu profundo, subconsciente, e o consciente, respectivamente. A presença do masculino espreitando o feminino, aquele transmutado na figura do caçador, surpreendido pela súbita entrada em cena da Mãe-do-Mundo, igualmente nos ofereceria material para traduções simbólicas mais consistentes.

Contos ancestrais como este, da Mãe-do-Ouro, estão presentes em todas as culturas. E levaram estudiosos como a analista junguiana Clarissa Pinkola Estés a esforços interpretativos bastante interessantes, como os que ela descreve em seu *best-seller* Mulheres que Correm com Lobos.² Embora este conto haussá tenha me instigado a percorrer caminhos semelhantes - e eu intimamente os vislumbrei - não seria este o lugar para abertamente empreender essa tarefa, ainda que tivesse formação psicanalítica para tanto. O que não nos impede, porém, de admirar e admitir a presença dessas narrativas míticas em tantas quantas forem as culturas espelhadas pelo planeta. Isso é importante deixar claro. É um material simbólico riquíssimo e disponível universalmente. Clarissa dedicou vinte anos de pesquisa à coleta de contos de fadas, histórias do folclore, lendas e

¹ Antonio Joaquim de Souza Carneiro. Os Mitos Africanos no Brasil. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1937.

² Clarissa Pinkola Estés. Mulheres que correm com Lobos: Mitos e Histórias do arquétipo da mulher selvagem. 12ª edição. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

mitos dos povos nórdicos. Fez isso em busca do que chamou a alma selvagem do feminino, perdida, certamente, em meio às exigências do moderno mundo capitalista. Uma alma de natureza instintiva, sempre a espreita, à espera de ser revisitada.

O mito da *Mãe-do-Ouro*, foi diligentemente compilado por Souza Carneiro, em algum momento antes de 1937, talvez bem antes, quando era possível entrevistar africanos ou os últimos ex-escravos e de seus descendentes diretos. Esclarece-nos o autor que “há mais ou menos quarent’anos que nos resolvemos a registrar peças folk-lóricas e termos da Linguagem Popular como qualquer desses que os juntam a título de divertimento ou de curiosidade”, o que nos leva a virada do século XIX para o XX.³ Por vários motivos interessou-nos a narrativa haussá. Segundo a ficha de identificação elaborada pelo próprio autor, a de No 180, temos a seguinte descrição para o documento:

“1,2, Bahia – 3, Recôncavo – 4, Capital – 5, MÃE-DO-OURO – 6, Conto – 7, Mãe-do-Mundo e Mãe-do-Ouro - 8, Caçador, Metamorfoses – 9, Feição afro-negra – 12, Origem dos filões auríferos – 22, Ouro - 23, Filha de Malês – 25, Souza Carneiro.”⁴

Ao cruzarmos estes dados com o epílogo da narrativa, que nos informa sobre a morte da Mãe-do-Ouro pelos Mouros e sobre “as conquistas territoriais por parte dos europeus”, identificamos indícios muito interessantes sobre o universo haussá na África e no Brasil.⁵

Nesses registros da memória, vêm à tona lembranças de uma etnia já anteriormente islamizada, mas que em 1804 fora submetida por Usman Dan Fodio através do avanço de suas tropas *Jihadistas* na África ocidental. Foram escravizados por crentes ditos mais puros, os fulas ou fulanis, supostamente por exercitarem o credo corânico de uma forma e segundo ritos considerados por demais fetichistas por aqueles que se diziam os guardiães da revelação de Alá ao profeta Mohammad. Igualmente não passou despercebida da sensibilidade popular o avanço dos europeus conquistadores, caçadores das riquezas de

³ Carneiro, Os mitos africanos no Brasil. p.15

⁴ Carneiro, Os mitos africanos no Brasil. p. 346.

⁵ Indício aqui entendido como nos sugere Carlo Ginzburg em Mitos, Emblemas e Sinais. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

uma terra que em tudo secou, com a chegada dos estranhos, do estrangeiro, *outsider*. Reverberaram na memória dos haussás, que narravam esse mito em terras do Império do Brasil, provavelmente durante o cativeiro, o triste fim de um passado de riqueza e liberdade, que ousamos reproduzir:

“Depois que a Mãe-do-Ouro transformou-se na Serpente Sagrada caíram chuvas de ouro em todo o Continente Africano. Mataram-na os Mouros e a terra sofreu as conseqüências funestas dessa malvadez: - até as chuvas de água escassearam, vieram as secas, alastrou-se a fome, cresceram os animais daninhos, multiplicaram-se as feras, formaram-se desertos, empobreceram-se os homens, desenvolveram-se as pestes, aumentaram as guerras”.

Realidade sobremaneira distinta à retratada em trecho anterior onde “a abundância e a paz reinavam ali”.

Reproduzimos esses trechos porque foi contando e recontando essas histórias de geração em geração que elas chegaram até nós, do outro lado do Atlântico. Informa-nos Arthur Ramos que esse *ouvir-dizer* caiu bem ao gosto do brasileiro, sendo que “é muito raro, no nosso povo, uma simples descrição não vir acompanhada de grande gestos explicativos que ‘desenham’ a narrativa”.⁶ Ao fazer uma referência aos romances de José Lins do Rego, o pesquisador nos remete ao dia-a-dia de “velhas narradoras de histórias que iam de engenho em engenho com a sua bagagem de contos tão disputados pela meninada” que viveu o ciclo da cana-de-açúcar no Nordeste.⁷ Também Gilberto Freyre, segundo Ramos, atentou para o fato.⁸ E o próprio autor de O Folclore Negro do Brasil afirma ter em sua memória lembranças desse *ouvi-dizer* de raízes na literatura oral africana.

“Lembro-me bem, na minha infância, dessas velhas mucamas contadoras de história. E agora vejo a explicação daqueles gestos derramados, da mímica de todo o corpo, das inflexões musicais da descrição, às vezes mesmo do canto, que acompanhavam a narração. A contadora de histórias do

⁶ Arthur Ramos, O Folclore Negro do Brasil. 2ª edição. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1935. p.155

⁷ Ramos, O Folclore Negro do Brasil p.155

⁸ Ramos, O Folclore Negro do Brasil p.155, apud Gilberto Freyre, Casa Grande e Senzala. p. 371.

Nordeste não se contenta, por exemplo, em contar ‘era uma vez um homem muito velho e curvado e que tinha a marcha trôpega’; à semelhança dos *akpalôs*⁹ africanos, ela diz e ‘age’: era uma vez um homem muito velho, assim como o ‘velho’ F. (um sujeito existente na localidade) e que andava ‘assim’ (o ‘assim’ requer um dos ‘auxiliares’ da narrativa: a narradora começa a andar curvada e trôpega).”¹⁰

O medievalista historiador da literatura Paul Zumthor (1915-1995) trabalhou a questão do ouvir-dizer cunhando a expressão “índice de oralidade”. Segundo ele, trata-se de tudo o que, no interior de um texto, informa-nos sobre a intervenção da voz humana em sua publicação - quer dizer, na mutação pela qual o texto passou, uma ou mais vezes, de um estado virtual à atualidade e existiu na atenção e na memória de certo número de indivíduos. Ainda segundo Zumthor, que se dedicou mais especificamente ao estudo da oralidade em textos medievais, sobretudo trovadorescos, “admitir que um texto, num momento qualquer de sua existência, tenha sido oral é tomar consciência de um fato histórico que não se confunde com a situação de que subsiste a marca escrita (...) Então, continua, trata-se para nós de tentar ver a outra face desse espelho texto, de raspar, ao menos, um pouco do estanho”.¹¹

Não temos pistas sobre os caminhos que este e outros contos haussás compilados por Souza Carneiro percorreram, da África às Américas. Seria, por assim dizer, um

⁹ Não ingressaremos aqui pela análise da importância da “contação de histórias”, o que está além de ser um privilégio africano. Por isso, recorreremos à citação de Leonardo Arroyo em Literatura infantil: ensaio de preliminares para a sua história e suas fontes (São Paulo: Editora Melhoramentos, 1968, p. 51) pinçada do estudo de Rosângela Trajano intitulado “Efeitos educacionais e terapêuticos da contação de histórias”, disponível em: www.geocities.com/rosangelarn/contacaohistorias.pdf (13/02/2008) Sobre os *akpalôs*, Arraoyo diz-nos o seguinte: “Velhos negros e negras, os *akpalôs*, os *arokin* e os *dialis* não se atinham apenas ao processo narrativo em prosa. Recorriam também à poesia para dar, naturalmente, um tom mais dramático às suas histórias. E também as canções de berço, as cantigas de ninar portuguesas, foram modificadas pela influência negra, que nelas alterou palavras, ‘adaptando-as às condições regionais, ligando-as às crenças dos índios e às suas.’ Infelizmente não foi possível saber de que língua africana se trata.

¹⁰ Arthur Ramos. O Folclore Negro do Brasil. 2ª Edição, Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1935. p.155

¹¹ Cf. Paul Zumthor. A Letra e a Voz: A “literatura” Medieval. São Paulo: Cia das Letras, 1993. p. 35. Observe o leitor que, como Zumthor, também nós tratamos a questão como “literatura” haussá, em uma clara opção por filiação a essa visão de um aspecto da produção literária.

exercício altamente recomendável se tratássemos, neste capítulo, de uma História da Leitura.¹² Teria a suposta narradora recontado a trajetória da Mãe-do-Ouro, com todo o gestual que imaginamos ser possível atribuir à saga africana? Como esses contos foram preservados? Eram memorizados? Souza Carneiro, aliás, não nos esclarece sobre como teve acesso a essa literatura haussá, mas deixando-nos apenas a pista de que fora encontrado na Bahia, na região do Recôncavo, cenário para os levantes de muçulmanos de 1807 a 1835.¹³ O autor parece, porém, nos trazer a certeza de que se tratam de haussás, “e não (de) outros mahometanos, ou Malês - ‘quipós de Allah’, ‘hereges excomungados’, ‘mouros africanos’”.¹⁴ Por isso mesmo, pareceu-nos inicialmente estranha a classificação apresentada pelo folclorista, ao designar a narrativa da Mãe-do-Ouro como “Filha de Malês”. Tratar-se-ia de uma incoerência? De uma informação carente de precisão? Mãe-do-Ouro não seria um mito rigorosamente haussá, mas malê, o que significa abrir a possibilidade de interpretação a outras filiações étnicas? Estaria ele tomando os males por haussás?

Podemos aqui nos ater à definição do próprio autor. Ao definir o termo, ele dissipa toda e qualquer dúvida a respeito: “Os malês – (estamos somente nos referindo aos haussás e não aos outros muçulmanos, ou malês)”. Assim sendo, Mãe-do-Ouro é um conto haussá, e a filha de malês que o reproduziu supostamente filha de um dos haussas que circularam pelo recôncavo nas primeiras décadas do século XIX. Importa-nos muito essa conclusão.

Neste capítulo, estamos em busca da análise de uma intrigante hipótese lançada pelas historiadoras Mariza de Carvalho Soares e Juliana Barreto de Farias.¹⁵ Como argumento, o texto sugere que “a inteligência do levante (de 1835) foi haussá”. A resposta a

¹² Segundo Roger Chartier. Em entrevista à revista Acervo, publicada pelo Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Chartier afirma que toda e qualquer história da leitura deve atentar para a produção-circulação-e-recepção da obra em questão. Ver: Maria do Carmo T. Rainho (Org.) “Leituras e Leitores”. Acervo – Revista do Arquivo Nacional. Rio de Janeiro, v.8, Número ½, jan./dez. 1995.

¹³ Nina Rodrigues classifica esses levantes entre haussás e nagôs. Segundo o médico e antropólogo, fundador da antropologia criminal brasileira, as insurreições de 1807, 1809 e 1813 foram lideradas por haussás. As nagôs seriam as de 1826, 1827, 1828, 1830 e 1835. Ver: Os Africanos no Brasil. Brasília: UnB, 2004. 8ª edição. p. 59-80.

¹⁴ Carneiro, Os mitos africanos no Brasil. p. 347.

¹⁵ Juliana Barreto Farias e Mariza de Carvalho Soares, “Religious Tolerance: Black Muslims among White Christians in 19th and early 20th Century in Rio de Janeiro”. Slavery, Islam and Diaspora. Harriet Tubman Resource Centre on the African Diaspora, York University, October, 2003.

essa questão norteia as discussões das próximas páginas. Acreditamos poder chegar até ela percorrendo os diversos “níveis” de produção textual entre os haussás, quer se trate do universos oral e/ou escrito de criação, ainda na África. Assim, esclarecemos ao leitor que, neste capítulo recorreremos aos “Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”, referimo-nos às três séries de documentos, em busca do colorido haussá da rebelião de 1835, apresentada por João José Reis como notoriamente nagô. Verá o leitor que neste estágio de nossas argumentações se não conseguimos radicalizar a interpretação sobre a organização do levante, afirmando ter sido ele pensado e planejado por haussás. Mas conseguimos, com certeza, mostrar que a organização do levante, esteve assentada numa forte liderança religiosa islâmica e haussá.

Para não perdermos de vista o fio da meada no qual se insere a discussão que por hora convidamos o leitor a percorrer conosco, lembremos que no **Capítulo 1** discutimos, a partir dos textos do embaixador Alberto da Costa e Silva, a máxima de João José Reis, segundo quem “se quisermos definir resumidamente o movimento de 1835, podemos dizer que a conspiração foi malê e o levante foi africano.”¹⁶ Nas páginas que se seguem, inclusive porque já demonstramos o porquê de não trabalharmos com interpretações dicotômicas da realidade, veremos que a expressão “levante malê” como chave de leitura do real vivido naquela madrugada do dia 24 para 25 de janeiro de 1835, esconde matizes haussás nada desprezíveis. Por hora, ao trabalharmos especificamente com os *Documentos Árabes*, ficamos com a conclusão seguinte: a inteligência do levante também foi haussá. Mas, retomando o fio da meada desta discussão, traremos para o debate, no Capítulo 3, a partir dos processos da *Devassa do Levante*, indícios de uma participação haussá efetiva e fundamental nos preparativos do levante. Cabe-nos ainda ressaltar informação anteriormente apresentada, no Capítulo 1, no qual não trabalhamos com o levante, mas com

¹⁶ Tivemos uma série de dificuldades ao nos depararmos com a assertiva de Costa e Silva acerca do estudo de João Reis. Fomos checar e, de fato, na edição de 1987, ou seja, na segunda edição da obra originalmente publicada em 1986, Reis afirma com todas as letras a assertiva reproduzida acima, no corpo da tese. Entretanto, no Epílogo da edição de 2003, escreve, sobre o levante: “Com base nas raízes africanas, eles construíram uma nova cultura de resistência, no interior da qual o islamismo ganhou força”. E continua: “Identidade religiosa e étnica convergiam na mobilização dos escravos, mas também dos libertos nagôs.” Cf. Rebelião Escrava no Brasil, p.545 Na edição de 1987, o trecho reproduzido por Costa e Silva encontra-se na p. 151, como, aliás, o próprio embaixador já advertira.

sua ante-sala, com as *madrassas* improvisadas pelos africanos muçulmanos de Salvador, localizadas, sobretudo, no Recôncavo.

Retomemos as questões deste capítulo. Segundo Arthur Ramos, os contos populares africanos que influenciaram o folclore brasileiro tiveram várias origens. “Um primeiro grupo provém de esfacelamentos míticos e heróicos. São os contos nos quais intervêm entidades mitológicas, antepassados, heróis criadores, civilizadores e transformadores. Um segundo grupo engloba todos os contos de sobrevivência totêmica. (...) Um terceiro abrange as demais formas do conto popular: reminiscências históricas, contos morais”.¹⁷ Dentre esses, adverte-nos Ramos, os de animais, que ele inclui na segunda série dos contos africanos, são os de maior influência no Brasil. As narrativas haussás compiladas por Souza Carneiro parecem encaixar-se nessa categoria. A Ficha No. 181 traz-nos “O Caranguejo Voador” e na Ficha No 182 o conto “A Fera Invencível”, que tem como personagem mítico um “quipó, leopardo (*kpó*) em língua haussá.”¹⁸

Comparativamente ao que se observa no folclore europeu, recheado de “contos fixos nos quais intervêm animais definidos, como o lobo e a raposa”, Ramos atesta que a “série de animais, nos contos africanos é imensa”.¹⁹ Além disso, adverte-nos o estudioso, “estes animais desempenham funções humanas nestes contos”. E “têm sentimentos humanos: astúcia, fineza, humor”.²⁰ Parece, inclusive, ter sido possível ao autor mapeá-los por região: no Sudão Central - de onde é trazida boa parte dos escravos que irão desembarcar na Bahia no início do século XIX e que são sujeitos/objetos deste estudo - o animal privilegiado como personagem dos contos é a lebre; nas Costas da Guiné, um pequeno antílope; no Baixo-Níger, a tartaruga e a aranha.²¹ No caso da Mão-do-Ouro, a serpente é a referência principal, símbolo sagrado da abundância que a ocupação dos “mouros” fez secar.

¹⁷ Ramos, O Folclore Negro do Brasil. p. 157.

¹⁸ Carneiro, Os mitos africanos no Brasil. p. 356.

¹⁹ Ramos, O Folclore Negro do Brasil. p.158.

²⁰ Ramos, O Folclore Negro do Brasil. p. 158.

²¹ Ramos, O Folclore Negro do Brasil. p. 158.

Se a dimensão política da submissão haussá aos “mouros” pereceu-nos decididamente traduzida no folclore afro-brasileiro, escapou-lhe a riqueza literária que esse encontro produziu, não mais no circuito oral de produção, mas no âmbito da escrita. Quero com isso dizer que o avanço muçulmano sobre a África Ocidental - ao assentar-se no trinômio comércio, escrita, religião - promoveu a alfabetização de parte dos povos conquistados. Assegura-nos Jack Goody que “o primeiro sistema de escrita a produzir impacto na África Ocidental ao sul do Saara foi o árabe”.²² Para entender esse lugar privilegiado ocupado pela língua do profeta Mohamad, que a paz de Deus esteja com ele,²³ torna-se interessante retomar o percurso do avanço do Islã sobre o território de importantes cidades de língua iorubá. A *Jihad* de 1804 e a desintegração política do Velho Império Oió afetaram consideravelmente a comunidade muçulmana e tendiam a colocar em lados opostos os iorubás não, ou não apropriadamente islamizado, e o Islã.²⁴ Entretanto, segundo o historiador Gbadamosi, professor do Departamento de História da Universidade de Lagos, na Nigéria, apesar das difíceis circunstâncias geradas pela desintegração de Oió, a comunidade muçulmana saiu-se bem no esforço de se reorganizar; e antes mesmos da virada do século conseguiu crescer de forma notável em tamanho, status e força. Houve, inclusive, alguns ensaios para introduzir a lei islâmica e estabelecer um Estado Islâmico de direito.²⁵

Mas, pergunta-se o próprio Gbadamosi, como o Islã conseguiu superar os obstáculos impostos pela diversidade no interior da aparente unidade cultural iorubá - que incluía os subgrupos distribuídos em cidades como Oyo, Egba, Egbado, Ijebu, Ekin Ondo, Akoko, Ikale? E por que estamos tendo de ingressar nessa reflexão, se o que nos preocupa é a produção literária haussá, seja oral ou seja escrita? Sobre a primeira questão, podemos responder, como base nas conclusões do pesquisador, que são cinco as características

²² Jack Goody, The Interface Between the Written and the Oral. London: Cambridge University Press, 1987. p.125.

²³ Entre os muçulmanos não se admite a tradução do nome do profeta e cada pronúncia de seu nome deve ser acompanhada de exortações como a acima apresentada. Fizemos isso a título de exemplo e reconhecimento da tradição.

²⁴ T.G.O. Gbadamosi, The Growth of Islam among the Yoruba, 1841-1908. London: Longman Group Limited, 1978. p. XIV.

²⁵ Gbadamosi, The Growth of Islam among the Yoruba. p. XV.

definidoras da unidade iorubá. Inicialmente, deve-se compreender a importância de Ifé como berço dessa cultura em concorrência com as demais. Acreditava-se que os iorubás eram *omo Oduduwa*, ou seja, descendentes do Oduduwa de Ifé, o que garantia que praticamente cada líder iorubá importante procurasse traçar e preservar uma ligação com essa cidade. Uma tal crença conferiu alguma homogeneidade ao grupo e marcou sua identidade frente a outros, de ancestralidade diversa. Além dessa descendência comum, o tronco lingüístico comum os aproximava.²⁶ A identidade iorubá é uma grande discussão e muitos dizem que nasceu em Serra Leoa com os africanos livres que foram desembarcados na região. Estudos de Toyin Falola trazem contribuições significativas acerca da construção histórica dessa identidade.²⁷ Igualmente, também apresentam contribuições importantes a respeito do tema os estudos de Robin Law, professor catedrático de História da África na University of Stirling, na Escócia.²⁸

Outros facilitadores dessa unidade estariam no fato de os iorubás terem desenvolvido uma cultura fortemente urbana, assentada em um modelo que permitia uma estreita ligação entre a cidade e a área rural; havia ainda os benefícios de uma estrutura política hierarquizada, com o Obá ou o Bal em seu ápice, bem como a integração de numerosas crenças religiosas e semi-religiosas ao sistema político e judicial. Ressalta-se que as crenças e os objetos de adoração dos iorubás são o mais importante fator de sua cultura. A crença no Olodumare, em Orisa e nos ancestrais, juntamente com a prática da magia e da medicina, pode ser considerada com segurança o elemento central da tradição religiosa iorubá. Importante ressaltar que, segundo Gbadamosi, o modelo cidade-campo, a língua comum e a estratégia de hierarquização política mais tarde revelaram-se importantes apoios para a difusão e o crescimento do islã em território de língua iorubá.²⁹ Apoiando-se nesses elementos, os muçulmanos que difundiram o Alcorão - o que significa dizer também

²⁶ Gbadamosi, The Growth of Islam among the Yoruba p. 1.

²⁷ Cf. Entrevista concedida a Marcelo Bittencourt e Roquinaldo Ferreira à Revista Tempo, em sua edição No 20, sob o título “A trajetória intelectual de um africano.” p. 177-186, traz importantes referências bibliográficas acerca da questão.

²⁸ Referimo-nos aqui ao texto “Etnias de Africanos na Diáspora: novas considerações sobre os significados do termo ‘mina’”, publicado no Brasil pelo volume 20 da revista Tempo. Cf. p. 109-131

²⁹ Gbadamosi, The Growth of Islam among the Yoruba p. 2-3.

os difusores da língua árabe - enfrentaram a pluralidade religiosa, a impregnação dos valores europeus. Ressalta-se que o entendimento do que seja muçulmano, a esta altura, o século XIX, deve ser matizado pelos encontros anteriores com grupos locais. Em Africa Remembered, Philip Curtin aborda a questão do que poderíamos de uma maneira simplificada, mas bem condizente com conceitos caros à História da Leitura, falar em “camadas de cultura”, parafraseando o conceito de “camadas de leitura” empregados por Chartier, Darnton, Burke, dentre outros que se dedicam ao tema.³⁰

Aos poucos, a fé muçulmana ingressou em algumas regiões acima daquela habitada pela população de língua iorubá que os historiadores anglofônicos denominam *Yorubaland*, cada uma delas aderindo aos novos preceitos em graus distintos. Bornu, por exemplo, acolheu alguns refugiados muçulmanos Ummayyad por volta do século XI e desde então a cidade tornou-se progressivamente muçulmana. Ao Império Songhai, o Islã chegou no início do mesmo século, tornando-se uma força poderosa por volta do século XV. Partindo de Bornu, Songhai e Mali, a religião revelada ao profeta Mohamad chegou a cidades haussás, dentre elas Kano, no século XIV, levada pelo empenho e trabalho de comerciantes mandingas e *marabouts*³¹ Não se sabe com precisão a data de entrada do Islã em terras iorubá, mas é certo que já no século XVII havia muçulmanos em todo o seu território. É consenso também que no fim do século XVIII a posição do Islã era tal que os iorubás estavam propagando a religião em lugares tão longínquos quanto Porto Novo e Daomé. Importante explicar que tratamos aqui de grupos e cidades ou populações dispersas que falam a língua iorubá, sobretudo porque se considera que embora no século XVII muitos povos falem a língua iorubá eles não se identificam como tais. Ou seja, tratava-se antes de mais nada do reconhecimento de uma língua partilhada, não de um grupo social. Pelo ano de 1840, Owu, Ardra, Badagry, Igbo, Ijana, Ikoyi, Ogbomoso, Ketu e Lagos registravam um grau considerável de islamização.³² Essa assertiva interessa-nos sobretudo porque em

³⁰ Robert Darnton. O Grande Massacre de Gatos. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1986. Roger Chartier. “As Práticas da Escrita”. IN: ARIÈS, P. e DUBY, Georges. (Org.) História da Vida Privada. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. V.3. p.113-161. E ainda: A Ordem dos Livros: Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994. Peter Burke. A Arte da Conversação. São Paulo. Unesp, 1995.

³¹ Sacerdote.

³² Gbadamosi, The Growth of Islam among the Yoruba. p. 4

1840 o grupo de haussás que estudamos na Bahia já está no Brasil, onde inclusive já liderou uma série de rebeliões africanas.

Também o Império Oió estava fortemente islamizado. Na capital de mesmo nome, o Islã fora introduzido por Afaa Yigi, de descendência árabe, segundo Gbadamosi, provavelmente em algum momento do reinado de Alafin Ajagbo. A historiografia nos informa que Alafin Ajabo exerceu seu reinado por volta de meados do século XVII.³³ Conta-se que Afaa ficou no palácio a pedido do Alafin e que em torno dessa figura reuniu-se um núcleo de convertidos. O tamanho dessa comunidade era inicialmente pequeno, mas sabe-se que ela fora mantida e reforçada pelo ingresso de outros árabes e por escravos haussás.³⁴ É importante ressaltar que quase todos os importantes centros do Islã no período que antecede o ano de 1840 tinham o Império Oió como referência. Fato é que as primeiras comunidades muçulmanas eram formadas por fiéis que falavam diferentes línguas e vinham de lugares diversos (falavam iorubá, haussá etc) e haviam partido de Dindi, Molowa, Molaba, Haussá, Bornu e Nupe. Em meio a esse grupo tão diversificado, muitos dos haussás eram de fato escravos, obtidos quer pela guerra quer pelo comércio, trabalhando em diversas atividades, a depender de suas habilidades, fosse como barbeiros, como vaqueiros ou criadores de cavalos.

A tarefa mais importante, porém, exercida por haussás é justamente aquela que nos leva de volta à questão da produção literária oral e escrita por eles realizada. Segundo Gbadamosi, aqueles escravos haussás que fossem conhecedores do Islã e versados no árabe eram tidos em alta estima na sociedade, seja por seu aprendizado, por suas práticas piedosas ou por sua habilidade na produção de poderosos amuletos. De fato, eram eles que conduziam o ensino, comandavam as preces e ajudavam a alimentar a vida religiosa da comunidade. Apesar de sua baixa posição social, alguns desses haussás tornaram-se *mallams* conhecidos por sua sabedoria, respeitados o suficiente para, apesar de sua condição de escravos, desafiar desmandos de líderes políticos.

³³ Gbadamosi nos informa que Alafin Ajagbo exerceu seu reinado por volta de meados do século XVII. Na página 76 de seu estudo The interface between written and oral. Ele adverte, em nota de pé de página, que baseou-se em entrevistas com líderes da comunidade muçulmana Ise Yin, realizadas em abril de 1965.

³⁴ Gbadamosi, The Growth of Islam among the Yoruba p. 5.

“(...) no reino do Alafin Ajiboyede, o último Alafin de Igboho, um certo muçulmano *mu'allim* de Nupe lançou um protesto contra ele reagindo à sua crueldade pelos assassinatos de nobres e líderes supostamente hipócritas. ‘Essa atitude é um pecado contra Deus, que tirou a vida de seu próprio filho’.”³⁵

Com o trecho acima, queremos chamar a atenção para a tensão presente em sociedades muçulmanas organizadas sob o comando de um *Imam*, líder religioso muçulmano. Isso porque veremos a presença dessa figura também entre os muçulmanos da Bahia e do Rio de Janeiro. Gbadamosi, ao retomar o tema, ressalta a questão das tensões às quais se submetem essas comunidades.

O aprendizado da escrita certamente confere poder àqueles que o detêm. Mas o trecho acima revela algo mais nas entrelinhas da literacia. Há na fala do *mu'allim* um senso de ética e de justiça ou somente uma disputa política? De qualquer modo a fala certamente nos remete a outras questões importantes: o que eles liam? Como liam? E para que liam? Por ora, interessa-nos entender como a linguagem escrita ingressou em território haussá. A escrita desenvolveu-se no Norte da África, no Vale do Nilo, no Terceiro Milênio antes de Cristo. Mais tarde, as escritas alfabéticas foram transmitidas pelos fenícios, pelos judeus e pelos cristãos, especialmente para a África do Norte e a Etiópia. Mas foi o advento do Islã no Níger, por volta do ano 1000 d.C, que levou para a África Ocidental uma forma específica de literacia. Por “específica”, esclarece-nos o antropólogo Jack Goody, devemos entender que se trata de uma definição necessária uma vez que é importante distinguir o papel de uma religião do livro nesse processo, como é o caso do Alcorão para o Islã.³⁶

Nos primeiros tempos de aprendizado, por ser o árabe uma língua estranha à África Ocidental, “a habilidade para ler, escrever e compreender o idioma era muito limitada. Mesmo em território haussá. Ainda assim, os efeitos da literacia de derivação islâmica eram experimentados em um leque de atividades muito maior do que possa parecer”.³⁷ Mas, em um primeiro estágio de aprendizagem, como a língua era estranha à África Ocidental, aprender a ler era normalmente uma “atividade de papagaio”. No rol de documentos árabes

³⁵ Gbadamosi, The Growth of Islam among the Yoruba p. 6.

³⁶ Goody, The Interface Between the Written and the Oral. pp.125-126.

³⁷ Goody, The Interface Between the Written and the Oral. p. 126.

escritos pelos escravos que participaram da Rebelião dos Malês em Salvador, na Bahia, em 1835, encontramos exemplos dessa prática. O Doc. No 2, escrito pelo haussá Domingos, escravo de João Pinto Leite, repete quarenta vezes a Sura 106 do Alcorão. Intitulada “Os Coraixitas”.³⁸ A surata é assim transcrita no Alcorão traduzido por Samir El Hayek: “Em nome de Allah, o Clemente, o Misericordioso. (1) Pelo convênio dos coraixitas (2) O convênio das viagens de inverno e de verão (3) Que adorem o Senhor desta Casa (4) Que os provê contra a fome e os salvaguarda do temor (do perigo)!”³⁹

Na tradução literal de Reichert,⁴⁰ cujo trabalho nos serviu de base para a análise da inteligência escrava do levante de 1835, lê-se: “(1) em nome de deus compassivo, misericordioso ...por causa do acordo dos quraysh acordo na caravana de inverno e de verão ... que adorem os senhor deste templo quem os alimentou (2) salvando-os da fome e os pôs a salvo de um temor. (O texto repete-se ainda 39 vezes - sem a Bismillah).”⁴¹ Interessante como o texto da Bahia está intacto em relação à versão do professor El Hayek. o tradutor do alcorão para o português. Reichert aposta que o Documento No 2 é de fato o exercício de um “estudante”. Portanto, a repetição seria um treino de escrita e um esforço de memorização. Mas no caso do haussá Domingos - trabalharemos com essa hipótese em um outro momento - como admitir se tratar de uma “atividade de papagaio” se ele também é o autor dos Documentos 5 e 6?

³⁸ Segundo El Hayek, em nota de texto de No 2047, “os coraixitas constituíam a mais nobre tribo da Arábia, tribo à qual o próprio Profeta pertencia. Eles possuíam a custódia da Caaba, o relicário central da Arábia, e a posse de Makka dava-lhes uma tripla vantagem: (1) possuíam uma influência dominante sobre as outras tribos; (2) sua posição central facilitava-lhes o comércio e as transações, fato que lhes propiciava honra e lucros; (3) sendo o território de Meca, por um costume árabe, inviolável quanto às guerras vindicativas e feudais, eles desfrutavam de uma posição segura, livre de quaisquer perigos.” Sobre a importância das caravanas na circulação de riqueza, a nota No 2049 explica-nos que “as caravanas comerciais dos coraixitas os tornavam ricos, e atraíram gente de regiões distantes, que iam em visita a Makka, levando para lá as suas mercadorias e os seus presentes.” IN: Alcorão. Tradução Professor Samir El Hayek. São Paulo: MarsaM Editora Jornalística Ltda. 2004, 13ª edição. p. 751.

³⁹ Alcorão. p.751.

⁴⁰ Os Documentos Árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia foram editados, transcritos, traduzidos e comentados por Rolf Reichert, em colaboração com Ahmed-Bioud Abdelghani, Conservador da Biblioteca Nacional, Paris. Trabalhamos com textos e imagens do rol de documentos publicados na Revista Afro-Ásia, do Centro de Estudos Afro-Orientais, da Universidade Federal da Bahia.

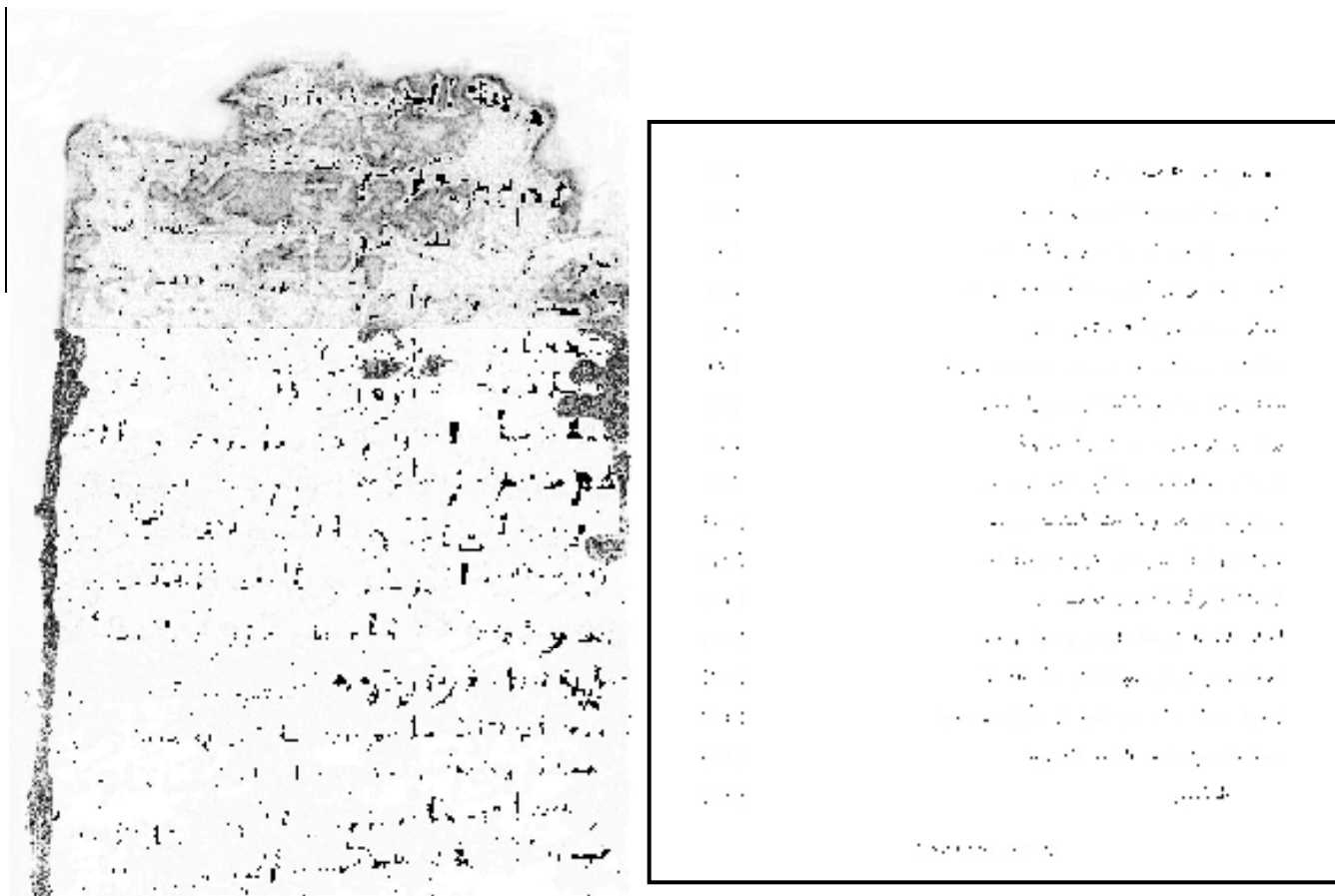
⁴¹ Rolf Reichert. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 1ª série. Textos Corânicos. Afro-Ásia, Nos 2/3, 1966, p. 169-176, 173.

Nesta etapa do texto, estou preocupada com as formas de aprendizado e os diversos gêneros de textos produzidos pelos islamizados na África Ocidental, em um esforço de identificação da inteligência haussá da Bahia. A discussão do nível de literacia de cada um dos escravos listados nos Documentos Árabes do Arquivo Público do Estado _ igualmente importante para a fundamentação da resposta à nossa pergunta _ terá seu espaço ainda neste capítulo. Mas, no momento, optamos por apenas rastrear as formas de literacia desenvolvidas nos dois lados do Atlântico, procurando tecer possíveis paralelos, indicando obviamente hipóteses e jamais continuidades sedutoras, mas de difícil comprovação com as fontes de que dispomos.

Igualmente importante sobre a literatura desenvolvida nos dois lados do Atlântico é a observação, também de Jack Goody, sobre o fato de ter havido em África uma adaptação da escrita às linguagens locais,⁴² exercício que não era encorajado pelos mestres de então, mas que afirmamos ter tido repercussões na escrita praticada pelo escravos muçulmanos em Salvador, na Bahia. Goody admite, inclusive, ter esse exercício de adaptação se tornado uma importante característica da vida Haussá no Norte da Nigéria desde o século XVIII. A nosso ver, os manuscritos árabes apreendidos por ocasião do Levante de 1835 em Salvador também trazem alguns exemplos claros da prática a que nos remete essa assertiva. Vê-se, por exemplo, o Documento No 30 da chamada “Terceira Série” dos “Documentos Árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia”.⁴³

⁴² No Capítulo 3, procuraremos demonstrar que essa literatura aljamiada é de fato o que se poderia chamar de uma literatura fruto da criolização, digo, da produção árabe com as tradições literárias locais. É de se notar a incrível permanência de alguns tempos e formatos. Assim sendo, melhor do que usar literatura crioula, os especialistas empregam literatura aljamiada. Devo ressaltar ainda que *aljamis* é o *outro*, em língua árabe. Literatura do outro, portanto.

⁴³ Rolf Reichert. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 3ª série. Amuletos, exercícios de escrita etc. *Afro-Ásia*, Nos 6/7. s.d. p.127-132.



Analisado e traduzido por Rolf Reichert, na década de 1960, em colaboração com Ahmed Abdelghani, então conservador da Biblioteca Nacional de Paris, o documento “ocupa uma posição isolada entre os seus iguais. É o único absolutamente indecifrável”.⁴⁴ Os especialistas assim o descrevem: “apesar de ser escrito em letras árabes, não forma texto algum neste idioma, com a exceção da primeira linha (*a Bismillah*), umas palavras isoladas nas linhas 9, 10 e 13 (*allah* ‘Deus’, *’ala*, ‘sobre’) e o fim do texto ‘louvor a Deus, Senhor dos Mundos’ (o verso No 2 da primeira Sura).”⁴⁵ Neste caso, o conteúdo que se apresenta parece ser ainda mais difícil de ser esclarecido. Segundo Reichert, “o texto foi apresentado a professores de diferentes línguas sudanesas (haussá, ioruba, peuhl), membros da Escola

⁴⁴ Reichert. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 3ª série. p. 131

⁴⁵ Reichert. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 3ª série. p. 131

Nacional das Línguas Orientais, de Paris” e eles “constataram que o texto não é escrito em algum dos mencionados idiomas”.⁴⁶

Retomando a discussão acerca de semelhanças possíveis entre África e América, vê-se que do mesmo modo que os documentos do Arquivo Público da Bahia contêm, dentre os trinta textos compilados por ocasião do Levante, uma série de amuletos e “orações fortes”, também na África Ocidental o historiador Jack Goody identificou “o uso de material escrito com propósitos mágicos”. No caso da Bahia, Reichert permitiu-se aproximá-los da prática da Geomancia árabe.⁴⁷ Na maioria dos casos, a “oração forte” é acompanhada de desenhos e um deles, mais especificamente, traz os pedidos de proteção encomendados a Alá inscritos em um esboço da Cruz de Salomão. Observemos o conteúdo do Doc. 18, que pertence à 3ª Série de Documentos do Arquivo da Bahia:

“Dentro do círculo, quatro grupamentos de letra: a-h-m, a-‘d, h-l’, uma vez repetidos. Com exceção dos grupos s’-d, que significa ‘felicidade, fortuna’, nenhum deles forma uma palavra ou raiz. As letras b’—s, na parte inferior do círculo significam ‘dano, detrimento, mal’. Ao redor do círculo, letras separadas. Debaixo do círculo, ‘Não há poder nem força, salvo com Deus o elevado, o poderoso’, fórmula que o muçulmano profere em cada situação difícil ou perigosa. As letras agrupadas ou isoladas podem ter valor numérico, como demonstram vários exemplos de figuras mágicas”.⁴⁸

Vemos, portanto, a possibilidade de traçar paralelos importantes entre a literacia na África Ocidental e aquela praticada na Bahia. Impossível não admitir a verossimelhança

⁴⁶ Reichert. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 3ª série. pp. 131-132. Não há menção aqui a falantes de língua Nupe, na Bahia conhecidos como tapas e que foram numerosos em Salvador. Outras línguas poderiam também estar sendo usadas na Bahia.

⁴⁷ Trata-se de um esforço que não empreendemos nesta pesquisa. Entretanto, uma primeira leitura de textos que nos remetem a práticas rituais dos candomblês Malês da atualidade apontam para a existência de permanências interessantes, como o uso dos quadrados numerados que contabilizados garantem proteção, por exemplo. Não apenas do Atlântico à Bahia do século XIX. Ainda hoje, estudiosos do candomblé malê, como Maria Helena Farelli, observam a existência de escritas em quadrados mágicos em terreiros de Salvador e do Rio de Janeiro. Na página 32 de seu estudo intitulado Malês, Os Negros Bruxos: O Candomblé de Origem Islâmica, seus Magos e seus Feitiços, publicado em São Paulo pela Madras Editora (trabalhamos com a edição de 1998) vê-se reproduzido o “Quadrado Mágico que Atrai Melhorias”, muito semelhante ao desenho do Doc. 24, que editamos na página 91.

⁴⁸ Reichert. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 3ª série. p. 128.

das estratégias de inovação estilística - como é o caso, nos dois lados do Atlântico, do uso do árabe para a escrita em outros idiomas - e o recurso e a crença no poder mágico das palavras se bem aplicadas em amuletos e orações fortes - também uma prática observada tanto em Salvador quanto na África Ocidental. E ainda na Península Ibérica, como demonstraremos no Capítulo 3. Há, porém, uma transposição _ se assim podemos dizer _ que a nosso ver rompe com a possibilidade de uma transmissão cem por cento “linear” dos modos de apreender, empregar e utilizar socialmente a escrita. Se, na Bahia, o fato de saberem escrever insere o grupo de escravos malês em condição de destaque frente aos demais, na África descrita por Goody, embora os povos fossem divididos entre letrados e não-letrados, “nenhum deles era automaticamente desqualificado por causa disso, ou considerado com maior prestígio por essa mesma razão.”⁴⁹

No que se refere às formas de aprendizado e de produção “textual” na África Ocidental, melhor é restringir a comparação ao território haussá e aos demais reinos de onde vieram os muçulmanos e tratar da África ocidental apenas quando a prática comprovadamente se estender por toda ela. Algumas dessas são até mesmo mais gerais, podendo ser encontradas entre todos os muçulmanos. Por isso temos que tomar cuidado, restringindo a análise a um espaço mais restrito em contato direto com o Brasil. No Brasil os muçulmanos exercitavam a literatura do *ouvir-dizer*, porque Souza Carneiro não faz qualquer menção ao árabe em sua classificação do conto da *Mão-do-Ouro*. Eles igualmente se empenhavam na escrita de textos em árabe dos dois lados do Atlântico. Neste segundo caso, o do aprendizado do árabe, quais os objetivos por trás de tanto empenho? A classificação de “oração forte” de alguns documentos do Arquivo da Bahia nos remete ao sentido mágico atribuído à produção dos textos.

O Doc. 24 da 3ª Série compilada por Reichert, encontrado com Domingos, de nação haussá, escravo de João Pinto Leite, após a Devassa do Levante de 1835, é um amuleto, descrito pelo especialista como “outra figura mágica, retangular, semelhante ao Doc. 21” na qual “os quadrados estão preenchidos de breves sentenças que se referem à onipotência de Deus.” Como observação, o pesquisador remete-nos ao Jalad al-Din, onde encontra-se reproduzido um amuleto muito semelhante. O texto do Doc. 24 diz-nos o seguinte:

⁴⁹ Reichert. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 3ª série. p. 127

DOC. 24 da 3ª Série - Comentários Reichert-Abdelghani

O Quadrado Mágico⁵⁰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

...
وَبَارِكْ فِي ذَاكَ	وَقِيَّةَ اللَّهِ	...
كُنْ فِي آكَ وَأُوَانِ
خَرَجْنَا بِهِ مِنْ
رَجُلٍ عَظِيمٍ	وَأَنْ
...

وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَظِيمِ
الْعَظِيمِ

Documento N.º 24

⁵⁰ Estamos assim chamando este documento inspirados na descrição de Maria Helena Farelli, que pesquisou os escritos mágicos dos candomblés malês na atualidade. A imagem que reproduzimos a seguir, a pesquisadora intitulou: "O quadrado mágico que atrai melhorias". Embora o quadrado acima some oito espaços e o apresentado por Farelli contenha nove, trata-se de um forte indício de permanência entre práticas rituais passadas e presentes, entre os malês. Cf. Maria Helena Farelli. Malês: Os Negros Bruxos.

Quadrado Mágico que Atrai Mulherias

2	9	4
7	3	5
6	1	8

DOC. 24 – 3ª Série - Comentários Reichert-Abdelghani

Do auto: 1835. Insurreição de escravos. A Justiça. (1) em nome de deus compassivo misericordioso NOS OITO QUADRADOS LÊ-SE: q.1: que benza isto q.2: e a cidade de deus q.3: tudo em... q.4: (machado) q.5: saímos por ele de... q.6: ...rebelou-se (?) q.7: homem poderoso q.8: (manchado) (2) não há poder nem força, salvo com deus o elevado o poderoso (3) o poderoso

Nas Tradições orais e escritas da África Ocidental às quais nos referimos, o “recurso à ‘mágica do livro’ não era o único benefício que a escrita trazia, embora fosse o mais recorrente no mundo pagão”.⁵¹ Entretanto, “embora as cortes tenham empregado a escrita para variados propósitos - histórico, tratados políticos etc - foi o aspecto mágico-religioso

⁵¹ Goody, The Interface Between the Written and the Oral. p.132.

que mais impressionou a maioria da população. “Estavam mais preocupados com a escrita como meio de comunicação com Deus e como expedientes sobrenaturais, do que em utilizar a escrita como instrumento de ascensão social e pessoal. Não havia do que se envergonhar com a não-literacia”. Exatamente por seu conteúdo mágico, a escrita árabe - o que não exclui a de outras religiões como a Judaica e a Cristã - ganhou formas inusitadas no Império do Brasil. Segundo Goody, “o espaço em que a influência do Islã sobre culturas não-islâmicas, não-letradas é mais imediatamente aparente é o da atividade mágico-religiosa”.⁵² Era de fato notória entre os muçulmanos para cá trazidos como escravos não apenas a produção de textos mágicos, mas a produção de textos mágicos em suportes bastante originais.⁵³

Talvez seja o momento de explicar as especificidades do modelo de expansão islâmica na África Ocidental, pois esse modelo permitiu que fossem preservados procedimentos mágicos na utilização do Alcorão como recurso religioso. Explica-nos Goody que as religiões oralmente transmitidas, na África, são essencialmente ecléticas na sua aproximação com o sobrenatural. Não havia, segundo ele, código escrito, orientando que uma determinada deidade deveria ser cultuada em lugar de outra. Havia, isto sim, uma moldura de conceitos e de crenças religiosas a serem observadas, mas essas mesmas molduras flexibilizavam-se, abrindo espaço para mudança, para novas idéias, novos cultos.⁵⁴ No caso da expansão do Islã, dois novos problemas colocaram em xeque essa realidade, e eles dizem respeito à natureza dessa religião.

O Islã difere-se dos outros “novos cultos” que por ventura se candidatassem a ingressar neste universo de molduras religiosas flexíveis tanto por ser uma religião da escrita quanto por ser uma religião cuja inserção reside em numerosos ritos de passagem. E que, portanto, “sugeria” a seus adeptos que rejeitassem quaisquer outras formas de aproximação religiosa com Deus. Na realidade, porém, as lideranças muçulmanas admitiram a co-existência e mesmo a apostasia, pois nem sempre aqueles que estavam preparados para aceitar Alá estavam igualmente prontos para rejeitar as divindades que até

⁵² Goody, The Interface Between the Written and the Oral, p. 130.

⁵³ Por suporte devemos entender o lugar material de registro, quer fosse o pergaminho, a madeira ou outra forma original de preservar a escrita.

⁵⁴ Goody, The Interface Between the Written and the Oral, pp. 130-131

então eram motivos de sua adoração.⁵⁵ Sendo assim, os conteúdos mágicos da escrita continuaram grassando por vários reinos africanos, mesmo que islamizados. No reino “pagão” Ashanti, por exemplo, noventa por cento da coleção de manuscritos árabes do início do século XIX referem-se a conteúdos mágicos.⁵⁶ Na coleção de manuscritos do Arquivo Público da Bahia, referente aos acontecimentos de 1835, dos trinta documentos analisados por Reichert pelo menos onze são expressamente classificados pelo especialista como “oração forte”, “escrita mágica” (sobretudo pelo fato de a escrita estar inserida em uma figura) ou “amuleto”, o que nos indica um percentual de 36,6%, ou seja, um número comparativamente baixo em relação aos manuscritos ashanti.

É claro que os pesquisadores que fizeram a classificação não são os mesmos, o que nos leva a uma margem certamente distinta de interpretação. No caso do primoroso trabalho de Reichert, talvez pudéssemos argumentar que as “simples” reproduções de trechos do Alcorão seriam amuletos ou rezas fortes, uma vez que todas tinham o objetivo comum de garantir a vitória e manter o corpo fechado durante os confrontos do levante de 1835. Isso certamente nos afastaria do módico percentual de 36,6% e nos aproximaria muito mais dos 90% dos Ashanti. Ressaltamos que Reichart e Abdelghani trabalharam com a análise do Livro da Misericórdia pela Medicina e a sabedoria, publicado no Cairo sob o título Jalal ad-Din as-Suyuti, Kitab a-rahma fi t-tibb wa l-hikma. A referência não indica o ano da publicação

Somando-se ao rol de Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia, igualmente reveladores da, reforçamos, farta escrita dos escravos muçulmanos no Império do Brasil estão os *gris-gris* catalogados por Nina Rodrigues em seu livro Os Africanos no Brasil. Poder-se-ia argumentar que somam apenas 35 textos os dois róis de documentos. Mas a nossa hipótese, inclusive para utilizar o título Inteligência Haussá, ganha sentido à medida que analisemos os níveis de estudo e instrução no Brasil do século XIX. Partindo dos processos judiciais registrados dos Anais 50, 53 e 54 da Devassa do Levante de 1835, Nina chega a conclusões importantes sobre a questão de a produção de textos mágicos ter se dado em suportes bastante originais:

⁵⁵ Goody, The Interface Between the Written and the Oral, p. 131.

⁵⁶ Segundo Goody essa documentação encontra-se na Biblioteca Real de Copenhagen.

“Tão fetichistas como os negros católicos ou do culto iorubano, os malês da Bahia, acham de fazer dos versetos do Alcorão, das águas de lavagem, das tábuas de escrita, de palavras e rezas cabalísticas etc, outras tantas mandingas, dotadas de notáveis virtudes miraculosas, como soem fazer os negros cristianizados com os papéis de rezas católicas, com as fitas ou medidas de santos etc.”⁵⁷

Também Nina Rodrigues, no que se refere a estes documentos, decidiu enviá-los a especialistas na França para que fizessem a tradução dos mesmos. Preferiu, ao contrário do que o fizeram as autoridades policiais de Salvador por ocasião do levante de 1835, não “confiar na tradução dos escritos árabes pelos negros malês desta cidade”. O trecho traduzido para autoridades policiais a que me refiro é aquele citado por Nei Lopes. Trata-se de um calhamaço de papéis numerados de um a nove, traduzido pelo “preto de nação haussá” de nome Albino.⁵⁸

Os conteúdos das beberagens não conheceremos ao certo. Entretanto, podemos sustentar uma hipótese bastante plausível a respeito do que neles era escrito, tento em vista a certa coesão de conteúdo identificada entre os *gris-gris* de Nina e os manuscritos árabes do APEB: bendizeres a Alá, o Clemente e Misericordioso; pedidos de bênçãos a Mohamad e a sua família; desenhos - no caso dos *gris-gris* não sabemos se são de geomancia, mas há referência a uma estrela; votos de entrega e confiança ao poder de Deus e pedidos de proteção e rogos por Justiça. Podemos observar ainda algumas semelhanças entre o formato dos *gris-gris* e o dos documentos do Arquivo Público. A Peça No 1, por exemplo, sem autoria reconhecida, apresenta a seguinte descrição, de forma e conteúdo:

““Em nome de Deus Clemente e Misericordioso, derramasse a bênção de Deus sobre nosso mestre Maomé, sobre sua família e sobre seus companheiros, bem assim a saudação.”

Em seguida o texto esclarece:

⁵⁷ Nina Rodrigues. Os Africanos no Brasil. Brasília: Editora da UnB, 2004. 8ª. Edição. P.80

⁵⁸ Nei Lopes, Bantos, Malês e Identidade Negra. Rio de Janeiro: Forense, s./d. p 66-67.

“O resto do papel (frente e verso), salvo o quadrado do meio, está coberto da fórmula seguinte, repetida indefinidamente:

“ ‘Obedeço à ordem do Senhor Misericordioso’. O quadrado do meio é ocupado pela invocação dos nomes dos principais personagens sagrados do Islã. Notadamente lê-se: ‘Ali (genro do profeta), Gabriel, Maomé, José, Ismael, Salomão, Moisés, Davi, Jesus’ etc.”⁵⁹

A referência ao “quadrado do meio” no documento acima transcrito confirma a utilização, pelos malês, de figuras com propósitos mágicos. Importante ressaltar que, ao contrário da preocupação de Reichert, o médico-antropólogo parece não ter se importado em distinguir as etnias existentes sob o guarda-chuva malê. Como na Peça No 1 de Nina, o Doc. 8 do APEB, de autor não identificado, traz um trecho inteiro no qual “as letras *mim* das três palavras *alhamdu, maliki e al-maghdúbi* estão enormemente alargadas, para formar três quadrados.” Afirma ainda Reichert que “no interior do segundo destes se lê duas vezes *faranthithiku*, sem dúvida a transcrição do nome português ‘Francisco’.” E ainda, acerca do mesmo documento: “o texto inteiro aparece, em forma de escrita invertida, na metade inferior da folha.” Atesta o estudioso que “este método de usar a escrita reta de um texto junto com a invertida se usa nas práticas mágicas da África setentrional” e que “desta maneira se tenciona aumentar a ‘eficácia’ da oração escrita”.⁶⁰

Natureza mágica retratada no uso de figuras em que se inserem trechos corânicos também pode ser observada no Doc. 12 do APEB.⁶¹ Segundo classificação de Reichert, trata-se de “documento usado como oração forte.” Na parte superior, “à direita, o documento leva uma fórmula de oração conhecida. Seguem as palavras ‘deveras de peço’, mas o objeto do pedido, representado duas vezes pelas quatro letras MIM-LAM-KAF fica ininteligível. De baixo de um traço, letras incoerentes, muitas vezes repetidas, em séries horizontais e duas verticais.” Reichert sugere a hipótese de que estas letras podem ter valores numéricos, ou podem tratar-se de letras com “definido sentido mágico.”⁶² Para

⁵⁹ Rodrigues, Os Africanos no Brasil. p. 81.

⁶⁰ Rolf. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 1ª série. p. 169-176. p. 175

⁶¹ Ao contrário do que temos feito até aqui, não conseguimos publicar o fac-símile do Documento 12, uma vez que sua reprodução na série de documentos do APEB está ininteligível.

⁶² Rolf. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 2ª série. p.109-112. p. 109

atribuir credibilidade à sua hipótese, Reichert refere-se mais uma vez ao livro de Jalal ad-Din as-Suyuti, intitulado O livro da misericórdia pela medicina e a sabedoria, publicado na cidade do Cairo, em 1500.

Não tivemos acesso ao texto de Jalal al-Din, no qual o especialista muito se baseia para tecer suas teorias sobre a presença de traços da geomancia árabe nos documentos do APEB. Mas ousamos sugerir outra hipótese para a presença das letras. Hipótese essa mais ortodoxa, mas nem por isso destituída de conteúdo mágico. A segunda Surata do Alcorão sagrado, intitulada Al Bacará (A Vaca), revelada em Medina e contendo 286 versículos, inicia-se com as seguintes letras, após a reverência a Alá, com a expressão recorrente “Em nome de Allah, o Clemente, o Misericordioso”: ALEF, LAM, MIM. No Doc. 12, as letras são MIM-AYN-LAM-KAF. Ou seja: o escravo malê do Brasil trocou a ordem de apresentação do MIM-LAM, que no Alcorão seria LAM-MIM, e também substituiu o ALEF pelo KAF, além de introduzir o AYN. Isso, sem falar que a ordem de citação das letras que tanto aparecem no manuscrito quanto no Alcorão não são as mesmas.

O que eu quis dizer, então, com o argumento de que a minha hipótese é mais ortodoxa, mas nem por isso destituída de conteúdo mágico? E por que nos dedicamos a essa digressão aparentemente sem sentido? Dissemos que é mais ortodoxa porque seu autor não teria sido previamente informado pela leitura de um livro de magia, mas pelo próprio Alcorão. Muito provavelmente, o nosso desconhecido escravo malê⁶³ letrado tinha na memória as três letras iniciais de Al-Bácara, todas do alfabeto árabe. A mensagem das letras jamais foi - ou será - decifrada. Durante as aulas de Islã e Língua Árabe que presenciei na Sociedade Beneficência Muçulmana do Rio de Janeiro,⁶⁴ a pergunta era recorrente. E a resposta sempre seguia a seguinte explicação, que aqui transcrevo com base na tradução corânica de El Hayek:

“São letras do alfabeto árabe. Allah iniciou com elas esta Surata, para assinalar o mistério do Alcorão Sagrado, formado de letras idênticas àquelas com que os árabes formam os seus vocábulos, salientando como isso a incapacidade deles em

⁶³ Não foi registrado nos autos da rebelião a nação desse escravo, por isso optamos por designá-lo apenas malê.

⁶⁴ O curso acontecia (e ainda acontece) aos sábados na Mesquita da Rua Gomes Freire, no Centro do Rio de Janeiro.

produzir algo semelhante ao Alcorão. São também designativas de sinal de atenção, para que se ouça a recitação dos versículos.”⁶⁵

Acredito de fato que a minha explicação para o uso das letras no Doc. 12 tenha um dos dois sentidos (ou ambos) apresentados pelo professor Samir El Hayek, o já referido tradutor do alcorão para o português, em suas aulas. Neste caso, a segunda pergunta evocada a partir da leitura crítica do documento - qual o sentido de nossa digressão a respeito do lugar de pertencimento das letras MIM-AYN-LAM-KAF - ganha revelância. Isso porque ela nos sinaliza com possíveis interpretações para a importante questão do circuito de leitura dos escravos muçulmanos no Brasil no século XIX. O que queremos dizer é que o Doc. 12 reflete as camadas de leitura a que os escravos do Levante de 1835 estiveram expostos. Seus escritos remetem-nos tanto a textos ditos “populares” ou fetichistas, como o de Jalal Al-Din, quanto à ortodoxia Islâmica do Alcorão. Há que se supor, portanto, que não apenas à literatura oral dos contos e mitos haussás ou a conteúdos fetichistas tiveram acesso os haussás para cá trazidos. Há vestígios de erudição no universo literário haussá.

Ainda sobre a filiação fetichista dos textos, poderíamos analisar os conteúdos dos Doc. 15, 18, 21, 22, 24, 26 e 29 da série “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. Por hora, basta dizer que são também rezas fortes e amuletos. Cabe-nos apenas ressaltar que nem sempre um manuscrito dessa natureza vem acompanhado de figuras ou apresenta frases invertidas, de maneira a formá-las. Escrito pelo nagô Luis, escravo de Antônio da Rocha, o texto é considerado incerto, contendo erros evidentes, omissões desajeitadas, que Reichert entende como “provavelmente de uma oração forte, protetora do mal”.⁶⁶ A ausência de figuras pareceu-nos, porém, um fato raro. A Peça No 2 da coleção de

⁶⁵ Alcorão. Tradução Professor Samir El Hayek. São Paulo: Marsam Editora Jornalística Ltda. 2004, 13ª edição. p. 3.

⁶⁶ Rolf Reichert, “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 2ª série. Orações Islâmicas (Não Corânicas) – Afro-Ásia, Nos 4/5, 1967. p. 107-112.p. 110.

gris-gris de Nina Rodrigues traz um dado novo, que julgamos interessante mencionar: a presença de retoques vermelhos com sangue.⁶⁷

PEÇA Nº 2 – COLEÇÃO NINA RODRIGUES⁶⁸

Sobre os escritos Nina diz:

“Certamente de dialeto árabe, mas de árabe muito incorreto, muito mal escrito e muito mal ortografado, e sobretudo truncado de modo a não permitir se tentar mesmo dar dele uma tradução literal. Parece que o autor deste escrito celebra a excelência do Corão.

“No Verso: ‘uma estrela, em cada raio a palavra Maomé’.

“Em um canto: ‘Em nome de Deus clemente misericordioso.’

“Os retoques vermelhos (com sangue) anunciam que o dono do talismã foi satisfeito na sua súplica, seu pedido ou seu voto. Esta peça tem primazia no culto”⁶⁹.

⁶⁷ Nina Rodrigues. Os Africanos no Brasil, p.81

⁶⁸ Aqui, torna-se necessário um esclarecimento. Decidimos, para facilitar a compreensão do leitor, chamar de DOCUMENTOS os textos do APEB e de PEÇAS os manuscritos de Nina Rodrigues.

⁶⁹ Nina Rodrigues. Os Africanos no Brasil, p.80.

Nina Rodrigues nos esclarece acerca dos critérios que adotou para chegar ao que considera uma tradução confiável dos documentos. Nina diz possuir ele mesmo uma “grande coleção de *gris-gris*, *mandingas* ou *amuletos* dos negros *musulmis*”. E esclarece ainda: “não querendo confiar na tradução dos escritos árabes pelos negros Malês desta cidade, enviei alguns exemplares para Paris, onde foram traduzidos no *Office Hansfeldes traductions légales et autres en toutes langues*”, segundo ele situado na Place de la Bourse, numero 12. Lá, o padre maronita, Pierre Andourard, “teve a gentileza de traduzir outros”. Ou seja são dois conjuntos. Mas como esclarece Nina, “todos versetos do Alcorão ou alguma palavras místicas, escritas de modo simbólico ou mágico.” Portanto, a descrição transcrita acima e as demais que constam no livro são traduções de Nina Rodrigues do francês para o português, com base numa tradução anterior feita do árabe por um profissional não identificado do Office Hansfeldes, acrescidas de outras feitas pelo padre maronita, todas em Paris.⁷⁰

No rastro da documentação malê, o pesquisador Nikolay Dubronravin, professor do Departamento de Estudos Africanos da Universidade Estatal de São Petesburgo, na Rússia, tem se dedicado ao rastreamento da tradição escrita oeste-africana em partes das Américas e como a habilidade dos africanos para escrever em caracteres árabes chegou ao Novo Mundo pela diáspora. De seu esforço de compilação, destaca-se o que o estudioso denomina de “O Manuscrito de Havre oriundo da Bahia”⁷¹ Segundo Dubronravin, a anotação em francês que aparece na sua 2ª folha informa que ele fora encontrado no bolso de um africano que morreu durante a rebelião de 25 de janeiro de 1835 na Bahia.⁷² Trata-se de um manuscrito extenso, com 45 folhas. Inicia-se com a exortação a Alá (o Bismillah!)⁷³ e apresenta um selo com a inscrição “Ya-Allah! (Oh, Deus!), selo esse, segundo

⁷⁰ Nina Rodrigues. Os Africanos no Brasil, p.80. A informação sobre a tradução parece truncada, Hensfelde e uma localidade na região de Brandemburgo, Alemanha. Ao que parece parte das traduções foi feita pelo padre maronita em Paris e outra parte foi enviada a um instituto na Alemanha. A localização desses documentos que podem não ter retornado ao Brasil faz parte dos desdobramentos desta pesquisa.

⁷¹ O documento encontra-se arrolado na Biblioteca Municipal de Havre sob o número MS556. Cf. Nikolay Dobronravin. “Escritos Multilíngües em caracteres árabes: novas fontes de Trinidad e Brasil no século XIX”. Afro-Ásia, 31 (2004) pp. 297-326. p. 306

⁷² Assim esta escrito: “Livre trouve dans la poche d’un noir Africain mort lors de l’insurrection qui éclata dans la nuit du 25 Janvier 1835 à Bahia”.

⁷³ No documento aparece “Basmalah!”.

Dobronravin, é “único, se comparado com qualquer outro documento islâmico da Bahia até agora encontrado”.⁷⁴

Ainda de acordo com o especialista, “o texto (de Havre) compõem-se de alguns poucos versos da Sura “*A-lam nashrah*”_ “A Expansão”. E os versos “são reproduzidos como trabalho poético - uma *Kafiyya*, isto é, um poema terminado com a letra KAF _ e cujos versos são seguidos por ‘Ya Muhammad!’”.⁷⁵ Também segundo Dubronravin, o documento é uma *dhirk*, prece a ser recitada. O trecho desta *dhirk* é o mesmo do verso 46: 11 do Alcorão, que se repete no amuleto encontrado com o escravo Lúcio, de nação nagô, da série de “Documentos Árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia”. Curiosamente, a informação não é compatível com as anotações de Recheirt a respeito dos escritos de Lúcio. Para Reichert, os dois amuletos encontrados com o nagô são uma coleção de letras isoladas. Para Dubronravin, a transcrição é de um trecho do Alcorão.⁷⁶

Em sua essência, o Manuscrito de Havre insere-se no estilo e nas formas de exortação dos “Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. A terceira parte do Manuscrito inclui diversas letras corânicas, ocorrendo o mesmo com a quarta parte do documento. Confirma-se, inclusive, com relação à filiação a uma tradição islâmica de estudo, o pertencimento do autor do manuscrito à tradição da escrita Qadiriyya, predominante também entre os malês da Bahia. A invocação “Ya-Allah!”, segundo Dubronravin “parece indicar que o compilador (e talvez o dono do livro) era um Qadiri, ou adepto da irmandade sufi Qadiriyya.”⁷⁷

Não seria demais dizer, embora seja fala recorrente entre os estudiosos do tema, que os textos árabes produzidos pelos escravos trazem, sobretudo, pedidos de sucesso nas suas empreitadas de combate à escravidão. Mas, pelo que se lê da peça acima transcrita, haveria pedidos, diríamos, mais amenos e que talvez versassem sobre questões mais corriqueiras, e nem por isso menos importantes, acerca do cotidiano desses malês. É o que nos parece indicar a Peça No. 3, fragmento da Surata 106, “Coraix” (Os Coraixitas), que exalta a

⁷⁴ Cf. Nikolay Dobronravin. “Escritos Multilíngües em caracteres árabes...” p. 306

⁷⁵ Cf. Nikolay Dobronravin. “Escritos Multilíngües em caracteres árabes...”p. 306-307

⁷⁶ Cf. Nikolay Dobronravin. “Escritos Multilíngües em caracteres árabes...”p. 307. O trecho do Alcorão a que o pesquisador russo se refere é: “Essa é uma mentira antiga.”Cf. p. 307 O próprio pesquisador chama nossa atenção para a diferença de interpretação frente ao que Reichert assinala.

⁷⁷ Cf. Nikolay Dobronravin. “Escritos Multilíngües em caracteres árabes...”p.311

riqueza conquistada pela tribo em que nasceu Mohammad. Tal como no Doc. 2 do APEB, escrito pelo haussá Domingos, também este texto distancia-se em forma, mas não em sentido, da versão corânica da El Hayek.⁷⁸ No *gris-gris*, temos a seguinte descrição:

“Um. - À boa inteligência dos Coraixitas.

“Dois - À boa inteligência para enviar caravanas no inverno e no verão.

“Três - Adorem eles o Deus deste templo, Deus que os alimentou contra a fome e lhes deu confiança contra o temor”.

Não nos custa repetir aqui a versão de El Hayek:⁷⁹

“Em nome de Allah, o Clemente, o Misericordioso.

“1. Pelo convênio dos Coraixitas

2. Pelo convênio das viagens de inverno e de verão!

“3. Que adorem o Senhor desta Casa,

“4. Que os provê contra a fome e os salvaguarda do temor (do perigo)!”

Somente desta pequena comparação, temos duas importantes considerações a fazer. Uma delas refere-se à presença dessa mesma Surata 106 no rol de documentos do APEB e

⁷⁸ Segundo El Hayek, “o Alcorão é um registro das palavras exatas reveladas por Deus por intermédio do Anjo Gabriel ao Profeta Mohammad, (texto em árabe que em uma tradução livre significa ‘que a paz de Deus esteja com ele’). Foi memorizado por ele e então ditado aos seus companheiros, e registrado pelos seus escribas, que o conferiram durante sua vida. Nenhuma palavra das suas 114 suratas foi mudada no decorrer dos séculos. Assim, o Alcorão é, em cada detalhe, o único e miraculoso texto que foi revelado (...)”. Cf. Samir El Hayek (Prep.) Comprenda o Islam e os Muçulmanos. São Bernardo do Campo: WAMY, s./d. O editor não numerou o texto, de cerca de quarenta páginas, espécie de panfleto distribuído entre os que se candidatam à iniciação no Brasil. O fato de o Alcorão ser apresentado como “único e miraculoso texto revelado” significa que toda e qualquer tradução de fato é uma versão. Ou seja, apenas lemos o Alcorão quando lemos o Alcorão em árabe. De todo modo, o nível de literacia de um estudioso brasileiro sobre o árabe requer muitos mais anos de estudos do que os dois anos e meio que nos dedicamos ao tema. Lembro-me de ser um discurso muito comum, por parte de alguns estudantes do curso de introdução à língua árabe oferecido pela Sociedade Muçulmana, a justificativa de que estavam ali para ler o Alcorão em árabe. Se a tarefa não é impossível, temos consciência de não ser possível realizá-la no período de dois anos e alguns meses.

⁷⁹ Alcorão, p. 751.

entre os *gris-gris* de Nina Rodrigues. Mais uma vez, reforça-se a tese da coerência dos escritos árabes realizados pelos malês da Bahia no início do século XIX. Tanto no que se refere à forma quanto ao conteúdo, parece que a literacia dos malês operava-se em um certo circuito, restrito a alguns trechos corânicos. Entretanto, como veremos adiante, a explicação para esse comportamento não é simples. Pois, o que dizer do fato de o número de exemplares do Alcorão importados nas primeiras décadas do Império ter sido considerável a ponto de merecer o registro do ministro de Gobineau?⁸⁰

Então, por que esse recorte? Por que a Surata 106 tornou-se tão recorrente entre os muçulmanos da Bahia? Podemos aventar a hipótese de que o comércio e o letramento através do uso da palavra escrita foram ferramentas de primeira no avanço do Islã sobre a África. E talvez, em uma elaboração menos fácil de comprovar, dizer que os revoltosos buscavam a riqueza⁸¹ - e pediam-na com veemência a Alá -, para que pudessem financiar os sucessivos levantes haussás e nagôs de 1807 a 1835. Quanto custaria rebelar-se naqueles tempos? Quanto custaria a organização da rebelião, desde os preparativos dos amuletos até a efetiva tomada das armas, quase sempre brancas, segundo atesta João José Reis?⁸² Quanto teria custado, antes disso, organizar as madrassas, importar alacoroos, fazer escravos e trabalhadores disporem de tempo para duas orações? Vê-se, portanto, a estreita relação da literacia com a rebelião, entre os escravos muçulmanos do Império do Brasil, algo igualmente muito presente no contexto africano analisado por Goody e Gbdamosi.⁸³ E mais, vê-se a grandeza do esforço coletivo dispendido para que a rebelião pudesse, mesmo que fracassada, acontecer.

A outra observação importante, resultado da comparação dos dois textos, refere-se às diferenças entre a tradução dos textos dos escravos - tanto o manuscrito do APEB quanto

⁸⁰ Voltaremos a essa questão mais adiante, apoiando nossa análise em Jean-François de Raymond. Arthur de Gobineau et le Brésil: Correspondance diplomatique du Ministre de France à Rio de Janeiro (1869-1870). Paris: Presses Universitaires de Grenoble, 1990.

⁸¹ Demonstraremos, no Capítulo 3, que os haussás de fato enriqueceram em Salvador e no Recôncavo.

⁸² João José Reis, Rebelião Escrava no Brasil: a História do Levante dos Malês em 1835. Salvador: Companhia das Letras, 2003. Em relação às armas brancas, encontramos referência em Etienne Ignace, texto fundador das discussões acerca do tema no Brasil.

⁸³ Retomaremos a questão ainda neste capítulo.

o *gris-gris* da coleção de Nina Rodrigues - e a versão recente de El Hayek. A questão que vislumbramos é a seguinte: seria possível imaginarmos que o haussá Domingos copiou errado a Surata do Alcorão? Lembremos que os textos apreendidos estão escritos em árabe. Baseando-nos na própria explicação de El Hayek sobre os fundamentos do Islã, consideramos incorreta a interpretação dos “desvios” como erro. Respeitada a essência da mensagem - a pujança e riqueza da tribo dos coraixitas - não temos porque falar de erro, e sim de uma outra versão. Por outro lado, se Domingos não foi um daqueles escravos que teve acesso a um exemplar do Alcorão, podemos admitir que o “desvio” também se dera por questões do *ouvi-dizer*. É possível ser um muçulmano em uma cidade onde exista pelo menos um *mallam* sem ter acesso ao Alcorão? Não seria mais provável que mesmo tendo acesso ao Alcorão essas cópias fossem cópias de cópias de cópias e não diretamente do livro e que estivessem por isso arriscadas às variações típicas de qualquer transcrição da época? E importante lembrar que os historiadores enfrentam esse problema mesmo com documentos oficiais da época nos quais cópias manuscritas freqüentemente não reproduzem fielmente os originais.

Fique claro, portanto, que a literacia dos escravos muçulmanos no Império do Brasil incluía o oral e o escrito, sem que se possa imputar-lhes a interpretação dicotômica do oral como popular e do escrito como erudito. Voltando ao conto haussá da Mãe-do-Ouro, o que eu queremos reforçar é que embora muito provavelmente trata-se de um recurso da memória, os manuscritos árabes podem ter sido mantidos na tradição segundo duas vias: pelo *ouvi-dizer* ainda em terras africanas ou mesmo no Brasil, e igualmente a partir do acesso a textos escritos, dentre eles o Alcorão e as cópias dos escritos. Pois havia outros, certamente. No caso deste estudo, é a partir de uma pista do cotidiano de escrita exposto em um dos *gris-gris* de Nina Rodrigues que conseguimos estabelecer uma ponte com outro importante circuito de produção de textos haussás - agora na África -, mas que certamente exerceu forte influência na literatura produzida por esses muçulmanos no Império: o centro de estudos de Timbuctu, no Mali. A Peça No 5 da coleção de Nina é um talismã, assim descrito pelo estudioso:

PEÇA 5 – COLEÇÃO NINA RODRIGUES

Segundo Nina trata-se de um “talisman”, que ele explica não estar escrito em árabe:

“Tanto quanto as linhas intactas permitem julgar, seguramente não é escrito em árabe. Esta peça parece ser um dialeto africano escrito em caracteres árabes, da região de Timbuctu, em um raio de 300 quilômetros. Os Imãs empregam geralmente os caracteres árabes para escrever o seu dialeto, que muitas vezes tem curso e valor apenas em uma tribo, em uma aldeia, em um burgo. O autor da peça No 5 deve possuir mais do que elementarmente a língua hebraica africana, porque os seus traçados não deixam dúvida alguma a este respeito. Serviu-se deles para desfigurar a forma árabe. Foi o suor humano que corroe e desfez a maior parte das palavras deste documento. Posto que sem valor, pôde-se reconhecer que ainda esta peça participa do Corão”.

“Folha fotografada:

“No alto: - ‘Em nome de Deus Clemente e Misericordioso’.
“Depois: - Os versetos 129 e 130 da 2ª Surata do Corão, repetidos trinta e duas vezes, mais quatro na margem esquerda.”⁸⁴

Segundo Nina, a tradução dos “versetos” seria:

“129. - Um profeta veio para nós, um profeta tomado entre vós. Vossas iniquidades lhe pesam, ele deseja ardentemente ver-nos crentes. Ele é cheio de bondade e de misericórdia.

130. _ Se eles se afastam (de teus ensinamentos), dize-lhes:

‘Deus me basta. Não há outro Deus senão ele.

‘Pus nele a minha confiança; é possuidor do grande trono (isto é, o trono da majestade divina).’”

Não nos custa aqui ressaltar a simetria possível com a análise anteriormente apresentada, e que se refere ao Doc. 30 dos Manuscritos Árabes do APEB, ao estabelecermos uma aproximação com as formas de estudo identificadas por Jack Goody na África e as formas de produção de textos pelos escravos muçulmanos no Brasil. A Peça 5 descrita por Nina ratifica a prática recorrente, nos dois lados do Atlântico, de usar o

⁸⁴ Rodrigues, Os africanos no Brasil, p. 83

alfabeto árabe para escrever em outros idiomas africanos. Vê-se, além disso, que era uma prática disseminada inclusive entre as classes mais altas, pois segundo Nina “os imãs empregam geralmente os caracteres árabes para escrever o seu dialeto, que muitas vezes tem curso e valor apenas em uma tribo, em uma aldeia em um burgo”.⁸⁵ A nosso ver, essa característica mais uma vez aponta para uma certa homogeneidade nas formas e conteúdos dos textos que os malês produziram no Império. Falamos, é claro, principalmente acerca dos escravos de Salvador, uma vez sobre os escravos de Alagoas contamos apenas com referências indiretas às suas práticas religiosas e de leitura, o mesmo acontecendo para os do Rio de Janeiro.

O fato é que na Peça 5 da Coleção Nina Rodrigues cujo conteúdo reproduzimos acima, Nina nos remete a duas questões importantes: a Timbuctu e à reprodução de mais um amuleto mágico, do tipo que encontramos na Bahia. Escreve o pesquisador: “Como um exemplo destes documentos, gris-gris, talismãs, mandingas, damos em seguida (o que não é o nosso caso) a reprodução litografada na peça No. 5 que o Office Hasenfeld diz não ser de língua árabe, embora escrito em caracteres árabes”. Isso não chega a ser uma novidade, pois já demonstramos a mesma estratégia no Doc.30 do APEB. O importante aqui é o fato de os tradutores contratados por Nina terem associado a língua desconhecida a Timbuctu. Segundo Nina trata-se de escrita haussá em caracteres árabes.⁸⁶

Aqui cabe uma digressão. Qual, de fato, seria o lugar de Timbuctu na produção de conhecimento? Por que podemos relacioná-la aos escravos da Bahia? Durante séculos, Timbuctu foi um dos centros de comércio mais importantes e prósperos da África transaariana, atraindo caravanas de todas as partes. A cidade tornou-se centro cultural e religioso durante o poderoso Império de Songhai. Os songhai eram de origem nômade e habitavam as margens do Níger, à leste de Mali. No fim do século XIV, eles tornaram-se o poder dominante da África Ocidental, substituindo o Império Mali, e adotando o

⁸⁵ Rodrigues, Os africanos no Brasil, p. 83.

⁸⁶ Rodrigues, Os africanos no Brasil, p. 82. Quero aqui assinalar que a hipótese dos tradutores não é de todo improvável. No Capítulo 4, abordaremos especificamente a questão do impacto dos conhecimentos produzidos nos centros de saber de Timbuctu na produção dos africanos islamizados da diáspora africana. Sobre a Timbuctu o tradutor escreve que “esta peça parece ser de um dialeto africano, escrito em caracteres árabes, da região de Timbuctu, em um raio de 300 quilômetros”.

Islamismo como religião imperial. Um importante símbolo dessa construção política é a mesquita-madrassa (mesquita-escola) de Sankore,⁸⁷ construída em algum momento entre os séculos XIV e XV. Dessa escola, surgiu uma universidade de renome, que produziu escritos e professores que conquistaram fama e prestígio para além das fronteiras de Songhai.⁸⁸

Desde o século XIV, Timbuctu e sua madrassa só fizeram aumentar em prestígio. Uma rápida visita aos “Manuscritos Antigos das Bibliotecas do Deserto de Timbuctu”, exibidos no *site* da Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos, deixa qualquer um deslumbrado com a riqueza da produção literária e com a beleza plástica de manuscritos em árabe. São exibidas apenas três dezenas de um total de cinqüenta mil documentos até o momento identificados como tendo pertencido às estantes encravadas em árido deserto? Inaugurando a coletânea, temos a “Estrutura dos Céus”, assim intitulado pelo organizador da coleção, mas cujo título na íntegra é: “As Estrelas Importantes em meio à multidão de céus”. O autor do manuscrito, com cópia de 1733, é Nasir al-Din Abu al-Abbas ibn (filho de) al-Hajj al-Amin al-Tawathi al-Ghalawi. Diz o livreiro do Congresso:

“Este texto foi escrito para treinar os estudos no campo da astronomia, uma ciência que a tradição islâmica remete aos tempos de Adão e ao profeta Idris. O autor discute como usar os movimentos das estrelas para calcular o início das estações e como elaborar horóscopos, dentre muitos outros aspectos da Astronomia. Na primeira página, um diagrama demonstrando a rotação dos céus”.⁸⁹

Além desse, a coleção apresenta dois outros textos na área de ciências exatas. “O nascimento e o poente de estrelas auspiciosas”, sem data e de autoria desconhecida, intitulado *Ahkam al-Shira al-Yamaniyah wa-ma Yazharu min Hawadith fi al-Alam inda Zuhuriha fi Kull Sanah*. Trata-se de um texto curioso, baseado na herança da astronomia greco-romana, acrescida dos conhecimentos e descobertas de estudiosos muçulmanos. Curiosamente, o texto é apresentado na forma de um diálogo platônico, o que revela o

⁸⁷ No Capítulo 5, verá o leitor a beleza da fachada de Sankore, bem como seu pátio interno. Lá ensinou um dos mestres mais ilustres do século XVI, Ahmad Baba. Os tópicos ensinador por Baba serão analisados no mesmo Capítulo 5.

⁸⁸ David Nicolle, *Atlas Historique de L’Islam*. Paris: Maxi-Livres, 2004. p. 160-161

⁸⁹ Ver <http://www.loc.gov/exhibits/mali/mali-exhibit.html> (04/09/2007)

elevado grau de acesso ao conhecimento dos estudiosos africanos de então. Do século XVIII, temos o comentário de um estudante de nome Ahmad ibn Sulayman al-Rasmuki a respeito de um trabalho de um tal matemático medieval de nome al-Samlali. Cabe chamar a atenção para o fato de que esse texto, segundo o especialista que o catalogou, “era amplamente utilizado pelos estudantes em Timbuctu”.

Timbuctu, longe da região das inundações, perto da rota de comércio que animou as trocas simbólicas e de mercadorias ao longo do Níger.⁹⁰



O elevadíssimo grau de estudos na cidade revela-se também em temas do cotidiano. Não podemos perder de vista o fato de o Islamismo ser uma religião que entende o credo como conduta.⁹¹ Exatamente na habilidade de aplicar os princípios corânicos ao dia-a-dia é

⁹⁰ Richard W. Hull. African Cities and Towns before the European Conquest. New York, W.W. Norton & Company, Inc, 1976. p. 101

⁹¹ Ver Roberto S. Bartholo e Arminda Eugenia Campos (Orgs.) Islã: o credo é a conduta. Rio de Janeiro: Imago Ed.: ISER, 1990.

que se assentaram o poder e o carisma do profeta Mohammad. Esse viés está presente também nas estantes de Timbuctu, tal como se pode observar na amostra da referida Biblioteca do Congresso americano. No formato de um poema, assim produzido exatamente para permitir que os alunos decorassem seu conteúdo com mais facilidade, foi produzido uma espécie de tratado de Direito de Família, ensinando os alunos o que a Lei Muçulmana determina sejam os direitos de órfãos e das mulheres casadas. Estranhamente, esses conteúdos foram dispostos lado a lado, talvez um indício de que no sistema classificatório islâmico eles ocupem posições muito próximas. Nas estantes da fascinante Timbuctu, encontrava-se ainda o que o especialista da *Library* catalogou como “A lei de Herança”, segundo a qual um indivíduo receberia seu quinhão dependendo do grau de parentesco com o doador. Como em outros exemplos anteriormente citados, este manuscrito também não aparece datado.

Leis de comércio, tratados sobre as relações entre o Império Songhai e o Islã, dois estudos sobre o Islã Místico, que se realiza na prática do Sufismo, comentários sobre Filosofia, sobre os Pilares da Fé, escritos sobre como assegurar a paz, outro sobre comportamento ético e ainda um que aconselha governadores. Esse último, aliás, foi escrito por Uthman ibn Muhammad ibn Uthman ibn Fodio. Isso mesmo, pelo líder da *Jihad* de 1804, quando se inicia a campanha de limpeza religiosa liderada pelos fulanis contra as demais etnias, consideradas praticantes de um Islã “menos puro”, dentre elas os haussás. Segundo o bibliotecário da *Library of Congress*, o “autor” deste trabalho “estabelece os limites da autoridade dos governadores sob a lei islâmica”. Conta-nos ainda o especialista que o tratado de Fodio chama particular atenção para a necessidade de entender as responsabilidades do poder, dentre elas a de prover a justiça social e a proteção da propriedade dos cidadãos do Estado.⁹²

Esse pequeno rol de manuscritos exposto pela *Library of Congress* salta aos olhos por sua beleza plástica e riqueza de conteúdo. Imaginemos o que poderemos esperar obter quando todos os cem mil manuscritos de Timbuctu e de suas redondezas estiverem catalogados! A cifra é uma estimativa acanhada dos especialistas, quanto ao número potencial de manuscritos espalhados por várias coleções públicas e privadas. Segundo

⁹² Tendo em vista que retiramos este documento da coleção da *Library of Congress*, não fazemos aqui a referência do pesquisador em si, por seu nome não aparece na referida página. Mas da insituação.

Albert Hofheinz, “somente em Timbuctu existem pelo menos 32 bibliotecas privadas dos mais variados tamanhos, sendo que a maior de todas - a Mamma Haïdara Memorial Library of Abdel Kader Haïdara – contém cerca de 5000 manuscritos”.⁹³ No âmbito da iniciativa pública, segundo o estudioso, merece destaque a coleção do Instituto Ahmad Baba (anteriormente, Centro Ahmad Baba), criada em 1972 e que atualmente conta em seu acervo com quinze mil manuscritos. No W. E. B. Du Bois Institut for African and African-American Research da Harvard University criado em 1969 estão atualmente sendo digitalizados cinquenta mil documentos, recolhidos de nada menos do que quinze mil famílias de Timbuctu.⁹⁴

Mas, como a cidade ganhou essa importância como centro cultural? Um dos primeiros centros de ensino do Islã na África Ocidental foi Walata, no antigo reino de Gana. Como resultado do comércio das caravanas de árabes, a cidade de Djenné, localizada no interior do Delta do Níger, conquistou importância após o ano de 1200. Sabe-se - é o que nos informa Albrecht Hofheinz - de alguns destacados eruditos da região de Djenné, mas segundo os especialistas nenhum manuscrito daqueles áureos tempos desse centro de estudos chegou à nossa era. O clima úmido da região provocou a rápida desintegração dos manuscritos, corroendo os possíveis vestígios de memória. No século XV, o brilho de Timbuctu eclipsou a fama de Djenné, até então o mais importante centro de estudos do Islã na região no Médio Níger.⁹⁵

Estrategicamente localizada na curva do Níger, Timbuctu encontra-se no ponto de cruzamento da região fértil do delta com o deserto do Saara. E foi ali, nessa cidade, que as principais rotas de comércio se juntavam para unir a região do Níger ao norte, em direção ao Marrocos, e também à Líbia e ao Egito, a Leste, chegando a Meca e à Arábia.⁹⁶ Segundo Hofheinz, o apogeu de Timbuctu data dos séculos XV e XVI, coincidindo com o auge do

⁹³ Albrecht Hofheinz, “Goths in the Land of the Blacks: a preliminary survey of the Ka’ti Library in Timbuktu”. In: Scott S. Reese (ed.) *The Transmission of Learning in Islamic Africa*. Leiden: Brill, 2005. p. 5.

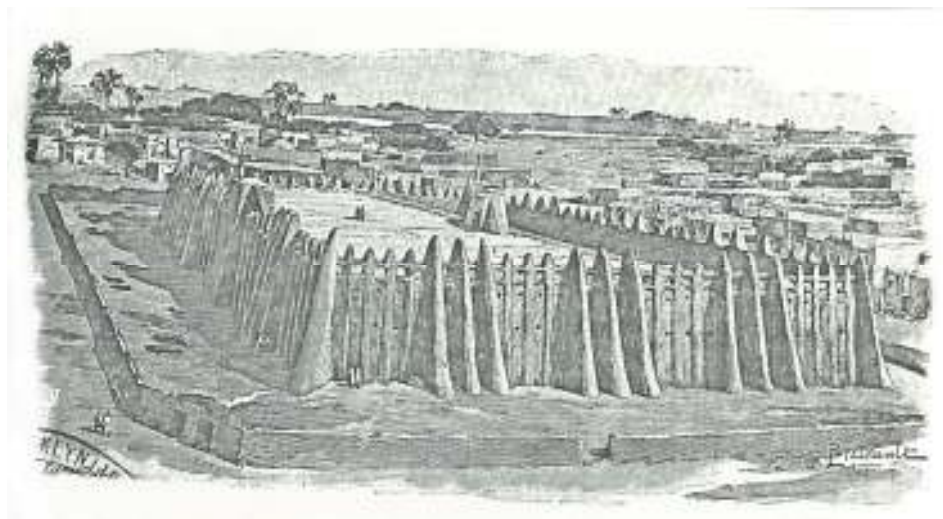
⁹⁴ Para o Du Bois Institute ver <http://dubois.fas.harvard.edu>

⁹⁵ Hofheinz, “Goths in the Land of the Blacks: a preliminary survey of the Ka’ti Library in Timbuktu”. p.6.

⁹⁶ Hofheinz, “Goths in the Land of the Blacks: a preliminary survey of the Ka’ti Library in Timbuktu”. p.6.

Império Songhai, que substituiu o de Mali como poder dominante do comércio da região com as cidades do leste. Tão grandiosa parecia a cidade aos olhos dos homens daquela época, que o viajante al-Hasan b. al-Wazzan (conhecido como Leão Africano) julgou ter chegado a Gao, capital do Império, localizada a cerca de 370 quilômetros da animada Timbuctu.⁹⁷

A mesquita de Timbuctu, centro dos estudos muçulmanos do XIV ao XVI⁹⁸



Em meio às estantes das bibliotecas do centro cultural da África Ocidental nos séculos XV e XVI, um documento nos interessa sobremaneira. Aliás, este manuscrito tem sido o ponto de partida dos mais importantes estudiosos sobre o tema da escravidão no Islã. Trata-se da obra Miraj al-Suud ila nayl Majlub al-Sudan, no qual Ahmad Baba (d.1627) de Timbuctu responde as perguntas de um marroquino acerca da escravidão no Islã.⁹⁹ Na base de sua argumentação - a de que os muçulmanos somente poderiam ser escravizados segundo critérios rigidamente estabelecidos pelo Alcorão -, encontra-se, segundo historiadores como Paul Lovejoy, a chave de compreensão para a escravidão muçulmana na África Ocidental, o que significa dizer, também no Império do Brasil do século XIX. Na base desse entendimento encontra-se, segundo o especialista, a explicação sobre o volume

⁹⁷ Hofheinz, "Goths in the Land of the Blacks: a preliminary survey of the Ka'ti Library in Timbuktu". p.6.

⁹⁸ Richard W. Hull. African Cities and Towns before the European Conquest. P.110

⁹⁹ Reproduzimos uma página do documento no Capítulo 6.

do tráfico de muçulmanos no Atlântico, a escolha do gênero, as permanências e as rupturas étnicas, o senso arraigado de justiça e uma claríssima noção de limite frente à escravidão.¹⁰⁰

Uma análise de outros Manuscritos Árabes do APEB - além dos anteriormente analisados - demonstra o quão distantes estão os nossos escravos do notório saber dos eruditos das *madrassas* da cidade símbolo do Império Songhai. Torquato, escravo de José Pinto Leite, é o autor dos Documentos 1, 7 e 9. No caso do Doc. 1, Torquato reproduziu Suras do Corão; no Doc. 7, cópia da Sura Primeira, intitulada “O Abrimento”. No caso do Doc. 9, 13 repetições do verso 4 da Sura 1. O universo que informa os exercícios desse escravo nagô limita-se, portanto, ao Alcorão. Domingos, escravo de José Pinto Leite, haussá, é o autor do Doc. 2, no qual ele repete 40 vezes a Sura 106. O Doc. 3, de autoria desconhecida, é o “texto vocalizado da Sura 113, ‘A Alvorada’, com as palavras ‘e por ele pedimos ajuda’, intercaladas entre o *Bismillah* e o verso primeiro.” Reichert diz tratar-se de “escrita formosa”, contendo “dois erros”.¹⁰¹

O que queremos dizer é que um estudo da Biblioteca de Timbuctu não será suficiente para identificar o trânsito de saberes dos dois lados do Atlântico, simplesmente porque as nossas fontes manuscritas não nos indicam qualquer circuito direto de pertencimento dos Documentos Árabes do APEB aos estudos da *madrassa* africana. As referências são fortemente alcorânicas ou talvez somente alcorânicas. Não há, portanto, com base nas fontes de que dispomos, como estabelecer uma ligação direta entre o que se escreve aqui e o que se ensinava na principal escola muçulmana da região de onde partiram os nossos escravos após a *Jihad* de 1804. Ao mesmo tempo, vemos que de um modo geral - ou pelo menos em sua maioria - os escravos que nos deixaram vestígios de sua produção escrita tinham um nível de literacia ainda um tanto rudimentar. Essa conclusão faz todo o sentido se lembrarmos o tom do movimento liderado por Usman dan Fodio, visando varrer do Bilad al-Sudan os ímpios.

Por outro lado, ousamos insistir na hipótese de que as escritas de Timbuctu devam ter sido apreendidas naquilo que é a sua mensagem principal e que vem descrita nos textos

¹⁰⁰ Paul Lovejoy, *The Context of Enslavement in West Africa: Ahmad Baba and the Ethics of Slavery*. (inedito) p.1-28.

¹⁰¹ Reichert, “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 1ª série. pp. 169-176.

de Ahmad Baba: a transitoriedade da escravidão entre os muçulmanos como regra. De alguma forma, ousamos dizer, os escritos de Timbuctu impregnaram aquele contexto. Queríamos, como Roger Chartier nos sugere, fechar criteriosamente o circuito da produção-circulação-recepção de textos que, segundo ele, deve ser a base de interpretação de toda e qualquer História da Leitura. Entretanto, não há como escrever essa história separada pelo Atlântico de forma tão linear. Embora possível de ser escrita, ela certamente virá recheada de lacunas, de dúvidas e de suposições. Porém não de devaneios. Por que dizemos isso? Leitor atendo dos escritos de Ahmad Baba (1556-1627), Lovejoy baseia-se em seu tratado sobre a escravidão, escrito em 1614, para alicerçar sua tese sobre a característica fundamental - e distintiva - da escravidão muçulmana: Baba condenava a escravização dos muçulmanos pelos muçulmanos, embora contraditoriamente aceitasse a escravização como uma atividade legal, ou seja, prescrita em lei, para os muçulmanos. Segundo as palavras de Baba transcritas por Lovejoy:

“Quem quer que seja capturado numa condição de descrença pode ser legalmente possuído, seja ele quem for, mas não aquele que se converteu ao Islã voluntariamente, desde o início, para qualquer nação à qual ele pertença, seja ele Bornu, Kano, Songhai, Katsina, Gobir, Mali e Zakzak (Zazau). Esses são muçulmanos livres, cuja escravização não é permitida de modo algum.”¹⁰²

As referências às injustiças da escravidão perpétua praticada nas Américas são

<p>Doc. 10</p> <p>Esta oração não tem texto estabelecido; é improvisada. Ainda que seja algo desordenada, demonstra todas as características duma prece muçulmana: o enaltecimento de Deus, de sua onipotência, onisciência e Misericórdia, a enumeração de vários de seus atributos(linhas.11-13). O suplicante implora a graça de Deus, não lhe pede um favor específico, o que seria inimaginável para um muçulmano. Apesar de tudo, através das linhas.2, 3 e 5, podemos perceber a situação Humilhante e lastimosa do suplicante.</p>	<p>A escrita faz presumir um autor que domina o árabe relativamente bem e que tem certa prática de caligrafia. Os erros são insignificantes. Confunde algumas letras. Umas poucas palavras são ininteligíveis. Cf.p.108</p>	<p>nação haussá</p> <p>atlantic Slave Trade”. In: inceton: Markus Wiener</p>

recorrentes nos Manuscritos do APEB. O preto Domingos, de nação haussá, escravo de João Pinto Leite, é o autor - além de outros - do Doc. 10. Muito interessante é o fato de esta oração não ter um texto estabelecido, aspecto para o qual Reichert nos chama a atenção. É uma escrita improvisada. Segundo Reichert, “ainda que seja algo desordenada, demonstra todas as características duma prece muçulmana: o enaltecimento de Deus, de sua onipotência e misericórdia, a enumeração de vários de seus atributos”. Ainda de acordo com Reichert, “o suplicante implora a graça de Deus, não lhe pede um favor específico, o que seria inimaginável para um muçulmano. Apesar de tudo, nas linhas 2, 3 e 5 podemos perceber a situação humilhante e lastimosa do suplicante”.¹⁰³

“(...) os espantos e os males e que nos fortalece contra tôdas as (2)
 difamações e que nos purifica de tôdas as vergonhas e (3)
 que nos eleva a ti contigo a sabedoria dos graus e que nos eleva (4)
 de tôdas as vergonhas e que nos eleva e que nos faz atingir (5)
 as extremas inclinações (?) de todos os bens da vida e depois (6)
 da morte traz-nos o bem dos mundos louvado pelo bem do mundo (7)
 (8) pelo bem do mundo e pelo último bem ...o bem dos mundos maomé...de...e de...dos irmãos elevado é o senhor (9)
 como o senhor...sobre que eles ordenam e paz sôbre (10)
 os enviados oh ...oh alto oh rico oh onisciente oh rico (11)
 oh observador (?) e oh doador oh generoso oh auxílio oh (12)”¹⁰⁴

Escrita mais livre, o Doc. 10 pareceu-nos sugerir o que temos argumentado ao longo das páginas anteriores. Referimo-nos à tese de que os saberes muçulmanos acerca da escravidão vão além do texto corânico. Diferentemente dos documentos anteriores, nem mesmo Reichert aponta para possíveis “transcrições” de Suras. O documento traz, isso sim,

¹⁰³ Reichert, “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 2ª série. pp. 107-112. p. 108

¹⁰⁴ Reichert, “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 2ª série. p. 107-112. p. 108.

aliás como é de praxe, na linha (1) a exaltação a Allah: “em nome de deus compassivo misericordioso”.

Ora, se o Alcorão permite a escravidão em numerosos trechos,¹⁰⁵ por que um muçulmano iria rebelar-se contra os mandatos de Allah? Que circuito de escrita e leitura, ou de *ouvir-dizer*, teria informado esses escravos acerca da transitoriedade de sua condição de cativos? Lovejoy indica um caminho possível: em 1615, depois de ter retornado a Timbuctu após seu exílio como escravo no Marrocos, o próprio Ahmad Baba ocupou-se em produzir uma espécie de manual indicando quem poderia ser escravizado, acompanhado de uma lista de medidas que deveriam ser implementadas para proteger os muçulmanos injustamente escravizados.¹⁰⁶ Ainda de acordo com Paul Lovejoy, Baba condenava a guerra entre os estados muçulmanos (dentre elas as invasões do território Songhai pelo Marrocos que resultou na captura Baba, do sábio de Timbuctu levado como escravo para o Marrocos) e ao mesmo tempo criticava duramente os chefes de Estados muçulmanos que eram displicentes na defesa do Islã e que toleravam a prática de crenças pagãs. O mais importante nas observações de Lovejoy é que esse autor mostra como os escritos de Baba circulavam na África ocidental no século XVII. Segundo Lovejoy, eles “tornaram-se parte do currículo da educação islâmica acerca da escravidão e da definição de etnicidade para as gerações seguintes”.¹⁰⁷ Dada à sua importância, retomo aqui a citação feita anteriormente:

“Quem quer que seja capturado numa condição de descrença pode ser legalmente possuído, seja ele quem for, mas não aquele que se converteu ao Islã voluntariamente, desde o início, para qualquer nação à qual ele pertença, seja ele Bornu, Kano, Songhai, Katsina, Gobir, Mali e Zákzak (Zazau). Esses são muçulmanos livres, cuja escravização não é permitida de modo algum.”¹⁰⁸

¹⁰⁵ Analiso os textos mais adiante neste capítulo.

¹⁰⁶ Paul Lovejoy, “The Context of Enslavement in West Africa: Ahmad Baba and the Ethics of Slavery”. In: Jane Landers (ed.) *Slaves, subjects and subversives: Blacks in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2005. p.10.

¹⁰⁷ Lovejoy, “The Context of Enslavement in West Africa: Ahmad Baba and the Ethics of Slavery” p. 10-11

¹⁰⁸ Ahmad Baba, apud. Paul Lovejoy, “The Muslim factor in the Trans-Atlantic Slave Trade”. In: Paul Lovejoy (ed.) *The Muslim Factor in the Atlantic Slave Trade*. Princeton: Markus Wiener Publisher, 2002.

Bornu, Kano e Katsina eram justamente as cidades de onde vinha boa parte dos escravos muçulmanos encontrados na Bahia, como mostram as entrevistas de Castelnau e também em um dos relatos transcritos na coletânea organizada por Philip Curtin.¹⁰⁹ Dentre os famosos relatos reproduzidos por Curtin em seu livro Africa Remembered encontramos ainda o caso de Ali Eisami Gazirmabe, nascido em Gazir, província do Império de Bornu em cerca de 1780, filho de um mallam Kanuri, o que deve ter dado a Ali uma boa formação nas escolas corânicas locais. Nos anos atribulados que se seguiram passou por vários lugares inclusive Kano e Katsina (cidades haussás) e Oyo. Em cerca de 1818 foi escravizado, enviado ao litoral e vendido aos europeus em Porto Novo de onde foi embarcado. A embarcação foi capturada e Ali então enviado para Serra Leoa, onde seu relato foi registrado.¹¹⁰

Lovejoy acrescenta que:

“Essa tradição legal era claramente estabelecida dentro de uma moldura de ensino muçulmano e, portanto, era amplamente relevante para o mundo Atlântico e para o povoamento das Américas pelos Africanos escravizados. A categorização tecida na África Ocidental acerca da etnicidade e dos termos religiosos refletiram uma realidade que parece ter influenciado o tráfico Atlântico em numerosos aspectos.”¹¹¹

A relação entre etnicidade e naturalidade é uma constante na identificação das nações africanas na diáspora. Esse tema é desenvolvido por Mariza Soares que mostra que ao serem instados a falar de seu passado os africanos geralmente faziam referência ao lugar de onde vieram usando para isso termos como “terra”, “pays”, “land/country”, conforme as línguas em que esses depoimentos foram recolhidos. Nesse sentido a autora mostra a estreita conexão entre a “nação” que um africano diz pertencer e a “terra” de onde ele afirma ter vindo. No caso da África ocidental onde muitas sociedades tem um caráter

¹⁰⁹ Ahmad Baba, apud. Paul Lovejoy, “The Muslim factor in the Trans-Atlantic Slave Trade”

¹¹⁰ H. F. C. Smith, D. M. Last and Gambo Gubio, “Chapter 7. Ali Eisami Gazirmabe of Bornu” In Philip Curtin (edited by) Africa Remembered. Narratives bby West Africans from the Era of the Slave trade. Illinois. Waveland Press Inc. 1997. pp. 199-216.

¹¹¹ Lovejoy, “The Context of Enslavement in West Africa: Ahmad Baba and the Ethics of Slavery”. p. 11

eminentemente urbano essas “terras” são cidades, ou seja, cidades e os territórios circunvizinhos a elas vinculadas.¹¹²

Assim, se Ahmad Baba escreveu no século XVII e os escravos malês do Império do Brasil escrevem no século XIX, se eles leram Baba, se tinham condição de fazê-lo dado o seu nível de literacia ou não, não são - segundo podemos concluir a partir das observações do estudioso - os elementos fundamentais para determinar se de fato os escravos muçulmanos trazidos para as Américas tinham conhecimento dos estudos de Direito de Timbuctu. Por dois motivos para os quais Lovejoy nos chama a atenção. Primeiro, porque seu discurso acerca da escravidão difundiu-se pelas *madrassas* ao longo dos séculos subseqüentes. Segundo, porque a definição de Baba acerca de quem, como e onde poderia ser escravizado deu forma, sentido e limites ao tráfico trans-Atlântico. Ou seja, da letra à prática, Baba era a referência Jurídica - por saber ou *ouvir-dizer* - à qual às autoridades muçulmanas da época recorriam para praticar e justificar a escravização.

Consideramos ser essa, portanto, a resposta mais plausível para a pergunta que fizemos em página anterior: Com base em que outro circuito de escrita e leitura - admitindo também o circuito do *ouvir-dizer* - esses escravos teriam sido informados acerca da transitoriedade de sua condição de cativos? Resposta: através da difusão das teorias de Baba nas escolas e porque todos sabiam dos modos de funcionamento do comércio de gentes no Atlântico. Se acaso vivêssemos em um contexto escravista e fôssemos passíveis de cair em cativeiro, não o saberíamos?

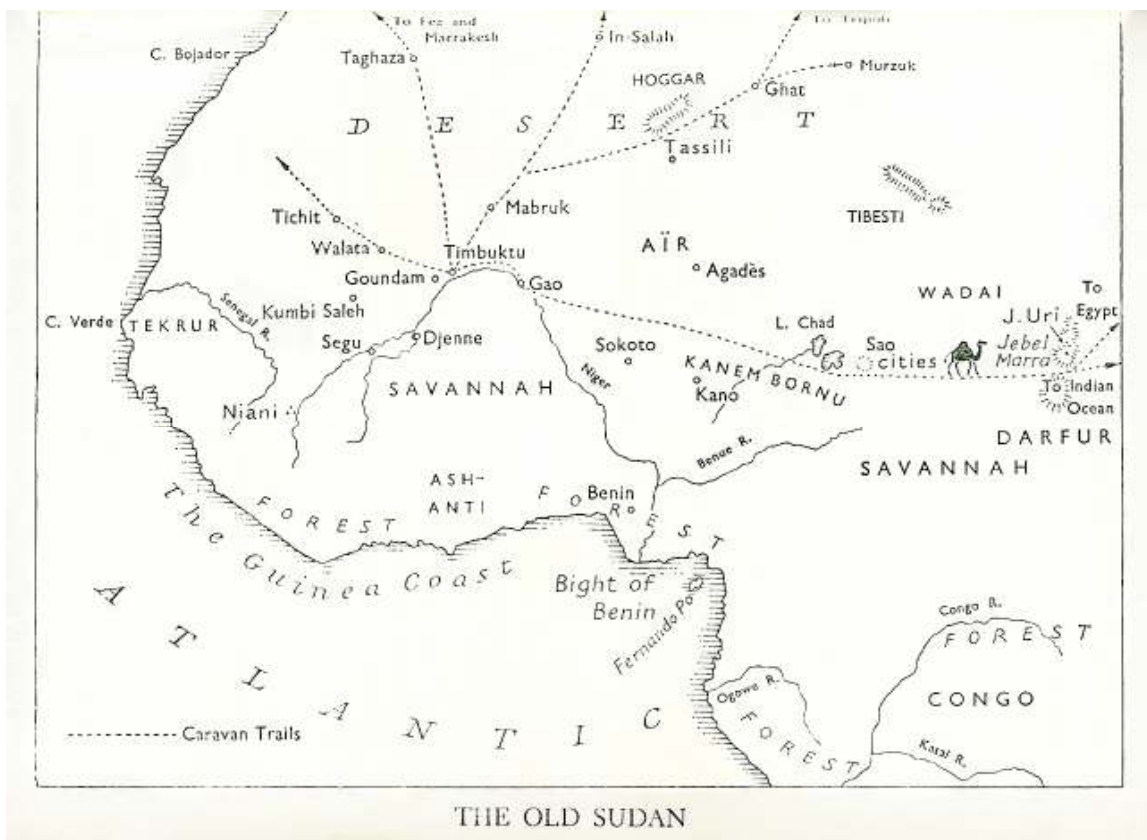
Muito importante para essa nossa hipótese é ressaltar o que nos escreve Lovejoy acerca dos termos étnicos empregados por Baba em seu tratado e a sua “permanência” no outro lado do Atlântico, nas Américas. Segundo Lovejoy, as expressões cunhadas pelo sábio de Timbuctu revelavam uma série de dicotomias: “entre o Sudão Central e o Ocidental; entre os muçulmanos e os não-muçulmanos; entre os fulbe e os bambara; entre os bambara e os mandingo/malinke, e entre os fulani e habe/haussá no Sudão Central.”¹¹³

¹¹² Mariza de Carvalho Soares, “A ‘nação’ que se tem e a ‘terra’ de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português século XVIII” *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 26, mai-ago, 2. 2004. pp. 303-330.

¹¹³ Lovejoy, “The Context of Enslavement in West Africa: Ahmad Baba and the Ethics of Slavery” p. 15.

Da longa lista de etnias de Baba, algumas sequer foram identificadas até o momento pelos pesquisadores. Outras, porém, chegaram às Américas, o que para Lovejoy “sugere uma ligação entre as discussões teóricas na África Ocidental e a população escravizada nas Américas”.¹¹⁴ As designações étnicas mais comuns “incluem os ‘bambara’, os ‘iorubá’, os ‘mandinga’, os ‘haussá’, os ‘fulbe/fulani’ além de outras que foram claramente transportadas e adotadas como nomenclatura do tráfico Atlântico.” E mais: “essa sobreposição com a nomenclatura européia sugere uma influência dos debates africanos que têm sido freqüentemente omitidos”.¹¹⁵

O Chamado *Velho Sudão*



¹¹⁴ Lovejoy, “The Context of Enslavement in West Africa: Ahmad Baba and the Ethics of Slavery” p. 15.

¹¹⁵ Lovejoy, “The Context of Enslavement in West Africa: Ahmad Baba and the Ethics of Slavery” p. 15.

A esta altura, pedimos licença para um comentário à parte das discussões deste capítulo. Interessante observar o quanto Lovejoy é sensível às pistas do lugar africano no tráfico. Não dizemos apenas da participação óbvia dos mesmos como agentes e objetos do comércio escravo ao longo dos quatro séculos em que permaneceu dinâmico e operante. Refiro-me a como ele encontra pistas da contribuição efetiva dos saberes africanos - sobretudo o produzido pelo sábio de Timbuctu, Ahmad Baba - na lógica do tráfico trans-atlântico. Esse olhar, que vez por outra aparece em seus textos sugerindo uma nova inserção da África no campo de significações criado pelos quinhentos anos de escravidão atlântica, é o objeto de nosso Capítulo 4. Enquanto Lovejoy persegue esse lugar via os escritos de Baba, nós o fazemos através as bibliotecas da cidade de Timbuctu.

De volta à nossa discussão sobre a construção da literacia malês - seus níveis de leitura e de acesso aos textos - perguntamos: se os nossos malês insistem na escrita do Alcorão, não seria de supor que, além de terem aprendido em escolas e na trágica viagem pelo Atlântico o significado e o porquê de serem escravos, também o Livro Sagrado não traria referências aos limites da escravidão? Hunwick e Powell realizaram um importante estudo sobre o tema.¹¹⁶ Como a questão é, afinal, abordada pelo Livro? É interessante notar que sempre e quando o tema é abordado surge uma ressalva. Vez por outra, os autores tecem comparações entre a escravidão praticada no Oriente e o modelo adotado no Ocidente, ressaltando o que acreditam ser caráter mais humano, ou ameno, na primeira. Em outras situações, como é o caso de Hunwick e Powell, introduzem a questão da seguinte forma:

“O Corão em nenhum momento advoga ou justifica a escravidão. Mas o texto claramente admite que a escravidão é um fato da vida, e embora o texto não defenda claramente a abolição da escravidão, muitos dos textos corânicos abordam as várias formas pelas quais os escravos podem ser libertados.(...) [e] encoraja o fim da escravidão ao fazer da libertação de um escravo um ato de piedade.”¹¹⁷

Vejamos alguns trechos corânicos em que a questão da escravidão é tratada.

¹¹⁶ Hunwick and Powell, The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam, pp. 2-9.

¹¹⁷ Hunwick and Powell, The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam, p. 2.

Sura 2, Verso 177: “A virtude não consiste só em que orienteis vossos rostos até ao levante ou ao poente. A verdadeira virtude é a de quem crê em Allah, no Dia do Juízo Final, nos anjos, no Livro e nos profetas; de quem distribui seus bens em caridade, apesar de gostar deles, entre parentes, órfão, necessitados, viajantes, mendigos e em resgate de cativos (escravos). Aquele que são pacientes na miséria e na adversidade, ou durante os combates, esses são os verazes, e esses são os tementes (a Allah).”¹¹⁸

Também os versos 178 e 221 da Sura 2 - Al Bakara - abordam a questão da escravidão sugerindo, segundo El Hayek, que “o Islã mitigou, em muito, os horrores dos costumes pré-islâmicos referentes ao Talião. A fim de satisfazer os estritos clamores da justiça, a igualdade é prescrita, com uma veemente recomendação de clemência e perdão.”¹¹⁹ A mitigação do “olho por olho, dente por dente” refere-se a homens, mulheres e escravos, no verso 178, que diz:

“Ó crentes, está-vos preceituado o talião para o homicídio: livre por livre, escravo por escravo, mulher por mulher. Mas, se o irmão do morto perdoar o assassino, deveis indenizá-lo espontânea e voluntariamente. Isso é uma mitigação e misericórdia de vosso Senhor. Mas quem vingar-se, depois disso, sofrerá um doloroso castigo.”¹²⁰

É interessante como o Islã aborda a questão levando em consideração, sem ressalvas, a condição de homens e mulheres livres e a dos escravos. O verso a seguir, 221, também da Sura 2, revela situações em que o Alcorão sugere inclusive que, sob certos aspectos, casar-se com uma escrava será melhor escolha do que a união com uma mulher livre, mas não crente. O conselho vale também para as mulheres, que devem preferir casar-se com escravo crente a unir-se a um livre incrédulo.

¹¹⁸ Esclarecemos que optamos pela leitura dos trechos em português, seguindo a tradução de El Hayek. Mas partimos das referências de Hunwick e Powell, que seguiram o critério de citar primeiro a sura e a seguir o número do verso. Assim sendo, a nomenclatura 2:177 refere-se ao verso 177 da Sura 2 do Alcorão.

¹¹⁹ Alcorão. Tradução Professor Samir El Hayek. São Paulo: MarsaM Editora Jornalística Ltda. 2004, 13ª edição. p.29, nota 72.

¹²⁰ Alcorão. 2: 178 (Sura, verso)

“Não desposareis as idólatras até que elas se convertam, porque uma escrava crédula é preferível a uma idólatra, ainda que esta voz apraza. Tampouco consintais no matrimônio de vossas filhas com os idólatras, até que estes se tenham convertido, porque um escravo crédulo é preferível a um idólatra, ainda que este voz apraza. Os idólatras arrastam-vos para o Fogo Infernal, e Allah, com sua benevolência, convoca-os ao Paraíso e ao perdão, e elucida os Seus versículos aos humanos, para que d’Ele recordem.”¹²¹

Sem querer obviamente entrar no mérito das disputas ideológicas a respeito de um modelo de escravidão ser mais “humano” do que outro, não podemos deixar de admitir que - sob o ponto de vista de sua tradição escrita, em contraste com o vivido, certamente - o Islã admite brechas impensáveis ao entendimento do que seja a escravidão no âmbito do tráfico Atlântico. Imaginar que um escravo crédulo seja mais cotado para o casamento com uma livre do que uma parceira que desfrute de igual condição de liberdade seria um conselho impensável nas Américas. Os submissos a Allah, gozassem eles de liberdade ou não, de fato estão muito mais bem cotados no circuito matrimonial islâmico do que os livres incrédulos. É o que também nos diz o verso 25 da Sura 4:

“E quem, dentre vós, não possuir recursos suficientes para casar-se com as crentes livres, poderá fazê-lo com uma crente, dentre vossas cativas crentes, porque Allah é Quem melhor conhece a nossa fé _ procedeis uns dos outros; casai com elas, com a permissão dos seus amos, e dotai-as convenientemente, desde que sejam castas, não licenciosas e não tenham amantes. Contudo, uma vez casadas, se incorrem em adultério, sofrerão só a metade do castigo que corresponder às livres; isso, para quem de vós temer cair em pecado. Mas se fordes pacientes, será melhor para vós; sabeis que Allah é Indulgente, Misericordioso.”¹²²

Lição igualmente relevante sobre ser escravo no Islã é a que vemos retratada na Sura 4, verso 92, segundo o qual o assassinato acidental, ou seja sem que o autor tenha tido vontade de matar, deve ser expurgado com a libertação de um escravo crédulo, aliada ao

¹²¹ Alcorão. 2: 221.

¹²² Alcorão.4: 25

pagamento de uma quantia em dinheiro à família da vítima. Eis o que prescreve o texto sagrado:

“Não é dado, a um crente, matar outro crente, salvo involuntariamente; e quem, por engano, matar um crente, deverá libertar um escravo crente e pagar compensação à família do morto, a não ser que esta se disponha a perdôá-lo. Se (a vítima) for crente, de um povo adversário do vosso, impõe-se-lhe a libertação de um escravo crente; e se pertencer a um povo aliado, impõe-se o pagamento de uma indenização à sua família e a manumissão de um escravo crente. Contudo, quem não estiver em condições de fazê-lo, deverá jejuar dois meses consecutivos, como penitência imposta por Allah, porque Ele é Sapiente, Prudentíssimo.”¹²³

Também os versos 25 e 36 da Sura 4 abordam temas sobre a escravidão no Islã, sobretudo sobre a condição do escravo. A Surata 5 retoma a discussão no verso 89, exortando os fiéis a alimentar “dez necessitados da maneira como alimentais vossa família, ou em os vestir, ou em libertardes um escravo” em casos de deliberados juramentos fúteis.¹²⁴ Na Surata 16, verso 71, lembra o Alcorão aos fiéis que “Allah favoreceu, com a Sua mercê, uns mais do que outros; porém, os favorecidos não repartem os seus bens com os seus servos, para que com isso sejam iguais”. E questiona: “Desagradecerão, acaso, as mercês de Allah?” Tomemos ainda um outro exemplo, o da sura 90, versos 11-16, que diz:

“Porém, ele não tentou vencer as vicissitudes. E o que te fará entender o que é vencer as vicissitudes? É libertar um cativo, ou alimentar, num dia de privação, o parente órfão.”¹²⁵

As demais Suras nas quais aparecem temas relacionados à escravidão e/ou à servidão¹²⁶ abordam questões como o divórcio, o destino de prisioneiros e prisioneiras de

¹²³ Alcorão. 4:92.

¹²⁴ Alcorão. Tradução Professor Samir El Hayek. São Paulo: MarsaM Editora Jornalística Ltda. 2004, 13ª edição. p. 142.

¹²⁵ Alcorão. p. 732.

¹²⁶ Tratam-se das Suratas 23:1-6 (a relação que se deve ter com as cativas), 24:32-33 (casamentos com servos e escravos); 24:58 (visitas mútuas entre servos/escravos e senhores); 33:50 (casamentos com prisioneiras de guerra); 33:52 (trata do casamento do profeta, não deixando claro se a mulher à

guerra, a rotina das visitas entre escravos e senhores e, mais uma vez, do casamento destes com servos e escravos. Essas Suras referem-se à escravidão tangenciando a questão da manumissão, com exceção da Surata 58:3, que a menciona mais diretamente. O que pretendíamos, ao percorrer e transcrever essas páginas corânicas, foi tentar identificar qual leitura sobre manumissão e liberdade poderá ter advindo do Livro Sagrado, muito lido entre os escravos muçulmanos do Império do Brasil, e que pudesse lhes ter dado o alcance de seus direitos. Certamente que a simples importação de exemplares da Bíblia muçulmana para as Américas não representa a transplantação do contexto árabe da África Ocidental para a outra margem do Atlântico. Entretanto, podemos afirmar com certeza que, se não leram Baba diretamente, o que é provável, e que se apenas ouviram falar de sua Jurisprudência sobre ser escravo muçulmano, ainda assim os escravos muçulmanos da Bahia reconheceriam as brechas do sistema em um mundo norteado pelas revelações a Mohammad.

Essas mensagens ao profeta, aliás, rendem preciosas páginas sobre o que se pode aprender e apreender pelo *ouvi-dizer*. Os *Hadiths* (ditos) do profeta estão recheados de falares sobre os limites que se deve imputar à escravidão no Islã.¹²⁷ O de número 693 afirma que o profeta anunciou: “qualquer homem que liberte um escravo muçulmano, Allah o dispensará do Inferno (...)”. No dito seguinte, o de número 694, um fiel pergunta a Mohammad, “que a benção de Deus o proteja e lhe garanta a Paz”: “Qual o escravo preferido [para ser libertado]: Ele disse: ‘O de preço mais elevado, e aquele que é o mais precioso para o seu dono’”. A questão do casamento com cativos do sexo feminino, reaparece no Hadith 720: “Quem quer que seja proprietário de uma escrava e que a eduque, e que seja bom para ela, e a liberte e case com ela, deve ter uma recompensa em dobro [de Deus].”

qual o trecho se refere era uma escrava, embora em nota El Hayek esclareça-nos trata-se de uma mulher da dada de presente a Mohammad pelo cristão Macaucas, do Egito); 47:4 (sobre os prisioneiros de guerra); 58:3 (manumissão de um escravo por aquele que repudiar sua mulher pelo zihar – divórcio) e 70:28-30 (castidade, castigos e cativas “aquelas que suas mãos direitas possuem”).

¹²⁷ Neste caso, teremos de traduzir as citações em inglês de Hunwick e Powell, que por sua vez traduziram os *hadiths* diretamente do árabe, partindo do texto *al-Jami al-sahih*, de Al-Bukhari, por eles apresentado como “geralmente considerado a mais autêntica coleção de ditos do Profeta”, publicado por Kazi Publication, editora de Chicago, em 1977. Ver: Hunwick and Powell, The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam, pp. 5-7

Provas de que os malês da Bahia teriam lido os *Hadiths* do texto de Al-Bukhari nós não temos. Mas não cremos estar incorrendo em erro ao afirmar que muito certamente eles conhecessem esses ditos do *ouvi-dizer* em suas tribos e cidades, ainda em continente africano. Das fronteiras do oral com o escrito, surge certamente uma boa parte da literacia e da produção literária dos escravos que por aqui aportaram no início do século XIX. Isso nos leva de volta à questão da formação ‘literária’ que os muçulmanos traficados para o Brasil pós-*jihad* de 1804 eventualmente tiveram - e que tem sido o viés deste capítulo.

Nossa questão primeira e conclusiva é: com quais textos os traficados tiveram contato? Por tudo o que procuramos demonstrar até aqui, dizemos que com a literatura do *ouvi-dizer* - sejam contos profanos, sejam ditos do profeta; com os escritos de Timbuctu, embora muito provavelmente alheios ao grau de erudição de um Ahmad Baba; com as Suratas do Alcorão, trazidos para o Brasil. Com base nessas “leituras” formou-se nas terras da Bahia uma cultura escrava letrada, matizada em diferentes níveis de literacia, mas capaz de tecer um universo literário muito particular, próprio dos limites que a condição de escravos lhes impunha, pautado em noções claras de liberdade aprendidas numa África Ocidental que os malês de 1835, segundo João José Reis, quiseram reproduzir pelas bandas do Recôncavo e de Salvador.¹²⁸

¹²⁸ O acesso a cultura letrada pelas camadas subalternas de diferentes sociedades e épocas tem sido objeto de estudo de lingüistas e historiadores. Sobre o acesso a escrita e a cultura letrada por escravos africanos no Brasil ver Mariza de Carvalho Soares, “Apreço e imitação no diálogo do gentio convertido”. *Ipotesi*. Revista de Estudos Literários, editada pelo Departamento de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora. v. 4 - n. 1, jan/jun, 2000. pp. 111 – 123. O último capítulo desta tese trará um estudo aprofundado do texto de Mariza Soares.

CAPÍTULO 3 – Notas sobre a Inteligência Africana: os haussás

I) Escrever no império dos iletrados

Que outro tempo e lugar, mais que a França do século XVIII, cenário do Iluminismo, poderia melhor permitir uma análise comparativa sobre a importância da escrita no interior de uma dada sociedade? Certamente, os números da *Época das Luzes* não de nos esclarecer a qual distância o Império do Brasil localizava-se, em termos da alfabetização e dos estudos dos seus, frente ao centro de cultura e modernidade que procurou por longas décadas imitar. A primeira ressalva parece fazer sentido ainda hoje para nós: Roger Chartier, ao procurar analisar as “Medidas de uma alfabetização” parte da clássica problematização do que devemos entender como tal. Seria o percentual de pessoas capazes de assinar o próprio nome um indicativo do nível de literacia de uma sociedade?

“Após hesitações e debates, hoje parece admitir-se que a porcentagem de signatários pode indicar muito globalmente o limite de familiaridade com a escrita alcançado por determinada sociedade, mas não pode ser considerada como a medida direta de uma competência cultural particular.”¹

Chartier, como um dos maiores especialistas contemporâneos acerca da História da Leitura, ressalta que “nas sociedades do Antigo Regime em que a aprendizagem da escrita sucede a da leitura e envolve apenas uma parte das crianças, é claro que, se todos os que assinam o nome sabem ler, nem todos os que lêem sabem assinar o nome.” E prossegue:

“É claro também que entre os que sabem assinar nem todos escrevem, ou porque a assinatura constitui o último estágio de sua aprendizagem cultural, ou porque a falta de prática os fez perder o domínio da escrita que aprenderam outrora e cujo resquício é a assinatura. Paradoxalmente, podemos considerar que nas sociedades antigas a assinatura identifica uma população que com certeza sabe ler, mas da qual só uma parte (impossível de numerar) sabe escrever, e que não é a totalidade dos que sabem ler, pois uma parte destes (também impossível de calcular) nunca soube assinar.”²

¹ Roger Chartier, “As Práticas da Escrita”. IN: Phillipe. Ariès e Roger Chartier, (Orgs.) História da Vida Privada: Da Renascença ao Século das Luzes. São Paulo: Cia das Letras, 1991. p.112-161.

² Chartier, “As Práticas da Escrita”. p. 114

Certamente não nos escapam as sutilezas do tema. Sabemos o quanto os números falseiam a realidade e, sobretudo no que se refere aos “Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”, procuramos demonstrar os limites e as conquistas dos escravos muçulmanos em seus exercícios e esforços de literacia. Trabalhemos, porém, com os números oficiais, sem esquecer, de fazer a ressalva sobre o que cada época considera ser uma população letrada. No caso da Europa dos séculos XVI e XVIII, de que trata Chartier, as assinaturas são o viés de análise, não se importando o pesquisador - pelo menos inicialmente - se assinar o próprio nome significava para quem o fazia ser capaz de juntar letras para formar outras palavras, além daquelas que o identificavam como sujeitos. Chartier apresenta os números para a Escócia e para a Inglaterra. Fiquemos com os percentuais obtidos para a França do século XIX.

“Na França, as assinaturas dos noivos nos registros paroquianos (que em 1877 os professores designados pelo reitor Maggiolo anotaram em quase todos os departamentos) mostram nítida progressão no decorrer de um século: em 1686-1690 apenas 29% dos homens e 14% das mulheres assinam; em 1786-1790 já são 48% dos homens e 27% das mulheres. Portanto, nesses três lugares e atendo-nos apenas à alfabetização masculina, a escrita se torna mais familiar: em cem ou 150 anos o aumento do número dos que sabem assinar o nome (portanto dos que com certeza sabem ler e talvez também escrever) é de 40% na Escócia, 30% na Inglaterra e 19% na França.”³

Em busca de taxas para as Américas, mais precisamente para as colônias americanas, Chartier acaba concluindo que a “tendência é a mesma” daquela observada nos países europeus analisados: homens escrevem mais do que mulheres, mas se deixarmos de lado a decantação dos gêneros teremos em todo o Mundo Moderno, segundo o especialista, um aumento da taxa global de assinaturas. Assim, na Nova Inglaterra, 61% dos homens assinam seu testamento em 1650-1670; 69%, em 1705-1715; 84% em 1758-1762; 88% em 1787-1795, sendo que para as mulheres nas três primeiras datas as porcentagens são respectivamente de 31%, 41% e 46%.

“(…) em toda parte a era moderna conhece um crescimento, muitas vezes nítido, das porcentagens de homens e mulheres capazes de assinar o nome, seja qual for o nível de taxas em

³ Chartier, “As Práticas da Escrita”. p. 115.

valor absoluto. Nos países reformados e nas nações católicas, nas cidades e nos campos, a escrita progride, dotando as populações de competências culturais que antes constituíam apanágio de uma minoria.”⁴

Entretanto, admite Roger Chartier que essa “constante não exclui solavancos e recuos nesse crescimento.” No caso do Império do Brasil, como estaria o quadro da escrita e do saber? Com a chegada da Corte em 1808, a situação havia mudado? As letras teriam definitivamente se tornado um negócio, expurgando de vez a política colonial portuguesa de proibição a qualquer tipo de impressão por estas bandas? “Por um longo período”, recorda-nos a antropóloga Alessandra El Far, em seu estudo sobre o livro e a leitura no Brasil, o volume impresso “percorreu circuitos bastante restritos”. Segundo ela, “não foram poucos os viajantes europeus que escreveram em seus diários seu espanto com a ausência de algum texto impresso nas casas dos brasileiros.”⁵ Foi na Europa do século XV que o trabalho de impressão, recorda-nos El Far, ganhou dimensão bem mais significativa, a ponto de transformar o sistema mundial de comunicação. Essa situação animadora não se reproduziu no Brasil.

“Graças ao invento do tipógrafo alemão, o texto impresso deixou de ser privilégio de poucos, ganhando com isso usos e repercussões bastante variadas - por exemplo, o jornal diário, os panfletos de divulgação e, em especial, a disseminação em massa de numerosos gêneros literários.

“Porém, ao longo dos séculos seguintes, enquanto a Europa continuava a desenvolver técnicas de impressão, tendo em vista o objetivo de atingir um público leitor e consumidor cada vez mais vasto nos diferentes continentes, o Brasil, diante dos interditos estipulados pela metrópole portuguesa, salvo exceções, passava ao largo desse processo.”⁶

Como saída frente ao interdito da Corte durante o período colonial, os homens e mulheres que quisessem ter acesso à mais moderna produção livresca europeia tinham de importar seus livros. “Assim, escreve Alessandra El Far, durante o período colonial, as pessoas que aqui viviam precisavam importar de Portugal os livros que desejavam, enfrentando, com isso, uma série de trâmites burocráticos, os custos do transporte e a censura

⁴ Chartier, “As Práticas da Escrita”. p. 116.

⁵ Alessandra el Far. O Livro e a Leitura no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006. P. 10

⁶ Far. O Livro e a Leitura no Brasil p. 11.

lusitana, primeiro concentrada nas mãos da Inquisição, depois comandada pelos funcionários da Real Mesa Censória, criada em 1789.”⁷ O resultado de toda essa estrutura cerceadora não poderia ser outro. “Esse sistema de muitas hierarquias evidentemente afastou a grande maioria da população brasileira de um contato mais próximo e rotineiro com o texto impresso. Entretanto, não impediu que alguns bibliógrafos, comerciantes, religiosos e eruditos em geral, principalmente a partir da segunda metade do século XIX, criassem mecanismos próprios ou mesmo enfrentassem com paciência todas as etapas de importação, com o intuito de trazer para o trópicos histórias e obras de sucesso no Velho Mundo.”⁸

Convém ressaltarmos o aumento das importações a partir da segunda metade do século XIX. Por quê? Porque a autora aponta para indicadores de avanço do universo letrado no país após 1850. E nós, ao tratarmos da literacia entre escravos muçulmanos na Bahia, estamos falando de 1835 e, obviamente, de um pouco antes. Como explicar que diante dos recém-ultrapassados limites impostos pela censura colonial os malês de Salvador e do Recôncavo pudessem lançar mão de recursos de leitura e literacia tão sofisticados como os que aparecem descritos nos Anais da Devassa do Levante de 1835? Como explicar que essa gente, limitada pelo cativo, tenha conseguido não apenas desenvolver uma literatura como também encomendar livros - sobretudo exemplares do Alcorão - de livreiros muito bem instalados nas praças de comércio do Rio de Janeiro?

É bem verdade que o registro mais contundente que temos dessa prática data de 22 de setembro de 1869, como nos revela o embaixador Alberto Costa e Silva. Mas é igualmente claro que muito antes dessa data os malês liam o Livro Sagrado, ou dele guardaram trechos do *ouvi-dizer*. Caso contrário, não teríamos como explicar a apreensão do *Livrinho Malê* durante a *Devassa* ou mesmo os documentos árabes escritos como exercícios e analisados no capítulo anterior. Certamente devemos supor que tenham sido escritos anteriormente à eclosão do Levante de 1835. Levando-se em consideração que os primeiros desembarques de muçulmanos na Bahia ocorrem logo após o *Jihad* de 1804, seria possível admitirmos que os escravos muçulmanos se dedicassem à escrita mesmo antes dos ares mais liberais que se espalharam pelo Império com a chegada da Corte em 1808? Ou, complexificando ainda mais a questão, esses ventos nem seriam tão liberais assim, a contar pela conclusão do estudo de Leila Algranti sobre a censura aos livros instalada nos primeiros anos do século XIX na Corte

⁷ Far. O Livro e a Leitura no Brasil, p. 12.

⁸ Far. O Livro e a Leitura no Brasil, p. 12.

do Rio de Janeiro? ⁹ Curiosamente, a autora apresenta uma lista de livros à espera de liberação na alfândega do Rio de Janeiro entre 1808 e 1821. Como puderam os muçulmanos driblar ambiente tão hostil e importar exemplares de Alcorão?

Sobre o comércio de exemplares do Alcorão no Rio de Janeiro, Costa e Silva¹⁰ nos conta que Arthur de Gobineau, Ministro da França no Brasil, escreveu em relatório ao seu governo informando que “os livreiros franceses Fauchon e Dupont costumavam vender anualmente em sua loja no Rio de Janeiro cerca de 100 cópias do Alcorão.” Acrescenta ainda que “embora muito caros fossem os volumes (de 36 a 50 francos franceses), o livro era comprado quase exclusivamente por escravos e ex-escravos, que tinham de fazer grande sacrifício para conseguir adquirir um exemplar. Alguns, inclusive, costumavam levar um ano para pagar o valor atribuído à obra.” Talvez ainda mais fascinante do que todos esses dados seja o fato de esses exemplares serem escritos em árabe. Isso explica que Fauchon e Dupont tenham também importado gramáticas de língua árabe, com explicações em francês. E que esses escravos e ex-escravos se esmeravam no estudo da língua para que pudessem ler e compreender o Livro Sagrado. ¹¹

Curiosamente, e como Gobineau escreve como quem olha o universo da escravidão muçulmana desde o Rio de Janeiro, os que na Bahia são malês, na Corte ele os nomeia “Minas”.¹² Diz-nos o ministro que eles “são cristãos na fachada e muçulmanos de fato”, porque essa religião não seria tolerada no Brasil.¹³ Muito provavelmente porque conhecedor da aquisição de exemplares do Alcorão por escravos e ex-escravos “Minas”, Gobineau ousa arriscar a hipótese de que “malgrado essa aparência, pude constatar que eles devem guardar com muita fidelidade e transmitir com grande zelo as opiniões trazidas da África, uma vez que inclusive eles estudam o árabe de uma forma bastante completa para compreender o

⁹ Leila Mezan Algranti. Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América portuguesa (1750-1821). São Paulo: Hucitec/Fapesp, 2004.

¹⁰ Alberto da Costa e Silva, “Buying and selling Korans in Nineteenth Century Rio de Janeiro”. P. 10 O artigo foi publicado também no vol 22 da revista *Slavery and Abolition*, vol. 22 e em Mann and Bay (ed.) Rethinking the African Diáspora: the making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil. London; Portland: F Class, 2001. p. 83-90 A edição com a qual trabalhamos encontra-se à disposição no IHGB.

¹¹ Silva, “Buying and selling Korans in Nineteenth Century” p.10

¹² Sobre os chamados “Minas” no Rio de Janeiro ver Mariza de Carvalho Soares, “From Gbe to Yoruba: Ethnic Changes within the Mina Nation in Rio de Janeiro”. Toyin Falola and Matt Childs (orgs.) The Yoruba Diaspora in the Atlantic World. Indiana University Press. 2004. pp. 231-247.

¹³ Gobineau escreve três décadas após o Levante de 1835.

Alcorão, ao menos *en gros*.”¹⁴ Segundo o ministro, é “certamente muito inusitado ver uma população africana recorrer a uma língua européia para poder conhecer seu Livro Sagrado”. Assim ele descreve o comércio do livro sagrado dos muçulmanos na Corte:

“O livro é vendido no Rio nas livrarias francesas Fauchon, Dupont, que importam os exemplares da Europa e os vende ao preço de 18 a 25 mil réis, 36 a 50 francos. Os escravos, evidentemente muito pobres, se revelam dispostos a grandes sacrifícios para comprar um volume. Às vezes chegam a levar um ano para ficar quites com o livreiro. O número de exemplares do Alcorão vendidos anualmente chega a cerca de uma centena de exemplares, cuja compra é acompanhada da aquisição de gramáticas árabes redigidas em francês.”¹⁵

O Alcorão, escrito há quatorze séculos, não é uma letra morta. Orientou, orienta e orientará milênios afora aqueles que aderirem aos ensinamentos do profeta Mohammad. O texto sagrado permeia o dia-a-dia do muçulmano, noção que está claramente definida no conceito de *Din*. Um dos dirigentes da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, escritor e professor de cultura islâmica, Munzer Armed Isabelle explica que “o *Din* é um sistema de vida, um conjunto de práticas e princípios que regem as relações do homem com o seu Criador, o relacionamento do homem consigo mesmo, com o seu semelhante, com os outros seres e com o ambiente em que vive”.¹⁶

Por ser um “sistema de vida”, de forma alguma “o *Din* pode fazer distinção entre a vida secular e espiritual; outrossim deve propiciar um equilíbrio entre ambas”.¹⁷ Munzer explica ainda que “o Verdadeiro *Din* não pode ter a sua crença e os seus princípios envoltos em uma redoma de vidro, onde tudo gira em torno do mistério. Deve, sim, fornecer respostas a todas as questões que venham surgir, sejam elas referentes à família, ao trabalho, à política, enfim, a tudo que diz respeito à vida, visto ela provir de Allah, o nosso criador”.¹⁸ Se o credo é a conduta e se os seus preceitos estão no Alcorão, então é de se esperar que o fiel deve

¹⁴ Arthur de Gobineau et le Brésil: Correspondance Diplomatique du Ministre de France à Rio de Janeiro (1869-1870) In: Adh Bivar and M. Hiskett. “The Arabic Literature of Nigeria to 1804: a provisional account”. *Bulletin of The School of Oriental and Africa Studies*. No 25, 1962. p.104-148. Cf. p 147.

¹⁵ Gobineau. “Correspondance Diplomatique du Ministre de France à Rio de Janeiro (1869-1870)” p. 147.

¹⁶ Munzer Armed Isabelle, Descobrindo o Islam. Rio de Janeiro: Azaan, 2002. p. 01.

¹⁷ Isabelle, Descobrindo o Islam. p. 1.

¹⁸ Isabelle, Descobrindo o Islam. p. 1.

obrigatoriamente ler e saber ler o texto sagrado, para ser um bom muçulmano. Seu cotidiano é, pois, tocado pelo conteúdo da escrita, sem a qual perde o rumo e deixa de ser orientado pelas palavras de Deus.

O contato com o Alcorão, portanto, é imprescindível na vida do fiel. Tanto que esse convívio está listado como um dos vértices da crença islâmica. São eles: o *Tauhid* (a unicidade de Alá); a aceitação da predestinação; a crença nos anjos, vistos como criatura que executam as ordens de Allah; a crença nos mensageiros, dentre eles Abraão, Moisés, Jesus e Mohammad; a crença no Dia do Juízo Final, o que significa aceitar que após a morte os crentes serão ressuscitados e todos os seus atos serão julgados por aquele que os criou; e a crença nos Livros, desde a Torá de Moisés, os Salmos de Davi, o Evangelho de Jesus ao último dos textos sagrados revelados, o Alcorão.¹⁹

Diante de nós, portanto, temos a explicação sobre o porquê de um escravo ou ex-escravo muçulmano chegar a gastar a economia de um ano na compra de um exemplar do Alcorão! Ou mesmo de endividar-se para isso! Imaginamos a parcela que essa quantia representaria em relação à compra de uma carta de alforria. Não seria mais interessante que os “Minas” do Rio - e talvez mesmo de outras regiões do Império - juntassem esses recursos para a compra de alforrias mútuas? Multiplicada por cem, a quantia de 25 mil réis resultaria em 250 mil réis anuais!²⁰ A nós parece claro que os muçulmanos movimentavam, tanto na Bahia quanto no Rio de Janeiro, uma rede de literacia e literatura invejável para a realidade do Império. Não há como subestimar a riqueza e o colorido de seus esforços de produção, circulação e recepção de mensagens, processos fundamentais a toda História da Leitura que se preze. Por tudo isso, a Inteligência _ seja ela nagô ou haussá _ à qual nos remetem Lovejoy, Soares e Barreto é feita da literatura do *ouvi-dizer*, sejam contos profanos, sejam ditos do profeta; sejam os escritos de Timbuctu, embora muito provavelmente alheios ao grau de erudição de um Ahmad Baba; sejam as Suratas do Alcorão, trazidos para o Império em navios e a custos elevados, impensáveis para o homem comum. Caros demais para um escravo ou ex-escravo. De rara sofisticação, sobretudo se atentarmos para as ambigüidades da política livresca instaurada pela Corte Joanina, a partir de 1808.

¹⁹ Isabelle, Descobrimo o Islam. p. 5-11.

²⁰ Cf. “A Carta de Alforria”. In Mary Karash. A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850). São Paulo: Cia das Letras, 200. p. 439-469.

II – A Rebelião das Letras na África e no Império do Brasil

Não nos parece que o conhecimento acerca dos limites de ser escravo tenha sido aprendido pelos muçulmanos apenas nas letras, sejam orais ou escritas, da literatura que acabamos de definir e apresentar. Segundo Paul Lovejoy, “as experiências vividas na África Ocidental, moldaram a percepção que os muçulmanos tornados cativos tinham da escravidão”.¹²⁰ Nos séculos XVII, XVIII e XIX, pelo menos, ainda segundo o pesquisador, a maioria dos muçulmanos estava familiarizada com as variadas circunstâncias nas quais muçulmanos escravizados podiam se encontrar, e isso incluía a relação desses com os cristãos. De quais ambientes e circuitos vinha essa “familiarização” na África? Do *ouvi-dizer* somente, realidade que sequer pode ser admitido no contexto das Américas? É claro que não. A perspectiva de Lovejoy também nos remete a contextos complexos de leitura e literacia na África Ocidental.

“Tais assuntos (as percepções sobre a escravidão) eram discutidos em um grande número de livros e tratados que circulavam entre os membros da elite literária muçulmana, tornando-se inclusive parte do currículo escolar para muçulmanos da África Ocidental durante o período do tráfico Trans-Atlântico”.¹²¹

Um leitor atento poderia argumentar que se “um grande número de livros e tratados circulavam entre os membros da elite literária muçulmana”, então isso queria dizer que essas mesmas leituras não teriam chegado aos “escravizáveis”, ou seja, certamente - segundo uma lógica muito nossa, contemporânea - os que não pertenceriam à elite. Temos, porém, de tomar cuidado com essa que seria uma lastimável e superficial conclusão. Primeiramente, porque vimos que a questão da literacia entre os muçulmanos não se define por critérios de riqueza ou grupo social. Escravos e ex-escravos muçulmanos no Império do Brasil compravam exemplares do Alcorão e não se furtavam de pagar os ganhos de um ano de trabalho por um deles. Isso nós já demonstramos. Em segundo lugar, não podemos esquecer que também os membros da dita elite podiam ser escravizados, como demonstram as análises das sagas de Gardo Baquaqua, Muhamad Kaba e Olaudah Equiano. É igualmente digno de

¹²⁰ Paul Lovejoy, “The Muslim factor in the Trans-Atlantic Slave Trade”. In: Paul Lovejoy (ed.) The Muslim Factor in the Atlantic Slave Trade. Princeton: Markus Wiener Publisher, 2002. p.1-2

¹²¹ Lovejoy. “The Muslim Factor in the Trans-Atlantic Slave Trade”. p. 2

antecipação o relato de Al-Baghdadi em seu Tasliyat al-gharib. Ao desembracar no Império do Brasil no fim de 1965, preocupou-se com o distanciamento de seus irmãos de fé da Ortodoxia muçulmana, e por isso decidiu por aqui permanecer por dois anos para ensiná-los os verdadeiros ritos de fé do Islã.²¹ Ou mesmo, sempre ele, Ahmad Baba, intelectual de Timbuctu escravizado quando da invasão do poderoso Império Songhai por tropas do Marrocos (1591). Mahmoud Zouber narra os meses de cativo de Baba no Marrocos:

“Arrastado a uma obscura situação de cativo, Ahmad Baba, em quem seus próprios carcereiros haviam descoberto um ‘reservatório de erudição’, começa a ensinar em Jami al-Shurafa, principal mesquita-universitária de Marrakech. Seus ensinamentos baseavam-se em gramática, retórica, Direito malakita e Teologia. Malgrado a sua pronúncia imperfeita¹²² que muitas vezes tornava difícil a compreensão de sua fala, muitos renomados sábios [do Marrocos] acorriam para sua aula, dentre eles o grande-cadi de Fez Abu l’Qasim b. Abi l-Nu aym al Ghassani (...); o historiador Ibn al-Qadi, cadi de Meknès (...) etc.”¹²³

Da descrição acima, observa-se o limite tênue que separava a letra do Alcorão - que como vimos estabelecia numerosas limitações à escravização de um muçulmano por outro - e a experiência vivida. Assim sendo, não era de todo raro que um membro da elite caísse em cativo.¹²⁴ “Em 1615, depois de retornar a Timbuctu como um homem livre,¹²⁵ Ahmad Baba dedica-se a enumerar as medidas para a proteção de muçulmanos injustamente escravizados, bem como trabalha para estabelecer critérios mais precisos sobre quem podia ser escravizado e sob quais condições.¹²⁵ A discussão sobre ser justa ou injusta a escravização de muçulmanos, tal como a delinea Ahmad Baba, é extremamente importante para esta pesquisa. Isso porque o próprio fulani Usman Don Fodio, que liderou a *Jihad* de 1804 contra

²¹ Retomaremos a questão no Capítulo 5.

¹²² Segundo Zouber, essa imperfeição era em parte atribuída a uma gagueira. p. 29

¹²³ Mahmoud Zouber, Ahmad Baba de Tombouctou (1556-1627): sa vie et son oeuvre. Paris: Publications du Departement d’Islamologie de L’Université de Paris-Sorbonne, 1977. p 29.

¹²⁴ Lembremos a advertência a que nos remetem Hunwick and Powell, The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam: “O Alcorão em nenhum momento advoga ou justifica a escravidão. Mas o texto claramente encara como certo que a escravidão é um fato da vida, e embora não defenda abertamente a abolição da escravidão, muitos dos textos corânicos abordam os vários mecanismos segundo os quais escravos podem ser libertados”. Cf. p. 2.

¹²⁵ Ahmad Baba caiu em cativo em 1593. Ver Mahmoud A Zouber. Ahmad Baba de Tombouctou (1556-1627): sa vie et son oeuvre. Paris: Publications du Departement D’Islamologie de L’Universite de Paris-Sorbonne, 1977. p. 25.

os haussás foi discípulo de Baba. Em defesa de sua tese para escravizar haussás islamizados, afirmava poder fazê-lo por se tratar de devotos impuros.¹²⁵ Tudo indica que Usman Don Fodio encontrou seus motivos no próprio Baba que incluía no grupo de “escravizáveis”, com justificativa, as etnias dos “Bambara, Yorubá, Mandinga, Haussá e Fulbe/Fulani”.¹²⁶

Uma vez mais, precisamos nos perguntar o circuito de leitura a partir do qual essas idéias puderam se disseminar nas regiões da África Ocidental. E talvez, mais do que isso, confrontar o fato de que acessamos os escritos e a vida de Baba com base em uma fonte primária que nos reporta ao século XVI, quando pretendemos estudar o ambiente de estudos, leituras e rebelião no século XIX, no contexto das relações entre o Império do Brasil e a África Ocidental. Ambas as respostas encontram-se no já citado texto de Paul Lovejoy. Quanto ao circuito de leitura no qual suas teorias sobre a escravidão circularam, o especialista nos explica:

“Muçulmanos escravizados na África Ocidental, e de fato muitos não-muçulmanos que foram escravizados por muçulmanos, viviam em um mundo no qual questões sobre a escravidão eram interpretadas pelo ensino e pela prática do Islã. A tradição literária do comentário legal e histórico que reconhecia a escravidão e descrevia as numerosas condições para a sua existência eram *praticamente desconhecidas* pelos escravos mestres nas Américas, é claro, mas a visão muçulmana da escravidão ainda era moldada por essa tradição islâmica africana. As questões enfrentadas pelos muçulmanos, fossem escravos ou livres, eram comuns por toda a parte do vasto mundo Islâmico (...).”¹²⁷

Não por acaso grifamos a expressão “praticamente desconhecidas” pelos escravos mestres nas Américas. Não nos parece de todo correta a assertiva de Lovejoy, na medida em que o conteúdo dos “Manuscritos Árabes do Arquivo Público da Bahia” revelam a escolha de trechos corânicos que, como procuramos demonstrar anteriormente, ressaltam a dor e a vontade de os malês se livrarem do cativeiro. Trata-se, talvez, da questão mais delicada de

¹²⁵ Lovejoy. “The Muslim Factor in the Trans-Atlantic Slave Trade”. p. 5 Sobre o fato de a dinastia dos Fodio ter estudado os textos de Baba, Cf. p. 6.

¹²⁶ Lovejoy. “The Muslim Factor in the Trans-Atlantic Slave Trade”. p. 5 Observemos a ainda que o autor, ao reproduzir a listagem de Baba, utiliza-se de aspas para todos os termos. Certamente, porque o que se entendia por cada um dessas etnias na época de Baba difere-se do que devemos compreender hoje. Certamente, as diferenças eram muitas, se considerarmos as experiências antes e depois do Tráfico Atlântico.

¹²⁷ Lovejoy. “The Muslim Factor in the Trans-Atlantic Slave Trade”. p. 4

nosso trabalho. Não pretendemos estabelecer correlações simplistas entre as realidades vividas pelos muçulmanos nos dois lados do Atlântico. Tampouco partilhamos completamente da tese da “continuidade” mantida por Lovejoy - e à qual já nos reportamos anteriormente. Entretanto, podemos assegurar, o próprio pesquisador admite que: “Uma das repercussões do tráfico escravo Atlântico, portanto, era uma extensão (prorrogação) das visões da África Ocidental Islâmica acerca da escravidão na diáspora”. Assertiva essa que, a nosso ver, contradiz inclusive o próprio argumento do pesquisador, de que os limites para a escravização no contexto muçulmano eram “praticamente desconhecidos”.¹²⁸

Quanto à segunda questão proposta, devemos dizer que, também de acordo com Lovejoy, “nos séculos XVII e XVIII, escolas islâmicas espalhadas pela África Ocidental ensinavam os princípios da escravidão que derivavam dos textos de Ahmad Baba”. E, mais ainda, queremos ressaltar que: “Essa tradição escolar teve profundas influências nas imposições posteriores da lei Islâmica”.¹²⁹ Ora, exatamente pela longevidade da influência do pensamento do sábio de Timbuctu é que ousamos admitir que no século XIX a base de seu pensamento circulava pela África Ocidental, de onde partem as embarcações com os africanos que seriam vendidos no porto de Salvador. O próprio fato de Usman Dan Fodio tecer sua ideologia da escravização a partir do que considerava ser um muçulmano impuro - os haussás - por um muçulmano mais puro - os fulani, apesar de na sua época, três séculos antes, portanto, Ahmad Baba discordar dessa hierarquização - revela que aqueles escritos do XVI conseguiram perpassar os séculos XVII e XVIII e chegar ao XIX, pelo menos até o momento em que nos interessa tecer essa permanência, que foi a *Jihad* de 1804, liderada por Dan Fodio.

Não é apenas nas escolas corânicas que vamos encontrar a população da África Ocidental aprendendo o Alcorão. Analisando a condição dos muçulmanos que forçosamente migraram para as Américas, Lovejoy indica-nos a origem desse grupo, bem como o volume dessa travessia e do quanto essa cifra representa percentualmente em relação ao número total de escravos entre os séculos XVI e XIX. O relato do historiador nos leva a um lugar inusitado de produção literária: a carreira militar.¹³⁰ Desde o início do tráfico atlântico no século XVI,

¹²⁸ Lovejoy. “The Muslim Factor in the Trans-Atlantic Slave Trade”. p.2

¹²⁹ Lovejoy. “The Muslim Factor in the Trans-Atlantic Slave Trade”. p. 6

¹³⁰ Paul Lovejoy, *Muslim Freedmen in the Atlantic World: images of Manumission and Self-Redemption* (Inédito) 15p. Cf. p. 4

havia muçulmanos escravos e depois libertos entre diversas partes das Américas.²² A participação desses escravos no volume do comércio das gentes foi, durante muito tempo, bastante reduzida. Do total do comércio transatlântico de seres humanos, os estimados como muçulmanos não ultrapassam os 10%. Com o crescimento dos negócios no setor no século XVII, a fração de muçulmanos escravizados caiu significativamente. Isso porque, segundo Lovejoy, o comércio cresceu em áreas onde eles estavam totalmente ausentes (como a Baía de Biafra, no sudeste da atual Nigéria) ou onde sua presença era mínima, a não ser como mercadores.¹³¹

Seja por motivos religiosos, seja por outros não aqui explorados, a importação de escravos muçulmanos para as Américas esteve restrito a determinadas circunstâncias pouco freqüentes no total das estimativas que chegam a prever uma saída da África de certa de doze milhões de africanos através do Atlântico. Eles são em sua maioria capturados nas guerras de ascensão dos reinos de Futa Jallon e Futa Toro, no XVIII, e do Califado de Sokoto, no início do século XIX. Inicialmente, os muçulmanos ou os indivíduos convertidos ao Islã vieram para as Américas embarcando nos portos do Sudão Ocidental (incluindo a área do Senegal e do Rio Gâmbia) e dos rios da Costa da Guiné. A Costa do Ouro e a Baía do Benin somente foram servir de ponto de partida de muçulmanos a partir do fim do século XVIII, sendo que somente nas primeiras décadas do século seguinte despacharam um número significativo deles. Nos séculos XVIII e XIX, os muçulmanos traficados para o Brasil são fruto da *Jihad* de Dan Fodio, deflagrada em 1804, a partir do Sudão Central, em função das guerras dos fulanis contra os ditos muçulmanos impuros, dentre eles, e sobretudo, os haussás que vamos encontrar na Bahia, em Pernambuco e no Rio de Janeiro - obviamente com as complicações das designações étnicas próprias do movimento no Atlântico.

Ainda segundo Lovejoy, a principal característica da população muçulmana escravizada nas Américas é a de que em sua grande maioria todos eles eram homens. Entre os escravos oriundos do Sudão Central nos séculos XVIII e XIX, 95% eram homens. Trata-se, adverte o autor, de um forte contraste frente ao tráfico como um todo, no qual prevalecia uma proporção mais equilibrada entre homens e mulheres.¹³² É também Lovejoy quem nos traz

²² Sobre os primeiros africanos e negros nas Américas, em especial na América espanhola ver Mathew Restall, “Conquistadores negros: africanos armados en la temprana Hispanoamerica” (Índios, negros, mulatos, pardos y esclavos), IN: Juan Manuel de la Serna Herrera (org.) México. Universidad Nacional Autónoma de Mexico. pp. 19-72.

¹³¹ Lovejoy, Muslim Freedmen in the Atlantic World. p. 4.

¹³² Lovejoy, Muslim Freedmen in the Atlantic World. p. 6.

informações significativas sobre quem eram esses muçulmanos, dados esses que consideramos fundamentais. Segundo o autor, a maioria desses escravos veio de famílias de comerciantes ou de outras ligadas à aristocracia militar dos estados muçulmanos da África Ocidental. Também há informações de que uma grande maioria de escravos muçulmanos homens estava envolvida no serviço militar. E ainda que a maior parte da população escravizada foi capturada na guerra ou durante algum tipo de ação militar. Aliada a essa formação, os chamados escravos muçulmanos, ou seja aqueles vindos de regiões islamizadas, muitos deles prisioneiros de guerra, tinham recebido pelo menos algum nível de educação nas escolas corânicas. Em alguns casos, foram muito além das primeiras letras. Isso significa, ainda de acordo com Lovejoy, que sabiam o árabe - ou pelo menos um pouco de -, além de outros idiomas, como o haussá e o iorubá, as línguas mais faladas no então chamado Sudão Central.¹³³ Ora, não era o quadro acima descrito semelhante ao ambiente de leitura e instrução que encontramos no Rio de Janeiro dos livreiros franceses Fauchon e Dupont? Eles estudavam o árabe e para avançar nos seus estudos importavam gramáticas de árabe em francês, recordemos.

Igualmente - e o mesmo ainda não podemos dizer sobre Penedo, em Alagoas - na Bahia de 1835 havia escolas,¹³⁴ onde os textos árabes eram estudados. A situação não foi privilégio das comunidades muçulmanas do Império do Brasil. Quadro semelhante se observa na Jamaica, onde o escravo de nome Muhammad Kaba Saghanughu dirigia a *medrasa* (escola muçulmana) e se dedicava à literatura. Ou ainda na América do Norte, onde outro Mahommah, Gardo Baquaqua, escreveu um diário narrando sua odisséia, que começa em Oyó, portanto em região sobre a qual estamos estudando, deixando a África Ocidental, navegando por Pernambuco, via Daomé, para finalmente chegar ao que hoje são os Estados Unidos. Outras regiões também tiveram os seus “Maomé” letrados.

No Brasil, esses muçulmanos capturados durante a *Jihad* espalharam-se entre o Rio de Janeiro, Pernambuco, Alagoas, Minas Gerais e Bahia, onde estiveram em maior número. Recentemente, tivemos notícias de que também teria existido uma - talvez mais, embora seja pouco provável - comunidade de escravos muçulmanos no Ceará. Schwartz afirma que no início do século XIX, cerca de oito mil a dez mil africanos desembarcavam anualmente no

¹³³ Lovejoy, *Muslim Freedmen in the Atlantic World*. p. 6.

¹³⁴ Paul Lovejoy and Yacine Daddi Addoun, “The Arabic manuscript of Mamad Kaba Saghanughu of Jamaica” (c. 1823) *The Second Conference on Caribbean Culture*. University of West Indies, Mona, Jamaica, January 9-12, 2002.

porto de Salvador. E que entre dois terços e três quartos desses africanos vinham da Baía do Benin ou do que os portugueses chamavam de Costa da Mina.¹³⁵

O grupo de haussás para cá transportado sofreu, ainda em seu país, um violento, incompleto processo de islamização marcado por forte resistência. Na Bahia, os haussás não eram o grupo mais numeroso dentre as etnias escravizadas. Segundo Schwartz, eles representavam 6% da população escrava de Salvador. Mas começaram a entrar na capitania em bom número, juntamente com outros povos da Baía do Benin, depois de 1780 e, em número ainda maior, após a *Jihad* de Dan Fodio (1804). O conflito em terras africanas, ainda de acordo com Lovejoy, durou seis anos e produziu milhares de prisioneiros de guerra, muçulmanos e não-muçulmanos do Sudão Central. Esse processo incluiu os povos iorubás então recentemente convertidos. Nas primeiras décadas do século XIX, a maioria dos muçulmanos chegado à Bahia era haussá. Cabe-nos ressaltar, como faz Lovejoy, que esses escravos traziam na bagagem a escrita árabe e o aprendizado militar.

Seria ousado demais sugerir que essa mistura de escrita e aprendizado militar tenha resultado na série de rebeliões haussás e nagôs na Bahia ao longo de 1807 a 1835? Reportemo-nos mais uma vez aos estudos de Jack Goody, acerca do impacto da escrita islâmica sobre as culturas orais. A certa altura de sua análise acerca do tema, Goody deixou-nos uma pista que nos pareceu importante armazenar, apesar das poucas palavras que dedica ao tema e que nos pareceu uma resposta possível à pergunta acima. Escreve o autor:

“Eu quero ilustrar e entender o impacto da escrita islâmica a partir de dois contextos distintos, sendo o primeiro deles o da tradição oral das sociedades da Savana (...) e um segundo que seriam os conceitos de tempo e espaço nos diferentes estados Gonja. Para outras regiões, eu procurei entender o papel da escrita nas revoltas de escravos e de libertos de origem Haussá e Iorubá na Bahia na primeira metade do século XIX. Contextos díspares, mas que irão ajudar a definir os diferentes aspectos dessa complexa interação”.¹³⁶

Além dessa frase - “contextos díspares, mas que vão ajudar a definir diferentes aspectos dessa complexa interação” -, o autor enumera uma série de levantes na África nos quais ele consegue observar a estreita relação entre livros e rebeliões. Um exemplo dessa

¹³⁵ Stuart B. Schwartz, “Cantos e Quilombos numa conspiração de escravos haussás. Bahia, 1814”. IN: João José Reis e Flavio dos Santos Gomes (orgs.), Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, p. 374.

¹³⁶ Goody, The Interface between the Written and the Oral, p. 127.

influência viria dos filósofos de Dogon de Bandiagara (estudados pelo renomado antropólogo francês Marcel Griaule). Segundo Griaule, esses pensadores nada devem em termos de uma reflexão se comparados aos filósofos do Oriente Próximo. Com isso, Goody também concorda. A discordância, porém, vem da fonte informadora dessa questão. Para Griaule, os Dogon inventaram o zodíaco. Para Goody, “o mais provável é que, como os fulani que os cercavam (...) e que muitas vezes derrotavam os Dogon nas guerras, a influência maior sobre essa cultura tenha sido dos Livros de Salomão”.¹³⁵ Toda essa discussão, na verdade, refere-se à busca do entendimento do lugar dos ensinamentos de Salomão na cultura dos povos do Níger.

Uma leitura minuciosa da documentação, refiro-me aos “Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia”,¹³⁷ nos leva a conclusões semelhantes, confirmando o quão estreita era essa relação. Diz-nos s folhas 153 do processo, que cuida da participação ou não no levante de 1835 de um tal cativo Thomaz, escravo de Vagner Cabeça “do clube que ensinava a escrever”:

“(...) além disto achou em casa do dito Joze Mellors sendo todos escravos desta compreendidos na insurreição como cabeças pois que na casa deste foram achadas vestimentas, livros, e mais papeis escritos com letras desconhecidas, e próprias dos pretos (...) foi somente achado um quarto de papel em cima de uma mesa, escrito em língua estranha o qual se acha junto a parte que dera ao Juiz respectivo.”¹³⁸

O ambiente de aprendizagem pode chegar a refinamentos, como o que observamos na descrição do promotor acerca dos objetos de escrita e leitura encontrados na habitação de Ricardo, Manoel e o Capitio escravos de Antonio de Jesus, tal como exposto na folha 154 do processo:

¹³⁵ Goody, *The Interface between the Written and the Oral*. p129.

¹³⁷ No momento citaremos o volume 50 da Devassa do Levante de Escravos ocorrido em Salvador em 1835.

¹³⁸ Optamos por manter a escrita original. Não indicamos a página do processo, mas a folha do mesmo, fato que facilitará o acesso do leitor ao conteúdo citado, independentemente de ele estar trabalhando com a mesma edição que a nossa.

Lista dos objetos de escrita e leitura encontrados na habitação de Ricardo, com os comentários do delegado

- "um balaio com setenta e dois paozinhos castuados em folhas de flandres"
- "vários papéis escritos em caracteres estranhos, sendo neste ato entregues pelo mesmo Inspector em presença das testemunhas abaixo assignadas"
- "(...) e achando neste casebre hum balaio com papéis"
- "alguns instrumentos de pão ao que parece"

Vai nesta altura da lista com o seguinte comentário: "o que remeto a Vossa senhoria para servi de instrução ao Processo respectivo, Bahia Primeiro Distrito da Victoria vinte e seis de janeiro de mil oito centos e trinta cinco". E continua arrolando outros objetos que informa pertencerem aos escravos do Sr. Mellors que estariam fugidos e a outros africanos "cúmplices como eles na insurreição".

A lista se completa com os seguintes objetos, ai incluídos alguns nitidamente religiosos:

- "(...) Participo a vossa senhoria que o Inglês Melors me entregou um caixão com livros e papéis escritos de que usam os pretos, da revolta"
- "vestimenta"
- "tábuas para escrever e penas peculiares dos ditos pretos"
- "uma faca de ponta"

No caso dos escravos Dassalo, Mama, Nicobk, Sule a Gustad, Buremo, diz-no o promotor, na folha 160 do processo da Devassa do Levante dos malês que eles "se achavam persuadidos de não ofenderam a um crime porque uma vez o senhor não os impedira, é por outra vez fazendo uma revista nas caixas dos seus mestres mandara juntar todo, e queimar, repreendendo o intimado que se ocupavam a aprender (...) aliás a ensinar a língua de sua terra o que os apartados, e foi mais perguntado que sendo o réu visto com outros na madrugada da insurreição do dia vinte e cinco de janeiro (...)".¹³⁹

No levante malê de 1835 na Bahia, as Suras 112 (*Al 'Ikhllass* – A Unicidade), 113 (*Al Falac* – A Alvorada) e 114 (*An Náss* – Os Humanos) foram freqüentemente empregadas em práticas mágicas e na confecção de amuletos de proteção. Igualmente, foram recorrentes as referências aos conteúdos das Suras 100 a 105, o que representa um total de dez capítulos

¹³⁹ Devassa do Levante. Vol. 50. p.160.

sendo comumente citados pelos revoltosos.¹⁴⁰ A Sura “Os Humanos”, com seis versículos, revelada ao profeta Mohammad em Meca, é um pedido de proteção a Deus. Portá-la no pescoço como um amuleto representava para o muçulmano a garantia de que aquela escrita manteria o corpo fechado quando chegada a hora da batalha por sua liberdade. O conteúdo da Sura expõe não deixa dúvidas quanto a essa proposta.

“Em nome de Allah, o Clemente, o Misericordioso.

“1. Dize: Amparo-me no Senhor dos Humanos,

“2. O Rei dos Humanos,

“3. O Allah dos humanos,

“4. Contra o mal do vil, que sussura,

“5. Que sussurra aos corações dos humanos,

“6. Entre gênios e humanos!”¹⁴¹

Se em praticamente todos os “Documentos Árabe do Arquivo Público da Bahia” observam-se exaltações dessa natureza, o rol de fontes mais impressionante e que mais claramente expõe as relações entre literacia e rebelião corresponde ao da 3ª Série, rubrica que incluiu “Amuletos, exercícios de escrita etc”.¹⁴² Poderíamos descrever a natureza de cada um dos textos incluídos nessa série de acordo com a seguinte classificação:

Documentos Árabes Encontrados com os Escravos em 1835, 3ª. série

(Editados, transcritos, traduzidos e comentados por Rolf Reichert)

Organização de subgrupos	Números dos documentos
Amuletos sem figuras mágicas	Documentos Nos. 20, 22 e 25
Amuletos com figuras mágicas	Documentos Nos. 18, 19, 21, 24, 26, 28, 29
Exercícios de escrita	Documentos Nos. 23 e 27
Documentos indecifrável	Documento No. 30

Vejamos o conteúdo e os desenhos dos “Amuletos com figuras mágicas”:

DOC. 18 – APEB - Comentários Reichert-Abdelghani

¹⁴⁰ Sylviane Diouf, *Servants of Allah: African muslims enslaved in the Americas*. New York/London: New York University Press, 1998. p. 137.

¹⁴¹ Diouf, *Servants of Allah* p.124-126

¹⁴² Reichert, “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 3ª série. pp.127-132.

Descrição dos documentos
<p>Dentro do círculo, 4 grupamentos de letras: a-h-m, s-'d, h-l', ys, uma vez repetidos. Com a exceção dos grupos s-'d, que significam "felicidade, fortuna", nenhum deles forma uma palavra ou raiz. As letras b-'s, na parte inferior do círculo, significam "dano, detrimento, mal". Ao redor do círculo, letras separadas.</p> <p>Debaixo do círculo, "Não há poder nem força, salvo com Deus o elevado, o poderoso", fórmula que o muçulmano profere em cada situação difícil ou perigosa. As letras agrupadas ou isoladas podem ter valor numérico, como demonstram vários exemplos de figuras mágicas. IMP. Escrita primitiva, sem vocalização.</p>

Quanto ao conteúdo do Doc. 19, vemos que também ele forma um círculo, onde se pode ler a palavra “escapada”.²³

DOC. 19 – APEB - Comentários Reichert-Abdelghani

Autor desconhecido

<p>Oração: "em nome de deus compassivo misericordioso...deus proteger-te-á da gente (3), com muitas repetições sobre a proteção de Deus. IMP. No círculo, surge a palavra ESCAPADA (invertida). Além desta, várias vezes as palavras "senhor", "dono", "solitário". OBS/IMP: Trata-se de um amuleto. O texto compõe-se duma sentença contida no verso 67 da Sura 5, contudo, bastante mutilado. Confusão das letras SIN e SAD, KAF e GHAYN; omissão da palavra YAHDI "conduzirá". As letras MIM do texto estão enormemente alargadas (como no Doc. 8), para formarem círculos nos quais aparecem palavras isoladas, cuja significação é incerta.²⁴</p>
--

²³ Lembramos que no Capítulo 1 deste trabalho argumentamos que para os malês da Bahia escapada é o sentido que ele atribuem a liberdade.

²⁴ Reproduzimos o Doc. 19 com sua escrita malê, em árabe, na página seguinte. Observe que os pontos estão todos abaixo das letras. Isso, de fato, pode ocorrer no árabe, para marcar, por exemplo, a letra -i-, identificada por dois pontos laterais. Mas esses pontos também são usados sobre as letras. Vê-se, no caso acima, que estão praticamente todos abaixo da letras, sinalizando, como afirmou Reichert, a inversão das palavras.



No manuscrito a seguir, predomina a figura do quadrado. Também se trata de um amuleto:

DOC 21 – APEB - Comentários Reichert-Abdelghani

Autor desconhecido

(1) em nome de deus compassivo misericordioso

OBS/IMP: segue uma figura mágica retangular, subdividida em 16 campos quadrados, cada um preenchido com três, quatro ou cinco letras isoladas.

(2) gabriel miguel

OBS: Amuleto. Quadros mágicos da forma do presente documento são muito usados na geomancia norte-africana: no livro de *Jalal al-Din* encontram-se vários deles. **OBS2:** O arcanjo Gabriel é tb para os muçulmanos portador da revelação divina; ele e Miguel estão mencionados no Alcorão, no verso 98 da sura 2, como arcanjos de Deus.

Os dois próximos documentos, os de número 24 e 26 são de autores conhecidos, ao contrário dos anteriormente citados, os de números 18, 19 e 21. O primeiro deles foi encontrado com o haussá Domingos, escravo de João Pinto Leite, como vemos a seguir:

DOC. 24 - APEB¹⁴⁴ - Comentários Reichert-Abdelghani

Autor: preto Domingos, nação haussá

<p>Do auto: 1835. Insurreição de escravos. A Justiça. (1) em nome de deus compassivo misericordioso</p> <p>NOS OITO QUADRADOS LÊ-SE:</p> <p>q.1: que benza isto q.2: e a cidade de deus q.3: tudo em... q.4: (machado) q.5: saímos por ele de... q.6: ...rebelou-se (?) q.7: homem poderoso q.8: (manchado)</p> <p>(2) não há poder nem força, salvo com deus o elevado o poderoso (3) o poderoso</p>	<p>Após o n (1), segue uma figura mágica retangular, dividida em 8 campos quadrados. As linhas divisórias estão alongadas para fora da figura e juntadas com umas letras isoladas.</p> <p>OBS/IMP:</p> <p>Amuleto. Outra figura mágica retangular, semelhante ao DOC.21. Os quadrados estão preenchidos de breves sentenças que se referem à onipotência de Deus. O mesmo é o caso da sentença ao pé documento, sobre o qual foi dito o necessário nas observações sobre o Doc18.</p>
<p>OBS: um amuleto muito semelhante ao presente está reproduzido por <i>Jalal ad-Din</i>.</p>	

Quanto ao outro documento de autoria conhecida, escrito pelo Nagô Luis, escravo de Antônio da Rocha, esse nos diz o seguinte:

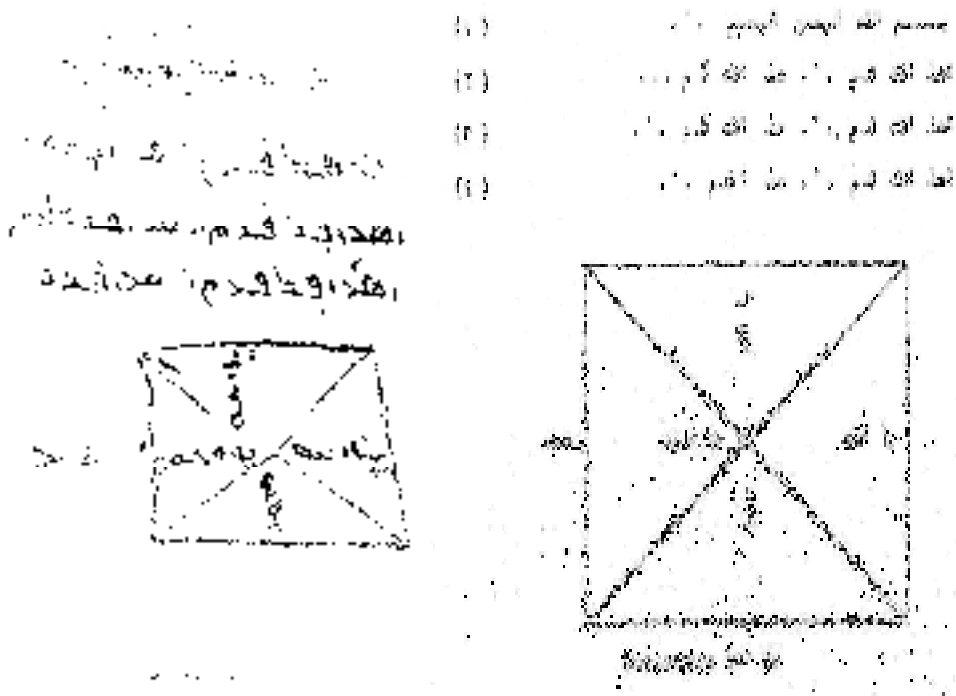
DOC. 26 – APEB- Comentários Reichert-Abdelghani

Autor: Luis, nagô

<p>(1) em nome de deus compassivo misericordioso (2) isto eu separar faz avançar isto (3) isto eu separar faz avançar isto (4) isto eu separar faz avançar isto</p>	<p>Segue uma figura mágica: um retângulo que forma a letra MIM, desmesuradamente alargada, da palavra "Maomé". Pelas duas diagonais, o retângulo está dividido em 4 campos triangulares onde se lê:</p> <p>Em cima: oh deus//à esquerda: oh maomé// à direita: oh deus// em baixo: maomé</p> <p>OBS/IMP: Amuleto, cujo texto é quase o mesmo daquele do DOC. 20. Também o AUTOR é o MESMO. A forma da figura mágica: um quadrado, dividido por duas diagonais, é comum na</p>

¹⁴⁴ Aqui, adotamos formatação diferenciada, pois não nos foi possível migrar para o Word as informações tal como elas haviam sido organizadas no Excell. O mesmo procedimento adotaremos com o conteúdo do Doc. 26.

geomancia árabe. O enorme alargamento da letra MIM já observamos nos documentos 8 e 19.



A série acima apresentada, sem grandes interpretações, a não ser como argumento de prova das estreitas relações entre literacia e rebeldia, suscita numerosas questões. Um ponto interessante é a questão da vocalização. Mais uma vez, em um recurso de análise que somente uma pesquisa de campo nos pode oferecer, pude me transpor para o lugar dos estudantes de árabe da Salvador do século XIX. Reichert chama nossa atenção, no caso do Doc. 19, para o fato de se tratar de uma “escrita primitiva, sem vocalização”. Ousamos discordar do estudioso. Na Língua Árabe, os Harakats - sinais diacríticos - indicam as vogais breves. Assim, temos: *fatha*- letra A, semelhante ao nosso acento agudo, e que deve ser escrito sobre a consoante a ser acentuada; *kasra* - letra I, também um acento agudo, mas que é escrito abaixo da consoante; e o *damma* - letra U, este mais difícil de imaginar, mas que muito mal comparando é um pequeno número nove inclinado, e que deve ser desenhado também sobre a consoante que se pretende vocalizar.

Ora, sabemos por experiência própria que todo estudante de árabe ao iniciar seus estudos precisa - muitíssimo - desses sinais diacríticos muito bem marcados para que possa ler o que está diante de seus olhos. Caso contrário, como diferenciar /bra/ de /bri/ ou de /bru/? Isso, sem falar na questão das vogais longas. Assim, acho simplista demais dizer que - porque um documento não traz a vocalização - ele é da autoria de um estudante. Pode a

realidade, isso sim, revelar-se exatamente o oposto disso. Somente alunos com um nível mais avançado de treinamento dos olhos e de memorização do vocabulário pode se dar ao luxo de não incluir em seus textos os sinais vocálicos. Veja, por exemplo, a escrita dos jornais árabes na internet. É praticamente impossível decifrar sequer uma palavra, exatamente por que não há os sinais.²⁵

Outra questão interessante - que ainda não aprofundamos - refere-se à possibilidade de estudarmos o grau Do chamado “fetichismo” africano no Islã a partir dessa documentação. Vê-se, por exemplo, que no Doc. 26 a forma da figura mágica é um quadrado, dividido por duas diagonais - desenho que, segundo Reichert, é muito comum na geomancia árabe. Reichert refere-se numerosas vezes ao texto de Jalal al-Din, que, inclusive, reproduz figura semelhante, segundo o estudioso, àquela que aparece no Doc. 20. São, portanto, numerosas as possibilidades de leitura do circuito de leitura a que esses escravos estiveram expostos, ainda na África Ocidental, e puderam trazer para o Brasil. Muito curioso é o fato de a palavra *DIN*, que como explicamos anteriormente representa o sistema de crenças do Islã, aparecer no título dessa obra nada ortodoxa.

Poderíamos expor, ao longo de páginas e páginas, os materiais de escrita e leitura apreendidos com os suspeitos de terem participado do levante de 1835, o que representaria o uso não apenas dos documentos árabes encontrados e compilados por Reichert. Talvez, para este capítulo, no momento em que estamos tentando estabelecer as relações entre escrita e rebelião dos dois lados do Atlântico, nos baste uma quantificação. Ou seja: do total de escravos interrogados pelas autoridades policiais, com quantos foram encontrados papéis com os chamados “caracteres estranhos”? Essa tabulação, porém, nós ainda não concluímos. Por hora, gostaríamos apenas de sugerir o quanto essa relação é estreita, contestando hipóteses como a de Paul Lovejoy, quanto à “tradição literária do comentário legal e histórico que reconhecia a escravidão e descrevia as numerosas condições para a sua existência [serem] *praticamente desconhecidas* pelos escravos mestres nas Américas”. Ficamos com a hipótese de Goody, mais provável a nosso ver, quanto à estreita relação entre erudição e rebeldia. Nos dois lados do Atlântico.

A análise do conteúdo das fontes da Devassa será aprofundada no Capítulo 3, quando estaremos preocupados em rastrear o cotidiano das comunidades malês nas regiões propostas para este estudo. Referimo-nos a Bahia, Alagoas e Rio de Janeiro. Entendemos que a presença da escrita deve - tal como de resto temos tentado fazer ao longo desta pesquisa - sair

²⁵ Observe o leitor no Doc. 24 os pontos acima das letras. São esses os sinais diacríticos.

de interpretações *jihadísticas* para ganhar um colorido novo. Certamente, assim entendemos, poderemos com essas mesmas fontes identificar os cotidianos da escrita, seus materiais e gostos ao filtrar essas informações com outros olhares. Importante, porém, é ressaltar que a Devassa do Levante permitiu-nos vislumbrar com uma clareza ainda maior o colorido haussá da Rebelião de 1835.

III – Níveis de literacia entre os muçulmanos da Bahia

Embora para nós seja clara - por tudo que temos escrito até o momento - a existência de uma *inteligência haussá* na Bahia, é preciso problematizarmos a nossa reflexão no sentido de caracterizarmos a natureza do que assim temos chamado. Uma vez tendo demonstrado a longevidade dos ensinamentos de Ahmad Baba na África Ocidental, em páginas anteriores deste e de capítulos anteriores, consideramos que seria pertinente começarmos nossa análise da questão a partir do ambiente de estudos da madrassa de Timbuctu no período em que por lá esteve o sábio Ahmad. O que estudavam os africanos islamizados naqueles tempos? Quais as disciplinas valorizadas no mundo islâmico de então? A que tipo de discussões tiveram acesso os homens daquele tempo, que deixariam como herança aos estudantes dos séculos seguintes os ensinamentos de Baba? Vejamos o quadro de disciplinas, tabulado a partir das informações às quais tivemos acesso nos estudos de Zouber.¹⁴⁶

Lista dos Estudiosos Discípulos de Ahmad Baba de Timbuctu com suas Disciplinas:

Abu a-Abbas al-Maqqari
literato, biógrafo

Abu Abd Allah Mamad al-Marrakushi
literato, biógrafo, tradicionalista

Abu l-Abbas Ahmad al-Hashtuki al-Sanhaji
autor de quatro obras; conteúdo não identificado

Abd al-Rahman b. Abd Allah b. imran b. Amir al Sacdi
historiador; interesse em *figh*,¹⁴⁷ ciência da exegese, e gramática

¹⁴⁶ Mahmoud Zouber, *A Ahmad Baba de Tombouctou (1556-1627): sa vie et son oeuvre*. Paris: Publications du Departement D'Islamologie de L'Université de Paris-Sorbonne, 1977. p. 57 a 69.

¹⁴⁷ Palavra árabe que significa Jurisprudência.

Al-Hajj Ahmad b.al-Hajj Muhammad b.Abu Fihri (sic) al-Marrakushi
vida e obra pouco conhecidas

Ibn al-Qadi
historiador, biógrafo e poeta marroquino; celebrado como doutor em Islã, especialista em aritmética e sucessões

Abu-l-Qasim b.Muhammad b.Abi l-Nu aym al-Ghassani
orador eloquente, criticado por citar hadiths considerados apócrifos

Al-Mustafa b.Ahmad b.Mahmud b.Abi Bakr Baghyu u
gramática, hadiths e retórica

Mamad Kurdi b.Muhammad Sajo al-Fullani
gramática, Direito, retórica e lógica

Abu Abd Allah Muhammad b.al-Qasim al-Qassar
tradicionalista, *faqih*¹⁴⁸

Abu l-Hasan Ali b.Abd al-Rahman b. Ahmad b. Imran al-Salasi al-Fasi
sábio e jurisconsulto marroquino

Observando o quadro de disciplinas acima, concluímos que os sábios do século XVI em Timbuctu cultivavam a Literatura e a Gramática, a História e a Exegese, a Oratória e a Retórica, o Direito e o exercício de sua Jurisprudência, bem como a Lógica e a Aritmética. Muito dificilmente, tal como nos parece acontecer também hoje em dia, esse nível de erudição esteve amplamente disseminado entre a população. O importante, porém, é tentarmos dimensionar a importância desses estudos para a época, mais uma vez procurando demonstrar a sua força em um contexto de produção cultural obviamente muito diverso dos números e das cifras de que atualmente dispomos. A necessidade de empreendemos esse exercício nos parece óbvia, sobretudo porque - a partir deste momento - começamos a tentar analisar os níveis de literacia entre os muçulmanos da Bahia.

Imaginamos um diálogo entre Reichert - com a sua minuciosa leitura dos “Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia” - e o lingüista Antonio Houaiss, no seu inspirador estudo sobre “As projeções da Língua Árabe na Língua Portuguesa”. Do confronto dessas preciosas fontes de informações, imaginamos que será possível matizar as interpretações mais radicais, inclusive do próprio Reichert, acerca do que se poderia considerar um “baixo” ou um “alto” nível de literacia entre os malês da Bahia. Apresentaremos, um por um - os escravos, suas etnias e textos produzidos - para quem

¹⁴⁸ Palavra árabe. Significa jurisconsulto.

Reichert definiu o grau de literacia. Segundo Houaiss, “no Ocidente, a alfabetização de massa só começou no século XIX”, portanto após a Jihad de Dan Fodio de 1804. Acrescenta ainda o autor que “até fins do século XVIII, a Humanidade inteira jamais havia atingido índice superior a 2% de alfabetização.” Por isso, adverte-nos, ele, “ler era muito mais recitar do que ler”.¹⁴⁹

Dados significativos nos traz Houaiss, informações essas que irão matizar - em muito - as perspectivas contemporâneas que virtualmente poderiam nos levar a considerar, como aliás parece-nos ter feito Reichert em diversos momentos, que todos os esforços dos muçulmanos da Bahia eram muito pouco para que lhes atribuíssemos a condição de letrados, literatos ou algo dessa natureza. De acordo com o especialista, é preciso conhecer seis mil palavras em árabe para ler o Alcorão, texto do século VII d.C. Para que possamos avaliar a disparidade lingüística entre o momento da fundação do Islã e o nosso mundo, em termos de estudo da língua árabe, o especialista nos adverte que o árabe contemporâneo soma 400 mil palavras. Sobre os saltos que a língua tem registrado em termos do número de vocábulos, Houaiss afirma ser “curioso observar que, um século antes, em época de Auguste Comte, um vocabulário de duzentas e quarenta palavras esgotaria o conjunto de saberes e fazeres da Humanidade.” Lembremos que o século de Comte e o século da imigração forçada de haussás para a Bahia.

Assim vejamos: o escravo Torquato, de nação nagô, propriedade de um senhor chamado Pinto de Novaes, escreveu três documentos da 1ª Série de textos do APEB. Por isso, segundo Reichert, pode ser considerado um nagô com alto nível de literacia.

DOC. 1 – APEB - Comentários Reichert-Abdelghani

NOMES/ESCRAVOS	Tipologia dos Documentos	Nível de Literacia	Nação
1) Torquato, escravo de José Pinto de Novaes	Reproduções da sura Número 1 Crenças na força de Deus e da Justiça Doc. 7 - "Trata-se da metade da direita duma folha com o texto completo da sura primeira 'o abrimento', tendo-se perdido a outra metade. Escrita simples, sem vocali- zação nem sinais diacríticos, ocidental,	Alto, reproduz numerosas suras. Trata-se do texto completo das suras No. 114, 113, 112, 111, 110, 109, 108, 107, 106 e 105. Cf. versos na página 172 Primeira Série de textos corânicos.OBS: texto com voca	Nagô

¹⁴⁹ Antônio Houaiss, “As Projeções da Língua Árabe na Língua Portuguesa”. Centro de Estudos Árabes da USP, 1986. p.1-11. O texto pode ser encontrado *online*, consulta 22/05/2007 In: <http://vm59.ig.com.br/inmail/inmail.pl?acao=ler&msgnum=14&UIDL=933222007022> , p.3.

	tipo Qayrawân'. Doc. 9 - 13 repet. V. 4 da Sura 1 "O abrimento" + 10 vezes Mohamad's name Escrita simples, limpa, sem erros, tipo QAYRAWAN.	lização em cor vermelha. Escrita limpa, poucos erros. Tipo de escrita ocidental, QAYRAWAN.	
--	---	--	--

Embora tenha desenvolvido um “alto” grau de escrita do árabe, o nagô Torquato¹⁵⁰ aparentemente escreveu muito menos do que o haussá Domingos, a quem Reichert refere-se com um “estudante”, escravo de João Pinto Leite. Textos de Domingos aparecem não apenas na 1ª Série de manuscritos como também na 2ª e na 3ª Séries de documentos. São eles:

DOC. 5 e 6 - 1ª Série — APEB - Comentários Reichert-Abdelghani

Doc 5 - 40 repetições da sura 106 No. 2 Doc 6 , fim do verso 128/ verso 129 sura 9 Segundo o autor, " trata-se de continuação do Doc. 5	Parece exercício de estudante Observar que a escrita de Domingos está em três documentos.	haussá
---	--	--------

DOC. 10 - 2ª Série – APEB - Comentários Reichert-Abdelghani

1) Preto Domingos, João Pinto Leite OBS: aparece também na 1a série.	Doc. 10 Esta oração não tem texto estabelecido; é improvisada. Ainda que seja algo desordenada, demonstra todas as características duma prece muçulmana: o enaltecimento de Deus, de sua onipotência, onisciência e misericórdia, a enumeração de vários de seus atributos(linhas.11-13). O suplicante implora a graça de Deus, não lhe pede um favor específico, o que seria inimaginável para um muçulmano. Apesar de tudo, através das linhas.2, 3 e 5, podemos perceber a situação	A escrita faz presumir um autor que domina o árabe relativamente bem e que tem certa prática de caligrafia. Os erros são insignificantes. Confunde algumas letras. Umhas poucas palavras são ininteligíveis. Cf.p.108	nação haussá
--	---	--	--------------

¹⁵⁰ Reichert. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 1ª série. p. 169-176. Cf. p. 172, 174, 175.

	humilhante e lastimosa do suplicante.	
--	---------------------------------------	--

Observa-se que ao analisar a produção do haussá Domingos na 1ª Série o mestre Reichert lhe atribuiu a condição de “estudante”. Entretanto, pareceu-nos mais generoso em suas conclusões ao analisar o conteúdo da produção de Domingos na 2ª Série, ao afirmar que: “a escrita faz presumir um autor que domina o árabe relativamente bem e que tem certa prática de caligrafia”. Talvez não o tenha se dado conta de tratar-se do mesmo Domingos. E vai mais longe: “Os erros são insignificantes. Confunde algumas letras. Umhas poucas palavras são ininteligíveis”. O haussá Domingos produziu também textos classificáveis na 3ª Série, quando Reichert preocupou-se em ordenar os documentos encontrados por ocasião da Devassa segundo a sua natureza mágica.¹⁵¹ Além do mais, levando-se em consideração as ponderações de Antonio Houaiss, não seria demais definir o grau de literacia de um escravo como alto ou baixo segundo os critérios expostos por Reichert? Se até fins do século XVIII, a Humanidade inteira jamais havia atingido índice superior a 2% de alfabetização, como afirmou Houaiss, não seria demais cobrar de escravos - que viveram na virada do XVIII para o XIX - um nível de erudição de que nem mesmo os livres dispunham?

Vejamos ainda um outro texto produzido por Domingos:

DOC. 2 - 3ª Série – APEB - Comentários Reichert-Abdelghani

Preto Domingos, nação haussá

<p>Do auto: 1835. Insurreição de escravos. A Justiça. (1) em nome de deus compassivo misericordioso</p> <p style="text-align: center;">NOS OITO QUADRADOS LÊ-SE:</p> <p style="text-align: center;">q.1: que benza isto q.2: e a cidade de deus q.3: tudo em... q.4: (machado) q.5: saímos por ele de... q.6: ...rebelou-se (?) q.7: homem poderoso q.8: (manchado)</p> <p>(2) não há poder nem força, salvo com deus o elevado</p>	<p>Após o n (1), segue uma figura mágica retangular, dividida em 8 campos quadrados. As linhas divisórias estão alongadas para fora da figura e juntadas com umas letras isoladas.</p> <p style="text-align: center;">OBS/IMP:</p> <p>Amuleto. Outra figura mágica retangular, semelhante ao DOC.21. Os quadrados estão preenchidos de breves sentenças que se referem à onipotência de Deus. O mesmo é o caso da sentença ao pé documento, sobre o qual foi dito o necessário nas observações sobre o Doc18.</p>
--	--

¹⁵¹ Reichert, “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 3ª série. p.127-132. Cf. p. 129-130

o poderoso (3) o poderoso
OBS: um amuleto muito semelhante ao presente está reproduzido por Jalal aL-Din.

Não por acaso escolhemos um nagô e um haussá para iniciarmos nossa discussão. Ao propor uma correlação entre a “Nação e o estatuto legal dos africanos presos e da população africana em Salvador em 1835”, João José Reis identifica, na pirâmide do “Estatuto Legal dos Presos” sob suspeição de terem participado do levante de 1835 um total de 149 nagôs escravos e 83 nagôs libertos - representando 75% do total de rebeldes presos após aquele 24 de janeiro. Ao mesmo tempo, identifica oito haussás escravos e 23 haussás libertos, em um total de 10,5% de revoltosos. Como podemos, então, defender a tese de que a inteligência do levante foi haussá, se havia entre os interrogados e detidos um número muito maior de nagôs? Segundo João Reis 212 nagôs contra 31 haussás.¹⁵²

Nos documentos árabes encontrados, a superioridade nagô também se repete? Mas, de que tipo exatamente de “superioridade” poderíamos estar tratando: do número de documentos atribuídos majoritariamente a uma etnia em detrimento da outra? De um mais elevado grau de literacia da escrita de um do que da escrita de outro? Recordemos as cifras citadas por Schwartz, ao afirmar que no início do século XIX, cerca de oito mil a dez mil africanos desembarcavam anualmente no porto de Salvador. E que entre dois terços e três quartos desses africanos vinham da Baía do Benim ou do que os portugueses chamavam de Costa da Mina. Se adotarmos um número redondo, de dez mil africanos, dois terços representariam cerca de 6.600 escravos trazidos da Baía do Benim. Desses, quantos seriam haussás? Quantos seriam iorubás, na Bahia chamados nagôs? A resposta a todas essas indagações tornar-se-ia ainda mais complexa se a essas questões acrescentássemos uma outra: o que um rol de trinta documentos pode responder acerca do nível de literacia do grupo estudado, que conta com um contingente de pelo menos 243 africanos, entre nagôs e haussás?

Nas tabelas acima, temos a descrição das habilidades escritas do haussá Domingos e de um nagô, de nome Torquato, escravo de José Pinto de Novaes. Vê-se que Torquato, apesar de reproduzir a sura No 1 do Alcorão, avança em relação ao seu conteúdo corânico original, uma vez que chega a esboçar, em texto de sua autoria, a crença na Justiça e na força divinas. O texto, bem como dezenas de outros, foi editado, traduzido, transcrito e comentado por

¹⁵² Reis, Rebelião escrava no Brasil. p. 327.

Reichert, que contou com a colaboração de Ahmed-Bioud Abdelghani, então coordenador da Biblioteca Nacional de Paris. Segundo esses especialistas, o nagô Torquato tem o que decidimos chamar de um elevado nível de literacia. Por outro lado, a contar pelos exemplos acima, o haussá Domingos, escravo de João Pinto Leite, repetiu quarenta vezes a Sura 106, no documento 5 da série do APEB, e o fim dos versos 128/129 da Sura 9, em outro documento de numeração 6. Entretanto, como já o dissemos, embora sua escrita tenha sido inicialmente considerada a de um estudante, vimos que o próprio Reichert reviu sua posição, tendo em vista que ele também produziu textos para as demais séries.

Cabe-nos, então, a pergunta: se o haussá Domingos produziu um número muito maior de textos do que o nagô Torquato, mas esse tinha o que Reichert considerou alto nível de literacia enquanto aquele era apenas um estudante, não deveríamos falar em uma inteligência nagô em vez de falar em uma inteligência haussá? Essa hipótese iria ao encontro da invisibilidade haussá observada por João Reis na sua análise da rebelião de 1835. Mas o que dizem os demais textos compilados por Reichert? Dos trinta documentos árabes, o nagô Torquato escreveu três deles; o nagô Lúcio, dois; o também nagô Luis, é autor de três textos. Quanto ao haussá Domingos, ele escreveu cinco deles. Tomando por base a amostra de trinta documentos chegamos a um total de treze documentos com autoria identificada e 17 sem autoria identificada, o que reduz ainda mais a amostra. Ao que tudo indica, o número de nagôs letrados (três) frente ao de haussás (um) parece reproduzir os números de João Reis sobre a rebelião ter sido liderada por nagôs e os haussás serem invisíveis no Levante. Mas Reis não considera em sua análise o número de textos produzidos pelo haussá Domingos, nem sua importância em relação aos textos dos nagôs.

Lembremos que nossa leitura de The Interface between the written and the oral, de Jack Goody, não nos permite aceitar explicações sem questionamentos. No quinto capítulo de seu livro, intitulado “Written and oral cultures in West Africa”, Goody chega a afirmar que “a adaptação da escrita às linguagens locais não era encorajada, embora tenha se tornado uma importante característica da vida haussá no norte de Nigéria desde o século XVII”.¹⁵³ Adverte-nos, porém, que “a capacidade de ler/escrever/entender o árabe era muito limitada” e que “mesmo na haussalândia os usos da escrita eram restritos”. Acrescenta ainda o autor que “a língua era estranha à África Ocidental, de forma que aprender a ler era normalmente uma atividade de papagaio”. Não seria esse exercício de papagaio, sobre o qual inclusive já tecemos numerosas considerações, que o haussá Domingos estaria fazendo ao repetir

¹⁵³ Goody, The Interface Between the Written and the Oral. pp. 123-208.

quarenta vezes a Sura 106 do Alcorão? Certamente seus escritos vão além da mera repetição. Vê-se, inclusive, que assim como Torquato, Domingos também conseguia improvisar textos (Doc. 10, 2ª Série) e ainda tinha conhecimento das regras para a produção de amuletos (Doc. 24, 3ª Série).

Além disso, a hipótese de uma literacia haussá, forjada ainda na África, e muito comumente exercitada, ao que parece, encontra fundamento também na narrativa de Gbadamosi sobre as primeiras comunidades muçulmanas instaladas no Império de Oió. “Nesse grupo diversificado, que incluía iorubás e não-iorubás, muitos haussás eram de fato escravos, obtidos através do comércio e da guerra”. Desempenhavam, esses haussás, diversas atividades. “Aqueles que tinham conhecimento do Islã e do árabe eram, porém, tidos em alta estima na sociedade por seu aprendizado, piedade e habilidade no fabrico de poderosos amuletos”.¹⁵⁴ Essa realidade, nós poderemos transpor para Bahia, Alagoas e Rio de Janeiro, ou os haussás que para cá vieram eram os que aprendiam como papagaios, parafraseando Goody? Seriam os nagôs os professores na Bahia? A questão é mais complexa, pois o Doc.27 do APEB, escrito por Lúcio, escravo nagô de José Franciso Moreira, traz letras isoladas, sendo “evidentemente”, segundo Reichert, “uma página com exercícios de escrita, de um aluno com muito pouca experiência”. Com essa informação, queremos chamar a atenção para o fato de que também havia nagôs com o que Reichert classificaria como um baixo nível de literacia.

Os problemas em relação à inteligência haussá - se buscada nos “Documentos Árabes” de Reichert - tornam-se ainda mais complexos tendo em vista que alguns dos manuscritos, embora grafados em caracteres árabes, não estão escritos em árabe. Reichert e Ahmed-Bioud Abdelghani, nos chamam a atenção para esse fato ao analisarem o Doc. 30, de autor desconhecido. Atestam os especialistas:

DOC. 30 – APEB - Comentários Reichert-Abdelghani

<p>30 Este documento ocupa uma posição isolada dentre os demais. É o único absoluta-</p>	<p>Apesar de ser escrito em letras árabes, não forma texto algum neste idioma, com exceção da primeira linha BISMILLAH, umas palavras isoladas nas linhas 9, 10 e 13 (allah - Deus; 'ala "sobre") e o fim do texto "louvor a Deus, Senhor dos Mundos" (verso No 2 da primeira</p>

¹⁵⁴ Cf. The growth of Islam among the Yoruba (1841-1908). p. 6

mente indecifrável.	sura). Reickert assim o descreve: letras isoladas delimitadas acima/abaixo por duas frases ininteligíveis Em árabe.

Estudioso da documentação deixada por escravos muçulmanos nas Américas, Nikolay Dobronravin, lingüista russo estudioso da língua árabe com trabalhos sobre os malês no Brasil, adverte-nos:

“Alguns dos documentos islâmicos da Bahia são, aparentemente, baseados na transmissão oral da tradição que sobreviveu à travessia do Atlântico pelos africanos muçulmanos.

“Seus autores eram mais ou menos familiarizados com os caracteres árabes, mas seu conhecimento da língua árabe era, em geral, rudimentar.

“As preces e nomes pessoais (inclusive o nome de Alá) foram escritos tal qual pronunciados, o que torna esses textos muito interessantes do ponto de vista lingüístico.

“Outros haviam memorizado várias suras, se não todo o Qur’an, e as escreveram com bem poucos ou nenhum erro. Alguns desses indivíduos, que poderiam ser corretamente descritos como muçulmanos eruditos, parecem ter possuído cópias completas do Qur’an, feitas no Brasil ou trazidas da África”.¹⁵⁵

O fato de indicar que “podem ter possuído copias completas do Qur’an” mostra que o autor cujo texto data de 2004 ignora ou desconsidera por discordância a publicação de 2001 de Costa e Silva na qual trata do comercio de alcorões no Brasil. A leitura atenta das palavras de Dobronravin apresenta uma perspectiva conclusiva a respeito de tudo o que temos discutido até este momento. Um dos pontos por ele ressaltados refere-se à forte oralidade presente nos documentos islâmicos da Bahia, o que explica os exercícios de papagaio e a presença de outras línguas escritas em caracteres árabes. Por outro lado, como indica Reichert, o conhecimento que eles têm do árabe não ultrapassava o nível rudimentar.

O questionamento desta interpretação, com base numa historia da leitura, é o objetivo deste capítulo. Queremos aqui matizar essa afirmação e mostrar que as conclusões desses autores se baseiam em análises feitas com base em dados recentes, não compatíveis com o

¹⁵⁵ Nikolay Dobronravin, “Escritos Multilíngues em caracteres árabes: novas fontes de Trinidad e Brasil no século XIX”. *Afro-Ásia*, 31 (2004) pp. 297-326. p. 313

contexto da literacia no Brasil na virada do século XVIII para o XIX. Interessante, porém, é o fato de - ao contrário de Lovejoy - Dobronravin admitir a existência de muçulmanos eruditos no Império do Brasil. Afinal, e isso nós também conseguimos demonstrar, por que comprar exemplares do Alcorão e gramáticas de árabe em francês a um valor que podia custar as economias de um ano de trabalho?

Sobre os documentos do APEB - aos quais acrescentaremos a análise de outros, do IHGB, como o já bastante conhecido Livrinho Malê,¹⁵⁶ podemos dizer que eles revelam um esforço impensável, até muito recentemente, acerca de escravos no Brasil terem mobilizado tamanho arsenal de escrita e leitura durante os anos de cativeiro. Igualmente, vimos o que essa mobilização representou em termos de uma literatura haussá, produzida em diversas frentes. Aliado a essas pistas, podemos por fim afirmar, com Mariza Soares e Juliana Farias, que se os haussás não aparecem em números significativos em 1835 é porque eles haviam sido suficientemente perseguidos por terem liderado as rebeliões do início do XIX, sendo que a primeira delas foi em 1807, três anos apenas, portanto, após a *Jihad* de Dan Fodio na atual Nigéria. Em 1835, já libertos, sua participação no levante deve realmente ter sido limitada mas não por ausência e sim porque eles eram o esteio de sustentação do grupo e não mais os guerreiros das frentes de batalha. Por isso, afirmamos - em parte parafraseando João Reis - que o levante foi africano, a rebelião foi nagô e a inteligência também deve ser procurada entre os haussás.

¹⁵⁶ Infelizmente, não há informação sobre a autoria étnica do Livrinho, o que não acrescenta muito à análise que por hora estamos tecendo. Dizem-nos as fontes que o documento foi “encontrado no pescoço de um negro morto na revolta de 1835, na Bahia”. VER: Livrinho Malê encontrado preso ao pescoço de um negro morto durante a insurreição dos malês na Bahia. Doação de J. de Sampaio Vianna, originais: IHGB, 102 p; lata 987, pasta 5.

CAPÍTULO 4 - Literacia árabe no Atlântico: escrita e cotidianos malês no Império do Brasil

I – Verossimilhanças no eixo Américas-Europa

O estudo das comunidades muçulmanas espalhadas pelo Império do Brasil, que não apenas a fartamente documentada comunidade malê da Bahia, confere um colorido especial à vida dos escravos africanos no século XIX. São conhecidos da historiografia os grupos de Penedo, a 157 quilômetros de Maceió, em Alagoas (até 1817 Pernambuco), descrito na Festa dos Mortos de Mello Moraes¹ e pelo médico e estudioso de cultura Abelardo Duarte,² e o do Rio de Janeiro, descortinado com a perplexidade incômoda de um muçulmano ortodoxo, de nome Al-Bagdadi, em seu Tasliyat al-gharib - O encantamento do estrangeiro por coisas maravilhosas.³ Em nenhum desses escritos ou espaços/tempos históricos, porém, salta aos olhos de forma tão representativa o cotidiano de escrita e leitura como entre os africanos islamizados de Salvador e do Recôncavo. Na farta documentação compilada a partir da fala de juízes, promotores e escrivães que estiveram à frente do julgamento dos africanos indiciados por participação, ou suposta participação, no levante malê de 1835,⁴ pode-se realizar, para as terras do Império do Brasil, exercício de interpretação semelhante ao que Sylvianne Diouf empreendeu em Servants of Allah para as regiões do Caribe.⁵ Surgem diante de nossos olhos as indumentárias, os modos de escrever, os lugares de guardar papéis. Significa dizer que há algo em comum no cotidiano dos africanos muçulmanos daqui e de outras regiões das Américas.

¹ Mello Moraes Filho, “A Festa dos Mortos”. IN: Festas e Tradições populares do Brasil. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1901. p.343-355.

² Cf. Abelardo Duarte, Negros Muçulmanos nas Alagoas – os Malês. Maceió: Editora Caetés, 1958.

³ Abd al-Rahman Al-Baghdadi, Tasliyat al-gharib. Traduzido para o inglês por Yacine Daddi Addoun e Renée Soulodre-La France. [O encantamento do estrangeiro por coisas maravilhosas.] Canadá, York University, 2000. (Inédito)

⁴ Refiro-me aos Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia. Devassa do Levante de Escravos ocorrido em Salvador em 1835. Salvador, SCT/APEB, 1996. Vols. 50, 53 e 54.

⁵ Sylviane Diouf, Servants of Allah: African Muslims enslaved in the Americas. New York/London: New York University Press, 1998.

Certamente não há de ser coincidência o fato de os historiadores terem se deparado com a trajetória de Muhammad Kaba Saghanughu, nome muçulmano com o qual foi rebatizado Robert Peart, ou Robert Tuffit. Em 1834 - um ano, portanto, antes de o levante Malê inspirado em escrita árabe ganhar as ruas da Bahia -, Kaba foi “descoberto” por R.R. Madden, um dos seis magistrados britânicos enviados à Jamaica para acompanhar de perto o processo de emancipação de escravos e a implantação do sistema de aprendizes na região. Igualmente, dados empíricos não faltam no sentido de vislumbrarmos semelhanças nas práticas de escrita e leitura no Império do Brasil, comparativamente a outras regiões inseridas no que Paul Gilroy denominou “Atlântico negro”.⁶ Referimo-nos ao caso da já bem estudada literatura aljamiada, desenvolvida na Península Ibérica entre os séculos XIV e XVII. Podemos afirmar com certeza que há muitos mais traços de semelhança entre a produção malê da Bahia e a escrita aljamiada dos mouriscos na Península Ibérica do que poderia supor a nossa mais vã filosofia.

A literatura aljamiada “definiu-se em seu aspecto formal como a escrita em romance hispânico _ castelhano, aragonês, catalão ou valenciano _, cujos autores se utilizaram de caracteres árabes” essa escrita foi “manuscrita pelos cristãos-novos, a quem chamaram mouriscos”.⁷ Os especialistas no tema percebem dois movimentos temporais na produção literária em caracteres árabes em Al-Andalus. A chamada Época Mudejar, antes das conversões forçadas de mouros ao Cristianismo, entre 1502 e 1525. Em Portugal esse movimento é anterior e costuma ser datado para 1496. Há ainda o segundo período, que corresponde à Época Mourisca que se desenvolve a partir da conversão forçada, quando os

⁶ O autor apresenta uma alternativa ao foco nacionalista, aproximando-se da abordagem de historiadores como Paul Lovejoy, conseguindo demonstrar os esforços marginais dos negros, apontando para possibilidades analíticas que ultrapassam as fronteiras bem guardadas da particularidade negra. Ao longo de sua obra, surgem conceitos intermediários ao viés nacionalista, dentre eles o enfoque local/global. Alguns dos escritos que caminham na esteira dessa reflexão evocam como possibilidade alternativa de interpretação a relação nacionalidade e etnia. Não fosse assim, como explicar a rede de solidariedades aqui descritas: entre africanos islamizados e ingleses protestantes, por exemplo? Cf. Paul Gilroy. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, Rio de Janeiro, Universidade Candido Mendes, 2001.

⁷ Cf. RODRÍGUEZ, AV. “La literatura aljamiado-morisca: Estado de la cuestión.” IN: Adel Sidarus, (org.) *Islã minoritário na Península Ibérica: recentes pesquisa e novas perspectivas sobre mudéjares, mouriscos e literatura aljamiada (XII-XVII)*. Lisboa: Hugin Editores, 2001. pp.81.3, p. 81-82

muçulmanos são compelidos a se converter e passam à condição de cristãos-novos, ou maus cristãos, entrando então no rol dos perseguidos pela Inquisição.⁸

O modo como essa literatura aljamiada aparece nas Américas vai diferir em muitos aspectos tanto no modo como é descrita na Península Ibérica, quanto no modo com é caracterizada em cada parte das Américas onde é encontrada. Essas diferenças resultam das condições particulares vivenciadas por esses africanos muçulmanos e são justamente as particularidades e as respostas dadas por cada grupo diante delas que aqui nos interessam. No caso da Jamaica, Muhammad Kaba Saghanughu era um muçulmano de uma família de mercadores e clérigos influentes da região da grande Senegâmbia⁹ mantinha relações pessoais estreitas com representantes da Igreja Batista de Kingston. Uma nota em destaque na capa da obra deixada por ele, que dizia “ter escrito o manuscrito porque estava perdendo a memória”,¹⁰ atesta que o documento é de autoria de um “jovem mandinga negro” e que aquele caíra ao gosto de estudiosos locais depois que um “negro chamado Beailsford”, diácono da Igreja Batista em Kingston, chamou a atenção de intelectuais locais para a originalidade do conteúdo do que escrevia.

Como entre os africanos islamizados das terras do Recôncavo e de Salvador, a escrita praticada por Kaba traz o estilo pouco acurado e com erros gráficos que em muito se assemelha ao que pudemos observar nos Documentos Árabes do Arquivo Público da

⁸ Cf. RODRÍGUEZ, AV. “La literatura aljamiado-morisca: Estado de la cuestión.” P. 85

⁹ Lovejoy e Daddi Addoun inserem Kaba nesse sistema de pertença a partir da análise acurada de seu nome. Chamava-se Muhammad, nome comumente dado ao primogênito de uma família; e ainda Muhammad Kaba por ser essa designação, Kaba, um nome comum entre os mandinga e outro grupos muçulmanos do Sudão Ocidental, constituindo de fato o clã de Jakhanke, muito influente na região do Futa Jallon e na exploração de ouro na vizinha Bambukhu. Ainda da análise do nome de Kaba, Saghanughu, Lovejoy e Daddi Addoun tecem uma interpretação interessante, afirmando que esse clã era uma importante família clerical na região, notabilizada por seus ensinamentos de ciências islâmicas e associada à tradição “quietista” do Islã, que preconiza a acomodação dos religiosos frente às autoridades locais e às sociedades não-muçulmanas. Cf. Paul Lovejoy e Yacine Daddi Addoun, “The Arabic Manuscript of Muhammad Kaba Saghanughu of Jamaica. c.1823.” The Second Conference on Caribbean Culture. University of the West Indies, Mona, Jamaica, January 9-12, 2002.p.2-3.

¹⁰ Sua preocupação com a perda da memória é um aspecto central na argumentação de Lovejoy sobre escritos muçulmanos nas Américas, como se pode ver não apenas no estudo sobre Kaba, mas também em sua análise sobre o caso de outro Muhammad, de nome Gardo Baquaqua. Cf. Paul Lovejoy. “Identidade e Miragem da etnicidade: a jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas.” Afro-Ásia, No 27, 2002. (p.9-39)

Bahia, compilados por Rolf Reichert¹¹, e sobre os quais nos debruçamos no capítulo anterior desta tese. Segundo Lovejoy e Yacine, o texto “está cheio de pequenos erros de ortografia e de gramática, assim como registram problemas de interpretação de significados, sinalizando que o autor não era um escritor contumaz, muito provavelmente porque não encontrava grandes oportunidades para tanto na Jamaica”.¹²

Não nos cabe dedicar, neste momento de nossas reflexões, muitas linhas mais acerca deste assunto, pois não pretendemos fazer aqui uma comparação entre Salvador-Recôncavo e Caribe, mas vale o registro, acredito, sobretudo porque os paralelos com a população malê na Bahia vão além da pouca literacia dos malês: na Península como no Império os escravos africanos muçulmanos mantinham fortes ligações com senhores protestantes. O espantoso é que essa proximidade também se repete entre os mouriscos na Península Ibérica e protestantes de lá, tema que desenvolveremos mais adiante.¹³

Este capítulo tem, portanto, como objetivos defender a tese da existência de recorrências surpreendentes na produção arábica de muçulmanos em situação de diáspora, quer na América do Norte, quer entre os que habitavam as terras cristãs de Portugal na transição da Idade Média à Idade Moderna, quer no Império do Brasil. Com isso, pretendemos demonstrar a presença de uma importante base comum partilhada por todos os muçulmanos que se espalharam pelas margens do Atlântico do século XVI em diante, mostrando as continuidades e as descontinuidades, observadas na análise imanente da documentação sobre o levante de 1835. Em um segundo momento, estas páginas desdobrar-se-ão no Capítulo 5, quando tentamos recuperar os cotidianos malês em três regiões do Império: começamos pela Bahia, subimos um pouco na geografia do Império para o norte, chegando a Pernambuco (atual Alagoas), para finalmente seguirmos rumo ao Sul, tendo como cenário o Rio de Janeiro.

¹¹ Rolf Reichert, “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 1ª série. Textos Corânicos. Afro-Ásia. Nos 2/3, 1966, p. 169-176. Referimo-nos somente a esta série, mas a assertiva acerca do estilo dos textos aplica-se também às séries 2ª e 3ª.

¹² Paul Lovejoy e Yacine Daddi Addoun. “The Arabic Manuscript of Muhammad Kaba Saghanughu of Jamaica.” P. 4.

¹³ Sobre protestantes na Península Ibérica ver: Francisco Bethencourt. História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália. Séculos XV-XIX. São Paulo: Cia. das Letras, 2000. E ainda António José Saraiva. Inquisição e Cristãos-Novos. Lisboa: Imprensa Universitária-Editorial Estampa, 1985.

Mas como a História é o exercício do inacabado, um mergulho nas contradições, decidimos que, após traçarmos o panorama dos estudos e da leitura na Bahia, precisaríamos, ainda, de dois outros itens neste capítulo 4 para discutir duas questões. Uma delas refere-se a uma nova geografia dos estudos sobre o levante na Bahia. Ao deslocarmos a análise do levante de 1835 para os exercícios de estudo e leitura entre os malês, descobrimos um mapa da cidade diferente daquele apresentado por João Reis para o percurso dos rebeldes. Chamamos essas ruas de ante-salas da rebelião. Se Reis descreve a rebeldia na Salvador do século XIX pelas ruas percorridas naquela madrugada de sábado para domingo, dos dias 24 e 25 de Janeiro de 1835, nós descrevemos a rebeldia da Salvador do século XIX pelas ruas dos estudos e das leituras. Nas *madrassas* improvisadas pelos malês em ruas e bairros outros, sobretudo no Bairro da Vitória, também chamado bairro dos ingleses, temos uma visão renovada da cidade insurreta.

Começamos nosso esforço pela busca de uma melhor compreensão das relações entre os aprendizes de árabe e os protestantes, aproximação que percebemos na América do Norte, no Império do Brasil e na Península Ibérica. Acreditamos que, como a relação dos escribas muçulmanos e protestantes pode ser observada tanto no Caribe, quanto no Império do Brasil, quanto na Península Ibérica o desenvolvimento dessa questão é fundamental para que possamos delinear a literacia árabe no Atlântico. Mais especificamente acerca do caso baiano - e a bem dizer como indícios de permanência em outras regiões da América atingida pelo tráfico atlântico - torna-se visível, como parece ter sido no caso de Kaba, a ligação dos africanos arabizados com senhores ingleses protestantes. Nos Anais da Devassa do Levante na Bahia saltam aos olhos as referências a essa aproximação. Fiquemos com o a análise do Volume 50 do Arquivo Público do Estado, no qual se percebe com muita clareza as brechas produzidas pelas relações entre ingleses e africanos, fossem eles mais ou menos islamizados. Para que fosse possível perceber essa ligação com maior clareza, elaboramos a tabela que se segue, indicando o nome do escravo, seu dono, a nação registrada na documentação e, quando existem, referências às práticas de leitura/escrita a que se dedicavam diretamente ou a que assistiam em reuniões realizadas com frequência na casa de seus donos, com sua anuência. Vejamos o que podemos extrair da seguinte exposição de dados compilados:

Literacia e propriedade

<i>Nome do escravo/dono</i>	<i>Nação</i>	<i>Escrita/Documentação</i>
Pedro Thomaz/ Luiz Wolcher (Hamburgo)	Sem inf.	Morador do Largo da Vitória . Sem referências à posse de documentos escritos
Pedro/ Carlos Welcherer	Nagô	Idem
Nocio/Nelson/Nogeno (várias nomeclaturas)	Nagô	Morador da Vitória ; com ele foi encontrado “um caixão com livros e papéis escritos” que, segundo declarações durante o interrogatório da Devassa, lhe foram entregues pelo inglês Mellors; ¹⁴ Cf. P.154 e p.200
Cornélio/inglês Pletóris	Sem inf.	Sem referências à posse de documentos escritos; mas Pletóris é morador da Vitória , bairro onde se concentravam os leitores de árabe;
Luiz/Benne (ou Bonne ou ainda Guilherme Bune)	Nagô	“Entrou pela manhã sujo de pólvora com o anel no dedo”, mas declarou “não saber escrever”. Cf. p. 166, 178 e 193
Thomaz/Vagner Cabeça	Sem inf.	“Cabeça do clube, mestre que ensinava a escrever” . ¹⁵ Cf. 154
José/escravo de José Antônio de Araújo	Sem inf.	“O senhor o mandou entregar por ter entrado na insurreição” (...) “e recolheu-se pela manhã com uma bala atravessada na perna”.
Pedro e Carlos/Dr. Dundaz	Nagôs	“Ficou (Pedro) no ataque com uma bala atravessada na perna; era cabeça do clube.” Moradores da Estrada da Vitória . Cf. p159
Nigos e Diogo e Daniel e Jaimes e João/escravos do	Sem inf.	Morador do Largo da Vitória . Cf. 159 Ver nota ¹⁶

¹⁴ Optamos por modernizar a ortografia da documentação.

¹⁵ Podemos sugerir a hipótese de que Vagner Cabeça seria um forro que tinha um escravo Thomaz. A documentação não indica, mas é pouco provável que, com esse nome, fosse um inglês. De todo modo, soa muito importante o fato de que “ensinava a escrever”. Tema que teremos de retomar mais adiante.

¹⁶ Uma única peça processual pode conter referências a vários escravos e a vários senhores, subordinando-os _ de forma às vezes clara e vez por outra criando chaves generalizantes _, a um viés possível de inserção no Levante. Dentre os escravos citados acima, a partir de Pedro, de propriedade do Dr. Dundaz, até Antônio, escravo de James Rijdi , todos estão inseridos na rica descrição do ambiente de escrita e leitura encontrado na casa do inglês José Mellors, no largo da Vitória. Diz a página 153 do Volume 50 do APEB: “além disto achava-se em casa do dito Joze Mellors sendo todos os escravos desta conspiração compreendidos na insurreição como cabeças, pois que na casa deste foram achadas vestimentas, livros e mais papéis escritos com letras desconhecidas e próprias dos pretos”. E ainda: os investigadores foram ao local “acompanhados de um reforço de tropa por ele e foi dito pelo inspetor que foi somente achado um quarto de papel em

inglês Abraão		
Carlos (citado por Thomaz)/ Wagner Cabeça, provavelmente.	Sem inf.	Sem referência.
Carlos e Thomaz/inglês Frederico Robelliard ¹⁷	Sem inf.	Morador na Estrada da Graça . Cf. 160
Antonio/ James Rijdi ¹⁸	Sem inf..	Sem referência. À moradia. “(...) o mesmo senhor tirou do quarto do referido preto João assim como também achou um caixãozinho com (...) papéis claros escritos em caracteres estranhos, sete camisas já descritas as suas qualidades, duas das quais dias antes tinha achado seu senhor na casa grande em frente ao Forte de São Pedro (...) pertencido aos escravos que residiam aí. Sendo perguntado quais escravos que se reuniam no quarto do preto João para tratarem da insurreição que teve lugar na noite de vinte e quatro de janeiro, respondeu que ele presenciara procurarem por diversas vezes pelo João e lhe falarem os escravos do inglês Sohind, ¹⁹ morador da Barra (...)” Cf. p. 165
Martinho/Ricardo/Manoel de Capítio/escravos de Antonio de Jesus	Sem inf.	Com escritos. Encontrados no 1º Distrito da Vitória , bairro dos ingleses, mais especificamente no 5º quarteirão. “(...) objetos achados no quinto quarteirão pelo inspetor (...) nos armazéns de uma casa situada no Largo da Vitória, onde morava uns pretos, e

cima de uma mesa, escrito em língua estranha”. Cf. Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia. Devassa do Levante de Escravos ocorrido em Salvador em 1835. Vol. 50. p 153-154

¹⁷ Em páginas seguintes, surge o nome de Thomaz como sendo escravo de Fredericco Robeliard. Não sabemos quanto escravos Robeliard tinha. Ou seja, se havia um, sem nome, e outro, que seria Thomaz. Mais adiante surge também na documentação um escravo de nome Carlos. Portanto, Robelliard pode ter sido proprietário, no mínimo, de 3 escravos. Não nos preocupamos de veras com a questão, uma vez que não aparecem referências às práticas de leitura e de escrita na documentação que a eles se refere.

¹⁸ Na página 164 do Volume 50 dos Anais, encontramos o nome de um outro Antônio, escravo do inglês Redi. É, certamente, o mesmo Antônio Ridji, que em nossa tabela aparece como sendo o proprietário do escravo Antônio. Podemos ir ainda um pouco adiante em nossas observações e considerar que esse Antonio é o mesmo que aparece nas páginas 161 e 162, referido como escravo de Jaime Rodiz.

¹⁹ A documentação faz referências a dois ingleses donos de escravos, cujos nomes não aparecem na tabulação por não haver citações acerca dos nomes de seus cativos. Além deste Sohind, vemos também um outro de nome Jelson.

		alguns destes forros que vivem de carregar cadeira e assistiam no canto ²⁰ do mesmo Largo da Vitória, Martinho, Ricardo Manoel e Capitio.” Cf. 155
Izabel (forra), que mora com o preto forro Jacinto	Nagô/tapa	Descreve a testemunha: “apenas pude achar em uma gaveta o papel (...) escriturado com caracteres que usam os pretos da insurreição”. Cf. p. 155
Caixeiros forros/ Hamburguês Fogler	Sem inf.	Morador no Largo da Vitória . Na casa dos caixeiros do hamburguês Fogler, onde moravam uns pretos forros do canto do largo da Vitória , foi achado “um balaio com setenta e dois pauzinhos (...) em folhas de flandres, e vários papéis escritos em caracteres estranhos, sendo neste ato entregues pelo mesmo inspetor em presença das testemunhas abaixo assinadas”. E ainda nos indica a fonte que “o inglês Mellors entregou um caixote com livros e papéis escritos de que usam os pretos, além de vestimentas da revolta, tábuas para escrever e penas peculiares dos ditos pretos e uma faca de ponta”. Cf. p. 154 e 155
João/Pedro/Miguel e o moleque Joazinho/inglês Mellors ²¹	Todos de nação nagô	“Senhor digo o mesmo (...) tirou do quarto do referido preto João assim como também achou um caixotinho com vários papéis claros escritos em caracteres estranhos e sete camisas, já descritas as suas qualidades, apreendidas dias antes na casa grande em frente ao Forte de São Pedro, que pertenceu aos escravos que residiram ali”. Cf. P.164 ²²

²⁰ Há que se ressaltar que na rebelião haussá de 1814, segundo tese defendida por Stuart Schwartz, se um *malam* haussá conseguiu incorporar crioulos e pardos, e até índios, ao movimento rebelde isso se deveu a uma importante instituição de trabalho, fundamental para a economia da Colônia, os cantos. Interessante ver repetido, também em 1835, o expediente da discussão nos cantos. Retomaremos a questão logo adiante. Cf. Stuart B. Schwartz. “Cantos e Quilombos numa conspiração de escravos haussás. Bahia, 1814”. In: REIS, J.J. e GOMES, Flávio dos Santos. Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1996.pp. 373-406.

²¹ Neste processo, reaparece o nome de Antonio, escravo do inglês Ridji, mais uma vez citados como participante e facilitador da escrita e da leitura árabes. Cf. Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia. Devassa do Levante de Escravos ocorrido em Salvador em 1835. Vol. 50. p.153-154 e p.164.

²² Pedro e Miguel tecem ainda outras considerações interessantes acerca do conteúdo do livro e de vários papéis achados na algibeira da calça que vestia na noite da insurreição. Às autoridades, respondeu que “o livro continha rezas de sua terra e os papéis várias doutrinas cuja linguagem e sua

Tomp/inglês Foster ²³	Nagô	“Suspeito de se ir reunir aos insurgentes até pelos vestígios da roupa com que se achava”. Cf. p.155 e 208
Euzébio (andava de marinheiro)	Nagô	Réu sabe escrever. Sem referência a escritos arábicos. Cf. 163
Diogo/ inglês Abraão Mana/Sulle/Buremo/ escravos do inglês Diogo Stuart ²⁴ Decaile, Nicob e Gustad	Nagô Sem inf.	Estrada da Vitória “Foi feita uma grande casa de palha no fundo da roça do seu senhor, onde se reuniam todos quantos moram ali pela Estrada da Vitória . (...)” “Aí se juntam mais três escravos do inglês Diogo Stuart, cujos nomes em língua de branco ele não sabia, mas declara pelos nomes de sua terra, Mana, outro Sullew e outro Buremo”. A referência a Decaile, Nicobd e Gustad é ainda mais incisiva: “cabeças da insurreição, tanto que faziam freqüentes ajuntamentos na mesma e eram mestres que ensinavam a ter a escrever aos outros”. Cf. 176
Jaimes/inglês Abraão	Nagô	Estrada da Vitória “(…) e que entrando um dia (em casa) todos reunidos com os escravos de todos os ingleses que moram na Estrada da Vitória, Graça e Barra (...). Cf. p 158

ciência ele sabia antes de vir da sua terra e mais não respondeu”. Cf. p. 163 Ainda acerca de suas declarações, veja que elas são coerentes com a análise que fizemos dos manuscritos árabes compilados e analisados por Rolf Reichart. Em muitas ocasiões, o africano muçulmano, ou islamizado, repetia a escrita árabe “maquinalmente”, sem que necessariamente soubesse o que estava de fato escrevendo. No entanto, seu conteúdo sagrado conferia-lhe a sensação de proteção que esses escritos deveriam emanar. Veremos que isso também se repete entre os mouriscos da Península Ibérica. Vêem-se, portanto, interessantes permanências nas descontinuidades das vidas e experiências muçulmanas nos vários eixos do comércio atlântico. Voltaremos ao tema um pouco mais adiante.

²³ Há também referência a um escravo de nome Tomp, de propriedade do inglês Mellors. Do mesmo modo, esse suposto segundo Tomp também é de nação nagô. Não contabilizamos, pois julgamos tratar-se da mesma pessoa.

²⁴ Também do inglês Diogo Stuart eram os escravos de nome Decaile, Nicobd, Gustad, cujos nomes também surgem e outra parte da documentação como Nicobd, Gassalo e Gustad. Em página posterior, aparecem as grafias Nocobos, Dassalb e Bustad. Não é raro acontecer isso, o que torna uma possível esforço de elaborar estatísticas para o número de escravos subordinados aos ingleses e que participaram da insurreição de 1835 um exercício cheio de imprecisões.

Preto João/inglês Abraão	Nagô	Estrada da Vitória “(…) Houve um jantar onde se reuniram todos os escravos nagôs dos ingleses, muitos de Saveiros, que vieram da cidade (…), os quais ele [considera] impossível declarar seus nomes, porém se recorda de o escravo de Diogo Stuart, morador no caminho da Barra [conhecido] por Sule, em sua terra ser capitão, deles todos daquela reunião, e conheceu mais Pedro e Carlos, de nação nagô, escravo do doutor inglês Dundaz, mais os escravos do inglês Mellors, morador na Estrada da Vitória, um que se chama João, que andava no carrinho, o cozinheiro chamado Nécio, e Antônio, vindo ultimamente de Pernambuco, e mais dius escravos nagôs Mama e Buremo, cujos nomes são conhecidos em sua língua dos escravos nagôs do inglês Guilherme, morador atrás da Igreja da Vitória; Cornélio nagô, da casa do hamburguês Pletoris, morador da Vitória, João de nação nagô fôrro, escravo que foi do inglês Jelson, dois escravos do inglês Frederico Robeliard, Martinho e Ricardo; e Manoel _ que se chama capitão, mas ele réu não sabe o nome verdadeiro, que se sentava no canto da cadeira ao largo da Vitória , ²⁵ e se lembra agora dos dois escravos do inglês Robeliard, seus nomes chamarem-se Thomaz e Carlos e Tomp nagô, escravo do inglês Mellors.” Cf. p. 159
Preto Daniel/inglês Abraão	Nagô	Estrada da Vitória Sem inf. Cf. p. 158
Pedro e Carlos/escravo de Dundaz	Nagô	Estrada da Vitória Cf. 159
Carlos e Thomaz/ inglês Frederico Robeliard	Nagô	Estrada da Graga Cf. 160
Antônio/inglês Jaime Rodiz e “residente na estada da Vitória em casa do inglês Mellors”	Nagô	Estrada da Vitória Havia “chegado nesta cidade há mês e meio pouco mais ou menos, vindo de Pernambuco”. E acrescentou que “chegou com seu senhor o inglês Jaime Rodis (….) e foram hospedados na casa do inglês José Mellors na estrada da Vitória

²⁵ Mais uma vez aparece na documentação o hábito de os escravos reunirem-se “no canto de cadeira ao Largo da Vitória”. Embora estejamos falando aqui de nagôs, não era essa uma estratégia de rebelião haussá, como sugere Schwartz? Cf. Anais do Arquivo Público da Bahia. Vol. 50, p. 159. Esta hipótese será retomada mais adiante, no Item I do Capítulo 5.

		encontrando ele réu, nesta casa, o escravo João que o conhecia desde o tempo em que seu senhor havia estado em Pernambuco e no quarto deste mesmo João determinara seu senhor que ali dormisse (...) e que no referido quarto muitas escravas de diversos ingleses e da vizinhança cujos nomes ele réu ignora por pouco por causa do pouco tempo com que havia aqui chegado e que nestas ocasiões presenciava o preto João e o cozinheiro Nozeno ²⁶ moverem vários livros e papéis conjuntamente com os outros aí reunidos, tentando sempre seduzi-lo, ele mesmo réu, para o mesmo fim”. Cf. p. 161-162
José/inglês Guilherme Evans	Mina	Morador da estrada da Graga “Respondeu que nada sabe, e nem podia saber por ser de nação mina, não havendo em sua casa preto de nação nagô nem haussá e por isso não sabendo a língua destes era impossível comunicar-se (...) e que é perseguido por ser de nação estranha”. Cf. p. 162
Cornélio/José Soares	Nagô	Declarou se escravo de José Soares, mas morador em casa do inglês Pletóris, no Largo da Vitória . “(…) Cozinheiro e comprador (...) se achava em casa quando à meia-noite foram bater à porta os doze escravos do inglês Guilherme Wus, morador atrás da Igreja da Vitória acompanhado de outros muitos escravos de todos os ingleses moradores da Vitória , quando ele réu abriu a porta e observou (...) os quais lhe convidaram para fugir e acompanhando ele, o réu, até o campo do Forte de São Pedro e ouvia os tiros da fortaleza (...)” Cf. p. 165-166
Francisco Ursulinas e Agostinho/Convento das Mercês	Nagôs	“(…) escravos do convento das mercês, antes da insurreição que teve lugar na noite de vinte e quatro de janeiro para vinte e cinco, se juntavam quase sempre pela manhã e à noite com muitos outros e entretinham o tempo em conversar em sua linguagem”. Cf p. 175 OBS: não se trata aqui, de escrita.
Antonio/escravo de uma parda de nome Mônica e se acha alugado para o	Sem referência	Moradora do Trapiche de Andrade Declara não saber escrever. Cf.p 167

²⁶ Provavelmente Nogeno, a quem nos referimos antes.

trabalho na roça de Joze Pintor, no Caminho Vermelho		
Thomaz/hamburguês Carlos Wolcherer (em outra citação aparece como Welcherer); do mesmo dono, temos os escravo Pedro e também Crispim	Nagôs	“(…) foi mais perguntado que não tendo ele réu saído de casa na noite da insurreição como na confissão do preto João, escravo do inglês Abraão, disse ser um (...) dos que se reuniam na palhoça do fundo da casa do inglês Abraão (...) fora a esse lugar por mandado de sua senhora chamar aos seus dois parceiros carregadores de cadeira, por nome Crispim e Pedro, ambos nagôs, os quais os achou no lugar comendo”. Cf. p.167 ²⁷
Sabino/Bernardo José Ramos	Nagô	Sem referência Morador do campo de Nazareth
Mongo/inglês Foster	Cabinda	Morador na rua das Mercês Diz que: “nada sabia por ser de nação cabinda e nenhuma comunicação ter com nação de nagô, sendo preso por ter ido desembarcar um bocado de (?) a mando de seu senhor e no regresso fora preso.” Cf. p. 169
Joze/Evan	Sem inf.	Sem inf.
Martinho/Ricardo/Manoel/Benedicto/ Sem informação sobre o senhor.	Nagô	“Sendo também bem coniventes na insurreição, não só porque ele testemunha tivera dele várias denúncias como até pelos vestígios encontrados no casebre onde morava, ou dormiam”. Cf. p.176 “Os pretos Martinho, Manoel e Benedicto ganhadores de cadeira, do Canto da Vitória , são coniventes nesta insurreição não só por fazerem freqüentes ajuntamentos em um casebre no Largo da Vitória como porque pelos objetos ali encontrados na ocasião da busca dada pelo inspetor. Disse ²⁸ mais saber por ver que o preto forro Jacinto fazia em casa da sua amásia Izabel moradora da Estrada da Vitória , reuniões à noite nas quais dava sempre jantares, e por ouvir dizer sabe também que o mesmo Jacinto comandou um grupo de pretos no lugar da Vitória , achando-se armados de espada, na noite da insurreição.” Cf. p. 177.

²⁷ Embora a cena descrita não apresente explicitamente dados sobre estudos e leitura, temos aqui uma importante indicação acerca do lugar das reuniões. Um deles certamente é a palhoça no quintal da casa do inglês Abraão.

²⁸ Trata-se de trecho do depoimento de da testemunha João da Silveira Vilas Boas, morador da estrada da Vitória, de idade de 39 anos, que vive da arte de navegar natural de Salvador. Cf. p. 177-178

Pretos João, Carlos e Necca/ escravos do inglês Xanindes	Sem inf.	Morador na Barra Cf. p.177 ²⁹
João Garcia/inglês Lins	Sem inf.	Sem inf.
Sintaz e dois outros cujo nome ignora/Armando	Sardo/nagô	Morador na Estrada da Vitória Cf. p. 177
João e Carios/alemão Adolfo Luci (ou Luce)	Sem inf.	Morador no princípio da estrada da Vitória
José/José Antonio de Araújo	Sem inf.	Sem inf.
Forro João/escravo do inglês Samuel	Sem inf.	Sem inf.
Luiz/Signot	Sem inf.	Sem inf.
Inteligível/Bernard	Nagô	Morador em Nazareth
Cornleio/Joze Soares	Nagô	Sem inf.
José/Bernard	Nagô	Sem inf.
Manoel/João Chrisostimo Pinto da Silva	Sem inf.	“Provar que não sendo o reo preso em flagrante e nem quando foi achado ferido, sujo de barro com armas, ou algum outro vestígio que o manifestasse entrando em alguns dos grupos dos insurgidos é evidente não lhe caber pena como tal, e ainda mais, provar de que a simples achada na casa que era dos seus colegas carregadores de cadeira ³⁰ no largo da Vitória , de um balaio com sessenta e dois pauzinhos encastoados em folhas de flandres e alguns papéis escritos com caracteres estranhos, não pode produzir culpa ao réu, por isso que não era dono da casa, e mesmo quando fosse faltava-lhe direito para proibir a algum ter ali tais pauzinhos que nada representam relativamente aos instrumentos defesos. Provar que também o achado dos papéis escritos em caracteres estranhos na referida casa não lhe deve prejudicar pela mesma razão expendida no artigo antecedente, ainda mais porque não sabendo o réu ler claro está que tais papéis lhe não eram relativos provando que todo bem lhe não deve fazer culpa..” Cf. p. 192 e 193

Fonte: APEB – Volume 50.

²⁹ A partir da página 169 do Volume 50, inicia-se o interrogatório das testemunhas. Foram convocados escravos e senhores. O conteúdo, a partir de então, torna-se relevante não mais pelo binômio escravo/senhor, mas porque no rol de testemunhas grande parte, nesta seção do inquérito, é de senhores ingleses. Retomaremos a questão logo adiante.

³⁰ Mais uma vez, referências aos carregadores de cadeiras.

Dos 22 senhores claramente identificados no rol acima descrito, dezoito são estrangeiros e apenas quatro têm nomes portugueses. Dentre os dezesseis estrangeiros, o senhor Luiz Wulcherer e provavelmente seu parente Carlos Welcherer³¹ são hamburgueses; o proprietário do preto Carlos, de nome Frederico Robelliard, é americano; quanto ao senhor de nome Benne, sugerimos a hipótese de ele ser um francês. Foster também é americano. Significa que o número de senhores ingleses chega a 13. Como na Jamaica de Kaba, as ruas de Salvador se entrecruzam em uma poderosa rede de sociabilidades entre senhores estrangeiros, sobretudo ingleses, e africanos muçulmanos. Curiosas a esse respeito são as páginas 169 a 208 do Volume 50 dos Anais da Devassa do Levante. Por ocasião da convocação das testemunhas para o inquérito que julgou os africanos suspeitos de participar da insurreição da noite de 24 de janeiro de 1835, todos os senhores foram instados a depor. Significa, portanto, que, seguindo a legislação que vem das Ordenações Filipinas, chamavam-se em juízo os senhores para que respondessem pelos atos praticados por seus escravos.³²

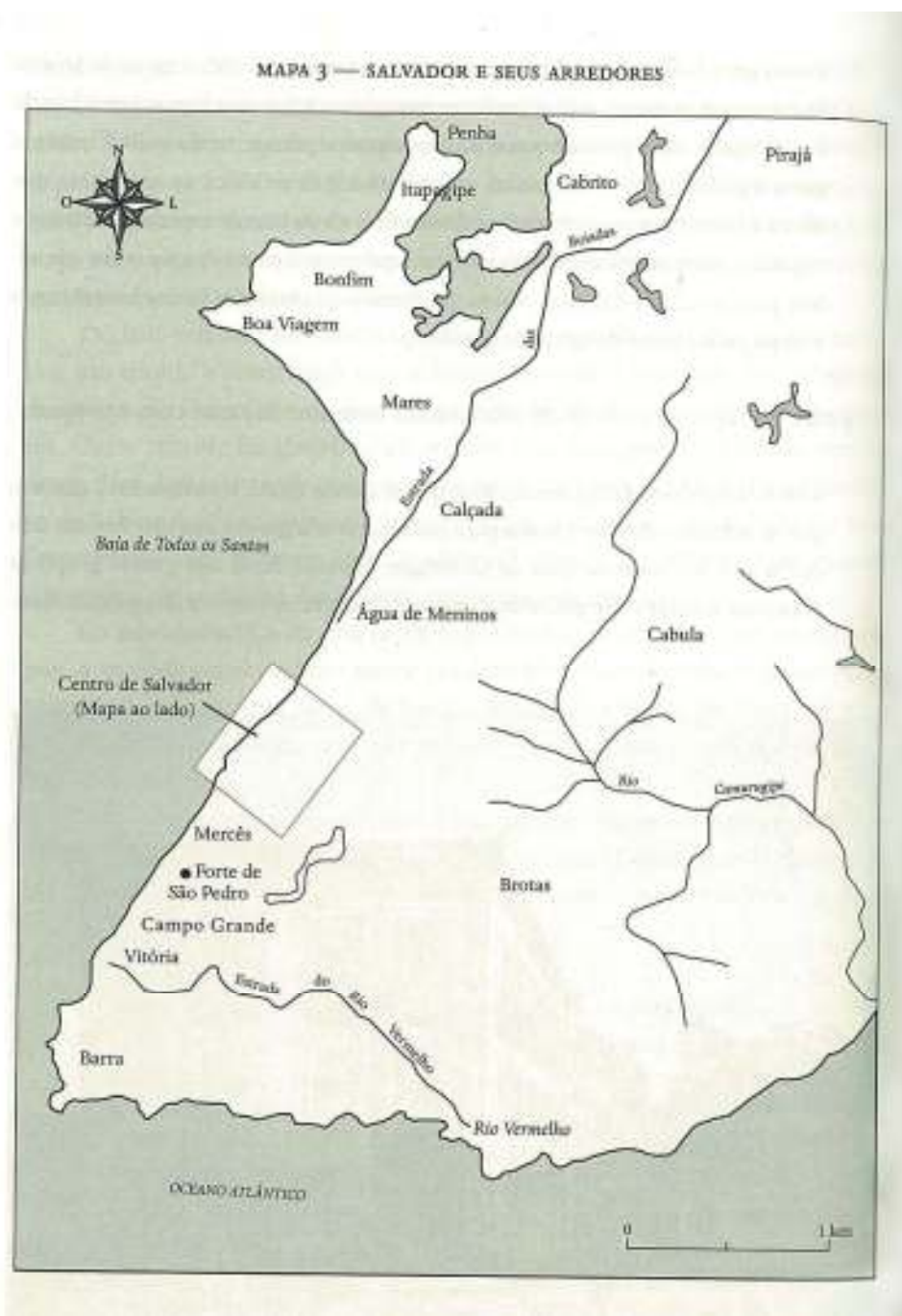
Entretanto, tendo em vista a presença maciça de escravos nagôs,³³ cujos donos eram protestantes, poderíamos optar pelo critério religioso e não pela nacionalidade, assumindo que ao todo eram 16 senhores protestantes, praticamente todos eles residindo no Largo da Vitória, em Salvador. Aqui cabe uma pergunta: seria coincidência que os africanos detidos a partir do dia 25 de janeiro daquele ano, quando vários deles ingenuamente voltavam para as casas de seus senhores “pela manhã, sujo(s) de pólvora com o anel no dedo”³⁴ fossem em sua grande maioria de propriedade de ingleses?

³¹ Discutimos anteriormente o problema das diferenças de nomeclaturas.

³² Deve-se levar em conta que nessas ocasiões há uma tendência por parte dos senhores em defender seus escravos já que quando condenados o prejuízo da perda do escravo recai sobre ele.

³³ Conforme demonstramos, temos vários escravos com identificação de nação mas cuja identidade étnica é desconhecida ou duvidosa. É o caso de um um nagô/tapa, um mina, um cabinda e um sardo/nagô. O nagô/tapa provavelmente seria tapa, e o sardo/nagô, sardo.

³⁴ Tal foi o caso de Luiz, escravo de Guilherme Bonne (ou Bune).

SALVADOR E SEUS ARREDORES³⁵

Convocados um a um para depor, as certezas da participação desses escravos vão se esmaecendo ao longo das páginas do inquérito descritas no Volume 50. “O oficial deste juízo notifique ao Doutor inglês Dundaz, senhor do escravo Pedro

³⁵ Cf. João José Reis. Rebelião Escrava no Brasil. P. 134

nagô; ao inglês Mellors, senhor do escravo Necio; a ao americano Foster, senhor do escravo Mango; ao inglês Bune, senhor do escravo Luiz; ao hamburguês Vulcher,³⁶ senhor do escravo Thomaz, todos compreendidos na insurreição na noite de vinte e quatro para vinte e cinco do mês de janeiro do corrente ano para virem jurar testemunhas no sumário a que se está procedendo neste Juízo contra os referidos escravos, e isto para o dia doze do corrente às nove horas da manhã, no Forte de São Pedro, debaixo da pena de não poder alegar nulidade no processo por falta de sua presença ao que cumpra.”³⁷ Páginas e páginas depois veremos o americano Foster envolvido em um recurso de apelação em favor da soltura de seu escravo cabinda Mango. “Certifico que Jorge Reginaldo Foster em por este Juízo assinado termo de responsabilidade pela futura conduta de seu escravo preso, o preto Mongo de nação Cabinda”.³⁸

As vozes acusatórias mais graves são as de libertos como Theodorio Mathias Perdira, morador do Largo (da Vitória?), não as dos senhores ingleses, americanos, hamburguezes e franceses, embora a documentação deixe claro que muitos deles entregaram seus escravos nagôs para as autoridades. Conta-nos Theodorio, pardo, viúvo, 33 anos, morador do Beco de São Raimundo, natural desta cidade e que vive do seu ofício de alfaiate, “testemunha jurada aos Santos Evangelhos”, o seguinte acerca do cotidiano dos acusados de envolvimento no levante:

“Que os ditos pretos Agostinho e Francisco, do Convento se juntavam sempre de manhã, e à noite, em diversas horas tanto no portão, como no quarto que tem dentro do corredor que vai para a Sacristia, e aí passavam a conversar em sua linguagem³⁹, disse mais que sabe por ouvir dizer que neste quarto se achavam muitos papéis avulsos e outras coisas; (e) sabe mais que ali se juntavam projetando a insurreição por isso que muitos outros que ali iam foram presos na

³⁶ Ainda uma outra grafia.

³⁷ Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia. Devassa do Levante de Escravos ocorrido em Salvador em 1835. Vol. 50. p. 173.

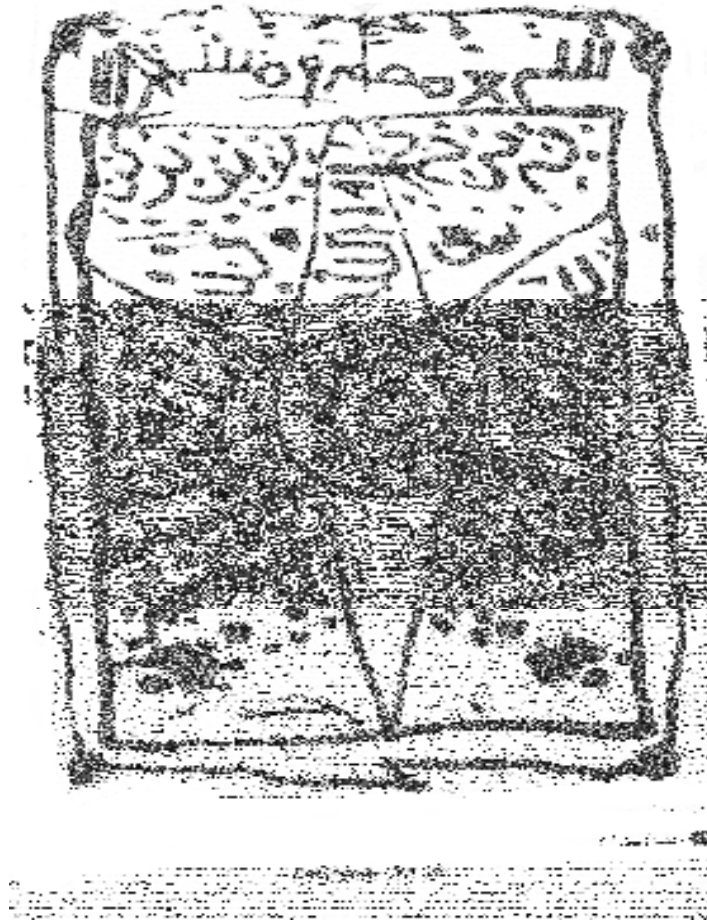
³⁸ Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia. Devassa do Levante de Escravos ocorrido em Salvador em 1835. Vol. 50. p. 200.

³⁹ Sendo nagôs provavelmente conversavam em iorubá e não em árabe.

desordem do dia vinte e quatro para vinte e cinco de janeiro; sabe mais por ver o preto Cornélio, escravo de José Soares também se juntar na porta do Convento, e se acha hoje preso no Forte de São Pedro; e que ouviu dizer por um caixeiro de nome Carlos, da casa do inglês Pletóris, que o preto Cornélio tinha entrado na insurreição; por isso que no dia vinte e cinco pela manhã se recolheu ainda com uma faca de ponta, e mais não disse e assinou o seu juramento com o dito juiz e curador (...).⁴⁰

Igualmente muito curioso acerca da proximidade dos ingleses com os rebelados é a história narrada por Antônio, escravo do inglês José Mellors. Contamos Antonio que ele chegara a Salvador “mês e meio pouco mais ou menos”. Tendo em vista que ele foi interrogado em 13 de fevereiro de 1835, estabelecendo como parâmetro um mês de 30 dias, temos que esse “mês e meio pouco mais ou menos” significa que Antônio e Mellors desembarcaram em Salvador na virada do ano de 1834 para 1835. O importante dessa viagem, porém, tanto quanto o destino de chegada, a poucas semanas do levante, é o ponto de partida: Pernambuco. Não há informações, nos Anais, do local exato de procedência da dupla. Entretanto, não podemos deixar de tecer algumas considerações sobre a passagem de Mellors e de seu escravo suspeito de sedição pelas terras pernambucanas, sobretudo por se tratar de um espaço/tempo que se configura como ante-sala do levante na Bahia.

⁴⁰ Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia. Devassa do Levante de Escravos ocorrido em Salvador em 1835. Vol. 50, p. 174



DOC. 28 - “Encabeçada por uma linha algumas letras mal escritas e incoerentes, uma figura mágica retangular, dividida, de forma estrelar, em nove campos, no centro, rodeado por dois triângulos e seis quadrângulos irregulares. Os campos estão preenchidos por pontos, linhas e garatujas não-identificáveis.” Reichert, citando Monteil, defende a hipótese de que nos quatro ramos figurem os nomes dos quatro primeiros califas: Abu Bakr, Omar, Osmã e Ali. In: “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 3ª série. Amuletos, exercícios de escrita etc. *Afro-Ásia*, Nos 6/7. s.d. p.127-132.pp.130-131

As terras pernambucanas, quando ainda incluíam a pequena Comarca de Alagoas, criada em 1710, serviram de cenário para uma importante “sublevação e sedição de negros” na virada do ano de 1814 para 1815. Segundo pesquisa de Luiz

Geraldo Silva,⁴¹ os cativos da Comarca de Alagoas, possivelmente em conjunto com negros ali aquilombados e provenientes de revoltas escravas das Capitanias da Bahia, começaram a tramar uma revolta que tinha como objetivo, segundo as autoridades locais, “matar, tomar as terras dos brancos na noite de Natal do ano de 1814”, data que, por circunstâncias imprevistas transferiram para a mesma noite de 1815. Tiveram papéis de destaque o preto mina Joaquim, quem, segundo as autoridades, encomendou armas que guardou consigo, e Inácio, de nação não identificada, e que se autodenominava “comandante”. Geraldo Silva apresenta-nos a listagem dos insurretos, sem que dela surjam quaisquer referências a nagôs ou outra nação citada no rol dos indiciados de 1835 na Bahia.

Por outro lado, a menção de que se encontravam na Comarca de Alagoas negros aquilombados de revoltas anteriores em Salvador e no Recôncavo instigam-nos a pensar nas muitas conexões entre as rebeliões escravas nas duas províncias. Lembremos que já em 1806 ou 1807, os haussás teriam liderado uma conspiração na Bahia. Depois desta, muitas outras vieram, também comandadas por haussás. Stuart Schwartz, ao se debruçar sobre uma outra rebelião de 1814, esta em Salvador e no Recôncavo, defende a hipótese de que um *malam* (do árabe *um'allim*, clérigo) haussá somente conseguiu incorporar crioulos e pardos - e até índios - ao movimento de resistência escrava porque estava à frente de uma instituição de trabalho fundamental para a economia da colônia, o canto. Foi nos chamados “cantos” que se estabeleceram, segundo o historiador, as negociações necessárias à organização do levante haussá de 1814.⁴²

Mencionamos a questão analisada por Schwartz porque ela nos permite reforçar uma hipótese com a qual temos trabalhado, a de que havia uma conexão rebelde no nordeste que incluía os estados de Alagoas, Pernambuco e Bahia. Lembremos que Alagoas nasce do separatismo pernambucano deflagrado com a

⁴¹ Luiz Geraldo Silva, “Sementes da sedição: etnia, revolta escrava e controle social na América Portuguesa (1808-1817)”. IN: *Afro-Ásia*, No 25-26, 2001 (pp. 9-61) p. 38

⁴²Stuart B. Schwartz. “Cantos e Quilombos numa conspiração de escravos haussás. Bahia, 1814”. In: REIS, J.J. e GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.pp. 373-406.

Revolução de 1817. Pode ter sido uma simples coincidência, a viagem do escravo nagô Antônio e de seu dono, o inglês José Mellors, de Pernambuco para a Bahia, justamente “há mês e meio pouco mais ou menos”; mas no mínimo teria sido oportuna para Antonio que rapidamente, talvez por conexões anteriores, se articulou com os levantados. Essa pode ser mais uma pista do que chamamos conexão nordeste, ainda longe de ser desvendada pela documentação de que dispomos. Estariam os protestantes (em sua maioria ingleses) envolvidos também eles em uma rede de proteção de africanos se eles mesmos eram senhores de escravos?

O interessante foi poder identificar em diferentes contextos e por outras razões uma ligação entre escravos muçulmanos e senhores protestantes tanto na Jamaica quanto na Bahia. Voltamos, a esta altura, ao processo de produção e circulação da literatura aljamiada, praticada entre os séculos XIV e XVII na Península Ibérica. Expliquemos o paralelo. Assim como no Império do Brasil os escravos muçulmanos elegeram a escrita árabe para salvaguardar seu corpo das lutas e seu espírito do esquecimento de sua cultura; assim como escravos muçulmanos como Kaba também recorreram ao árabe para não esquecer suas origens; assim também os cristãos novos, os chamados mouriscos, descendentes dos mudejães, os últimos muçulmanos de Al-Andalus, o fizeram.

Por que irmos à Península Ibérica, em tempo anterior ao período de que estamos tratando e em circunstâncias tão diversas e distantes? Porque há diversas aproximações possíveis entre o que esses muçulmanos vivendo em diáspora na Península Ibérica escrevem e o que os africanos vivendo em diáspora no Brasil escrevem. De plano, assim como Kaba e a grande maioria dos escravos até o momento retratados, observa-se que também os mouriscos tinham a proteção dos protestantes. Sobre essa relação, o historiador Antonio Vespertino Rodríguez,⁴³ não chega a tecer considerações aprofundadas, mas menciona “la afinidad de los

⁴³ Faz parte do Departamento de Filologia Clássica e Românica da Universidade de Oviedo, na Espanha. É estudioso de *moriscología*, parte dos estudos historiográficos que se refere aos mouriscos como uma comunidade específica da Espanha moderna.

moriscos com los protestantes”.⁴⁴ Consideramos pertinente mencionar a citação, ainda que brevíssima, porque a relação entre islamizados submetidos a regimes de opressão e protestantes é de longa data e de extensa inserção espacial.

Como o testemunho de Kaba e a escrita malê da Bahia, a “literatura aljamiada é um testemunho do esforço de salvaguardar os conhecimentos, resíduos de conhecimento, da religião e da cultura islâmica reduzidas à clandestinidade”. Como atesta Vespertino Rodríguez:

“A literatura aljamiada é, portanto, o reflexo e o produto de uma cultura islâmica em seu desejo de manter-se diferenciada, como cultura de al-Andalus, enquanto seus autores, os mouriscos espanhóis, desconhecedores do árabe em sua maioria, mas conhecedores sem dúvida de seu passado glorioso, que inclui duas culturas: a islâmica, originária, minoritária e ameaçada, e a cristã, majoritária e asfíxiante. Se viam, portanto, imersos em um processo de aculturação notável _ religioso e lingüístico _ que com o tempo os levaria a um certo hibridismo religioso e cultural e, ainda, com a expulsão, a uma diferenciação como grupo dentro do Islã norte-africano do Magrebi”.⁴⁵

Da análise do discurso acima, pequeno trecho a representar muitas outras coincidências dessa comunidade com a prática de escrita e leitura entre os malês da Bahia, podemos extrair palavras-chaves e expressões que certamente remeterão o leitor, com facilidade, às discussões do Capítulo 2, sobre a Leitura Haussá. São elas: “desejo de conhecimentos - resíduos de conhecimento”; “desejo de manter-se

⁴⁴ Antonio Vespertino Rodríguez “La literatura aljamiado-morisca: estado de la cuestión”. IN: Adel Sidarus, Islão minoritário na Península Ibérica. Évora: Biblioteca de Estudos árabes, 2001. p.79- 97, p.83. Agradecemos esta indicação ao prof. Rogério Ribas por ocasião do exame de qualificação.

⁴⁵ Rodríguez, “La literatura aljamiado-morisca”. p. 82. Somente para não nos furtarmos de um registro, é muito interessante refletirmos acerca da orientação do autor sobre o destino dos mouriscos que retornam ao Islã do norte após o período de perseguição. Rodríguez ressalta a questão da diferenciação desse grupo no interior das comunidades de muçulmanos que permaneceram em seus locais de origem. No caso dos africanos no Brasil, temos a historiografia produzida por Milton Guran. Sua obra, Agudás: os “brasileiros” do Benim, publicada pela Nova Fronteira em 2000, é referência de análise dos movimentos de re-inserção cultural dos retornados das Américas após os movimentos abolicionistas. Sobre o tema, também produziu, em parceria com João José Reis, o artigo “Urbain-Karim Elisio da Silva, um agudá descendente de negro malê”, publicado no volume 28 da revista Afro-Ásia, edição que veio a público em 2002.

diferenciada”; “desconhecedores do árabe em sua maioria, mas conhecedores sem dúvida de seu passado glorioso”; cultura “islâmica, originária, minoritária e ameaçada, e a cristã, majoritária e asfixiante”. Não são, pois, situações que vislumbramos nas escritas em árabe como meros exercícios de imitação, tal como nos alertou Goody? Não são de fato desconhecedores do árabe, uma vez que nenhum dos documentos das três séries do Arquivo Público da Bahia traz textos realmente originais ou que exijam uma capacidade de literacia profunda? Não freqüentavam os africanos islamizados da Bahia os circuitos fechados das casas dos protestantes, seus donos? Não era exatamente porque sabiam estar submetidos a uma cultura cristã asfixiante que o faziam?

Em seu aspecto formal, a literatura aljamiada define-se com “a escrita em romance hispânico (castelhano, aragonês, catalão ou valenciano), mas “fixada ou escrita em caracteres árabes e manuscritas pelos ‘cristãos-novos’, chamados mouriscos.⁴⁶ Ou ainda, em um paralelo fascinante, digno das numerosas rotas que ligaram os três então principais lugares do Atlântico, as Américas, África e Europa, propomos sejam identificadas formas de escrita nas terras do Império do Brasil de algum modo - e sob certos aspectos - muito próximas de uma determinada literatura mourisca, de nome aljamiada, encontrada entre as comunidades de muçulmanos submetidas a processos de subordinação e sujeição pelos cristãos de algum modo semelhantes àqueles a que eram submetidos os escravos muçulmanos em terras brasileiras.

Aquele mesmo sentimento de Kaba de não se deixar esquecer os tempos vividos em terras africanas é compartilhado por membros dos dois grupos de exilados islâmicos, seja do XIV ao XVII na Península Ibérica, seja no XIX no Império do Brasil.⁴⁷ Sim, porque os mouriscos de que trata Rodríguez são

⁴⁶ Rodríguez chama nossa atenção para um fato interessante, o de que “curiosamente, quando os mourisco escrevem em romance no início do XVII”, portanto depois de expulsos da Espanha e vivendo em países arabófonos, eles o fazem em “caracteres latinos quase exclusivamente”. Em um incansável exercício de resistência, realizam o que o especialista chamou de “espécie de aljamiado ao revés”. Ver Rodríguez, “La literatura aljamiado-morisca”. p. 82.

⁴⁷ Sobre a lembrança e representação do passado africano entre os escravos africanos no Brasil ver Mariza de Carvalho Soares, “A ‘nação’ que se tem e a ‘terra’ de onde se vem: categorias de

muçulmanos oriundos do norte da África. Também por isso, são possíveis outros tantos paralelos entre as vivências da escrita e da leitura árabe em momentos e tempos tão distantes no chamado Mundo Atlântico. Por que escrever? Entre os mouriscos, e também entre os malês, a escrita aljamiada “constitui (...) a crônica anunciada da destruição de um mundo”.

“(...) É também, e além disso, o testemunho mais autêntico do *modus vivendi et essendi* do povo mourisco. É nesta literatura (...) em que aparecem pintados por si mesmos os últimos muçulmanos espanhóis com seus costumes, com suas crenças, com seus pensamentos e com suas dores”.⁴⁸

Como os malês da Bahia, que conseguiram fazer engrossar em suas fileiras africanos de diferentes etnias, também “os mouriscos não formavam uma minoria homogênea, mas sua relativa unidade e afinidade baseavam-se em seu passado islâmico, em sua conversão forçada e na necessidade de viver como cripto-sociedade em diversas regiões espanholas e com condições econômicas e culturais distintas.”⁴⁹ No caso malê, como ressaltamos no Capítulo 2, o que se percebe é o uso do árabe e de outras línguas africanas. Não nos custa lembrar termos ressaltado que “igualmente importante sobre a literatura desenvolvida nos dois lados do Atlântico é (...) o fato de ter havido em África a adaptação das escrita (referimo-nos ao árabe) às linguagens locais, exercício que não era encorajado pelos mestres de então, mas que teve repercussões na escrita praticada pelos escravos muçulmanos em Salvador, na Bahia”.

Tratávamos, então, da análise do Documento 30 da chamada “Terceira Série” dos “Documentos Árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia”. Tal manuscrito, afirmam Reichert e Abdelghani, “ocupa uma posição isolada entre os seus iguais”. Isso porque “apesar de ser escrito em letras árabes, não forma texto

inserção social de africanos no Império português século XVIII”. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 26, mai-ago, 2. 2004. pp. 303-330.

⁴⁸ Rodríguez, “La literatura aljamiado-morisca”. p 82-83.

⁴⁹ Rodríguez, “La literatura aljamiado-morisca”. p 83

algum neste idioma, com exceção da primeira linha (a Bismillah), umas palavras isoladas nas linhas 9, 10 e 13 (allah ‘Deus’, ‘ala’, ‘sobre’) e o fim do texto ‘louvor a Deus, senhor dos Mundos’.⁵⁰ Em outros momentos, que também ressaltamos nas páginas dos capítulos anteriores, é possível identificar textos escritos em outra língua registrados em caracteres árabes. Essas estratégias, embora em grau significativamente distinto do observado na literatura aljamiada, opera um processo de dissimulação conhecido como *taqiyya*. O termo define-se por ser um recurso, uma solução intermediária empregada por muçulmanos perseguidos ávidos por sobreviver em ambiente hostil. O mecanismo é a conversão externa e a observância secreta da fé islâmica com a prática da *taqiyya*.⁵¹

A palavra aqui, segundo Rodríguez, deve pois ser entendida como rito de transcendência. Os mouriscos - e a assertiva serve também para os malês - nutriam o que o pesquisador explicita como “o desejo de manter sua fé islâmica”, sentimento ou luta pela manutenção de seus valores e crenças religiosas que “os impulsiona a escrever textos de caráter religioso”. São eles: traduções do Alcorão, tal como vemos entre os malês; *hadiths*, tal como observamos entre os malês; e textos apologéticos contra o cristianismo, entre outros. Com muita precisão, escreve ainda Rodríguez: “é precisamente quando este povo se sente oprimido e sem liberdade que cria uma literatura clandestina, que não se fazia tão necessária em épocas de liberdade”.⁵² Não apenas como discurso de resistência deve ser interpretada a função da literatura aljamiada ou da escrita árabe no Mundo Atlântico, quer seja no universo protestante de Kaba, quer seja nas ruelas do distrito da Vitória, em Salvador. Cada um desses exercícios deve ser interpretado como o depósito de todo o conhecimento possível de ser retido pelos muçulmanos vivendo na diáspora. É bastante conclusiva a interpretação de Rodríguez a esse respeito:

“(…) A literatura aljamiada traz em si todo o saber islâmico de seus autores, reflete um espírito islâmico e embora existam certos textos com matérias, diríamos, profanas, pode-se afirmar que a produção literária

⁵⁰ Reichert, “Documentos Árabes...”, p.131-132

⁵¹ Louis Cardaillac. *Morisques et Chrétiens: un affrontement polemique*. Paris: Librairie Klincksieck, 1971.p. 87. Apud. Rodríguez, “La literatura aljamiado-morisca”. p.85.

⁵² Rodríguez, “La literatura aljamiado-morisca”. p 84-85.

aljamiada é fundamentalmente de índole religiosa, no sentido que o religioso tem no pensamento muçulmano: totalizador”.⁵³

Temos tratado, até o momento, a escrita aljamiada e a escrita malê como literatura. Tivemos a oportunidade de esboçar, no capítulo anterior, os contornos de uma produção literária que vão além das três séries dos “Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. Por Literatura, costumamos entender textos que, segundo Luís Carmelo, outro estudioso da produção aljamiada, não pretendem deter uma relação transitiva com o real imediato em que é enunciado; que nos remetem a um campo discursivo-retórico, codificado não de forma explícita e que é capaz de transpor o indizível; e que pretendem superar o inexprimível fundamental do *continuum* disponível de conteúdos humanos.⁵⁴ Não encontramos isso no universo malê da Bahia, por certo. Mas, sim, elementos que se apresentam tal como a literatura denunciatória praticada entre os mouriscos. Ao enumerar as características da literatura aljamiado-mourisca, Carmelo parece estar descrevendo o conteúdo da escrita malê de Salvador e do Recôncavo.

“Esforço singularmente expressivo de uma dada comunidade. Não espelha um fértil universo de potencialidades conotativas e metafóricas. Esta literatura repõe como poucas a ansiedade de um universo terminal, não apenas de uma comunidade ameaçada de autêntico genocídio, mas, sobretudo, de toda uma civilização prestes a finir-se, ao termo de uma vida de mais de oito séculos em terras ibéricas”.⁵⁵

Essa literatura, cujo sentido encontra-se definido, está sujeita a condições muito específicas de recepção textual, pois que “é produzida fundamentalmente para pequenos públicos que praticavam clandestinamente o islamismo”. Uma tal frase, elaborada como escrita definidora das práticas de leitura e escrita na

⁵³ Rodríguez, “La literatura aljamiado-morisca”. p 86-87

⁵⁴ Luís Carmelo, “La literatura aljamiado-morisca: estado de la cuestión”. IN: Adel Sidarus, (org.) Islã minoritário na Península Ibérica: recentes pesquisa e novas perspectivas sobre mudéjares, mouriscos e literatura aljamiada (XII-XVII). Lisboa: Hugin Editores, 2001. p.99-118 p. 99

⁵⁵ Carmelo, “La literatura aljamiado-morisca”, p.100.

Península Ibérica, parece ter sido escrita acerca das já mencionadas *madrassas*, improvisadas em quartinhos dos fundos das casas de senhores protestantes da Bahia. Trata-se, portanto, de mais uma interpretação que aproxima os dois universos de escrita árabe do Atlântico, apesar das distâncias de espaço e de tempo que os separa.

Concentremo-nos agora nas diferenças. Citando o estudo de A. Galmés apresentado por ocasião do encontro internacional, realizado em Montpellier no ano de 1981, Carmelo apresenta uma classificação das áreas temáticas dominantes na literatura aljamiada. São elas:

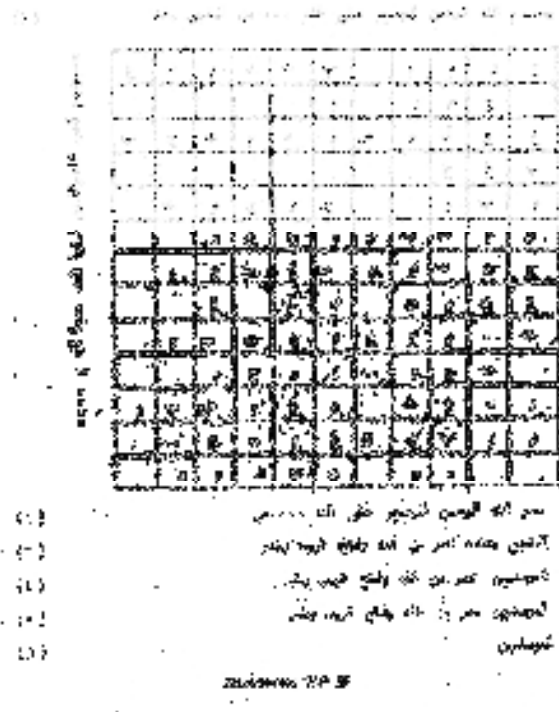
- a) um grande número de lendas de origem oral, bastante detalhadas na versão escrita aljamiada;
- b) uma temática tradicional de intenção premonitória, que o autor designa por “literatura escatológica”;
- c) uma temática ligada à descrição de viagens, dentro da tradição árabe da *Rihla*;
- d) uma temática que pudesse “abrir portas” de esperança à delicada situação dos mouriscos, encontrando-se neste caso profecias ou aljorores, tratados de superstições, livros de sortilégios, crenças populares, receitas mágicas, fórmulas cabalistas etc;
- e) uma literatura didática que “trata de encominhar al lector hacia la vida recta”;
- f) um domínio temático epicizante.⁵⁶

Das seis classificações apresentadas acima, três são encontradas na descrição de literatura que fizemos no Capítulo 2. As lendas de origem oral nós identificamos em histórias haussás como a Mãe-de-Ouro. Uma literatura que pudesse “abrir portas” está definitivamente inscrita na série de talismãs encontrados com os malês por ocasião da caça aos insurgentes. E, por fim, uma literatura didática que tratasse de

⁵⁶ Álvaro Galmés de Fuentes, “Interés en orden lingüístico de la literatura española aljamiado-morisca”. IN: Actes du Xe Congrès International de linguistique et philologie romanes, t. II, p. 527-546. Paris. Apud. Carmelo, “La literatura aljamiado-morisca” p. 103

orientar o fiéis nos caminhos retos propostos por Alá, o que é, afinal, o sentido de todo e qualquer texto corânico. Não aparece na listagem acima, embora Carmelo chame nossa atenção para isso, o recurso do *Taktub* que se traduz no uso da escrita árabe e do seu grafismo para fins diversos, nomeadamente para proteção contra agressões exteriores.

DOC. 29 – Amuleto – Comentários Reichert-Abdelghani



Descrição: “(1) em nome de deus compassivo, misericordioso que benza deus...profeta depois...Segue uma figura mágica, retangular, dividida em 11 por 13 = 143 quadrados. Estes são preenchidos por letras isoladas, a cada uma das quais temos de atribuir um valor numérico. Debaixo do quadro: (2) em nome de deus compassivo (misericordioso)...deus...(3)...ajuda de deus e triunfo iminente dá a boa notícia (4) aos crentes ajuda de deus e triunfo iminente dá a boa notícia (5) aos crentes ajuda de deus e triunfo iminente dá a boa notícia (6) aos crentes. Fonte: Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 3ª série. Amuletos, exercícios de escrita etc. *Afro-Ásia*, Nos 6/7. s.d. p.127-132. p.131

O recurso assemelha-se aos escritos mágicos da terceira série dos “Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. Escolhemos reproduzir o Doc. 29, porque ele se insere na definição da prática do *Taktub*. Os objetivos de um *Taktub*, e mesmo do documento árabe da Bahia acima reproduzido, bem como os de outros analisados na documentação baiana, são muito semelhantes aos descritos por Constant Hamés, citado por Carmelo: proteção contra o ferro (balas ou facas); proteção contra o pássaro do azar; para perpetuar o espírito e as palavras de um adversário; para se proteger contra a palavra (endereçada); para se proteger contra as más intenções dos poderosos; para fazer perigar os inimigos; para vingar-se do inimigo que cometeu adultério com sua mulher.⁵⁷ Da terceira série dos “Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”, destacamos como representativos dessa ordem de intenções os Documentos 24, 26, 28 e 29, cujos conteúdos analisamos anteriormente.

Por fim, vale a pena ressaltar uma das razões pelas quais os mouriscos se recusavam desesperadamente a esquecer as formas grafemáticas do alfabeto árabe: as letras constituem o elemento onde Deus estabelece o princípio de todas as coisas. Muito provavelmente seja essa a explicação para o fato de a segunda surata do Alcorão, intitulada *Al Bacará*, escrita em 286 páginas e revelado ao profeta Mohammad quando após a *Hégira*, inicia-se com uma três letras, que simbolizam todo o sentido de mistério da vontade divina: Alef, Lam, Mim. Mas se nem mesmo o mais ortodoxo dos fiéis seguidores do profeta Mohammad soube traduzir essas letras, temos de admitir que de uma forma curiosamente perene eles souberam cultivar permanências nas discontinuidades. Separados pela vastidão do Oceano, mantiveram-se unidos pelo Islã, a seu modo e adaptando-se às diversidades de seus ambientes, quer no Império do Brasil quer na Península Ibérica, cunhando o que chamamos de literacia árabe no Atlântico.

⁵⁷ Constant Hames, “Taktub ou la magie de l’écriture islamique. Textes soninké à usage magique”. *Arábica* 34, 305-325. Apud. Carmelo, “La literatura aljamiado-morisca” p.107.

CAPÍTULO 5 – Revisitando a Inteligência africana: os haussás

I – O curioso caso dos haussás: moedinhas de cobre, tecidos para *abadás*, anéis e escritos arábicos

“Lê, em nome do teu Senhor Que criou”. (96:1)

Os africanos islamizados traficados para as Américas sabiam da importância da leitura para o seu destino. Dizia o profeta Mohammad aos fiéis: “Deixo-vos algo que, se o seguirdes, nunca vos desviareis! É o Livro de Deus”. Nas ruas de Salvador e nos caminhos Recôncavo, a orientação foi levada a sério. Escrevia quem podia, ensinava quem sabia. Mas ninguém, pelo menos que conste dos Anais da Devassa do Levante de Escravos de Salvador - 1835, desenvolveu atividade semelhante a do haussá Antônio, escravo de Bernardo José da Costa.

A segunda testemunha ouvida nos autos referentes aos Distritos de Santana, Penha, Passo e Conceição da Praia,¹ o pardo Joaquim José de Santa Anna, de 28 anos, pescador, morador de Itapagipe, na Freguesia da Penha, fez o seguinte relato a respeito de como o haussá Antonio ganhava a vida:

“(…) disse que sabe por ouvir dizer por ser voz pública que o preto Antonio coopera por meio de suas escritas para a presente insurreição e que igualmente ganhava quatro patacas diárias pela escrituração que fazia no seu idioma, e mais não disse (...)”.²

Escravo de ganho, vendedor de escrituras arábicas, o haussá Antonio era reconhecidamente um escriba entre os malês. Se foi um dentre os grandes, não podemos determinar ao certo. Sabemos, porém, porque as fontes nos dizem que “se achou na loja da dita casa onde habita o mesmo um pedaço de taquiri³ aparado a maneira de pena suja de

¹ Do Cartório do Júri do Escrivão Teles - 1º Distrito da Penha - Maço 2846. Cf. Devassa do Levante. Vol 54, p.11 e seguintes.

² Devassa do Levante. Vol.54. p14

³ Possivelmente “taquari”, canudinho muito usado em cachimbos, feito com taquara, uma espécie de bambu muito difundida no Brasil. Pela descrição, corresponde ao tipo de vareta usada para

tinta”. E que sendo perguntado sobre o motivo pelo qual escrevia, “respondeu que tinha para escrever coisas tendentes a sua nação”. Muito espertamente, porém, como a querer confundir seus interlocutores, Antonio, recebendo ordens para que assim procedesse, tomou a “pena molhada na tinta uns garatuges”.⁴ E uma vez sendo perguntado o que tinha escrito “respondeu que era o nome da Ave Maria”.⁵ Caçado pelas autoridades do Império cristão, o malê parece ter-se rendido por um instante à pressão dos cristãos, como o fizeram seus antepassados mouriscos na Península Ibérica.



Negros de Ganho no Rio de Janeiro. Fonte: Debret, prancha E-242⁶

escrever como substituto às penas. Koogan/Houaiss, Enciclopédia e dicionário ilustrado. Rio de Janeiro, Edições Delta.

⁴ Garatuja, escrita com letra malfeita; rabiscos. Koogan/Houaiss, Enciclopédia e dicionário ilustrado. Rio de Janeiro, Edições Delta.

⁵ Devassa do Levante. Vol.54. p11-12.

⁶ Cf. Julio Bandeira e Pedro Corrêa do Lago. Debret e o Brasil. Obra Completa – 1816-1831. Rio de Janeiro: Capivara Editora, 2008. p. 414.

O pardo João Baptista da Cunha, de 25 anos, testemunha do processo de Antonio confirmou a versão do pardo Joaquim, de que o haussá vivia de ganhar patacas com a venda de “orações segundo o cisma de sua terra”. O branco Theodoro José de Barros, de 27 anos, acrescentou ao inquérito uma descrição sobre o lugar onde o haussá desenvolvia seu trabalho. Conta-nos Theodoro que “estando na casa do réu por ter ido comprar azeite viu em cima do banco um papel escrito em idioma arábico e que lançando mão para ver (...) o réu lhe arrebatara das mãos e escondera”. E disse mais, de *ouvir-dizer*, que “há muito tempo estava o réu ensinando a escrever um escravo de José Vieira”.⁷ Duas outras testemunhas ouvidas declararam “nada saber” sobre as atividades exercidas pelo haussá. Mas seu proprietário, que por sinal não era protestante, prestou depoimento dizendo que o “presente juramento da testemunha não pode fazer carga ao réu por quanto não é crime escrever”.⁸

Não sabemos quem seria o escravo de José Vieira, pois esse nome não aparece na listagem que apresentamos com base no Volume 50. Quanto aos escritos de Antônio, parecem ter-se perdido no tempo. Seu nome não consta das Séries 1, 2 e 3 dos Manuscritos compilados por Reichert, o que significa que não temos como saber com precisão o seu nível de literacia, nem tampouco avaliar quantos, dos que com Antonio escreviam, e não foram identificados. Por outro lado, há que se creditar algo como nível médio às suas habilidades, tendo em vista ser tão requisitado que chegava a poder vender papéis sagrados por quatro patacas!⁹ Aliás, por dedicar-se ao ganho era de se supor que juntasse dinheiro para os tratos das rebeliões. Se amealhava muitos recursos, não sabemos. Mas outros de sua nação, digo haussás, também ligados ao comércio, por certo conseguiram juntar recursos. Prova disso está no fato de os inspetores terem encontrado nas buscas às moradias de alguns outros haussás, além de escritos e indumentárias, sacos de moedas com quantias razoáveis de dinheiro para a época. Vejamos os casos listados no volume 53 da Devassa do Levante.

⁷ Devassa do Levante. Vol.54. p15.

⁸ Devassa do Levante . Vol.54. p15.

⁹ Na época quatro patacas correspondiam a 1\$280 (hum mil duzentos e oitenta réis).

O primeiro dentre eles refere-se ao forro Luis, alfaiate, de nação haussá, que respondia a processo no 1º Distrito de São Pedro Velho. De acordo com o Termo de Busca e achada,¹⁰ o juiz e oito guardas permanentes armados invadiram o sobrado número 61, na Rua Direita de São Pedro, no primeiro Distrito da Freguesia de São Pedro Velho, para cumprir o mandado de busca. Entrando “pela porta do mesmo sobrado e seguindo em direção ao quintal, acharam dois esconderijos que mostravam bem serem coito de negros africanos”. Uma vez prosseguindo as buscas, foram encontrados os seguintes objetos:

“(…) oitenta e oito mil seiscentos e quarenta¹¹ em moeda de cobre divididos em quatro sacos, e uma colher de prata de sopa, uma camisola de algodão americano em folha toda feita de pregas, e sendo por acabar, outra dita de morim, e três solidéus ou barretes, um de fustão acolchoado, outro de alifonte de madraço fino¹² e outro de seda lavrada com raminhos, e todos forrados de algodão americano e três sacos grandes de copa novos e vazios (...).”¹³

Um caso como o do forro Luiz é único, pois com nenhum outro insurgente foram encontradas quatro sacolas de moedas totalizando um montante que chega a ser suficiente para cobrir as custas dos processos de dois indiciados por suposta participação no levante de 1835. Isso, se tratarmos dos processos mais caros, pois há processos de 25\$976, como o que se refere aos réus Luis, Jacinto, Felicidade, Firmina e Leonardo. Esse valor foi provavelmente cobrado por se tratar de um processo que poderíamos qualificar de menos moroso, uma vez que dois dentre eles são libertos, Luis e Jacinto, e os outros de nação cabinda e mina. Por ocasião das prisões, muitos foram considerados suspeitos, mas a documentação deixa claro que as autoridades sabiam o que procuravam: os falantes de língua nagô, os escritores de caracteres arábicos. Tanto é que o preto Alexandre, escravo de Domingos José Gonçalves, de nação gêge foi absolvido “por falta da convicção crime”,¹⁴ e

¹⁰ Devassa do Levante. Vol. 53, p.55.

¹¹ 88\$640, provavelmente réis. Em 1834 uma libra de carne salgada custava 60\$ (sessenta réis); e o salário anual de um professor de primeiras letras era de 400\$000 (quatrocentos mil réis). Projeto Memória da Leitura, Linha do tempo: www.unicamp.br/iel/memoria/base_temporal/Numeros/numeros.htm .

¹² Não foi possível identificar o tecido descrito.

¹³ Devassa do Levante. Vol. 53, p.55.

¹⁴ Devassa do Levante. Vol. 54, p. 120.

a argumentação para a decisão perpassa a questão lingüística. Pois o “réu falava em sua língua, não sendo este preso em flagrante”.

A contar pelas atividades exercidas por outros haussás forros que vivam na Salvador daquele tempo, é de se supor que as autoridades pudessem ter encontrado também nas suas casas e lojas, saquinhos com moedinhas de cobre. Moradores da casa 40, do Quarteirão número 28 do Distrito de São Pedro Velho, os pretos africanos de nação haussá forros Rufino, João Portugal e Miguel viviam de “mascatear com fazendas”. Na busca à residência deles, um dos inspetores mandou Rufino “abrir tudo que se achava trancado”, sem que nada fosse encontrado além de “um pequeno papel escrito com letras arábicas”. Eis a descrição:

“(…) passando a fazer a busca em todas arcas e caixas nada mais achamos do que um rosário de contra de pão ou casas de coco (...) como os dois papéis escritos em árabe”.¹⁵

Na casa de número 45 na Ladeira das Pedreiras, na Freguesia de São Pedro Velho, onde morava Silvestre José, também um preto forro de nação haussá, foram encontrados objetos de mais valor. Mas é curioso que, como aconteceu com os forros haussás Rufino, João Portugal e Miguel também não tenha sido achado dinheiro, uma vez que também ele era mascate. Há que se notar, entretanto, que as “arcas e caixas” indicam a presença de bens de valor, provavelmente aí incluídas as mercadorias mascateadas. Na mala de Silvestre, foram encontrados, dentre outros objetos:

“um alforje pequeno e dentro dele seis breves forrados, cinco de couro e um de pano da Costa, dos quais [após] abertos dois deles foram achados dois papéis escritos com letras arábicas, um cartucho embalado (...) e uma bala solta, quatro anéis de malês, a saber, três de metal branco, e um de metal amarelo.”¹⁶

A contar pela descrição dos anéis pode-se imaginar que eram de ouro ou prata. Entretanto, não podemos calcular o grau de riqueza de um forro haussá por esses pertences, tendo em vista que também com os nagôs foram encontrados anéis valiosos. Se não podemos enveredar por essa hipótese, podemos, outrossim, ressaltar que todos esses

¹⁵ Devassa do Levante. Vol. 54, p. 143.

¹⁶ Devassa do Levante. Vol.53, p.157

haussás forros viviam basicamente muito próximos uns dos outros, que se dedicavam a comerciar e que, portanto, deviam acumular recursos como o haussá Luiz, um alfaiate.

A questão dos anéis de “metal branco” e de “metal amarelo” exige ainda mais algumas considerações. Ainda no dia 25 de janeiro daquele ano de 1835, quando inspetores iniciaram a caça aos rebeldes por regiões suspeitas de Salvador e do Recôncavo, quais insígnias os mobilizavam mais? Além dos escritos arábicos, as camisas e os anéis. No processo cujo réu é o nagô Gaspar, as autoridades descreveram que ele mesmo admitiu que “na caixa, digo, na do preto Gaspar nagô (...) foi achado um livro, papéis taboas, uma pequena, panos de pólvora na madre que sustenta a viga do assoalho”, mas também que, além do livro encadernado que recebera de um preto chamado Mama, morto durante os confrontos da madrugada de 24 para 25 de janeiro, com ele foram encontrados quatro anéis”.¹⁷ A preocupação com os anéis está presente em numerosos processos. Quanto às camisas, testemunhas contam que eram feitas sob encomendas, e de fato em algumas casas foram encontradas algumas peças inacabadas.

O interrogatório feito ao preto Higino, de nação nagô, preso em flagrante, nos permite avançar um pouco mais na importância simbólica desses objetos, sobretudo no que se refere aos bastidores da organização da rebelião de 1835. Diz um trecho do Volume 54 da *Devassa do Levante*:

“Perguntou o Juiz se ele conhece as letras que lhes são apresentadas; assim como as roupas, e quem é que as veste. Respondeu que ele só sabe que quem as faz é nagô e haussá, e que essas roupas vêm de onde vieram panos da Costa, e que não se vendem pelas ruas, e que quem veste elas é Gente grande quando vai à guerra; e mais não respondeu, e não lhe foi perguntado”.¹⁸

Certamente que, como a aquisição de alcorões nas livrarias descritas por Gobineau no Rio de Janeiro, também a compra desses anéis - e não são poucos os enumerados pelas autoridades nos três volumes da *Devassa do Levante* - custava caro, sobretudo porque nos parece possível supor que eram de ouro e de prata. E o que dizer de uma rebelião que tem uma roupa apropriada para acontecer e que essa roupa era usada pela “Gente grande [da

¹⁷ *Devassa do Levante*. Vol. 54, p.182-183.

¹⁸ *Devassa do Levante*. Vol. 54, p.211-212.

África] quando vai à guerra”, feita de panos “que não se vendem pelas ruas?” O depoimento do nagô Bento, escravo de José Soares, confirma a versão de Higinio. Afirmou em seu depoimento que “em sua terra são ornadas com elas as gentes grandes, as quais se entendem reis e seus fidalgos”.¹⁹

Uma das profissões de africanos tidas como rentosas e que permitiram que muitos acumulassem recursos foi a de barbeiro-sangrador. Entre os participantes do levante de 1835 com profissão declarada não foi encontrado nenhum barbeiro. Mas em texto recente Mariza Soares indica a importância da arte de sangrar entre os haussás na África e provavelmente no Brasil. Em sua análise sobre os barbeiros haussás (lá chamados wanzami) a autora recorre a uma prancha de Debret para descrever as técnicas de sangria utilizadas pelos haussás que usam chifres de animais no lugar das populares sanguessugas, abundantes em Angola e outras partes.²⁰ Incluímos abaixo a reprodução da prancha:

¹⁹ Devassa do Levante. Vol 54. p. 211.

²⁰ Mariza de Carvalho Soares, "African Barbers in Brazilian Slave Ports: A Case Study from Rio de Janeiro. Comunicação apresentada no seminário Black Urban Atlantic Conference, University of Texas at Austin, April 1-3, 2009.

**O cirurgião negro de
Debret**



Fonte: Debret, prancha A-106²¹

É preciso dinheiro para financiar tudo isso. Seria o caso de imaginarmos que os comerciantes haussás devessem fazê-lo, como uma espécie de fundo comum para ajudar os de sua etnia, tão comum em organizações escravas na Colônia e no Império? E quanto aos panos? Não sendo eles vendidos em qualquer banca de tecidos, pode-se conjecturar que vinham por caminhos estreitos? Estariam os africanos de nação haussá forros Rufino, João

²¹ Cf. Julio Bandeira e Pedro Corrêa do Lago. Debret e o Brasil. Obra Completa – 1816-1831. Rio de Janeiro: Capivara Editora, 2008. p. 207.

Portugal e Miguel, que viviam de “mascatear com fazendas”, envolvidos nesse mercado para poucos?

Não seria demais imaginar que se esses haussás moradores do mesmo distrito chegavam a fazer negócios entre eles, uma vez que temos comerciantes de tecidos e um alfaiate vivendo tão proximamente. Há que se supor que eram eles os comerciantes dos raros tecidos com que se faziam as camisas, ou *abadás*,²² que foram usadas na noite do levante. Há de se supor que se tinham recursos para comprar anéis e alforrias, bem como camisas com pano adquirido no mercado negro, por certo devem ter conseguido juntar dinheiro também para financiar a rebelião de 1835. Pois não estiveram os haussás à frente de todas os levantes anteriores empreendidos por africanos islamizados, deflagrados a partir de 1807, apenas três anos após o início da *Jihad* de Dan Fodio no Califado de Sokoto?

Deve-se levar em conta o imenso valor dessas hipóteses, tendo em vista que temos tentado identificar o real lugar dos haussás no Levante de 1835, sobretudo a partir das provocações de Paul Lovejoy - que defende a tese de que uma *inteligência* haussá esteve à frente do movimento - e ainda a partir da hipótese de Mariza de Carvalho Soares e de Juliana Barreto Farias em “Religious Tolerance: Black Muslims among White Christians in the 19th and early 20th”, segundo a qual “justamente aqueles libertos, educados na doutrina e já estabelecidos como ricos comerciantes é que puderam não só liderar o levante, mas financiar a empreitada”.²³ Temos que ressaltar também o fato de que a escrita dos malês envolvia a aquisição de folhas de flandres, sobre as quais os malês escreviam; tinta, taboas, e outros instrumentos anteriormente listados. Esses haussás comerciantes devem ter feito parte da uma poderosa rede de comércio envolvendo a Bahia e a África Ocidental no século XIX, para a qual Diouf chama a nossa atenção. Segundo ela, há notícias de que “além dos comerciantes portugueses e brasileiros (brancos ou mulatos) vivendo na costa africana e

²² *Abadá*: ou agbada em iorubá, roupa branca longa, espécie de camisola usada pelos malês. Interessante observar a apropriação que a roupa ganhou pela cultura popular da Bahia na atualidade. Uniforme de rebeldes no passado, hoje são camisas que identificam os participantes dos trios elétricos do Carnaval da Bahia. A definição do termo, nós fomos buscar no “Glossário de termos malês e africanos”, publicado na 2ª edição da *Rebelião escrava no Brasil*, de João José Reis, publicada pela Editora Brasiliense.

²³ Juliana Barreto Farias e Mariza de Carvalho Soares, “Religious Tolerance: Black Muslims among White Christians in 19th and early 20th Century in Rio de Janeiro”. *Slavery, Islam and Diaspora*. Harriet Tubman Resource Centre on the African Diaspora, Department of History, York University, October, 2003. p. 28.

que negociavam produtos agrícolas e escravos para serem enviados às Américas, também os comerciantes africanos nativos exportavam para o Brasil”.²⁴

Em meio aos produtos mais corriqueiros, como tecidos, noz de Kola, óleo de palma, entre outros, certamente vinham os exemplares de Alcorão comprados pelos muçulmanos no Rio e em Salvador. Essa é a hipótese de Diouf, apesar de a pesquisadora mesmo admitir que ainda não foram encontrados documentos que a fundamentem. Além dos exemplares do Alcorão, os muçulmanos das Américas mantinham requintados métodos para a escrita do idioma corânico. O papel usado poderia ser produzido inclusive em mercados da Europa, como a Itália, para atender ao mercado muçulmano africano. Como os nossos tecidos para a confecção de abadás corriam nos mercados paralelos da Bahia, Diouf considera que havia boas razões para os escravos americanos importarem papéis secretamente da África. “Em alguns estados a lei considerava ilegal a escrita deles, e por isso a compra de papel poderia chamar atenção para suas práticas. Já o contrabandeado, ao contrário, passaria despercebido”, explica Diouf.²⁵

Importante atentar para o fato de que, além dessas conexões, marinheiros negros navegavam dos dois lados do Atlântico. Foi também Diouf quem primeiro chamou nossa atenção para esse fato. “Fossem escravos ou livres, esses homens eram rotineiramente empregados nesses navios em viagens entre as Américas e o Caribe, inclusive como trabalhadores de navios negreiros”, afirma a historiadora. Para o caso americano, há números: cerca de 9% dos escravos com alguma formação específica vivendo na Carolina do Sul eram marinheiros,” acrescenta.²⁶ Na Devassa do Levante, encontramos o nagô Euzébio que “andava de Marinheiro”, que diz ser “de Santo Amaro” e saber escrever, habilidade raríssima entre os indiciados. No Volume 50, encontramos outros indícios importantes sobre a presença de escravos nos negócios do Atlântico como marinheiros.²⁷ O processo que versa sobre o preto João, de nação nagô, escravo do inglês Abraão, fala de

²⁴ Sylviane Diouf, Servants of Allah. African Muslims enslaved in the Americas. New York–London: New York University Press, 1998. P. 115

²⁵ Diouf, Servants of Allah: pp. 115-116.

²⁶ Diouf, Servants of Allah. p. 116.

²⁷ Sobre o tema ver Peter Linebaugh e Marcus Rediker, A Hidra de muitas cabeças. Marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário. São Paulo. Companhia das Letras. 2008.

uma reunião de escravos “vindos todos dos saveiros”. Podemos afirmar, portanto, que também para o caso da Bahia havia escravos ou livres envolvidos nos negócios e que eles podem ter sido muito bem os atravessadores dos tecidos usados na rebelião. A cena da reunião na casa do inglês Abraão, envolvendo muitos escravos de saveiros, é assim descrita:

“Houve um jantar onde se reuniram todos os escravos nagôs dos ingleses, muitos de Saveiros, que vieram da cidade (...), os quais ele [considera] impossível declarar seus nomes, porém se recorda de o escravo de Diogo Stuart, morador no caminho da Barra [conhecido] por Sule, em sua terra ser capitão, deles todos daquela reunião, e conheceu mais Pedro e Carlos, de nação nagô, escravo do doutor inglês Dundaz, mais os escravos do inglês Melors, morador na Estrada da Vitória (...) que se sentava no canto da cadeira ao largo da Vitória.”²⁸

Retomemos a questão do capital para financiar a rebelião. O fato de ter sido encontrada quantia razoável com um dos haussás é um importante argumento de validade para a tese de Mariza Soares e Juliana Barreto. Por outro lado, ao admitirmos que esses recursos eram muito provavelmente amealhados também por outros haussás forros, posto que eram comerciantes àquela altura, há de se supor que eles de fato seriam a fonte de financiamento do levante. Por que os haussás estariam ausentes do levante de 1835, se estiveram na liderança de todos os demais anteriores a esse último? Aliás, uma leitura atenta das entrelinhas da tabela apresentada no capítulo anterior apresenta mais um argumento de sustentação da tese da inteligência haussá na rebelião de 1835. Referimo-nos às numerosas referências às reuniões nos cantos, pelos carregadores de cadeira, estratégia para a qual os estudos de Stuart Schwartz nos chamam a atenção. Há que se ressaltar que na rebelião haussá de 1814, segundo tese defendida por Stuart Schwartz, se um *malam* haussá conseguiu incorporar crioulos e pardos, e até índios, ao movimento rebelde isso se deveu a uma importante instituição de trabalho, fundamental para a economia da Colônia, os cantos. Interessante ver repetido, também em 1835, o expediente da discussão nos cantos.²⁹ O que

²⁸ Devassa do Levante. Vol. 50, p. 159.

²⁹ Retomaremos a questão logo adiante. Cf. Stuart B. Schwartz “Cantos e Quilombos numa conspiração de escravos haussás. Bahia, 1814”. IN: Flávio dos Santos Gomes e João José Reis, Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 pp. 373-406.

eu quero dizer é que, se na rebelião liderada por haussás na Bahia o elemento aglutinador foi o canto, aqui entendido como uma instituição de trabalho; e se essa instituição também aparece no levante de 1835 (como indica a Devassa do Levante) muito provavelmente é porque aqueles que pensaram nesse modelo de organização ainda influenciavam o *modus operandi* do levante de 1835. E esses eram os haussás.

A tabela acerca do Volume 50 da Devassa, apresentada no Capítulo 4, indica-nos pelo menos quatro depoimentos de testemunhas que viam os insurretos e/ou suspeitos se reunirem e conversar em cantos de carregar cadeiras do Largo da Vitória. O escravo Manoel, de João Chrisostimo Pinto da Silva, de nação não identificada, refere-se às reuniões dos carregadores de cadeira no Largo da Vitória, reconhecidamente reduto da escrita rebelde malê naqueles tempos.

Os escravos Martinho, Ricardo e Manoel de Capítio, de propriedade de Antonio de Jesus, foram encontrados com “objetos achados no quinto quarteirão pelo inspetor (...) nos armazéns de uma casa situada no Largo da Vitória, onde moravam uns pretos, e alguns destes forros que vivem de carregar cadeira e assistiam no canto do mesmo Largo da Vitória, Martinho, Ricardo Manoel e Capítio”.³⁰ Também chama a atenção para essas reuniões o preto João, escravo do inglês Abraão: “ele réu não sabe o nome verdadeiro, (de quem) se sentava **no canto da cadeira ao largo da Vitória**,³¹ e se lembra agora dos dois escravos do inglês Robeliard. O canto da cadeira era o local de reunião dos carregadores que transportavam pessoas em “cadeiras” pela cidade, para esse transporte era sempre necessária uma dupla.

O inquérito envolvendo o escravo Manoel, de João Chrisostino Pinto da Silva, também é esclarecedor a esse respeito. Como não foram encontradas provas substanciais com Manoel, o juiz chegou a sugerir que o réu fosse condenado, pois deve o Estado indiciá-lo como “culpado pelo fato de ir ter com seus colegas de canto a necessária comunicação como parceiros de uma mesma ocupação, e ocupação que não pode ser exercida por um só, como a de carregar cadeira”. As reuniões nos cantos, portanto, ainda eram em 1835 uma estratégia recorrente, como o foram na rebelião de 1814, comandada por haussás. E uma preocupação das autoridades, sabedoras das estratégias rebeldes empregadas em ocasiões

³⁰ Devassa do Levante. Vol. 50, p. 155.

³¹ Devassa do Levante. Vol. 50, p. 159.

anteriores. A referência ao canto complementava a identificação de provas mais cabais como os escritos árabes, as camisas e os anéis. Entretanto, pouco se pôde fazer contra Manoel, tendo em vista que o artigo 36 do Código Criminal do Império do Brasil atestava que “nenhuma presunção, por mais veemente que seja, dará motivo para imposição de pena”.³²

O que a análise da Devassa nos mostra é que, sem dúvida alguma, como na rebelião de 1814, comandada por haussás, também a de 1835 teve como estratégia de organização as reuniões nos cantos. Teriam os nagôs tomado de empréstimo essa estratégia haussá para comandar o levante de 1835? Ou estariam os próprios haussás repetindo, de alguma forma, a estratégia empregada em 1814? Nós ficamos com a segunda hipótese. Além do mais, reforça essa tese a estreita relação entre o principal circuito da escrita malê, o Largo da Vitória, e a reunião nos cantos dos carregadores de cadeira. Consideramos ser esta uma explicação que acrescenta algo novo às tentativas de identificar a chamada *inteligência* haussá do levante de 1835. O fato de esse grupo contar com dinheiro e o fato de a estratégia haussá de 1814 ter sido usada de novo como instrumento de organização da rebeldia apontam nessa direção. Se analisarmos os processos referentes aos rebelados que João Reis chama de portadores de “Perfis malês” na liderança de 1835,³³ veremos que aí estão os nagôs Ahuna e Pacífico Licutan; o nupe Luis Sanin (que falava fluentemente tanto o haussá como o iorubá), o também nagô Manoel Calafate e o haussá Elesbão do Carmo, ou Dandará.

As fontes parecem querer nos dizer, mais uma vez, que não deveremos buscar em quantificações simplificadoras a resposta que tanto temos procurado, por isso vamos levar este capítulo um pouco adiante para pensar a possibilidade a inteligência do levante ser haussá. Aqui, mais uma vez nos encontramos em uma encruzilhada: dos cinco líderes apontados por João Reis, três são nagôs e dois são haussás.³⁴ O ponto a ser destacado - para

³² Código Criminal, 1830. José Henrique Pierangeli. Códigos Penais do Brasil. 2ª edição. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2001.

³³ João José Reis, Rebelião escrava no Brasil. A História do Levante dos Malês (1835). São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p.283-284.

³⁴ João José Reis, Rebelião escrava no Brasil. A História do Levante dos Malês (1835). São Paulo: Editora Brasiliense,(2003) P. 283 a 304. Os líderes eram Ahuna, nome comum entre iorubas e haussás, mas era nagô; Pacífico Licuta, nagô; Luís Sanin, nupe, portanto tapa na Bahia; Manoel Calafate, liberto nagô; Elesbão do Carmo, Dandará, haussa´.

além dos nomes e suas nações - é o número de páginas do inquérito envolvendo Elesbão do Carmo, superior ao dos demais líderes apontados por Reis como “maiorais”. Se for suficiente dizer que a maior preocupação das autoridades acerca de Dandarará deve ser considerada um sinal de sua maior importância, então poderemos usar também este indício como argumento de validade para a tese da inteligência haussá. Não o sendo, fiquemos com as moedinhas de cobre dos haussás, os mascates de tecidos, os abadás, os anéis de cor prata e os de cor amarela, os marinheiros, o comércio dos tecidos especialmente encomendados para a rebelião e as reuniões de carregadores de cadeira nos cantos, fosse o do Largo da Vitória, fosse o do Largo da Mangueira. Não há como desprezar esses indícios.

Apesar de argumentar a presença determinante dos nagôs na rebelião, Reis ao longo do tempo matizou sua afirmação sobre a natureza da rebelião. Na primeira edição de Rebelião escrava no Brasil (1986)³⁵, João Reis afirma:

“Organizados em torno de uma combativa religião multi-étnica, os malês se acreditavam preparados para dar início à luta e liderá-la. A conquista da Bahia seria consumada pela mobilização geral dos escravos de Salvador e, posteriormente, do Recôncavo. Mas a vitória final dependeria também, e sobretudo, da mobilização de forças espirituais. Os malês esperavam combinar o relaxamento do poder senhorial num domingo de festa cristã com o seu próprio fortalecimento espiritual num dia do mês sagrado do Ramadã”.³⁶ (grifo nosso)

Essa passagem não traz sequer menção a nagôs e haussás, falando de modo genérico em “malês”. Na edição de 2003,³⁷ revista e ampliada, já posterior a outros trabalhos sobre o Islã negro no Atlântico, Reis atualiza seu argumento inicial afirmando que o levante de 1835 “foi uma revolta basicamente nagô”, acrescentando que:

“havia algo além da concentração e solidariedade étnicas por trás do movimento, o que é confirmado pelo fato de que, tendo alcançado maioria absoluta da comunidade africana em meados do XIX (como aliás fizeram os haussás em 1814), os nagôs não provocaram, apesar de rumores periódicos, nenhum outro levante.”³⁸

³⁵ Nós trabalhamos com a segunda edição, de 1987, que reproduz a primeira.

³⁶ Reis, Rebelião escrava no Brasil. 1987. pp. 283-284.

³⁷ Cf. Nota 34. Reis, Rebelião escrava no Brasil.

³⁸ Reis, Rebelião escrava no Brasil. p. 547.

Assim, a questão da diversidade da presença africana é um tema da historiografia dos anos 1990 ao qual Reis respondeu de forma bastante inovadora em sua nova edição. Tal fato, entretanto, importante que se diga, em nenhum momento matizou ou alterou sua convicção de que a rebelião de 1835 foi uma rebelião escrava, tese fundamental de seu trabalho seja na edição de 1986, na edição do ano seguinte, ou na nova edição brasileira de 2003.³⁹

II – O “servos de Alá” nas terras da Bahia: práticas da escrita e cotidiano malê

Para representar os lugares rebeldes de Salvador naquela virada do dia 24 para 25 de janeiro de 1835, Reis enumerou 26 locais indicados em sua descrição no Capítulo 5 “A Batalha pela Bahia” (Ver mapas na página seguinte). Essas ruas, ladeiras e prédios que serviram de *bunkers* aos revoltosos estão restritas ao então centro da cidade de Salvador, como mostra o historiador em outro mapa, que também inclui os seus arredores da cidade no século XIX. Com o foco inicial de sua pesquisa centrado na rebelião, as páginas de João Reis percorrem as ruelas enumeradas narrando com intensidade a movimentação dos africanos naquela madrugada, quando cerca de 500 homens e mulheres livres e escravos saíram as ruas “a fim de matarem todos os brancos, pardos e *criollos*”.⁴⁰ As ruas que percorreremos a seguir não são as mesmas que Reis traçou para a *Jihad*, porque as *madrassas* ficavam mais para os arredores de Salvador, não no Centro.

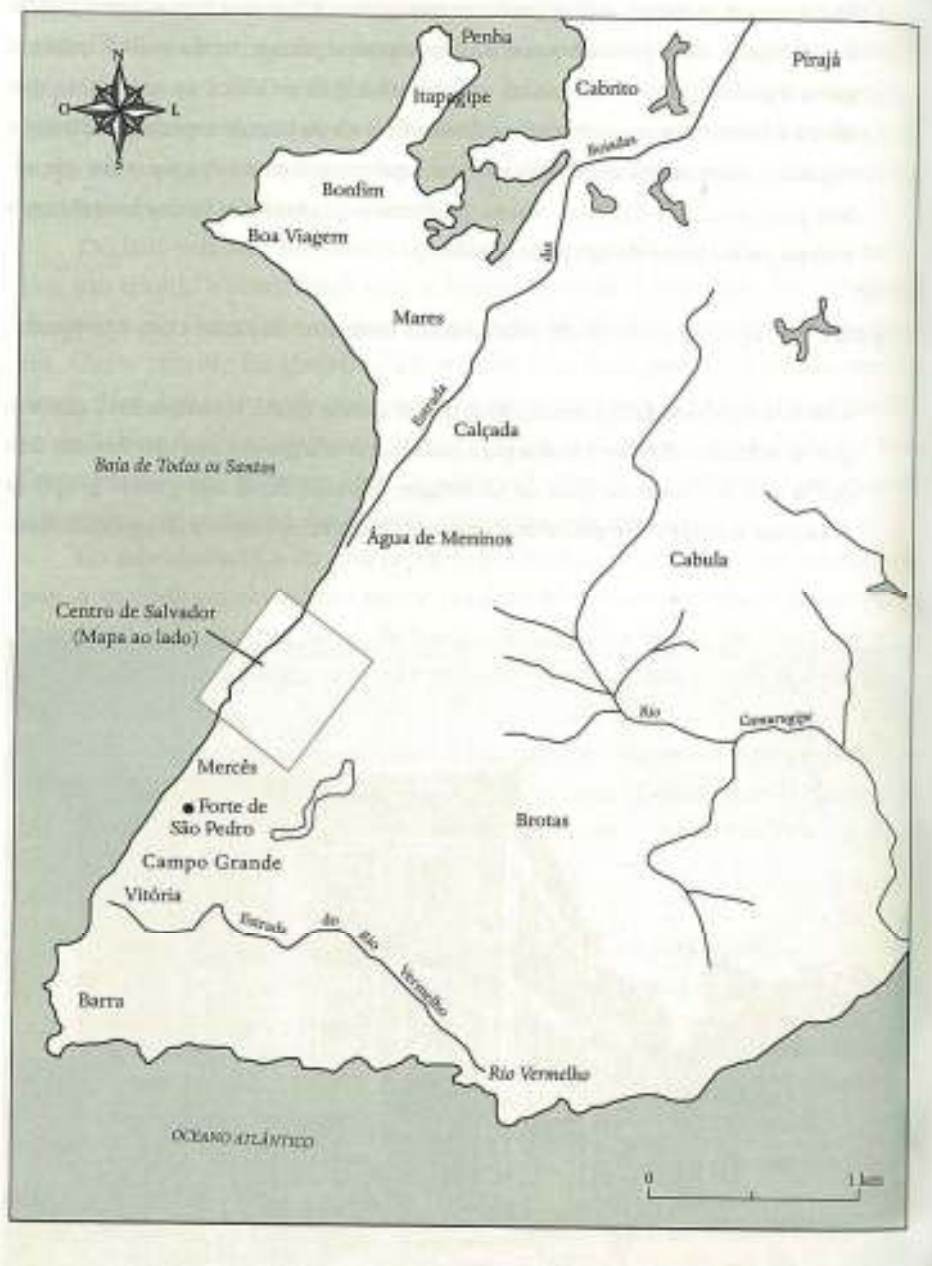
“(…) e que entrando um dia (em casa) todos reunidos com os escravos de todos os ingleses que moram na Estrada da Vitória, Graga e Barra (...)”⁴¹

³⁹ São as seguintes as edições referidas: Rebelião escrava no Brasil, a história do levante dos malês, 1835, Brasiliense, 1986; Slave Rebellion in Brazil, The Muslim Uprising of 1835 in Bahia, The Johns Hopkins University Press, 1993; Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês em 1835 (edição revista e ampliada), Companhia das Letras, 2003.

⁴⁰ Devassa do Levante. V.50, p. 160

⁴¹ Devassa do Levante. V.50, p. 158

MAPA 3 — SALVADOR E SEUS ARREDORES



Observemos o mapa intitulado “Salvador e seu Arredores”,⁴² que João Reis apresenta na edição de 2003 e veremos que as Mercês, o Forte de São Pedro, a Vitória, a Barra e Campo Grande eram áreas localizadas na parte Sul da cidade. Itapegipe e Água de Meninos também aparecem na documentação como centros de estudos e leitura, mas não identificamos ali *madrassas*. Pelo menos, não a partir da documentação da Devassa do Levante. Assim, se o levante foi no Centro de Salvador, a sua ante-sala, onde se fomentavam reuniões e onde se realizavam aulas de árabe e de cultura muçulmana, foram os arredores da cidade. Nosso objetivo neste momento é trazer para estas páginas o colorido cotidiano daqueles homens e mulheres sob o jugo da escravidão, fossem eles forros ou ainda escravos.

Começemos pela palhoça do fundo da casa do inglês Abraão, no Largo da Vitória, um dos lugares de reunião dos africanos. É o que nos conta o nagô Thomaz, escravo do hamburguês Wolcherer. A contar pelos depoimentos, a casa de Abraão abrigava uma importante *madrassa* naqueles idos de 1835:

“Foi feita uma grande casa de palha no fundo da roça do seu senhor, onde se reuniam todos quantos moram ali pela ***Estrada da Vitória***. (...) Aí se juntam mais três escravos do inglês Diogo Stuart, cujos nomes em língua de branco ele não sabia, mas declara pelos nomes de sua terra, Mana, outro Sule e outro Buremo”.

As referências a Decaile, Nicobd e Gustad são ainda mais incisivas, eram ambos “cabeças da insurreição, tanto que faziam freqüentes ajuntamentos na mesma”, ou seja na *madrassa* da Vitória, “e eram mestres que ensinavam os outros a escrever”.⁴³

Os depoimentos dos nagôs Martinho, Ricardo Manoel e Benedicto, cujo dono não conseguimos identificar na Devassa do Levante, informam que os estudos também aconteciam no casebre onde moravam ou dormiam. Ou ainda eram organizados em localidades em princípio menos suspeitas, pois uma testemunha “disse mais saber por ver que o preto forro Jacinto fazia em casa da sua amásia Izabel moradora da Estrada da Vitória, reuniões à noite nas quais dava sempre “jantares”, e por ouvir dizer sabe também

⁴² Reis, Rebelião escrava no Brasil, 2003, p. 134.

⁴³ Devassa do Levante. Vol. 50. p.176.

que o mesmo Jacinto comandou um grupo de pretos no lugar da Vitória, achando-se armados de espada, na noite da insurreição”.⁴⁴ As *madrassas* malês podiam igualmente ser improvisadas em quartos como o de João escravo do inglês José Mellors, morador da Vitória.

“e no quarto deste mesmo João determinara seu senhor que ali dormisse (...) e que no referido quarto muitas escravas de diversos ingleses e da vizinhança cujos nomes ele réu ignora por pouco por causa do pouco tempo com que havia aqui chegado e que nestas ocasiões presenciava o preto João e o cozinheiro Nozeno⁴⁵ moverem vários livros e papéis conjuntamente com os outros aí reunidos, tentando sempre seduzi-lo, ele mesmo réu, para o mesmo fim”.⁴⁶

Ainda no circuito dos ingleses da Vitória vamos encontrar “na casa dos caixeiros do hamburguês Fogler, onde moravam uns pretos forros do canto do *largo da Vitória* um balaio com setenta e dois pauzinhos (taquaris, provavelmente) (...) em folhas de flandres, e vários papéis escritos em caracteres estranhos, sendo neste ato entregues pelo mesmo inspetor em presença das testemunhas abaixo assinadas”.⁴⁷ Pode ser que o Convento das Mercês também desse abrigo a uma ou outra reunião, embora seja pouco provável que os muçulmanos guardassem ali, sob olhar de cristãos, os escritos da língua do profeta Mohammad. Conversas na “língua dos pretos” eram mais prováveis de acontecer: “(...) escravos do convento das mercês, antes da insurreição que teve lugar na noite de 24 para 25 de janeiro, se juntavam quase sempre pela manhã e à noite com muitos outros e entretinham o tempo em conversar em sua linguagem”.⁴⁸

Muito curiosa - e não conseguimos avançar a respeito - é a referência ao “clube”, onde Thomaz, escravo de Wagner Cabeça, “mestre que ensinava a escrever” atuava. É provável que o clube fosse naqueles tempos uma *madrassa* importante. Não há, porém, muitas referências a este clube por parte de outros escravos. Pode-se discutir, porém, o real

⁴⁴ Trata-se de trecho do depoimento de da testemunha João da Silveria Vilas Boas, morador da estrada da Vitória, de idade de 39 anos, que vive da arte de navegar natural desta cidade. Cf. p. 177-178.

⁴⁵ Provavelmente Nogeno, a quem nos referimos antes.

⁴⁶ Devassa do Levante. V.50, p. 161-162

⁴⁷ Devassa do Levante. V.50 p. 154-155

⁴⁸ Devassa do Levante. V.50.p 175

significado de “clube” na documentação do levante. O juiz que interrogou o haussá Elesbão do Carmo, perguntou-lhe por qual motivo, sendo ele forro, casado e morador do Caminho Novo, “fazia clubes fora de sua casa”.⁴⁹ Significa dizer que “clube” era sinônimo de reuniões e não necessariamente dos lugares onde elas aconteciam.

Muitos africanos, independentemente da nação, aprendiam o árabe com Elesbão do Carmo, ou Dandará. Era o caso do preto Domingos, de nação barba.⁵⁰ Morador no Cais de São João, também o escravo Simplício apontou Elesbão como um dos líderes da insurreição de 1835. De nação congo, Simplício era caixeiro da venda do seu senhor Joaquim Dias dos Reis. Disse ele ao juiz, com todas as letras, que “o preto Elesbão do Carmo é o capitão desse partido”, ou seja, o líder dos africanos insurretos.⁵¹ Com Dandará foram encontrados os símbolos da rebeldia muçulmana na Bahia: “uma alva branca, um rosário preto sem cruz embaixo, a que chamam rosário de pagão (tessubá); umas taboas, e papéis escritos em língua arábica, e uma baioneta velha”.⁵² O próprio Elesbão admitia que era mestre que ensinava a ler e a escrever.

“Perguntou o juiz se ele respondente não tem um casebre alugado no beco dos Tanoeiros no lugar de Santa Bárbara⁵³ e se nesse casebre não se juntam vários pretos e pretas e qual o motivo por que ele sendo forro e casado fazia clubes fora da sua casa em um casebre oculto, onde escreveu um idioma desconhecido com os demais pretos e pretas que ali concorrem. Respondeu que tem um casebre alugado para botar fumo de seu negócio; que as pessoas, que vão em sua casa são aqueles pretos amigos, e parentes, bem como a preta Feliciano, que ali foi presa; e que é sua amásia, e outros que nessa ocasião ali não estavam; e que o motivo de alugar aquela casa foi para estar com seus parentes”.⁵⁴

⁴⁹ Seria morador do Caminho Novo do Taboão localizado na parte comercial, na Cidade Baixa, proximidades do porto? Devassa do Levante V.54.p 212

⁵⁰ Possivelmente bariba uma nação africana da África Ocidental. Os estados bariba estão localizados ao norte do reino de Oyo. Os comerciantes bariba ficaram conhecidos na África como wangara. Paul Lovejoy, A escravidão na África: Uma História de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. pp. 135-137.

⁵¹ Devassa do Levante. V.54.p.212-213

⁵² Devassa do Levante. V.54 p.202

⁵³ Santa Bárbara e o Beco dos Tanoeiros não constam do mapa apresentado por Reis.

⁵⁴ Devassa do Levante. V.54, p. 212

Sobre o estudo do árabe, Dandará desconversa:

“(...) que ele é mestre em sua terra, e que aqui ele tem ensinado os rapazes; porém que não é para mal; e que sobre ele escrever em sua casa com outros, ele não sabe escrever”.⁵⁵

O crioulo Cosme Damião, oficial de alfaiate, disse ao juiz que “Ihe consta e mesmo via muitos negros sempre ali se reunirem, porém que ele ignora para que fim; pois nunca l foi nesse casebre”.⁵⁶ A casa alugada no Beco dos Tanoeiros, em Santa Bárbara, era também uma *madrassa* improvisada pelos insurretos. E como eles escreviam? Como guardavam seus objetos? Taboas e folhas de flandres foram encontradas nas *madrassas* malês, fossem elas organizadas na casa de senhores ingleses, ou nos casebres alugados por africanos forros, como o haussá Dandará.

As informações acerca de como esses escritos eram armazenados não variam muito na documentação. O mesmo se pode dizer acerca dos esconderijos improvisados. Assim, elegemos uma descrição que consideramos representativa dos metodos então empregados. Trata-se da busca na casa de Manoel. Os objetos e a forma como eram organizados são reveladores do funcionamento das *madrassas* em meio  repressão da escravidão: “um balaio com sessenta e dois pauzinhos encaستoados em folhas de flandres e alguns papeis escritos com caracteres estranhos”.⁵⁷ Sobre esses suportes, os africanos usavam “um pedaço de taquiri aparado a maneira de pena suja de tinta”. Além de cestos, caixas escondidas sob o assoalho serviam para armazenar “papeis claros achados” nos quartos de malês. A forma como o papel era guardado podia ser a dos “embrulhos a que chamam feitiços”. A sofisticação do que era ensinado nas *madrassas* não estava por certo nos objetos que reunia, mas no passado africano que evocava nos quartinhos de fundos e casebres dos arredores de Salvador.

⁵⁵ Devassa do Levante. V.54. p212

⁵⁶ Devassa do Levante.V.54.p.220

⁵⁷ Devassa do Levante V.54. p.192-193

III – Em canto africano, guizados d’aussá: a comunidade de Penedo

Saindo da Bahia, e da forte presença muçulmana em Salvador e no Recôncavo, rumo ao Norte do Império, chegamos à comunidade muçulmana da antiga vila de Penedo, às margens do rio São Francisco, hoje distante 157 quilômetros de estrada de Maceió, Alagoas. Nas últimas décadas do século XIX, e talvez antes, duas vezes por ano, os africanos celebravam a Festa dos Mortos na pequena Penedo, atual estado de Alagoas, nos moldes descritos para o ano de 1888. As comemorações duravam três noites, e cada uma delas tinha um ritual bem marcado: primeiro o jejum e as rezas; depois, os sacrifícios; e em seguida os banquetes e as danças. A cada etapa, dividida em diferentes dias de festejo, comparecia um grupo em especial, ao qual se juntava outro, na ocasião seguinte.

“Retirando-se para sítios afastados, internando-se no atrincado das matas”, em um primeiro momento, “trinta ou mais africanos, recolhidos em casa humilde e espaçosa, entregavam-se à contemplação mais aturada, às cismas do além-túmulo.”⁵⁸ Pela descrição que nos faz Mello Moraes, a iniciação é muito provavelmente liderada por muçulmanos, pois ele mesmo nos conta que “as principais refeições dos dois dias últimos” eram “presididas pelo sumo-sacerdote e seus sequazes, vestidos com suas vestes brancas como os desertos do Saara e as areias do Omã”.⁵⁹

“Nesse grupo de penitentes, em expiação de culpas das almas, havia chefes e sub-chefes, dignidades subalternas e gradativas.

“Vestidos todos de uma espécie de alva, e tendo à cabeça bonés brancos, unicamente o chefe distinguia-se dos demais pela vestimenta listrada, por um barrete de molde diferente.

“Muitos dias antes da festa, a abstinência de licores fortes, de bebidas alcoolizadas lhes era de rigor, e bem assim das viandas e cereais, que, consultando aos seus usos, desvirtuavam o rito.

“De raros legumes, de pequena quantidade de leite e água, se compunham as refeições desses bárbaros, que destarte iniciavam, para consagrar aos mortos, uma conduta de abnegações propícias, uma prática de virtudes admiráveis.

“Constituindo uma feição do sacerdócio, esses africanos passavam a primeira noite velada, em monótonas melopéias,

⁵⁸.Moraes, Festas e Tradições Populares do Brasil. p. 345.

⁵⁹ Moraes, Festas e Tradições Populares do Brasil. p.349.

ao som de seus rudes instrumentos, findando essas preces, essas orações lúgubres antes do segundo dia da festa funerária.”⁶⁰

Malgrado o olhar etnocêntrico do memorialista, a descrição transmite uma austeridade própria dos muçulmanos frente aos seus compromissos com o sagrado. É essa mesma introspecção regulada por diretrizes corânicas que se quebra, em parte a partir do segundo dia da realização dos rituais. Nesse momento, entra em cena um outro grupo, desta vez de “mulheres africanas e suas famílias, que mais tarde entregavam-se às lides do preparo do banquete, ao calor das danças de analogias macabras”.⁶¹ A cada dia, portanto, uma “nova” inserção étnico-religiosa em cena, conferindo contornos novos ao espetáculo. Primeiro, um total de “trinta ou mais africanos”, vestidos “todos de uma espécie de alva, tendo à cabeça bonés brancos”. Depois, as “mulheres africanas e suas famílias” tinham um lugar especialmente reservado nas “lides do preparo do banquete”.

Como se fora um roteiro ensaiado, “na véspera do amanhecer propriamente festivo, à meia-noite, quando as estrelas choram e a lua mira o rosto pálido nos rios e nas fontes”, iniciava-se o sacrifício das ovelhas. O ritual era comandado por um chefe sacrificador, em cujas vestes, iconograficamente representadas no texto de Mello Moraes, reconhecemos um muçulmano.

“Eram os sacrificadores negros que levavam os cordeirinhos alvos para junto dos buracos recentemente cavados, para serem imolados aos fogos da autora.

“Em crescido ou pequeno número, impunha o ritual o preceito de cada um dos convivas da morte concorrer com o seu, não manchando porém as mãos no sangue das vítimas oferecidas em holocausto.”⁶²

A cada cena, apresentam-se diante de nós os traços de uma identidade religiosa possível. A espécie alva dos trajés do grupo de trinta africanos reclusos, tendo à cabeça bonés brancos, o lugar em separado das “mulheres africanas”, o sacrifício da ovelhas e a comensalidade interdita da carne com sangue e do consumo de bebidas fortes. Havia ainda

⁶⁰ Moraes, Festas e Tradições Populares do Brasil, p. 346.

⁶¹ Moraes, Festas e Tradições Populares do Brasil, p. 347.

⁶² Moraes, Festas e Tradições Populares do Brasil, p. 346.

o isolamento e a entrega a uma contemplação, “às cismas do além túmulo”. Ficamos nos perguntando o quanto de muçulmano subsiste em todo esse ritual, durante o qual pouco antes do amanhecer os convivas entregavam-se ao sacrifício dos cordeiros.

Em Descobrimo o Islã, escrito por Munzer Armed Isbelle, um dos dirigentes da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, o *siám*, ou jejum, é descrito como o elemento central do Ramadã. Comemorado no nono mês do calendário islâmico (geralmente correspondendo aos meses de outubro ou novembro do calendário cristão), essa celebração que é um testemunho de fé exige que o muçulmano se abstenha de comer, beber, manter relações sexuais e evite outras práticas que anulem o jejum, desde um pouco antes do nascer do sol até este se pôr. “Nesse mês”, escreve Munzer, as portas do paraíso se abrem, e as do inferno se fecham; é um mês de misericórdia; nele o muçulmano passa a sentir, por um tempo determinado, fome e sede, por isso passa a olhar com mais compaixão para o seu semelhante, principalmente para os mais necessitados, pois passa a sentir o que eles sentem.”

Mello Moraes parece-nos atônito diante da entrega “à contemplação mais aturada, às cismas do além-túmulo” que ele presenciou em Alagoas. Mas esse voltar-se para o interior é um dos objetivos primordiais do *siám*, um dos cinco pilares do Islã. “O jejum”, ensina Munzer, “além de fortalecer o espírito, fortalece o corpo, curando algumas doenças e diminuindo a intensidade de outras. Esse é o mês de aprendizado e de autocontrole; é um mês de pura adoração.” O Alcorão, em sua linguagem de delicada poesia, convoca o crente à prática desse preceito. Dizem, respectivamente, os versículos 185 e 187 da Segunda Surata (Al Bâcara):

“O mês do Ramadan foi o mês em que foi revelado o Alcorão, orientação para a humanidade e evidência de orientação e discernimento. Por conseguinte, quem de vós presenciar o novilúnio deste mês deverá jejuar; porém, quem se achar enfermo ou em viagem jejuará, depois, o mesmo número de dias. Allah vos deseja a comodidade e não a dificuldade, mas cumpri o número (de dias), e glorificai a Allah por Ter-vos orientado, afim de que (Lhe) agradeçais.

“Está-vos permitido, nas noites de jejum, acercar-vos de vossas mulheres, porque elas são vossas vestimentas e vós o sois delas. Allah sabe o que vós fazíeis secretamente; porém, absolve-vos e vos perdoa. Acercai-vos agora delas e desfrutai do que Allah vos prescreveu. Comei e bebei até à alvorada, quando puderdes distinguir o fio branco do fio negro.

Retornai, então, ao jejum, até ao anoitecer, e não vos acerqueis delas enquanto estiverdes retraídos nas mesquitas. Tais são as normas de Allah; não as transgridais de modo algum. Assim Allah elucida os Seus versículos aos humanos, a fim de que O temam.”⁶³

Não nos poderia passar despercebido o fato de que a festa descrita por Mello Moraes dura três dias, e acontece duas vezes por ano, enquanto o tempo do Ramadã é de um e único mês.⁶⁴ Aliás, o terceiro dia de comemorações na pequena Penedo, lá pelos idos de 1888, convoca para o espetáculo de religiosidade personagens não descritos pelo roteiro original, e altamente restritivo, ditado por Alá para a ocasião. Após o banquete - indispensável para quem entrará em jejum logo que puder distinguir “o fio branco do negro” -, o grupo recolhia-se novamente, “enquanto a distribuição da carne se fazia pelos conhecidos, ausentes por famílias africanas que não podiam comparecer, mas conterrâneos da mesma fé e do mesmo rito”, observa o memorialista.⁶⁵

“Depois, uma outra cena, a da terceira parte da comemoração dos mortos, tinha de suceder-se, com o aparato externo, com a assistência permitida.

“E o banquete funerário, seguido de danças que iriam encantar os Manes na viagem glacial da morte, começava a servir-se, participando dele não só os celebrantes do africano rito, mas ainda o povo da circunvizinhança e da cidade, que acudia em tropa àquelas paragens”.⁶⁶

Consideramos igualmente relevante descrever os pormenores desse terceiro dia de festejos, porque eles nos inserem em um campo simbólico bastante diferente do que se poderia esperar de uma festa muçulmana.

“De turbantes e panos da Costa, de saias rendadas e leves chinelinhas, as mulheres negras prodigalizavam aos convivas as principais refeições dos dois dias últimos presididas pelo

⁶³ Munzer Armed Isabelle, O Significado dos Versículos do Alcorão Sagrado (com comentários). Tradução Samir El Hayek, São Paulo: MarsaM Editora Jornalística, 2004. 11ª edição (1943) p. 31 e 32.

⁶⁴ A título de hipótese acreditamos que talvez fosse realizado por ocasião da quaresma católica, que inclui o jejum da Semana Santa; e posteriormente durante o Ramadã, portanto duas vezes ao ano.

⁶⁵ Morais, Festas e Tradições Populares do Brasil. p. 349.

⁶⁶ Morais, Festas e Tradições Populares do Brasil. p. 349.

sumo-sacerdote e seus sequazes, vestidos com suas vestes brancas como os desertos do Saara e as areias de Omã.

“E os guizados exquisitos, os carurús, os acaragês, os aberens, o arroz d’Aussá, africanamente condimentados, e repartidos por todos os assistentes, deliciavam o paladar, opulentando o festim.”⁶⁷

Dito assim, a narrativa de Mello Moraes poderia querer nos dizer que no terceiro dia os diversos participantes do festejo – o grupo de trinta religiosos, os sacrificadores de carneiros, as mulheres trajando panos-da-costa e o povo da circunvizinhança e da cidade passavam a formar uma comunidade apenas, no que seria a elaboração de uma nova identidade, distinta de cada uma daquelas que contribuíram para a sua formação. Mas não é disso que estamos falando. Momentaneamente misturados pela comensalidade, pelas orações e danças, o ritual fúnebre reservava um espaço muito bem definido e diferenciado para cada um dos convivas.

“Não obstante ao povo inteiro serem facultativas as danças dos seus usos, os dançadores d’África isolavam-se perfazendo grupos distinto, como distintas plainavam as suas intenções.

“E, sem mais tardança, a um aceno do maioral negro, as caixas batiam, os pandeiros vibravam, separando-se o bando religioso do que comparecia alheio ao sentimento dominante do propiciatório festejo.

“(…) E em leve rodopio, sapateando, em algazarra confusa, os africanos e africanas, dançando e cantando, batendo palmas, agitavam as plumas de suas vestiduras, chocoalhavam os búzios de seus colares de missangas, as contas de ouro e os corais de suas pulseiras riquíssimas.”⁶⁸

Havia, portanto, uma hierarquia na festa. E embora cada grupo - e aqui também devemos fazer uma segunda ordem de distinções, levando em consideração as questões de gênero, pois havia separação ritual de homens e mulheres - tivesse seu lugar e momento certos para entrar em cena, é certo que cada um distintamente ofereceu algum elemento para recriar algo novo. Mas qual seria exatamente a contribuição dos haussás, naquilo que eles trazem de especificamente muçulmano, nesta reunião de africanos?

⁶⁷ Moraes, Festas e Tradições Populares do Brasil. p. 350.

⁶⁸ Moraes, Festas e Tradições Populares do Brasil. pp. 352-353.

Estudando as transformações das identidades africanas na Carolina do Sul, no final do século XIX, Michael Gomez⁶⁹ procura entender o papel do Islã introduzido nas Américas pelos africanos. Para o caso específico da América do Norte, Gomez observa que os muçulmanos, fossem eles fulas, mandingas ou haussás, tinham a capacidade de relacionar-se entre eles e com os não-muçulmanos a partir de sua identidade islâmica. “É, portanto, apropriado”, diz o autor, “considerar a comunidade muçulmana no contexto geral da etnicidade como capaz de constituir uma identidade primeira, anterior à elaboração de uma nova identidade afro-americana.”⁷⁰

Devemos admitir - sob pena de incorrerem em grave erro -, que no estágio atual de nossa coleta de dados, quaisquer argumentos ou assertivas apresentados serão mais experimentais do que conclusivos. Nosso rol de fontes - testemunhos orais acessados indiretamente, a narrativa de um memorialista e dois testamentos de muçulmanos ditos católicos - são insuficientes para vãos maiores. Mesmo assim, esses documentos já nos permitem tecer algumas hipóteses. A esta altura, várias questões históricas inseridas nos debates historiográficos recentes se apresentam para nós.

Uma provocação inicial vem do próprio Michael Gomez. Segundo ele, “as primeiras comunidades de muçulmanos contribuíram significativamente para o desenvolvimento da identidade afro-americana” na América do Norte. Entretanto, apesar de os historiadores já reconhecerem a importância do Islã como objeto de estudos, os trabalhos nessa linha esbarram em algumas dificuldades. A primeira delas é que só muito recentemente (lembramos que o texto de Gomez é de 1998) iniciou-se um diálogo satisfatório entre historiadores da África e das Américas. A segunda refere-se exatamente ao problema que apontamos anteriormente, o da escassez de fontes. Esse último obstáculo, por sua vez, também tem seus desdobramentos. Os pesquisadores da História colonial americana, afirma Gomez, fracassaram na tarefa de identificar criteriosamente as manifestações culturais dos escravos africanos, fenômeno que ele atribui à “ignorância e arrogância” dos mesmos. Outro problema diz respeito ao desconhecimento do que realmente seja o Islã. Vale a pena reproduzir o desabafo de Gómez:

⁶⁹ Michael Gomez, *Exchanging our country marks: the transformation of African Identities in the colonial and antebellum South*. The University of North Carolina Press, 1998.

⁷⁰ Gomez, *Exchanging our country marks* . p. 60.

“As evidências acumuladas sugerem que esses primeiros observadores puderam em alguns casos distinguir os escravos muçulmanos dos demais, mas não tiveram nem habilidade, nem interesse na coleta de informações mais detalhadas e cuidadosas acerca desse grupo étnico”.⁷¹

Além do posicionamento dos historiadores, o comportamento dos próprios muçulmanos parece ter contribuído para que o tema permanecesse por muito tempo subaproveitado. Houve, observa o autor, uma “relutância por parte dos descendentes desses primeiros muçulmanos em participar das discussões sobre o Islã”. A solução vem da percepção, pelos historiadores, do lugar atlântico. “Uma revisão do crescimento do Islã na África Ocidental serve de uma solução parcial para suprir esta lacuna.”⁷²

É possível aventar a possibilidade de a participação muçulmana na Festa dos Mortos estar muito próxima ao que Gomez descobriu para o caso da Carolina do Sul. Reiterando citação anterior, lembramos que segundo ele “as primeiras comunidades de muçulmanos contribuíram significativamente para o desenvolvimento da identidade afro-americana” na América do Norte. No caso de Alagoas, não eram “as principais refeições dos dois dias últimos presididas pelo sumo-sacerdote e seus sequazes, vestidos com suas vestes brancas como os desertos do Saara e as areias de Omã”? E esses homens, reunidos em grupos de 30, “não se retiravam para sítios afastados, internando-se no atrincado das matas, recolhidos em casa humilde e espaçosa” para se entregar “à contemplação mais aturada, às cismas do além-túmulo”? Não ocorria também que a “um aceno do maioral negro, as caixas batiam, os pandeiros vibravam, separando-se o bando religioso do que comparecia alheio ao sentimento dominante do propiciatório festejo”?

Tudo nos leva a crer que, nessa festa africana a liderança é muçulmana, muito provavelmente haussá. Apesar de não contarmos ainda com um volume significativo de documentos para atestar a presença majoritária desse grupo étnico muçulmano em Alagoas, ousamos provisoriamente inferir que ele pode ser a maioria na região. A referência ao arroz d’aussá no texto de Mello Moraes revela uma não desprezível influência culinária. O

⁷¹ Gomez, *Exchanging our country marks*. p. 61.

⁷² Gomez, *Exchanging our country marks*. p. 61.

autor sugere em nota de rodapé que façamos a leitura dos Costumes Africanos no Brasil, de Manuel Querino. O livro foi editado no Rio de Janeiro em 1838. Segundo Querino, o arroz era fervido “nãgua sem sal até ficar diluído? misturando com polvilho para tornar mais consistente, servindo-se com molho de azeite de cheiro, malagueta seca, cebola e camarões, tudo ralado na pedra, e pondo-se-lhe per cima pedacinhos de xarque frito”. A receita está em Mello Morais, Festas e Tradições Populares do Brasil.⁷³ Esta provavelmente não é uma receita Africana propriamente, mas por alguma razão está associada aos Haussás e é esta referência o dado importante que queremos ressaltar.

Na pista da contribuição muçulmana à celebração narrada, ressaltamos as duas imagens que “ilustram” o capítulo de Mello Moraes. A primeira delas é a do “Chefe sacrificador”. A outra imagem é a da “Boiadéra negra”. Em um primeiro olhar, vemos que o traje do líder é tipicamente muçulmano. É ele também quem sacrifica o carneiro que servirá de sustento para o momento seguinte da festa, o jejum que começará ao amanhecer. O mesmo não pode ser dito sobre a indumentária feminina, eternizada na imagem da Boiadéra: “de turbantes e panos da Costa, de saias rendadas e leves chinelinhas, as mulheres negras prodigalizavam aos convivas do estranho festim comidas à moda de seu país”, escreve o memorialista. Ainda sobre a participação feminina, podemos dizer:

“Graciosa e vistosamente trajada, recobria-lhes a mão suspensa uma chuva de fitas de todas as cores, pendentes do cabo de uma varinha de prata de sessenta centímetros de comprimento e em cuja extremidade tiniam moedas de ouro, de encontro às voltas de missangas e búzios que a adornavam de um palmo.

“Em frente do esplendor escolhido, entregava-lhe a sua varinha de fada, tirando-o para as danças.”

A representação feminina parece reforçar a imagem das mulheres nagôs, fossem elas muçulmanas, ou não. Já os trajes masculinos são tipicamente muçulmanos, o que nos leva a reforçar a idéia de que pouquíssima mulheres africanas chegadas ao Brasil seriam oriundas dos estados muçulmanos do interior (Haussá, Bornu, e outros). Uma explicação possível para essa distorção numérica talvez se encontre na administração do tráfico nas

⁷³ Cf. p. pp. 349-350

áreas de presença islâmica na África.⁷⁴ Já em seu Livro *Lovejoy* introduz essa argumentação mostrando que no contexto da escravidão muçulmana, o destino das mulheres era serem traficadas para as regiões árabes: “as mulheres e crianças eram preferidas em maior número do que os homens”. A elas, cabiam em geral dois destinos. Se fossem tomadas como concubinas, “não podiam ser legalmente vendidas uma vez que tivessem tido filhos do seu senhor.” Por outro lado, as menos atraentes eram condenadas às tarefas mais baixas e trabalhosas, e sua população tinha que ser constantemente reabastecida através de novas importações”.⁷⁵ Isso talvez explique a dificuldade, até o momento, de os historiadores encontrarem vestígios significativos de mulheres muçulmanas escravizadas. Ou talvez estejamos incorrendo nos mesmos erros dos pesquisadores criticados por Michael Gomez, de simplesmente não ver o que claramente existe.



Baianas de Debret no Rio de Janeiro, prancha E-217.⁷⁶

⁷⁴ Lovejoy, Paul E., and David Richardson. "Competing Markets for Male and Female Slaves: Prices in the Interior of West Africa, 1780-1850." *International Journal of African Historical Studies* 28 (Spring 1995): 261-294.

⁷⁵ Lovejoy, *A escravidão na África*, pp. 30, 48.

⁷⁶ Julio Bandeira e Pedro Corrêa do Lago. *Debret e o Brasil*. p. 406. As mulheres da comunidade muçulmana de Alagoas não se vestiam com indumentária árabe. Poucas se islamizaram e, ao que parece, mesmo elas mantiveram os trajes femininos usados pela demais mulheres africanas. Essa parece ter sido uma constante em todo o Brasil.

Com essa descrição não estamos afirmando que os homens, ainda que tipicamente trajados, conservassem uma ortodoxia islâmica ou fossem efetivamente oriundos dessas partes, mas sua apresentação faz, indiscutivelmente, referência a essa tradição, tanto na África quanto no Brasil. Considerando que em 1888 teriam já se passado cinquenta anos do levante malê da Bahia e 73 anos da tentativa de levante ocorrida em Penedo em 1815, a presença desses sinais de uma tradição religiosa muçulmana não pode ser subestimada.

Contribuições para o aprofundamento da leitura crítica da Festa dos Mortos nos chegam também a partir de um artigo de João José Reis: “Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão”. Nesse texto, o historiador analisa uma festa de nagôs e haussás, realizada em janeiro de 1809, “por detrás da Capela do Rosário” em Salvador, na Bahia. Não pudemos deixar de entrever alguns paralelos possíveis com o que temos estudado nesta monografia. O primeiro deles é quanto à percepção do historiador de que a festa é um elemento a mais - ao lado das irmandades e de outras instituições que congregavam escravos – nos processos de construção e reconstrução de identidades.⁷⁷

Neste trabalho, não trazemos quaisquer fontes adicionais que façam menção à Festa dos Mortos. Não porque elas não existam, mas provavelmente porque os arquivos de Penedo ainda não foram adequadamente explorados. Reis, por sua vez, cita a reação do capitão-mor Francisco Pires de Carvalho e Albuquerque, de poderosa família da aristocracia açucareira, pedindo instruções ao Conde da Ponte, governador e capitão-general, sobre como proceder diante do que considerava um ato de rebeldia escrava. Ao que o conde respondeu: “as reuniões escravas deveriam ser evitadas, o senhores advertidos sobre isso; os escravos deveriam ser mantidos dentro dos limites das propriedades e presos os reincidentes.”⁷⁸ Segundo Reis, esse “incidente é cheio de lições sobre a escravidão”, pois “no que diz respeito aos brancos revela diversos tipos de atitude diante da reunião de escravos em gozo de seu tempo livre”.

Muito provavelmente a festa haussá de Alagoas também era controlada pelos brancos. Embora, como nos alerta João Reis, os senhores fossem conscientes de que a paz nas senzalas não dependia apenas do chicote, a margem de liberdade conferida aos escravos

⁷⁷ João José Reis, “Identidades e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão”. IN: *Revista Tempo*. Rio de Janeiro, vol.2, No 3, 1996, pp. 7-33.

⁷⁸ Reis, “Identidades e Diversidade Étnicas”. p.2

era certamente controlada. Caso contrário, se isso não fosse uma realidade também para Penedo, por que uma cerimônia muçulmana - e a única festividade prescrita no Alcorão é o Ramadã - prevista no livro sagrado para durar um mês aconteceria por apenas três dias? Não queremos com isso dizer que “apenas três dias” seja revelador de uma incapacidade mobilizadora dos escravos da região. Muito pelo contrário. Tal como observa Reis para a Bahia, a organização da Festa dos Mortos indica “uma grande capacidade de mobilização e organização” e concordamos que não foram “poucos os recursos materiais e simbólicos mobilizados, além da energia pessoal e coletiva” para pôr em cena o espetáculo.⁷⁹

Se os escravos não podiam festejar ao longo de todo um mês - e em uma sociedade escravista entende-se que isso seria impossível - então que o fizessem por três dias duas vezes por ano. É preciso levar em conta também que o próprio Mello Moraes testemunha a longevidade da Festa dos Mortos em Penedo. Escreve-nos ele: “Até 1888, nas Alagoas, grupos desses homens, de uma ou mais nações, celebravam suas festas dos mortos, que tinham lugar duas vezes por ano.”⁸⁰ Ora, então esse espaço de barganha dos escravos perdurou enquanto existiu a escravidão no país? Não é de suma importância, para explicar o funcionamento da instituição escravista no Brasil, essa coexistência? De fato, o episódio, parafraseando Reis, “sugere uma importante conquista de espaço de barganha sob a escravidão”.

Em Penedo, o espetáculo africano - tal como Reis observa no caso de Salvador - conseguia atrair também o “povo da circunvizinhança e da cidade”.

“E o banquete funerário, seguido de danças que iriam encantar os Manes na viagem glacial da morte, começava a servir-se, participando dele não só os celebrantes do africano rito, mas ainda o povo da circunvizinhança e da cidade, que acudia em tropa àquelas paragens”.⁸¹

Se a população da cidade participa dos festejos - o memorialista chega a nos alertar para o comparecimento de uma “turba mestiça” - , então podemos de fato supor que estava em jogo a própria sobrevivência do sistema escravista. A festa, como a Capela dos Quinze Mistérios, do clube da Ladeira da Praça, No. 8, freqüentado por Calafate, e da Sociedade

⁷⁹ Reis, “Identidades e Diversidade Étnicas”. p. 2.

⁸⁰ Moraes, Festas e Tradições Populares do Brasil. p. 344.

⁸¹ Moraes, Festas e Tradições Populares do Brasil. p. 349.

Protetora dos Desvalidos são todos parte de uma engrenagem identitária que ao mesmo tempo em que garantia a permanência do regime sabia negociar com ele, preservando espaços de barganha.⁸²

Mas como devemos entender essa engrenagem identitária, se dela participam muçulmanos, povos d'África e mestiços da cidade? É preciso indagar, como o faz Mariza Soares, como os segmentos étnicos que reconstróem sua identidade conseguem, enquanto grupo, reverter a seu favor as regras da escravidão.⁸³ Entendemos a Festa dos Mortos como lugar de criação de identidades não necessariamente étnicas, já que muitas vezes elas englobam grupos maiores, como afirma a autora ser o caso das irmandades.

Ainda segundo Soares, o antropólogo Fredrik Barth⁸⁴ aponta para a existência de sistemas sociais abrangentes nos quais interagem indivíduos de diferentes grupos étnicos. Soares observa ainda que também Paul Lovejoy segue essa mesma orientação teórica ao alertar para o fato de que “como resultado da migração forçada da escravidão, as identificações étnicas podem se tornar mais inclusivas, fazendo emergir uma esfera de solidariedade entre diferentes grupos étnicos, mesmo quando não existem condições previamente determinadas para isso”.⁸⁵

Tal nos parece ser o caso dos muçulmanos de Alagoas. Primeiro, no que diz respeito ao espaço hierarquizado do espetáculo da Festa dos Mortos. Depois, no que se refere às declarações testamentárias de Bebiana Maria da Conceição Costa e de Benedicto Dultra. Os dois testamentos de que dispomos, lavrados em Penedo no último quartel do século XIX, não podem fortalecer a hipótese da preponderância haussá. Os registros de

⁸² Não posso deixar de citar aqui o livro de Reis e Silva que cunharam a expressão “conflito e negociação” na historiografia brasileira. Cf. João José Reis e Eduardo Silva. Negociação e Conflito: a Resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Recentemente Reis explorou o tema da Sociedade dos Desvalidos em seu novo livro Domingos Sodré, um sacerdote africano: Escravidão, Liberdade e Candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

⁸³ Mariza de Carvalho Soares, “O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII”. IN: Topoi. Rio de Janeiro, mar. 2002. pp. 59-83.

⁸⁴ Fredrik Barth, “Grupos étnicos e suas fronteiras”. IN: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2000. Apud Soares, “O Império de Santo Elesbão p. 60.

⁸⁵ Paul Lovejoy, “Enslaved africans in the diaspora”. In: Paul Lovejoy (edited by) *Identity in the shadow of slavery*. London/New York. Continuum, 2000. Apud Soares, “O Império de Santo Elesbão p. 60.

Bebiana Maria da Conceição Costa (1886) e a Benedicto Dultra (1888) mencionam o Islã, mas não a nação dos testadores, fortalecendo uma identidade religiosa islâmica em detrimento da identidade étnica, como o seria o caso dos muçulmanos nagôs e haussás. Esses dois documentos, lavrados contemporaneamente à celebração de Penedo, e portanto antes da Abolição, revelam uma faceta da construção das identidades na região não manifestada na rica descrição de Mello Moraes. Assim como o manto católico de Quinze Mistérios escondia a fé muçulmana ali professada em ambiente cristão, em plena Salvador do século XIX, também os nossos testamentos de Alagoas são testemunhos das ambigüidades religiosas desse tempo.

O Documento 1, como assim passarei a denominá-lo a partir de agora, é o “Testamento de Bebiana Maria da Conceição Costa, datado de 02 de maio de 1886, feito na cidade de Penedo, província de Alagoas. Além de se confessar professa da religião de Maomé, explicita como quer o enterro católico, quais os bens materiais que deixa e as disposições da herança.” Quanto ao Documento II, trata-se do “Testamento de Benedicto Dultra, datado de 08 de julho de 1888, feito na cidade de Penedo, província de Alagoas. Confessa-se crente na religião católica, mas pede que a par do enterro cristão lhe seja feito também o muçulmano. Apresenta os bens materiais que deixa e como se processará a herança. Confirma o testamento no leito de morte.”⁸⁶

É interessante que Bebiana admita ser “professa da religião de Maomé” e explicita “como quer o enterro católico”. Ao passo que Benedicto “confesse-se crente na religião católica”, mas peça “que a par do enterro cristão lhe seja feito também o muçulmano”. O que merece destaque aqui é o fato de que ambos fazem conviver os dois credos e se inserem nos dois mundos sem conflitos aparentes já que ambos os testamentos foram lavrados conforme o costume da época. Bebiana declara “em nome da Santíssima Trindade, Padre, Filho e Espírito Santo”, que nasceu na religião de Maomé, mas que hoje é católica apostólica romana e pretende ser “acompanhada pela Irmandade de Nossa Senhora do

⁸⁶ Doc. I e Doc. II. Fundação Casa de Penedo. Trata-se de duas cópias fotográficas com partes de cada um dos documentos originais. Esses dois extratos nos foram passados por Paul Lovejoy que não conseguiu identificar sua procedência, mas no documento consta pertencer à coleção da Casa de Penedo. Visitamos a Fundação mas lá nos foi informado que o documento não existe e nos foi vedada a consulta à documentação primária. Tivemos acesso apenas aos livros e jornais.

Rosário e de São Benedicto”. Vejamos o que ela escreveu, pelas mãos do escrivão Manoel Antônio Barreiros Lopes.

“Registro de testamento com que fallecera nesta cidade no dia 2 de maio de 1886, Bebiana Maria da Conceição Costa. (...) Em nome da Santíssima Trindade, Padre, Filho e Espírito Santo, em que eu, Bebiana Maria da Conceição Costa, firmemente creio, e em cuja fé protesto viver e morrer na religião de Mahomet, em que nasci, mas hoje Catholica Apostólica Romana. Declaro que sou natural da Costa d’África, filha de paes que já não existem naquele país. (...) Declaro que fallecendo quero ser acompanhada pelas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedicto das quaes sou indigna irmã, sendo meu corpo amortalhado e depois de encomendado pelo paracho da freguesia conduzido ao cemitério público sem a menor pompa. Declaro que em minha vida mandei celebrar duas capellas de missas minha alma (...).” (grifo nosso)

Ora, se Bebiana nasceu na fé de Maomé, e afirma ser natural da Costa d’África, então ela seria um caso raro de venda de uma mulher muçulmana para o tráfico Atlântico. Diante da ocorrência inusitada, qual seria o lugar de Bebiana na hierarquização étnica da Festa dos Mortos? Lembremos que as africanas presenciam o espetáculo, mas não participam das orações, cabendo a elas a preparação do alimento e a participação nas danças. Não bastasse isso, Bebiana ainda por cima deseja ser enterrada segundo os preceitos católicos, pelas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedicto, das quais se declara “indigna irmã”.

E quanto ao testamento de Benedicto Dultra, lavrado em 8 de julho de 1888? Em que ele pode nos orientar sobre a elaboração de identidades, especialmente entre os muçulmanos, nas Alagoas do século XIX? Diz o documento:

“(...) Em nome da Santíssima Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo, em quem eu Benedicto Dultra firmemente creio em cuja fé protesto viver e morrer. Declaro que sou natural da Costa d’África, e meus pais já fallecerão. (...) Declaro que fallecendo nesta cidade se mandará celebrar uma ou duas missas de corpo presente e o meu funeral será feito da maneira que o meu testamenteiro determinar, sendo meu corpo conduzido em caixão para o cemitério público encommendado pelo reverendo vigário fazendo tãoobem as

exéquias do costume pela religião de Maomé (...).⁸⁷ (grifo nosso)

Benedicto parece-nos ainda mais dividido do que Bebiana. Seu testamento, lavrado em 1888, dois anos depois do dela, manifesta o desejo de ser enterrado com dois rituais, o católico e o islâmico. Não faz referência a nenhuma irmandade, mas afirma que deixa mulher, Maria Francisca dos Santos. Bebiana, ao contrário, é viúva e não teve filhos. Na hierarquia que descrevemos sobre a Festa dos Mortos, na qual certamente algum dia, em algum momento, Benedicto e Bebiana participaram, qual seria o lugar a eles reservado? Bebiana, como já o dissemos, seria uma das dançarinas ou cozinheiras? Ou faria parte do grupo de assistentes da circunvizinhança, também convidada para o espetáculo? E Benedicto, vivendo com fervor os ritos fúnebres católicos, assim como as exéquias da religião de Maomé. Entre o lugar do sacrificador e da assistência, qual seria o seu?

A esta altura, as fronteiras étnicas traçadas para a Festa dos Mortos talvez não passem de uma abstração, de uma simples tentativa de estabelecer um lugar de partida para a nossa análise. Mas os problemas de estudarmos a identidade muçulmana em Alagoas estão postos. Quer nas suas ligações com as instituições muçulmanas da Bahia, quer na existência de documentação testamentária, bem como na certeza da existência de uma comunidade até o fim do século XIX. Os caminhos tortuosos para o resgate das construções e reconstruções da identidade muçulmana, acreditamos ter apresentado aqui com máxima clareza e disposição de duvidar que nos foi possível no momento. Tudo isso, talvez, para chegar a uma conclusão muito semelhante a de Mariza Soares, quando elaborou o conceito de grupo de procedência a partir de seu estudo dos minas.

“Inicialmente uma identidade atribuída, a nação acaba sendo incorporada pelos grupos e servindo, de forma alternativa ou combinada, como ponto de partida para o reforço de antigas fronteiras étnicas ou para o estabelecimento de novas configurações identitárias. Assim, o grupo de procedência denominado mina no Rio de Janeiro não tem necessariamente a mesma composição étnica encontrada na Bahia, em Pernambuco ou no Maranhão.”⁸⁸

⁸⁷ Doc. II. Fundação Casa de Penedo.

⁸⁸ Soares, “O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro”, p. 60

Entre os muçulmanos de Alagoas não foi possível identificar nagôs ou haussás individualmente, talvez muitos deles já fossem muçulmanos de segunda geração. A única pista que nos resta foi deixada pelo próprio Mello Moraes ao afirmar que a festa era dirigida por “grupos desses homens, de uma ou mais nações”,⁸⁹ fazendo crer que embora não detalhando a procedência dos festeiros, ali existissem diferentes grupos que, no interior da fé islâmica partilhada por todos se diferenciavam por suas nações. A seguir o perfil da população escrava encontrada na Bahia seriam eles nagôs, haussás, bornus, tapas, entre outros.

IV – “*Salamaleco! Maneco Lassalama!*” - Cenários do Rio muçulmano

Entre setembro e outubro de 1865, chegava ao Rio de Janeiro em um navio que partira de Constantinopla, capital do então Império Otomano, um muçulmano de nome Abd al-Rahman al-Baghdadi. A embarcação que o trouxera para o Brasil, escreveu ele em seu Tasliyat al-Gharib, por aqui aportou impulsionada pela força do vento, contrariando o roteiro inicial de viagem. Traído pelo destino, Al-Baghdadi aproveitou a inusitada oportunidade para percorrer as ruas do Rio, onde descobriu, não sem espanto, que ali viviam outros de sua religião, o Islamismo. Mas o distanciamento entre o Islã descrito no Alcorão e experimentado em Constantinopla e o que seus “semelhantes” praticavam no Rio de Janeiro era tão gigantesco que ele não viu outra saída, senão aqui permanecer por algum tempo para doutriná-los.

“Eu deixei o navio para ensinar aos muçulmanos que residem neste país, para a glória de Deus”.⁹⁰

Em seu “encantamento por coisas maravilhosas”, Al-Baghdadi descreve as observações que teceu sobre a vida que seus irmãos de fé levavam nestas paragens, e

⁸⁹ Moraes, Festas e Tradições Populares do Brasil, p. 344.

⁹⁰ Este documento foi traduzido por Yacine Daddi Addoun e Renée Soulodxre-La France. No momento em que começamos a trabalhar com ele, tratava-se de texto inédito. Mas as pesquisas cresceram tanto em volume e questionamento que agora outros historiadores também têm se debruçado sobre o tema. O trecho citado encontra-se na primeira página da tradução com a qual trabalhamos.

ressalta - em um misto de estranhamento e profunda tristeza - o comportamento dos ditos muçulmanos “mais ilustrados”, ou que pelo menos deveriam sê-lo, uma vez que se apresentavam como chefes locais do Islã.

“Cada facção de muçulmanos tem um líder que dirige as questões do grupo. Ele chama-se Alfa ou Iman. (...) Secretamente, eles não gostam uns dos outros. Cada um deles pretende atrair para si o lado oposto. Por várias vezes eu tentei intermediar as disputas entre eles e minimizar seus vícios.

“Estão completamente ocupados com a geomancia e a magia natural. Conhecem algumas palavras em língua Síria e batidas de língua. Cada líder faz uso desses recursos para atrair membros para seus grupos. Seu poder reside em sua severidade. Eu juro diante deles que essas são ciências sem benefício. Eu lhes disse isso várias vezes e procurei mostrar-lhes que é ilícito lidar com essas mentiras. Eles demonstraram obediência, mas eu suspeito de que isso seja somente para me satisfazer. É impossível erradicar essa maneira como eles vivem.”⁹¹

O cotidiano dos muçulmanos no Rio de Janeiro de todas as religiões reaparece, apenas quatro décadas distante da visista de Al-Baghdadi, na pena afiada de um de seus cidadãos mais ilustres, o jornalista João do Rio (1881-1921).

“ Naturalmente Antônio fez-me conhecer os alufás.

“Aliikali, o lemano atual, um preto de pernas tortas, morador ‘a rua Barão de S. Felix, que incute respeito e terror; o Chico Mina, cuja filha estuda violino, alufapão, Ojó, Abacajebú. Ginja, Mane, brasileiro de nascimento, e muitos outros.

“Os *alufás* não gostam de gente de santo a que chamam auauadô-chum; a gente de santo despreza os bichos que não comem porco, tratanto-os de malês. Mas acham-se todos relacionados pela língua, como costumes exteriores mais ou menos idênticos e vivendo da feituçaria. Os *orixás* fazem sacrifícios, afogam os santos em sangue, dão-lhes comidas, enfeites e azeite-de-dendê.”⁹²

⁹¹ Tasliyat al-gharib. P. 8

⁹² Paulo Barreto (João do Rio). As Religiões do Rio. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar/Coleção Biblioteca Manancial, 1976. IN: www.biblio.com.br, p. 3. A primeira edição do texto data de 1905, portanto o Rio de Janeiro que João do Rio observa está a cerca de três décadas e meia do universo descrito por Al-Baghdadi.

O curto tempo histórico que separa Al-Baghdadi de João do Rio, jornalista carioca, parece ter resultado em uma corrupção irreversível da cultura muçulmana no Rio de Janeiro. Isso não aconteceu, entretanto, sem que antes Al-Baghdadi tenha dedicado esforços e dinheiro pessoais para tentar conter o processo de descaracterização do Islã praticado na cidade, e que tanto distanciava seus irmãos de fé dos ensinamentos do profeta Mohammad eternizados no Alcorão.

“Os muçulmanos formam uma pequena comunidade, mas seus corações estão doentes de ignorância. Uma vez que deixaram seu país de origem quando ainda eram crianças, nenhum deles de fato aprendeu a religião do Profeta Eleito”.⁹³

Al-Baghdadi permaneceu no Brasil por dois anos, chegando mesmo a visitar Salvador e uma pequena comunidade muçulmana no interior de Pernambuco.⁹⁴ “Se o Islã não estivesse fortemente arraigado em seus corações”, argumentava Al-Baghdadi ao referir-se ao grupo do Rio, “eles não teriam pedido que eu os auxiliasse em suas questões religiosas”. Mas quem eram esses muçulmanos que, três décadas após o levante Malê, distantes que estavam das *madrassas* de Salvador, desejavam aprender as verdadeiras práticas islâmicas?

Ao desembarcar no porto do Rio, a tripulação do navio otomano foi recebida segundo o protocolo de Estado. Al-Baghdadi revela o quanto ficou surpreso quando, em um segundo encontro, alguns levantaram-se no exato momento da oração obrigatória, para orar juntamente com a tripulação.

“Mais tarde, quando somente alguns visitantes permaneceram, um pequeno grupo de negros veneráveis dirigiu-se a nós e conversou, exatamente como o fizera o grupo anterior, mas decidi ficar até o entardecer. Então ficamos de pé para rezar e todos eles se colocaram de pé também. Eles fizeram sua ablução e oraram como nós. Isso nos convenceu de que eles eram muçulmanos e de que eles acreditavam na unidade de

⁹³ Tasliyat al-gharib, p.2

⁹⁴ É interessante a observação de Al-Baghdadi acerca do local visitado. Ele escreve: “Marempuku, uma das cidades do Brasil”. Os próprios tradutores sugerem que na verdade não se tratava de uma cidade, mas da forma como o observador árabe escreveu Pernambuco. Marempuku, por tanto, não é uma cidade, mas a província de Pernambuco, citada genericamente. Cf. Tasliyat al-gharib. P. 16

Deus. Ficamos verdadeiramente encantados, mas também perplexos”.⁹⁵

Encantados, por descobrir irmãos de fé no Rio de Janeiro. Perplexos, por observar o quanto ignoravam a religião revelada pelo profeta Mohammad. Os muçulmanos formavam uma pequena comunidade, segundo Al-Baghdadi, de cerca de 500 fiéis. Além da distância da África islamizada, de onde guardavam então apenas retalhos de memória, até porque, segundo o próprio Al-Baghdadi, muito tinham vindo para cá ainda crianças, essa dificuldade de conhecer e praticar o Islã ortodoxo pode ter, segundo nosso viajante, uma outra explicação. Al-Baghdadi não recebera de um tradutor isento o sentido da fala dos seus irmãos de fé. A certa altura, descobriu que o tradutor que os apresentara e que lhes servira durante muito tempo de tutor espiritual era na verdade um judeu.

“Esse tradutor perverso dizia se chamar Ahmad. Ele é um que mandou as crenças muçulmanas e ajudou a dividi-las. Os muçulmanos costumavam procura-lo em casos de disputa, e era ele quem ditava as *fatwas*⁹⁶. (...) Agora, ordenei que algumas pessoas o trouxessem até mim; ele veio. (E eu lhe perguntei: ‘Você não é um judeu? Ele disse: ‘Sim, e eu não me importo nem com a sua nem a retaliação dessas pessoas. Você nada pode fazer contra mim’. Eu disse: ‘ por que você fez essas coisas, sujeito maliciosos e imundo?’ E ele replicou: ‘ para ferir os muçulmanos e para atingir os meus objetivos. Com essa estratégia, eu consegui o que queria’.”⁹⁷

Otimista quanto à potencialidade de adesão dos locais ao Islamismo, Al-Baghdadi calcula que eles poderiam ser no fim das contas uma comunidade de milhares de fiéis não fosse a prática insidiosa do tradutor judeu. Nenhuma perspectiva africanista perpassava a avaliação de nosso viajante. Desconhecia ele as proporções de africanos islamizados entre os cerca de doze milhões de escravos exportados da África.⁹⁸ E o quanto isso representava

⁹⁵ *Tasliyat al-gharib*, p.2

⁹⁶ A palavra *fatwa* refere-se a um pronunciamento legal islâmico dado por um especialista em legislação religiosa sobre determinado assunto. Ver <http://pt.wikipedia.org/wiki/Fatwa>

⁹⁷ *Tasliyat al-gharib*. P.8

⁹⁸ Os números do tráfico têm sido objeto de atenção de muitos historiadores, dentre os quais se destacam Philip. D. Curtin com seu inovador estudo *The Atlantic Slave Trade: A Census*. Madison, Wisconsin, 1969. p. 268 Ver também Paul Lovejoy, “The Impact of The Atlantic Slave Trade on Africa: a review of the literature”, *Journal of African History*, Vol. 30, No. 3 (1989), 365-394. E

de dificuldades para uma definição de identidade. A cerca do tráfico islâmico, Lovejoy apresenta os números mais recentes. Ao estudar o contexto da escravização na África Ocidental, o estudioso calcula que não tenha ultrapassado os 10% o número total de africanos transportados em diáspora desde a região, de onde saíram os africanos islamizados que vão desembarcar na Bahia do século XIX.⁹⁹

Além disso, o perfil do tráfico na África Ocidental era definido, embora nem sempre seguido, por duas *fatwas* delimitadoras das fronteiras do comércio. Um dos decretos impunha que a escravização para o tráfico trans-Atlântico permanecesse restrita às áreas costeiras da África Ocidental, onde os muçulmanos estiveram ausentes em sua maioria e, portanto, onde exerciam pouca influência nos negócios. Uma segunda decisão judicial determinava que os traficados em geral fossem identificados com o lugar onde eles foram comercializados. Por certo, Al-Baghdadi não contava com a variedade de procedências africanas hoje conhecidas.

Complexificando ainda mais a análise simplista de Al-Baghdadi, que atribuiu ao tradutor judeu a inexistência de ortodoxia entre os muçulmanos do Rio de Janeiro, David Robinson ao analisar a questão muçulmana na África - onde, segundo ele, 50% da população é hoje muçulmana - chama nossa atenção para os problemas por traz das nomeclaturas islamização e africanização. O processo, segundo ele, é de entendimento muito mais árduo do que essas “tecnologias” revelam. Primeiro, porque “durante muito tempo os africanos não se identificaram como tais, mas como grupos étnicos”. Depois, porque a maioria dos muçulmanos africanos continuou falando suas próprias línguas. Os professores dessas regiões, inclusive, conseguiram desde cedo desenvolver métodos para

mais recentemente a edição online de The Trans-Atlantic Slave Trade Database. In: <http://www.slavevoyages.org/tast/index.faces>

⁹⁹ “Em termos globais, segundo Lovejoy, é possível que 40 ou 50 mil escravos centro-sudaneses tivessem sido exportados pelo Atlântico no século XVIII. Após este período, a proporção de cativos originários daquela região, em relação ao total de exportados através da Baía do Benin, conheceu acentuadas flutuações. No início da década de 1810, na primeira metade dos anos 20 e durante a primeira parte da década de 30 do século XIX, quando as exportações globais da Baía do Benin foram relativamente baixas, os escravos do Sudão Central talvez representassem de 25 a 40% do total vendido. Em anos-pico de fins das décadas de 1810, 1820 e 1830, a proporção de centro-sudaneses provavelmente caiu para 15% do total das exportações da Baía de Benin. “ Cf. “Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia”. *Topoi* 1, 2002. p. 11-43. p. 13

transmitir a fé, o Corão e as orações para a língua vernacular.¹⁰⁰ A tentadora hipótese de Al-Baghdadi, portanto, não se sustenta pelo viés do suposto infiel, mas pelas especificidades do tráfico atlântico. Não deixa de ser curiosa a digressão do autor acerca dos procedimentos então adotados para “corremper” o que ele imaginava deveriam ser muçulmanos ortodoxos.

Al-Baghdadi esmerou-se em detalhes acusatórios. Segundo descreve nossa testemunha ocular, o tradutor judeu espalhara entre os candidatos a muçulmano a informação de que só poderia se converter ao Islã aquele que tivesse condições de pagar a “exata quantia de 20 libras, e nem um centavo a menos”.¹⁰¹

“Pagando essa quantia, o fiel daria provas de sua boa vontade, e ninguém suspeitaria do contrário. Ele então terá em mãos um recibo de quem recebeu o dinheiro, para que todos o honrem e ninguém o desonre. Aquele a quem vocês tinham como tradutor costumava dispensar toda e qualquer pessoa que se candidatasse a ingressar no Islã se ela não pudesse pagar a exata quantia de 20 libras, e nem um centavo a menos.”¹⁰²

Certamente conhecedor das dificuldades locais em ter acesso a livros de doutrina islâmica, o tradutor judeu inventava o que queria, cometendo o pecado imperdoável de atribuir ao profeta Mohammad palavras que ele jamais professara. “Ele dizia: ‘isso é o que o Profeta, o Mensageiro afirmou’.”

“Quando eu ouvi isso, fui invadido por forte paixão. Esbocei um leve e triste sorriso, e as lágrimas saltavam dos meus olhos. (...) Então eu convoquei uma reunião com os muçulmanos. Oh, irmãos, vocês devem saber que feliz é aquele a quem Alá dirige à religião do Islã, e infeliz é aquele que dela é afastado. (...) Nós seríamos milhares e cada dia o número de adeptos entre nós seria maior, porque muitas pessoas querem se converter a nossa religião, mas não podem, porque têm que pagar por isso”.¹⁰³

¹⁰⁰ David Robinson, Muslim Societies in African History. Cambridge University Press, 2004. p. 27,

¹⁰¹ Tasliyat al-gharib.p.8

¹⁰² Tasliyat al-gharib p.6

¹⁰³ Tasliyat al-gharib p. 6.

O lamento de Al-Baghdadi assenta-se no princípio básico do Islã segundo o qual o credo é a conduta. Como se orientar segundo o ensinamento de Alá se não se pode ter acesso a livros por ele revelados? O Alcorão, escrito há quatorze séculos, não é uma letra morta. Orientou, orienta aqueles que aderiram aos ensinamentos do profeta Mohammad. O texto sagrado permeia o dia-a-dia do muçulmano, noção que está claramente definida no conceito de *Din* – sistema de vida, conjunto de práticas e princípios que regem as relações do homem com o seu Criador, o relacionamento do homem consigo mesmo, com o seu semelhante, com outros seres e com o ambiente em que vive.¹⁰⁴ Como sistema de vida, lembremos que de forma algum “o *Din* pode fazer distinção entre a vida secular e espiritual; outrossim deve propiciar um equilíbrio entre ambas.”¹⁰⁵ O verdadeiro *Din*, explica ainda o estudioso, um dos dirigentes da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, não pode ter a sua crença e os seus princípios envoltos numa redoma de vidro, onde tudo gira em torno do mistério. Deve, sim, fornecer respostas a todas as questões que venham a surgir, sejam elas referentes à família, ao trabalho, à política, enfim, a tudo o que diz respeito à vida, visto ela provir de Alá, o nosso criador”.¹⁰⁶ Se o credo é a conduta e seus preceitos estão do Alcorão, então é de se esperar que o fiel deva obrigatoriamente ler e saber o texto sagrado, para ser um bom muçulmano. Sendo assim, seu cotidiano é permeado pelo conteúdo da mensagem, seja ela oral ou escrita, e sem a qual o fiel perde o rumo e deixa de ser orientado corretamente segundo os desígnios de Alá.

O acesso ao Alcorão, portanto, é imprescindível na vida do fiel. Tanto que esse convívio está listado como um dentre os princípios fundamentais da crença islâmica. São eles: o *Tauhid* (a unicidade de Alá); a aceitação da predestinação; a crença nos anjos, vistos como criaturas que executam as ordens de Alá; a crença nos mensageiros, dentre eles Abraão, Moisés, Jesus e Mohammad; a crença no Dia do Juízo Final, o que significa aceitar que após a morte seremos ressuscitados e todos os nossos atos serão julgados por aquele que nos criou; e, finalmente, como importante indício para nós, a crença nos Livros, desde

¹⁰⁴ Isabelle, Descobrimo o Islam. p. 1

¹⁰⁵ Isabelle, Descobrimo o Islam. p. 1

¹⁰⁶ Isabelle, Descobrimo o Islam. p. 1

a Torá de Moisés, os Salmos de Davi, o Evangelho de Jesus ao último dos textos sagrados revelados, segundo a crença muçulmana, o Alcorão.¹⁰⁷

Dotado de uma formação islâmica clássica, Al-Baghdadi sabia que para o muçulmano é fundamental ter acesso ao Alcorão. Por isso, acreditou na urgência de organizar, por conta própria, uma escola corânica no Rio de Janeiro, repetindo a iniciativa mais tarde também na Bahia. Fez isso décadas após o levante malê em Salvador e não tinha, certamente, as mesmas intenções que animavam os malês de Salvador nas primeiras décadas do século XIX. Enquanto entre os malês os mestres eram africanos haussás ou nagôs, na escola de Al-Baghdadi o professor era ele mesmo. “(...) Muitas pessoas”, escreveu o viajante, “vieram a mim querendo aprender a religião do Islã; eu tomei o cuidado de dar-lhes as boas-vindas e de me dispor a educá-los e a ensiná-los. O número de pessoas que aderiram ao Islã neste país chega a 19 mil”.¹⁰⁸ O local preciso das madrassas, certamente improvisadas, tendo em vista o ambiente de suspeita e desconfiança em relação aos muçulmanos após o levante de 1835, é de difícil identificação. Muito provavelmente, como costumava acontecer em ambiente escravo na Bahia, os locais de reunião eram improvisados.

A preocupação maior, pelo que parece, era prover os ambientes de estudo com exemplares do Alcorão. Fiel extremoso, consciente da necessidade de os seguidores de sua fé terem acesso ao livro sagrado, Al-Baghdadi percorreu o comércio do Rio de Janeiro para resolver pessoalmente a questão.

“Um dia, fui ao mercado para ver as maravilhas do Criador. Passei por uma pequena loja onde um homem estava vendendo livros de conteúdo cristão. Entrei, para ver se poderia achar um dicionário árabe-português. E encontrei um Alcorão impresso em francês, livre de quaisquer erros ou faltas maiores, e que era aceitável. Perguntei ao dono do estabelecimento como ele conseguira uma cópia daquelas. Ele disse: ‘é meu trabalho obter livros de diferentes países para embelezar minha loja aos olhos das pessoas. Este veio da França e está aí faz algum tempo; ninguém neste país se interessou por ele.’”¹⁰⁹

¹⁰⁷ Isabelle, Descobrendo o Islam. p. 5-11

¹⁰⁸ Tasliyat al-gharib. p. 7.

¹⁰⁹ Tasliyat al-gharib. p. 147

Seria mesmo difícil suspeitar que a literacia dos escravos muçulmanos no Império do Brasil pudesse chegar a tamanha intertextualidade. Estudar o árabe - que como vimos era língua a que se atribuíam poderes mágicos - era por si só uma empreitada dispendiosa e arriscada. Além do mais, embora esteja praticamente comprovado que os africanos muçulmanos inseriam-se na lista de compradores de exemplares do Alcorão, em outras ocasiões encontrados em quantidades muito mais generosas do que este livro único, que servia para embelazar a loja visitada por Al-Baghdadi, é pouco provável que africanos letrados tenham adentrado também pelos caminhos da leitura em francês. No entanto, não custa imaginar que comprassem volumes como quem adquirisse um amuleto ou ainda, de possibilidade igualmente fascinante, um símbolo de identidade, de pertencimento a determinada comunidade, em detrimento de outras tantas professadas pelos de sua origem. Al-Baghdadi, porém, acreditou poder resolver o problema apostando em literacia francesa.

“Quanto você quer por ele? E ele respondeu: ‘Uma lira francesa’. Ao que eu retruquei: você conseguiria outros exemplares? Ele disse: ‘Sim.’ Eu então deixei um depósito com ele e após algum tempo os livros do Alcorão chegaram e os muçulmanos o compraram e eu pude recuperar o dinheiro que paguei ao vendedor. As pessoas adquiriram cópias do Alcorão e fizeram-nas circular. Este problema está resolvido.”¹¹⁰

Correspondência do então ministro da França no Brasil Arthur de Gobineau, datada de 22 de setembro de 1869-70, escrita portanto apenas cinco anos após a incursão de Al-Baghdadi pelo Brasil, revela o quanto foi proveitosa a iniciativa de nosso muçulmano, de encomendar exemplares em francês do Alcorão para satisfazer à necessidade de conhecimento de seus irmão de fé no Império. Em 1869, “o número de Corões vendidos anualmente chega a aproximadamente uma centena de exemplares, e essas aquisições são acompanhadas de gramáticas árabes escritas em francês.”¹¹¹ Alguns, segundo o ministro, chegam a sacrificar as economias acumuladas ao longo de um ano, para somente então “ficarem quites com o livreiro”.¹¹² Se precisavam de um ano para pagar o exemplar

¹¹⁰ Tasliyat al-gharib, p. 7

¹¹¹ Jean-François de Raymond, Arthur de Gobineau et le Brasil: correspondance diplomatique du Ministre de France à Rio de Janeiro (1869-1870).

¹¹² Raymond, Arthur de Gobineau et le Brasil p. 147

adquirido, por certo que a quantia paga correspondia a uma boa parte do montante de que dispunham para sobreviver. Como conseguiam dinheiro para tamanha empreitada?

Sobre esse aspecto, Al-Baghdadi chega a propor uma reflexão possível. “Vinte anos antes” escreve, referindo-se a 1845 (obra publicada em 1865), “havia negros livres entre eles, porque alguns deles puderam comprar sua liberdade e conseguiram se salvar da escravidão”.¹¹³ Lembremos, uma vez mais, que o próprio Lovejoy persegue essa hipótese, ao afirmar que o levante malê de 1835 teria sido financiado por uma “inteligência haussá”. O historiador aposta nesta hipótese porque, segundo ele, os representantes dessa nação eram em sua maioria libertos e tinham uma formação intelectual única capaz de aglutinar em torno da idéia de rebelião grupos que não apenas o seu e os nagôs.

A literacia aparece aqui como instrumento fundamental para forjar a liberdade. Al-Baghdadi não chega a mencionar o lugar específico das reuniões. Mas narra que “todas as tardes a maioria dos muçulmanos comparecia à assembléia geral para aprender os princípios básicos do Islã. E diz também que são “quatro escolas” ao todo, como fica demonstrado no trecho transcrito a seguir. As lições giravam em torno do estudo dos *hadiths* _ditos do profeta _ além de inserir o estudo de temas como os “esplêndidos atributos de Alá”, as “qualidades de seu generoso profeta”, assim como explicações acerca dos rituais de ablução, de oração, alimentação e peregrinação. Também foram incluídas nas lições algumas tradições proféticas, além de diretivas úteis e exortações.¹¹⁴

Ao fim de cerca de um ano, porém, Al-Baghdadi constata:

“O avanço na maneira como eles se comportavam é óbvio. Eles agora realizam suas abluções e fazem as cinco orações corretamente. Eu empreguei a maneira mais fácil de ensiná-los. Eu sempre escolho a maneira mais leve para orientar as tarefas nas quatro escolas, para que eles não sintam dificuldades.”¹¹⁵

¹¹³ Tasliyat al-gharib. p. 2

¹¹⁴ Tasliyat al-gharib. P. 5.6

¹¹⁵ Tasliyat al-gharib.p.6

O interesse por “fáceis” palavras e exemplos tinha uma explicação. Al-Baghdadi temia que “alguns deles considerassem a religião do profeta eleito muito pesada.”¹¹⁶ A necessidade de buscar elementos facilitadores de aprendizagem, a impregnação das práticas de rituais de geomancia e magia, bem como a corrupção generalizada das práticas islâmicas, tal como mencionada por ele, não nos deixam dúvidas do quanto, apesar da chegada dos exemplares do Alcorão, do estímulo à criação e ao funcionamento de escolas, era difícil seguir as práticas do Islã no Rio de Janeiro. A própria necessidade de se fazer cristão, quando se é muçulmano de fé, denunciada por nosso autor, revela o quanto era impossível escapar da contaminação religiosa. Ao mesmo tempo, a pedagogia empregada indica que o grupo do Rio muito provavelmente não pertence à inteligência haussá.

¹¹⁶ Tasliyat al-gharib.p.6

CAPÍTULO 6 – Literacia e Rebelião: viés europeu e/ou africano na luta pela liberdade?

I- Para uma nova historiografia

Este capítulo nasceu de uma ausência. Faz-se necessário que a História da Cultura ou a História das Mentalidades opere as revisões que vêm sendo realizadas em outras áreas da História, no que se refere ao lugar da África, quer seja no tráfico Atlântico, quer seja no funcionamento e na preservação do Império Português. Os pesquisadores do que tradicionalmente convencionou-se chamar de História Econômica e Política têm conseguido operacionalizar com agudez de raciocínio e perspicácia interpretativa, há pelo menos uma década, uma profunda revisão do tradicional modelo de relações comerciais entre as diversas colônias do Império Português. Essa tarefa revisora desponta em várias pesquisas. Sob muitos aspectos, os novos estudos sobre as intrincadas redes de relações no Império aproximam-se: discutem a aparentemente tranqüila soberania europeia e apresentam, cada vez com mais força, o papel fundamental dos africanos na delimitação dos alcances e dos limites da dominação da Europa sobre a África. Não operam, porém, ou talvez o façam com muita timidez, uma inserção do continente africano no circuito da produção também de idéias, e não apenas das mercadorias e das gentes.

Este capítulo é um esforço neste sentido. Note o leitor que as discussões acerca dos caminhos do Islã no Mundo Atlântico percorreram as dezenas de páginas anteriores deste trabalho, seguindo no rastro da identificação do que chamamos inteligência da Rebelião de 1835. Apresentamos uma discussão acerca do significado de escravidão e de liberdade; mergulhamos - como nenhum estudo anterior até hoje o fez - no estudo das literacias africanas do levante do dia 24 para 25 de janeiro daquele ano; retomamos a questão ao

revisitarmos a inteligência africana a partir da análise das fontes da Devassa, provando que inegavelmente não se poderá manter a tese da invisibilidade haussá; e, por fim, fomos buscar em solo africano, as matizes da constituição dessa inteligência. Tudo isso para concluir que: seja passando pela Península Ibérica, seja vindo diretamente da África, os africanos traficados para as Américas trouxeram consigo saberes próprios, adquiridos quer oralmente, quer sob a forma de escritos, a partir do contato com estudiosos locais que teceram teorias que perpassam os quatro séculos da escravidão atlântica.

Um primeiro aspecto refere-se, a esta altura de nossa argumentação, aos limites impostos pelos próprios africanos à presença europeia na região. Percorrendo as entrâncias do continente africano, bem ao modo como os colonizadores portugueses o fizeram, Luiz Felipe de Alencastro narra as dificuldades das negociações das autoridades de Lisboa com os povos locais. Em Luanda, em 1571, registra-se um conflito político no qual a Coroa teve de se enfrentar com o colonato e com os jesuítas, em uma disputa que envolveu também os chefes nativos, os *sobas*, a quem os novos feudatários, ou *amos*, controlavam, bem como cobravam tributos da população local, os *ambundos*. A questão envolvia o governador da capitania hereditária, a essa altura extinta, que recebera ordens para sustar a instituição dos *amos*. Missionários jesuítas e conquistadores amotinaram-se contra o governador Francisco de Almeida (1592-93), encarregado de aplicar as novas ordens da Coroa.¹ A questão que se apresenta refere-se à importância da submissão dos *sobas* locais, aos interesses da Coroa ou de seus feudatários, fato fundamental para a definição do comando do comércio na costa africana.

¹ Luiz Felipe de Alencastro, O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo, Cia das Letras, 2000. p. 14.

Interessante é a conclusão do autor sobre esse episódio, afirmando que “os solavancos dos negociantes reinóis e da Coroa puxam Angola para dentro das correntes atlânticas”. Ele ainda observa que “o crescimento do intercâmbio marítimo introduzido pelos negreiros desencrava a conquista africana e poda a asa dos colonos”. Situação também de resistência à ocupação européia encontra-se nas margens do Índico, onde os árabes da Península haviam chegado mais cedo. Conta-nos também Alencastro que na região os europeus buscam se apropriar de zonas devastadas por mercadores árabes de Oman e indianos islamizados do Guzerate, importante região têxtil. Foi uma luta de décadas, essa dos portugueses, no esforço de “drenar esse comércio para as águas lisboetas, através da rota do Cabo”. Não bastasse a força local dos muçulmanos, a Coroa enfrentou também a resistência dos seus. “Em razão da opulência indo-asiática, e das possibilidades de enriquecimento que o contrabando e o comércio regional ofereciam aos oficiais d’el-rei, a administração portuguesa cai no destrambrelho”, escreve Alencastro.²

A complexa dinâmica das relações entre Portugal e África são também apontadas pelo autor a partir do exemplo de Moçambique, segundo ele, região onde a “fragilidade do implante lusitano transparece mais claramente ainda”. Embora em um primeiro momento o Império pré-europeu do Monomotapa tenha sido “fagocitado pelos conquistadores”, tendo os primeiros portugueses detentores dos domínios, ou prazos, os prazeiros, sido inclusive confirmados em seus postos pelo Monomotapa, ao fim e ao cabo “a soberania portuguesa resvala em Moçambique, em vivo contraste com a avassaladora conquista deflagrada em Angola”.³ As nuances das relações estabelecidas na região, entre portugueses e africanos, são descritas pelo autor nas páginas seguintes. Por hora, interessa-nos demonstrar, a partir

² Alencastro, O Trato dos Viventes. p.14-16

³ Alencastro, O Trato dos Viventes. p.17

de exemplos de estudos historiográficos, que a África como lugar de duras negociações com os dominadores - e que, portanto, sabedora de seu lugar e de sua importância no comércio Atlântico - está presente na historiografia política e econômica.

Em sua obra, o embaixador Alberto da Costa e Silva defende a tese de que a interiorização portuguesa na África não teria sido possível não fosse o apoio dos chefes africanos locais.⁴ A força da participação do continente aparece nos números impressionantes do tráfico Transatlântico, como nos descritos por David Eltis⁵, nos numerosos textos de Paul Lovejoy, no por muito tempo paradigmático Fluxo e Refluxo de Pierre Verger.⁶ Quanto aos números do tráfico, Lovejoy atesta que “o novo total é de 11.863.000, que está um pouco acima da estimativa de Curtin de 1969, mas ainda dentro de uma margem de erro aceitável”.⁷ Doze milhões de almas, sobretudo de homens adultos.⁸ As perguntas mais freqüentes eram se o tráfico de escravos tivera um impacto dramático sobre as economias das regiões exportadoras,⁹ se o número de homens exportados era maior do que o de mulheres e crianças e porquê; bem como a idade dos traficados.

⁴ Alberto da Costa e Silva, Um Rio Chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003; A Manilha e o Libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

⁵ David Eltis; David Richardson; Steven Behrendt e Herbert Klein. The Atlantic Slave Trade: A Database in CD-Room. Crambridge: Cambridge University Press, 1999.

⁶ Pierre Verger. Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos nos séculos XVII e XIX. Salvador: Corrupio, 1987.

⁷ Paul E. Lovejoy, “The Impact of The Atlantic Slave Trade on Africa: a Review of the Literature”. The Journal of African History, vol. 30, No 3 (1989), 365-394. p. 372.

⁸ O primeiro navio a embarcar da Baía do Benin rumo a Bahia no contexto da Jihad de Usman Dan Fodio foi o Nossa Senhora da Penha, de bandeira Portuguesa. Com 183 escravos embarcados e 160 desembarcados. De 1807 a 1835, quando eclode o levante malê no Recôncavo e em Salvador, foram realizadas 45 viagens ao Brasil, sendo que dessas 38 tiveram como destino a Bahia. Cf. <http://www.slavevoyages.org/tast/database/search.faces>

⁹ Lovejoy, “The Impact of The Atlantic Slave Trade on Africa: a Review of the Literature”. p. 386

Igualmente relevantes - e importantes para o estágio atual das pesquisas sobre o tema - foram as discussões sobre as etnias dos escravos embarcados.

Em um texto que parece apontar para discussões em outra direção, diríamos cultural, o próprio Lovejoy revela preocupação com a questão dos estudos entre os muçulmanos. “The Muslim Factor in the Trans-Atlantic Slave Trade”¹⁰ demonstra esse interesse. Segundo o autor, “o papel da literacia na difusão de idéias e na preservação de um senso de comunidade é crucial para compreender o desenvolvimento da diáspora muçulmana”. E acrescenta: “Como bem demonstra a extensa produção bibliográfica de Hunwick dos escritos árabes na África Ocidental, a literacia esteve não apenas difundida como fora suficientemente importante no governo, na religião, educação e comércio para ter um forte impacto nas interações entre o mundo muçulmano e a economia atlântica na era da escravidão nas Américas.” O que não se saberia responder, segundo indica o autor, é até que ponto os muçulmanos foram capazes de manter contato, seja pela escrita ou por transmissão oral, nos dois lados do Atlântico. “Um trabalho de fôlego nos arquivos e sobre as fontes publicadas, desafia o historiador, é necessário”.¹¹

Autobiografias em árabe escritas por muçulmanos escravizados na América e no Caribe reveladas no trabalho pioneiro de Sylviane Diouf¹² revelam a riqueza da circulação de idéias dos dois lados do Atlântico. No que pese o fato de termos nos inspirado no trabalho da autora para pensar as questões da literacia dos malês no Brasil, não partilhamos de sua tese de sobrevivência cultural, que é inclusive compartilhado por Paul Lovejoy. No

¹⁰ Paul E. Lovejoy, “The Muslim Factor in the Atlantic Slave Trade.” In: Paul Lovejoy ed. The Muslim Factor in the Atlantic Slave Trade. Princeton: Markus Wiener Publisher, 2002. p.7

¹¹ Lovejoy, The Muslim Factor in the Atlantic Slave Trade p.7

¹² Sylviane Diouf, Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas. New York/London: New York University Press, 1998.

texto “The Muslim factor...”, Lovejoy chega mesmo a afirmar categoricamente que “a presença de muçulmanos islamizados nas Américas indica uma ligação direta e contínua entre a diáspora e a sua terra de origem”. Trata-se da fase de abertura do texto, sobre a qual se assenta, portanto, toda a argumentação do autor.¹³

O trabalho de Diouf responde em parte ao desafio lançado por Lovejoy. Um de seus interlocutores, Omar ibn Said, assim redigiu suas memórias em árabe em 1831: “Eu não posso escrever minha vida porque esqueci muito de minha própria língua, assim como também do árabe (...). Também não posso escrever da forma mais gramatical ou de acordo com o verdadeiro idioma”.¹⁴ Matéria-prima de primeira para os historiadores, esses erros, esses limites da boa forma de dizer-se em árabe rendeu um documento de quinze páginas, reveladoras de uma produção escrita impressionante, segundo Diouf, e de “caligrafia excelente”. Omar fora deportado quando tinha 37 anos, portanto já havia freqüentado as escolas de sua terra e aprendido a sua língua, ou línguas, pois que ele mesmo afirma escrever em mais de um idioma. No Senegal, para onde foi primeiro depois de capturado, teve tempo de aprofundar seus conhecimentos. Mas àquela altura, Omar lamentava as traições da memória e os esquecimentos que o tempo cuida de impor a todos.

Histórias como as de Omar, felizmente, têm sido trazidas à luz com uma freqüência cada vez maior. Os estudos sobre as regiões do Caribe e da América do Norte, sobretudo pelo forte estímulo dos protestantes às iniciativas de escritas autobiográficas, tem permitido o resgate de trajetórias que redimensionam a presença africana no continente, dando-lhe contornos excepcionalmente novos. No caso do Brasil, a opção pela leitura e pelos escritos árabes como foco de nossa pesquisa nos permitiu desconstruir com ousadia, mas também

¹³ Lovejoy, *The Muslim Factor in the Atlantic Slave Trade*, p. 7

¹⁴ Diouf, *Servants of Allah*, p.111.

com muita segurança, numerosos mitos. O do escravo sempre iletrado. O da África sempre como possuidora de uma cultura oral. O de uma América herdeira apenas de cultura escrita européia. Os malês não apenas são letrados, embora compartilhem diferentes níveis de literacia, como trazem na sua bagagem cultural - alguns mais outros menos, como demonstramos no Capítulo 2 - conhecimentos de Direito e, por conseguinte, de liberdade. Sabe-se agora, além do mais, que esse conceito de liberdade não se construiu por uma oposição., como ficou demonstrado na análise do sentido de liberdade do malê Torquato, cuja escrita foi analisada no Capítulo 1. Lembremos que os malês da Bahia, na fala de Torquato, um de seus representantes ilustres, autor de no mínimo dois dos trinta documentos encontrados por ocasião da Devassa, liberdade é sinônimo de “escapada”.

Fato é que mesmo um estudo da dinâmica das trocas de mercadorias no Atlântico revela que, mais do que produtos, idéias e saberes circulavam pelo Mar Oceano, para alguns intactos, como já o dissemos, para outros matizados, como bem discutimos ao longo desta tese. Lembremos dos exemplares do Alcorão em árabe encontrados nas ilhas remotas da Costa da Geórgia, em Trinidad e no Brasil. Sobre esses escritos, Diouf ressalta acrescentando: “Se a presença desses livros não chegou a surpreender os homens daquele tempo, certamente para nós é uma surpresa”.¹⁵ Nós, porque desde sempre aprendemos que livros circulam para atender à elite! Como se a elite do capital fosse a elite intelectual! A hipótese da autora é a de que ex-escravos e homens livres organizaram-se para obter exemplares do Alcorão, não apenas importando-os da Europa, como parece ter sido a situação registrada no Brasil, mas também da África e da Europa, como tivemos a oportunidade de informar anteriormente.

¹⁵ Diouf, Servants of Allah p. 115.

Para o caso do Rio de Janeiro, como bem demonstrou Costa e Silva, temos o documento do Ministro Gobineau sobre o volume de Alcorões circulando na cidade no século XIX.¹⁶ Mas é muito provável que outros caminhos de importação também tenham existido, como nos sugere Diouf no trecho que elegemos reproduzir a seguir:

“Ao longo do século XIX, a Bahia desenvolveu um importante comércio transatlântico com a África Ocidental; além dos negociantes portugueses e brasileiros que viviam na costa africana negociando produtos agrícolas e escravos para serem enviados às Américas, havia também comerciantes africanos exportando bens e produtos para o Brasil. A respeito dos muçulmanos, especificamente, (...) Mandingo e Fulani que retornaram à África depois de haverem comprado sua liberdade negociaram com o Brasil. Mesmo depois da Abolição em 1888, esses comerciantes fizeram numerosas viagens em navios brasileiros”.¹⁷

E o que esses negociantes tanto levavam e traziam?

“Os produtos exportados por esses ex-escravos incluíam uma variedade de bens. Alguns (...) destinavam-se aos africanos de uma maneira geral; mas somente os muçulmanos compravam rosários¹⁸ e tinta fabricados na África”.¹⁹

Merece destaque também o trecho seguinte:

“Os *aliwa*, ou tábuas de madeira, usados nas escolas corânicas do Brasil também eram trazidos diretamente da costa da África. E muito provavelmente esses Mandingo e Fulanis podem ter abastecido seus correligionários com Alcorões. Uma pista muito importante poderia confirmar todas essas hipóteses. O último muçulmano ortodoxo da

¹⁶ Alberto da Costa e Silva. “Buying and selling Korans in Nineteenth Century Rio de Janeiro”. P. 10 O artigo foi publicado também no vol 22 da revista *Slavery and Abolition*, vol. 22 e em Mann and Bay (ed.) Rethinking the African Diáspora: the making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil. London; Portland: F Class, 2001. p. 83-90

¹⁷ Diouf. Servants of Allah .p. 115

¹⁸ Aqui devemos ler tessubás (também escritos como taçubá ou tecebá), espécie de terço usado pelos muçulmanos em suas orações. Rosário male, de 97 contas de madeira.

¹⁹ Diouf. Servants of Allah .p. 115

Bahia, Djibirilu,²⁰ cujo pai foi um *marabout*²¹ tinha um Alcorão escrito em árabe importado da Nigéria, exemplar preservado na Universidade da Bahia”.²²

Muito significativa é a pista do Alcorão nigeriano. Trazido junto como óleo de palmeira, tecidos, sabão, tinta e outros gêneros apreciados pelos africanos nas Américas, o exemplar reforça uma das hipóteses mais importantes deste nosso capítulo, que é a de que os conhecimentos e saberes acumulados secularmente pelos africanos na África Ocidental não podem ter sido decantados em vasilhames e deixados à margem da dinâmica das trocas coloniais, como querem nos fazer supor a tradicional historiografia. Referimo-nos, aqui, a autores que interpretaram a escravidão na esteira da moldura interpretativa cunhada, por exemplo, por Orlando Patterson, que adota - para sociedades tão díspares quanto a da Grécia e a da Roma Antigas, para a sociedade medieval (!), passando por China e Coréia até chegar à África, ao Caribe e aos reinos muçulmanos - o conceito de que a escravidão é uma relação parasita estabelecida entre o senhor e seu escravo, que invariavelmente resulta na alienação da origem desta. A esse fenômeno ele chamou de “morte social”. Por tudo o que escrevemos no Capítulo 1, e que demonstramos ao longo dos outros capítulos desta tese, não compartilhamos, obviamente, como essa interpretação.²³

²⁰ Manoel do Nascimento Santos Silva, o Giribilo, é um dos citados por António Monteiro como um dos muçulmanos que lhe prestaram testemunhos orais acerca dos acontecimentos prévios à rebelião de 24 para 24 de janeiro de 1835 na Bahia. Segundo o autor, que se apresenta como um jornalista apaixonado pelo tema, Giribilo _ “homem de tez escura, alto, bonito, simpático, boa postura” foi “o primeiro a proporcionar maiores informações sobre a revolta dos malês.” Monteiro iniciou a série de entrevistas em 1941. Entre 1955 e 1958, publicou uma série de crônicas no jornal “A Tarde”, da Bahia. As histórias contadas pelo chefe malê podem ser lidas em Notas sobre Negros Malês na Bahia. Salvador: Bahia, 1987.

²¹ Sacerdote, sinônimo de Iman, por vezes grafado imane.

²² Diouf, Servants of Allah p. 115

²³ Orlando Patterson, Slavery and Social Death: a comparative study. Harvard University Press, 1985.

Mesmo a mais engenhosa obra da engenharia humana não teria conseguido fazê-lo. O que queremos dizer é que os saberes acumulados nas escolas e “universidades” locais _ tema que discutiremos mais adiante _ foram igualmente transportados de um lado a outro do Atlântico, sofrendo obviamente adaptações, e são componentes importantes na construção da noção da diáspora africana. E se o foram, e se os africanos tinham conhecimento das Leis, sobretudo no que diz respeito aos limites da escravidão, por que, então, a cada rebelião nas Américas simplesmente temos concluído, com frases algo semelhantes, que “os ventos da liberdade trazidos pela Revolução Francesa de 1789” sopraram sobre nossas gentes, iluminando-as de uma escuridão em que nunca estiveram? Pelo menos este não é o caso dos escravos muçulmanos.

Terá sido então preciso que uma série de significativos avanços nos estudos sobre a escravidão muçulmana ao longo do século XIX ganhasse força nas diversas partes do mundo, para que pudéssemos chegar a escrever estas linhas. Quais sejam? A África não trouxe para as Américas apenas braços para o trabalho. Trouxe mãos letradas na linguagem poética e abstrata do árabe. Não trouxe apesar saberes orais. Trouxe saberes escritos em uma língua de sofisticado alfabeto que, na época, a quase ninguém era cabível decifrar. Não trouxe conhecimentos apenas de conteúdo prático. Trouxe conhecimento acadêmico, com elevado nível de discussão teórica e metodológica. Não trouxe mentes vazias que precisassem aprender na América escravista, e somente aqui, o sentido de liberdade. Trouxe esse sentimento de liberdade (e de escravidão) não somente de sua própria experiência, mas também de suas reflexões mentais mais profundas.

O que defendemos, portanto, é o redesenho das referências do mundo das idéias nos movimentos de resistência e rebeldia africanas africanas, e por que não dizer coloniais ou regenciais, tomando como ponto de partida matrizes ideológicas africanas, em uma

mudança de eixo interpretativo que deixe de considerar as idéias então elaboradas e discutidas na Europa como o único e o mais importante parâmetro de referência mental para as lutas nas Américas.

Interessante notar que embora o modelo do tráfico triangular²⁴ tenha sido matizado por pesquisas recentes cuja abordagem se consagrou na historiografia brasileira na obra coletiva O Antigo Regime nos trópicos,²⁵ ao demonstrarem que o fluxo de riquezas não segue esse padrão de trocas comerciais pré-estabelecido pelas Metrôpoles, mas sim encontra numerosas brechas e fluxos paralelos de escoamento e circulação de riquezas, no circuito das idéias ainda prevalece uma dinâmica estanque de trocas. Quero dizer com isso que na análise da circulação simbólica entre os continentes envolvidos no comércio colonial prevalece o modelo interpretativo da Metrôpole que produz o que há de mais avançado, exportando verticalmente as idéias para as suas colônias. Seria o mesmo que dizer que, assim como se supôs um dia que as trocas comerciais seguissem para os portos de Lisboa antes de grassarem nos portos de Salvador e do Rio de Janeiro, um saber produzido na África somente aportaria nas Américas depois de passar pelo filtro, pelo crivo, no nosso caso, de Lisboa. Uma tal visão não poderia estar mais distante da realidade. Embora tenha deixado claro no Capítulo 3, quando me reporte à literatura aljamiado-mourisca da Península Ibérica, talvez seja de bom alvitre ressaltar que o Islã tem dois

²⁴ “Conceito formulado pelo historiador Eric Williams, no seu livro clássico Capitalism and Slavery, que explica como o tráfico negreiro contribuiu de forma substantiva para a acumulação primitiva do capital nas metrôpoles que praticavam tal tipo de comércio. Para Williams, o simples fluxo de escravos africanos vendidos não explicaria a importância que o tráfico alcançou no processo de acumulação capitalista nas respectivas metrôpoles. Isso somente é explicável por meio do tráfico triangular”. IN: Clóvis Moura, Dicionário da Escravidão Negra no Brasil. São Paulo: Editora da USP, 2004. p. 399

²⁵ J. Fragoso, M.F. Bicalho e M. F. Gouvea (orgs.) O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

caminhos: um direto da África no XIX e outro que passa pela península ibérica no XIV-XVII.²⁶

Os universos paralelos das trocas comerciais de que tratam os organizadores de O Antigo Regime nos Trópicos também existem na dinâmica atlântica das trocas simbólicas. Conta-nos Diouf que, “além das conexões diretas, marinheiros negros teciam as ligações entre os Africanos dos dois lados do Atlântico”.²⁷ Segundo a autora, “negros livres e escravizados eram rotineiramente empregados em navios que trafegavam nas Américas e no Caribe, trabalhando inclusive em negreiros. Cerca de 9% dos escravos mais habilidosos na Carolina do Sul eram marinheiros, assim como também o eram dezenas de milhares de homens da Índia Ocidental.²⁸ Uma grande proporção desses marinheiros era nascida na África. Eles viajam de ilha para ilha, das ilhas para o continente, do Norte dos Estados Unidos para o Sul, e ao longo do Atlântico para a Europa e a África”.²⁹

Mas o que, especificamente, eles transportavam?

“Esses homens negros _ livres, libertos ou escravizados _ cruzavam o Atlântico trazendo notícias, informações e idéias de um vasto mundo. Eles também abrigavam e transportavam fugitivos e bens contrabandeados. Transportavam ainda correspondência perigosa, como aquela redigida pelo Denmark Vesey, que o cozinheiro William concordou em levar consigo para entregar ao presidente do Haiti, pedindo ao presidente que apoiasse como fosse possível a rebelião planejada por Vesey”.³⁰

²⁶ O argumento foi desenvolvido em co-autoria: Mariza de Carvalho Soares. Priscilla Leal Mello. “‘O restou perdeu-se?’ História e folclore: o caso dos muçulmanos das Alagoas”. IN: Kulé Kulé – Visibilidades Negras, Maceió: Edufal, 2006. pp.14-25.

²⁷ Diouf, Servants of Allah p. 116

²⁸ Como tive a oportunidade de demonstrar no Capítulo 3, no caso da Bahia, alguns também o eram.

²⁹ Diouf, Servants of Allah . p. 116

³⁰ Diouf, Servants of Allah, p. 116. Vesey foi um escravo afro-americano, que a certa altura conseguiu obter sua alforria. Planejou o que se considera ter sido uma das mais violentas rebeliões escravas dos Estados Unidos. As autoridades de Charleston, Carolina do Sul, prenderam, julgaram e executaram Vesey e outros líderes do referido levante.

Cartas de conteúdo incendiário foram muito provavelmente transportadas para as Américas juntamente com livros, dentre eles exemplares do Alcorão, e outros itens religiosos. É o que supõe Diouf, na medida em que esses marinheiros negros que viajam constantemente para a África mantinham contato estreito com a população negra das Américas, dentre estivadores, pescadores, construtores de navios, vendedores de alimentos, taverneiros, cocheiros, trabalhadores domésticos _ todos perfeitamente capazes de distribuir bens e produtos trazidos de mares distantes, tanto para animar a vida nas cidades como para em seguida abastecer as regiões de *plantation*, mais interiorizadas. Nesse contexto, não surpreende que um tal escravo Bilali de uma Ilha chamada Sapelo, na Geórgia, tenha usado um papel produzido na Itália para escrever um manuscrito em árabe e que papéis desse tipo fossem fabricados no país para abastecer o mercado islâmico africano.³¹ Lembremos que, em momento anterior, explicamos com base nas pesquisas realizadas por Diouf, que parte do papel usado pelos escravos nas Américas era importado da Itália.

“Esse papel percorreu um longo caminho desde a África até chegar a uma ilha remota da América. Como tem sido verificado que os africanos chegaram no Novo Mundo de mãos vazias, está claro que o que quer que eles tenham obtido da África é uma mercadoria que chegou até eles depois de terem povoado as Américas e o Caribe. Além disso, há que se ressaltar que deve ter havido uma razão muito boa para que os escravos dos Estados Unidos tenham importado papel da África secretamente; inclusive, em alguns estados a escrita entre eles era ilegal, o que significa que bastaria comprar papel para tornar-se um suspeito. A aquisição ilegal de papel, pelo contrário, passaria despercebida”.³²

³¹ Diouf, Servants of Allah p. 116.

³² Diouf, Servants of Allah. p. 116.

Se no âmbito das relações comerciais a África vem se impondo na historiografia como importante lugar para o entendimento do que foi a dinâmica do Atlântico escravista, e ac circulação tortuosa das commodities, se no campo das “heranças culturais” e religiosas não há pesquisador sério que negue as raízes africanas das Américas, também no campo da produção e da circulação de idéias deve a África ocupar papel de relevo. Esse vazio historiográfico, que felizmente tem sido cada vez mais superado, decorreria do fato de ainda serem poucos os historiadores que se dedicam ao tema da África letrada, com centros de estudos semelhantes àqueles registrados nas universidades européias que lhe são contemporâneas? Ou seria uma consequência do fato de que somente nas últimas décadas os pesquisadores ocidentais estão podendo acessar a produção letrada islâmica da África, fundamental para o entendimento da escrita e da leitura no continente negro? Ou ainda por que nossa História tem sido informada desde sempre por uma matriz européia, por uma ideologia de superioridade européia que pareceu nos ensinar que ali, e somente ali, os ideais de liberdade haviam encontrado terreno fértil, resultante das sementes da sedição lançadas pela Revolução Francesa, em 1789?

É fato que os estudos africanos sobre os quais nos baseamos para tecer todas essas hipóteses são muito recentes. Trabalhamos com um universo de escrita e leitura árabes informado por cruzamentos lingüísticos africanos de complicada compreensão, tema que discutimos, sobretudo, no Capítulo 2 desta tese. Não poderíamos tecer todas essas hipóteses e responder a todas elas não fossem os trabalhos de tradução da segunda metade do século XX nas universidades européias. Segundo John Ralph Willis,³³ a década de 1960-70 marca o início da produção historiográfica sobre a África. Antes disso, havia, conforme afirma o

³³ John Ralph Willis. “The historiography of Islam in Africa: the last decade (1960-1970)”. African Studies Review, Vol. 14, No 3 (Dec. 1971), 403-424.

autor, pelo menos no que se refere aos estudiosos ocidentais, uma completa “escuridão” acerca do assunto, espécie de *Jahiliyya*, “tempo da ignorância”, termo árabe que os muçulmanos empregavam sempre que queriam se referir ao período histórico anterior à expansão do Islã na Península Arábica (a partir de 632 d.C., ano da Hégira).

Antes de 1960, nenhum centro de estudos universitários dedicava-se aos estudos sobre o Islã na África. E, quando encontramos quem o faça, concluímos que os primeiros pesquisadores eram lingüistas, não historiadores. Os pólos pioneiros de pesquisa nessa área eram o John F.P. Hopkins, da Cambridge University; o P.M. Holt, da School of Oriental and African Studies, em Londres; e o H.F.C. Smith, da Ahmadu Bello University, em Zaria, na Nigéria. Depois do empenho e dedicação de uma primeira geração de estudiosos, que cuidadosamente adquiriu e catalogou sistematicamente manuscritos árabes, até então mantidos em mãos privadas,³⁴ surgem os primeiros estudos históricos.

O Califado de Sokoto tem sido tema privilegiado pelos pesquisadores desde então. E, obviamente, isso explica a possibilidade de estarmos neste momento tecendo as relações deste com o Islã Negro no Brasil do século XIX. Depois de catalogarem Ahmad Baba, de se debruçarem sobre a *Jihad* de Usman Dan Fodio, lingüistas e historiadores chegaram a um interessante ponto de contato: a vertente que se dedica à intensa atividade literária que animou a comunidade de Sokoto, sobretudo anteriormente a 1864. O historiador Paul

³⁴ Tal é, por exemplo, o caso de uma importante fonte primária para nosso estudo, os escritos de Ahmad Baba, utilizados como suporte para as hipóteses fundamentais no Capítulo 2. Atualmente, temos a possibilidade de acesso a todos os escritos de Baba, no site do CEDRAB: Centre de Documentation et de Recherche Ahmad Baba, em Timbuctu. O fato de as mais de duzentas obras aparecerem em árabe revela o esforço de estudo que se espera da atual e das futuras gerações de historiadores. Por outro lado, é prova inequívoca da pujante tradição árabe-africana de estudo e leitura.

Lovejoy³⁵ concluiu que em um tratado de c. 1627, Ahmad Baba de Timbuctu, preocupava-se em distinguir quem poderia ser o escravizado, uma discussão sofisticada que o leva a antever matizes religiosas - e não étnicas - estabelecendo as fronteiras do possível e do interdito.



A Mesquita de Sankore, em Timbuctu, onde Baba era mestre³⁶

³⁵ Exemplo de como o autor trabalha com esses três momentos da produção historiográfica está em Paul E. Lovejoy, “The Context of Enslavement in West Africa: Ahmad Baba and the Ethics of Slavery,” in Jane Landers (ed.), *Slaves, Subjects, and Subversives: Blacks in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press. 2006. Neste artigo, Lovejoy procura compreender a produção de idéias no contexto do Califado de Sokoto a respeito do que chamou de uma “ética da escravidão”. Para ele, o Islã aceita a escravidão temporária, mas não admite a apreensão de iguais, ou seja de muçulmanos entre si. O escravizado não poderia pertencer ao Dar-Al- Islam, embora isso não signifique que não existam casos, numerosos, de escravização indevida.

³⁶ Ver [International Museum of Muslim Cultures em](http://www.muslimmuseum.org/SankoreUniversity.aspx)



Pátio interno

Outros estudiosos merecem destaque, até porque norteiam em grande parte as reflexões desta pesquisa. Da Escola de Ibadan, notabilizada pelos estudos que produziu a partir de 1971, destacamos o enfoque de T.G.O. Gbadamosi,³⁷ com suas importantes observações sobre o desenvolvimento do Islã entre os Yorubá, que ocupam parte da região islamizada da Nigéria onde se formou o Califado de Sokoto,³⁸ e de onde partem os escravos muçulmanos para os portos brasileiros. Suas observações sobre os subgrupos ali existentes e sobre como cada grupo subétnico desenvolveu dialeto próprio, cultura e tradições, desafiando a implantação do Islã na região, foram fundamentais para se ter uma idéia da diversidade étnica dos grupos aportados na Bahia. Uma tal informação é fundamental,

³⁷ T.G.O Gbadamosi, The growth of Islam among the Yoruba (1841-1908). Ibadan History Series. London : Longman. 1978.

³⁸ Como Gbadamosi, também dedicaram-se ao Califado de Sokoto Murray Last and M.A Al-Hajj em “Attempts at defining a Muslim in Nineteenth Century Hausaland and Bornu”. Journal of the Historical Society of Nigeria, III, 2 (December, 1965), 231-241. Destaca-se a vasta produção de artigos de Last sobre a expansão do Islã em território iorubá, questão apresentada também na obra de Gbadamosi.

porque nos permitiu discutir os diferentes níveis de literacia entre os muçulmanos, sobretudo nagôs e haussás da Bahia.

Tão fundamental quanto estudo de Gbadamosi são os apontamentos de outro pioneiro dos estudos africanos. Trata-se de John Hunwick, estudioso filiado ao SOAS,³⁹ da London School. O grupo formou um grande número de estudiosos, treinados como arabistas e devotados ao estudo do Islã na África. Apesar do brilhantismo de suas incursões, observa-se que por muito tempo esses pesquisadores focalizaram particularmente a relação entre língua e literatura. Dos primeiros estudos produzidos pela escola, somente as reflexões de J.F.P. Hopkins são verdadeiramente de conteúdo histórico.⁴⁰ No entanto, John Hunwick e seu estudo sobre a tradição literária da Nigéria interessou-nos exatamente porque ofereceu material importante à nossas reflexões sobre como preencher a lacuna da produção e da circulação de idéias entre África e Brasil. Por ter estudado a biblioteca da *madrassa* de Timbuctu, por onde transitou Ahmda Baba, que escreve sobre a tradição escrava no Islã de Sokoto, que é de onde partiram nossos escravos da Bahia, Hunwick descortina um universo de literacia, estudos e leitura capaz de desfazer mitos de uma África assentada na cultura oral, distante da tradição escrita dos povos reconhecidos como os mais desenvolvidos daquele tempo.

Datam de 1480 os primeiros centros de ensino árabe-islâmico na região da Nigéria. Foram eles os das localidades de Gazargamu, Katsina e Kano. Gazargamu era a capital de Bornu nos anos 1480. Comércio e literacia caminharam lado a lado na expansão do Islã na região. O caminho mais antigo de entrada dos devotos de Alá na rota nigeriana foi o que, partindo da atual Trípoli através de Fezzan, chegava no estado de Kanem, bem ao Norte do

³⁹ A já mencionada School of Oriental and African Studies.

⁴⁰ John Ralph Willis. "The historiography of Islam in Africa". P. 406

Lago Chade. Em Katsina e Kano, estabeleceram-se mercadores Wangara (Dyula) e professores de Mali já em meados do século XV. Hunwick afirma que a região Kano-Bornu foi sem sombra de dúvida a mais antiga a desenvolver uma tradição de ensino e estudo. Bornu, originalmente uma província do estado de Kanem, tornou-se o principal território do braço dominante da dinastia Saifawa em finais do século XIV. Quando uma nova capital estabeleceu-se em Gazargamu, as autoridades trataram de atrair eruditos, para que ali fixassem residência.⁴¹

Ainda segundo Hunwick, já no século XVI observa-se uma tradição escolar local, conclusão a que ele chegou a partir dos escritos históricos do Imã chefe Ahmad b. Fartuwa (fl. 1575).⁴² Nos dois séculos seguintes, nota-se a presença e a atuação de sábios de notável conhecimento. A maioria deles, fulanis cujos ancestrais chegaram a Bornu e a Bagirmi vindos de Mali no fim do século XV e início do XVI. Alguns deles, como, aliás, também o fizera Ahmad Baba,⁴³ movimentam-se para além dos confins de Bornu, visitando as localidades de Fezzan, Tagidda, Timbuctu e Katsina. As principais matérias por eles

⁴¹ John Hunwick. "The Arabic Literary Tradition of Nigeria". *Research in African Literatures*. Vol. 28, 3, p.1-15. <http://iupjournals.org/ral/ral28-3.html>, em 10/08/2005.

⁴² Hunwick, "The Arabic Literary Tradition of Nigeria". p. 2

⁴³ *Ahmad Baba de Tombouctou, sa vie et son oeuvre (1556-1627)*, de Mahmoud Zouber (Paris: Publications du Department D'Islamologie de L'Universite de Paris-Sorbonne, 1977). A circulação dos sábios pelas diferentes regiões custou alguns anos de liberdade a Baba. Indignado com a incursão marroquina no território do Sudão, o sábio de Timbuctu, com a eloquência que lhe era peculiar e com a autoridade moral que seus contemporâneos nele reconheciam, contestou a invasão, motivada pelo interesse do sultão do Marrocos pelas minas de sal do Sudão. Sua "rebeldia" custou-lhe a prisão, que só não ocorrera em condições mais degradantes porque os sábios da região intervieram a seu favor. Nota-se que o discurso de Baba baseava-se no argumento de que o Sudão já era de muito convertido ao islamismo e que, por isso, não poderia ser escravizado. A base de sua defesa revela o nível de discussão doutrinária, nas escolas da região, acerca do instituto da escravidão.

ensinadas eram a Teologia, a Jurisprudência e a língua árabe. Mas ao longo dos séculos observou-se a intensificação dos estudos de poesia, como sátira e o pietismo.⁴⁴

Outros centros concorriam com Bornu na produção de estudiosos. No final do século XV e início do XVI, também Kano e Katsina desenvolveram estratégias para atrair sábios da África do Norte e de antigos e importantes centros islâmicos, como Timbuctu. Ambos, Kano e Katsina, tornaram-se importantes empórios comerciais cujas dinastias haviam adotado o Islã recentemente. Apesar da atração momentaneamente exercida desde longa data, Kano somente desponta como importante centro de estudos no século XX. Hunwick ressalta que seu mais importante estudioso antes do século XX fora um imigrante fulani, chamado ‘Abd Allah Suka, autor de um poema sobre a piedade e a prática do Islamismo (em árabe transliterado intitulado *‘Atiyyat al-mu’ti*) ainda hoje estudado nas escolas locais.⁴⁵ Finalmente, sobre o Califado de Sokoto - como disse o centro de referência dos primeiros estudos sobre o Islã na África, Hunwick chama a atenção para o fato de que “uma verdadeira revolução na escrita árabe-islâmica ocorreu no último quartel do século XVIII e na primeira metade do século XIX, associada com o reformista fulani ‘Usman Dan Fodio (d. 1817), por seu irmão ‘Abd Allah (d. 1826) e por seu filho Muhammad Bello (d.1837). Vê-se, portanto, que os fulani liderados por Dan Fodio, e que vão escravizar homens da etnia haussá a serem exportados como escravos para o Brasil, são os mesmos que, sob seu comando, empreendem importantes medidas para o letramento dos povos locais.

II - Escolas de europeus, escolas de africanos

⁴⁴ Hunwick, “The Arabic Literary Tradition of Nigeria”. p.2

⁴⁵ Hunwick, “The Arabic Literary Tradition of Nigeria”. p. 2.

Se o primeiro registro de que se tem notícia sobre a inauguração de centros de estudos na África data de 1480, como sugere Hunwick, e se as primeiras escolas ativas em Paris e em Bolonha datam do século XI, por que a ruptura na percepção sobre a produção e circulação de conhecimento nos vários pontos do Atlântico escravista? Por que a certeza de que o conhecimento fabricado na França de Abelardo, de tendência cada vez mais laicizante, e na Itália das escolas cujo ensino baseado nas Artes Liberais complementavam-se por noções básicas de Direito, extraídas das leis bárbaras e do Código Teodosiano,⁴⁶ eram mais tarde exportados em detrimento do que se aprendia em Kano, Katsina e Timbuctu? Incrível admitir que a exportação das idéias européias, sobretudo porque os filhos dos ricos das Américas iam estudar na Europa, tenha sido aceita sem questionamentos e sempre em detrimento do que também os escravizados, letrados, trouxeram de suas longas e tortuosas viagens da Costa Africana para as Américas. É fato que alguns dentre os muçulmanos traficados para as Américas revelavam um elevado grau de erudição, capaz de resistir inclusive às artimanhas da memória. Como vimos no Capítulo 2, não foi este o caso dos escribas malês da Bahia, fossem eles nagôs ou haussás.

Se no século XI, como nos narra o medievalista Jacques Verger, “já existiam escolas ativas em Paris, na Ilha da Cité, no ‘cloître Notre-Dame’, isto é, nas casas dos cônegos construídas ao redor da catedral”; e se “início do século XII, essas escolas tiveram um desenvolvimento considerável”; e se a partir do século XI, prosperavam em algumas cidades da Itália do Norte algumas escolas leigas, para já “na primeira metade do século XII, o estoque de textos jurídicos utilizados no Ocidente” ter-se “renovado completamente pela ‘redescoberta’ do *Corpus juris civilis* e pela composição das primeiras grandes

⁴⁶ Jacques Verger. As Universidades na Idade Média. São Paulo: Editora Unesp, 1990. p.30-41

coleções canônicas”, por que desconsiderar a força da produção das escolas de Tombouctou na segunda metade do século XVI? Também Timbuctu, como fizera Paris pelo monge Abelardo, produzira seu expoente, Ahmad Baba, cuja formação assentava-se na tradição de muitos outros importantes mestres que o antecederam. “É curioso constatar a que ponto a obra de Ahmad Baba reflete o processo de formação do homem culto do Sudão na segunda metade do século XVI, que o tinha como modelo perfeito”, atesta Mahmoud Zouber.⁴⁷

Para melhor enfrentarmos o problema da formação de Baba, defende Mahmoud Zouber, “convém passarmos em revista a lista de obras que formavam os programas de estudos superiores das escolas de Timbuctu na segunda metade do século XVI”.⁴⁸ Eis uma lista das obras por disciplina: I) Gramática, Filologia e retórica : a) *Tshil*, de Ibn Malik, um tratado de gramática em prosa; b) *Khazrajiyya*, poema didático sobre a prosódia árabe, escrito por Diya’al-Din Abd Allah b. Muhammad al-Khazraji; c) *Talkhis al-Miftah*, tratado de retórica em prosa, escrito de Jamal al-Din Muhammad al-Qazwini.

Quanto à disciplina de Jurisprudência (*Fiqh*, em árabe) e Metodologia do Direito, eram as seguintes as obras estudadas: a) *Mukhtasar*, sobre o Direito Malakita; b) *Jami al-miyar*, baseado nas *fatwas*, assertivas que funcionavam como espécies de dogmas acerca de uma determinada questão sobre a qual existem disputas no Islamismo; c) *Jam al-jawami* ou princípios fundamentais de Direito Islâmico, com comentários de especialistas; d) *Tuhfat al-Hukkam*, curiosamente traduzido como *cadeau des juges* (presente de magistrados), escrito por Ibn Assim, com comentários de seu filho; e) *Mukhtasar al-Furu*, de Ibn al-Hajib, um estudo sobre os diversos ramos do Direito Islâmico; e) *Mudawwana*, assinado

⁴⁷ Mahmoud Zouber. Ahmad Baba de Timbuctu (1556-1627): sa vie et son oeuvre. Paris: Publications du Department D’Islamologie de L’Universite de Paris-Sorbone, 1977.p.81

⁴⁸ Zouber, Ahmad Baba de Timbuctu, p. 52.

por um especialista de nome Sahnun, e comentado por Abu al-Hasan al-Zarwili; f) *Muntaqa*, escrito por al-Baji sobre Direito e sobre os *hadiths*, ditos do profeta Maomé; g) *Tawdih*, de autoria de Khalil, sobre quem Zouber não tece comentários.

Igualmente extensa é a lista bibliográfica da disciplina “Hadith e exegese”, ou seja, uma disciplina que tinha como principal objetivo formar sábios capazes de fazer a exegese, interpretação acurada, dos ditos do profeta Maomé. Para cumprir os requisitos dessa disciplina, o neófito deveria ler as seguintes obras: a) *Al-Muwatta’*, de Malik b. Ans, fundador da Escola Malakita; b) *L’Alfiyya*, tratado em versos sobre as tradições muçulmanas, escrito por Abd al-Rahim b. al-Husayn al-Iraqi; c) *Sahih*, descrito por Zouber como “coletânea de tradições verídicas”; d) *Sahifa*, simplesmente referendado como escrito por um tal Iyad; e) *Tafsir* ou exegese do Alcorão. Uma quarta disciplina, a de “Teologia e Filosofia” sugere a leitura de uma obra intitulada *Sughra*. Trata-se, segundo Zouber, de um livro que compreende os artigos sobre a fé muçulmana. Essa obra servia de base ao ensinamento da unidade nas escolas do Sudão. Seu autor, um certo d’al-Sanusi, acredita que a leitura de sua obra dispensa a de todos os outros tratados sobre a matéria.

A lista certamente impressiona. Sobretudo se confrontarmos a realidade africana com os significados atribuídos aos livros na Alta Idade Média e na Baixa Idade Média Ocidental. Quanto custaria ter um livro em casa, se tal fosse a ambição de um estudante europeu do século XII, por exemplo? ⁴⁹ As primeiras obras que circulavam na Europa Ocidental tinham como característica o fato de serem verdadeiras obras de arte, manuscritas por monges dos principais mosteiros, verdadeiros centros de produção e preservação de

⁴⁹ Tomamos o século XIII como exemplo porque os dados compilados por Jacques Le Goff em Os intelectuais da Idade Média referem-se a esse século. Tratou-se de um importante momento de transição, tendo em vista que corresponde ao crescimento das cidades medievais, anunciando uma nova era que se contraporá de forma definitiva ao período eminentemente rural do Feudalismo (IX-XI) na França.

conhecimento durante a Alta Idade Média, que se inicia com a queda do Império Romano, no século V d.C., e se mantém até o século XIII. Produtos de admiração, tão caros quanto podiam ser um feudo, o livro de então não se prestava às ambições dos novos tempos. Era necessária a transformação. De objeto de luxo, tornou-se instrumento técnico, social e econômico de difusão de conhecimento.

“Transforma-se o formato do livro. Antes, era predominantemente o *in-folios*. ‘É uma dimensão que não pode convir senão aos manuscritos feitos nas abadias e que devem ser ao conservados’. Desde quando o livro se tornou freqüentemente consultado e transportado de um lugar a outro, seu formato ficou menor, mais manejável.

“A minúscula gótica, mais rápida, substitui a antiga letra. Ela varia segundo os centros universitários; existe a parisiense, a inglesa, a bolonhesa. Corresponde também a um progresso técnico: o abandono da cana pela pluma de ave, de ganso em geral, que permite ‘maior facilidade e rapidez no trabalho.

‘Diminui a ornamentação dos livros: iluminuras e miniaturas se fazem em série. Embora os manuscritos de Direito continuem freqüentemente luxuosos _ os juristas pertencem em geral a uma classe rica _, os livros dos filósofos e dos teólogos são os mais pobres, e só excepcionalmente trazem miniaturas. Freqüentemente o copista deixa em branco o lugar das iluminuras e das miniaturas para que um comprador modesto possa adquirir o manuscrito, enquanto um cliente mais rico mandaria pintar os espaços reservados”⁵⁰.

Bem se vê que o livro no século XIII na Europa era instrumento de distinção social. Sua posse ainda o é, em nossos dias. Não o fora também nas escolas da África? Certamente que sim. Ousamos afirmar que, tão caro quanto o fora para os estudantes europeus, também o fora para os africanos. A realidade seria indistinta. Como poderia um africano ter acesso à extensa lista de obras básicas que deveria ler para se considerar capacitado nas quatro disciplinas das escolas de Tombouctou? Zouber não estabelece essas relações que por hora

⁵⁰ Jacques Le Goff. Os Intelectuais na Idade Média. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989. (2ª edição). P. 72-73

realizamos, entre a realidade europeia ocidental, da qual por muito tempo nossa História se julga devedora exclusiva, e o ambiente de ensino na África. Entretanto, não devemos julgá-lo por isso. Da mesma forma que nosso referencial para a desconstrução de velhos paradigmas tem sido a Europa Ocidental, o dele fora o mundo Islâmico. Por isso mesmo, ao tentar estabelecer comparações entre a Timbuctu de Ahmad Baba e as outras escolas da época, como as de Fez, de Tunis, de Tlemcen ou mesmo as de Bagdá e as do Sul do Cairo, o autor recorre às referências próprias de seu mundo islamizado.

“Esta lista, bem podemos observar, não nos deixa de impressionar por sua amplitude e diversidade. Ela apresenta em sua quase totalidade as obras que constituem a base dos estudos islâmicos clássicos. As bibliotecas de Timbuctu incluem um pouco de toda a literatura árabe. As produções da Espanha e do Maghreb e também as obras do Egito e do Iraque.

“Podemos portanto afirmar que o ensino ministrado à juventude de Timbuctu, naquela época, tinha o mesmo nível que aquele dispensado nos outros centros universitários do mundo muçulmano?

“Seria, talvez, um exagero dizer que Timbuctu e as “universidades” de Fez, Tunis, Tlemcen, Bagdá e as do sul do Cairo ocupassem um mesmo patamar. Timbuctu foi de fato o grande centro intelectual do Sudão nos séculos XV e XVI. Foi também um dos grandes centros científicos do mundo islâmico da época”.⁵¹

⁵¹ Zouber, Ahmad Baba de Timbuctu. p. 55.



Manuscrito de Ahmad Baba ibn Ahmad ibn Umar ibn Muhammad Aqit al-Tumbukti, intitulado *Miraj al-Suud ila nayl Majlub al-Sudan*: lições a um marroquino sobre a escravidão.⁵²

Interessante observar que fosse na Europa fosse na África os centros de estudos a que mais tarde se chamarão universidades nascem como escolas. Em Paris, segundo Verger, “a multiplicação das escolas colocou problemas de organização”. E desse reexame das instituições escolares surgiu, nos primeiros anos do século XIII, a universidade de Paris. No caso de Bolonha, o ponto de partida foram as escolas leigas e em seguida as escolas notariais, das quais surgiram a universidade.⁵³ Assim sendo, não deve soar extemporânea a designação de universidade de Tombouctou, também essa um centro de estudos. O próprio Verger, especialista no assunto para o caso europeu, admite que há

⁵² Cf. <http://www.loc.gov/exhibits/mali/images/amm0006rs.jpg>

⁵³ Verger, *As Universidades na Idade Média*. p. 30 e p.38, respectivamente.

dificuldades para a historização dessa passagem⁵⁴, da escola à universidade. Afirmamos o mesmo para o caso da África.

Importante, porém, é poder desde já admitir o alto grau de erudição exigido para a formação de um intelectual como Ahmad Baba, modelo de perfeição do estudioso da segunda metade do século XVI na África, como aliás já o dissemos, nos apoiando nas observações de Zouber. Como pode ele ter acesso a todos aqueles livros? Havia na África de seu tempo uma “indústria” semelhante àquela que pouco a pouco se ergueu na Europa, quando da passagem do livro-obra-de-arte ao livro-industrial? Não temos essa informação de pronto. Mas uma prática vivenciada pelos estudantes europeus dos áureos tempos de Abelardo também se observa na Timbuctu de Ahmad Baba. Para além dos livros e das disciplinas de formação dos jovens estudiosos do século XVI na África islamizada, Zouber nos brinda com uma discussão sobre os homens que influenciaram o pensamento de Baba. Um deles, seu tio Muhammad Baghye, nos interessa sobremaneira.

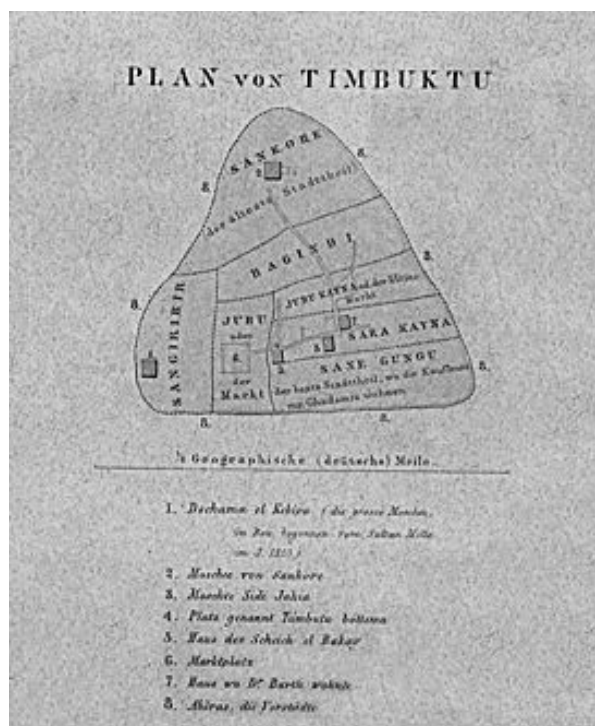
O próprio Baba refere-se a ele como “meu guia e meu preceptor na carreira das letras”. E acrescenta: “ele, e nenhum outros, já lhes disse, me foi mais útil do que ele”.⁵⁵ Outra expressão recorrente empregada por Baba para referir-se ao mestre Baghye era “a mina de minha erudição”. De fato, e isso nos interessa porquanto discute a circulação de conhecimento em ambiente africana, Baba nos conta que ele “emprestava com liberalidade os livros mais preciosos que possuía” e “jamais reclamava depois, não importa o quanto fossem raros”.⁵⁶ Esse comportamento, de “jamais oferecer recusa” no empréstimo de obras

⁵⁴ Idem, idem.p. 31. O obscurantismo deve-se, segundo ele, ao fato de a documentação ainda ser muito insuficiente, porque se baseia, sobretudo, em textos oficiais, privilégios reais e bulas pontifícias, que serviam geralmente apenas para sancionar realidades existentes.

⁵⁵ Zouber, Ahmad Baba de Timbuctu. p. 46.

⁵⁶ Zouber, Ahmad Baba de Timbuctu. p. 46.

raras, assesta-se em princípios caros aos seguidores do Islã. “O homem sabia que, para a sua piedade e devotamento ao Islã, para a sua ciência, para a dignidade de sua vida e seu mérito era importante oferecer exemplos aos crentes”.⁵⁷



Plano urbano de Timbuctu: Sankore aparece no Norte da cidade⁵⁸

O próprio Baba cuidou de seguir o exemplo de seus antecessores. Uma lista de seus discípulos,⁵⁹ ora citados por ele próprio, ora por seus biógrafos posteriores, revela a reprodução de conhecimento nas escolas africanas de então. Interessante notar, na medida em que citemos os nomes de seus principais alunos, o alcance geográfico da atuação de Ahmad Baba, que percorre escolas muito além de Timbuctu, embora tenha sido esse o

⁵⁷ Zouber, *Ahmad Baba de Timbuctu*. p. 46.

⁵⁸ Cf. www.newworldencyclopedia.org

⁵⁹ Estamos tomando por base as listas de discípulos citada por Zouber ao longo das páginas 56 a 71 de seu *Ahmad Baba de Timbuctu (1556-1627)*: sa vie et son oeuvre. Não citamos todos, cerca de quinze ao todo. Optamos por fazer uma seleção segundo critérios geográficos e/ou pela disciplina à qual se devotaram.

principal centro de formação erudita da época. Abu l-Abbas Ahmad b. Mamad b. Ahmad era de Tlemcen; Abu Abd Allah Mamad, literato, biógrafo, tradicionalista, teve aulas com Baba em Marrakesch, assim como também as teve Abu l-Abbas Ahmad b. Ali b. Muhammad al-Susi al-Busa, conhecido por sua piedade e seu ascetismo escrupuloso, características muito valorizadas entre os sábios da época.

Membro de uma nobre família de Timbuctu, ‘Abd al-Rahman b. Abd também fora discípulo de Ahmad Baba. Ao que tudo indica, teve aulas com ele nas escolas da cidade. Sua notoriedade baseia-se no talento de historiador e nos conhecimentos de gramática e Jurisprudência. Interessante é a trajetória de Abu l-Abbas Ahmad, mais conhecido como Ibn al-Qadi: historiador, biógrafo e poeta marroquino, nasceu na cidade de Mknés. Notabilizou-se em matéria de aritmética e, no campo do Direito, em assuntos de partilhas e sucessões. Tendo viajado ao Oriente uma segunda vez, seu navio fora atacado por piratas cristãos. Sofreu 11 meses de cativo e o próprio sultão do Marrocos negociou sua busca e comprou sua liberdade por 20 mil onças!

Em Fez, Ahmad Baba também deixou discípulos, dentre eles Abu-l-Qasim, orador eloqüente a quem ele reprovava por citar *hadiths* considerados apócrifos. Dentre os marroquinos que viajam a Timbuctu para ter aulas com os chamados “sábios do Sudão” encontram-se também Al-Mustafa b. Ahmad b. Mahmud b. Abu Bakr, que se beneficiou, segundo Zouber, dos ensinamentos de vários outros autores sudaneses, em particular daqueles de Ahmad Baba, sobretudo gramática, *hadiths* e retórica. Muhammad Kurdi b. Muhammad Sajo a-Fullani chegou a Timbuctu aos 25 anos. Assistiu aos cursos de Baba após o exílio do mestre no Marrocos, dedicando-se principalmente à gramática, ao Direito à retórica e à lógica. Zouber ressalta ainda a importância do trabalho de Baba para a formação de Abu ‘Abd Allah, tradicionalista e especialista em Jurisprudência; de Abu l-

Hassan ‘Ali b. Abd al-Rahman, sábio e juriconsulto marroquino; de Abu bd Allah Muhammad, a quem Baba elogia por sua ciência e sua probidade moral; e, por fim, Abu Zayd Abd al-Rahman b. Muhammad, discípulo indireto de Ahmad Baba.

É de notar-se que os escritos de Baba eram apreciados e discutidos nas escolas de então. A contar pela leitura que Lovejoy fez de seu tratado *Mi’raj*, escrito em Timbuctu em 1615,⁶⁰ a questão da escravização de muçulmanos, com desdobramento em temas como religião, etnicidade e legitimidade, era freqüente. “Como um ‘muçulmano’ poderia tornar-se um escravo, ou o que acontecia se alguém se tornasse um muçulmano depois de ser escravizado, todas questões em debate na África Ocidental, pelo menos desde os dias dos impérios medievais do Sudão Ocidental, e publicados em detalhes nos manuscritos contemporâneas árabes. Ahmad Baba listou os grupos étnicos que poderiam e aqueles que não poderiam ser escravizados. Posteriormente, a lista cresceu nas mãos dos que lideraram a *jihād* de Sokoto.”⁶¹

Se estavam em debate nas escolas da África Ocidental, se inclusive os escritos de Baba sustentaram a ideologia jihadística dos fulanis liderados por Usman Dan Fodio em 1804, então é certo que os escravizados que freqüentaram as escolas do Sudão tenham trazido algum conhecimentos consigo. Essa hipótese, porém, não é nossa, mas do próprio Paul Lovejoy. Nos incorporamos a ela no esforço de tornar evidente a nossa tese de que os alguns segmentos dos movimentos e lutas pela liberdade nas Américas combinaram matrizes de pensamento européias e africanas. Alguém poderia argumentar, tomando como

⁶⁰ Lovejoy indica a discussão em torno do tema feita por Bernard e Michelle Jacobs: “The Mi’raj: a legal treatise on Slavery by Ahmad Baba”, texto publicado em Willis: Slaves and Slavery in Muslim Africa. Vol. 1, 125-59.

⁶¹ Paul Lovejoy, “The Relationship between Jihad and Slavery in the Americas”. Palestra IFCS/UFRJ, novembro 2001. (Texto inédito)

base os números do tráfico de muçulmanos apresentados por Lovejoy, que o número de musulmis seria insuficiente para fomentar tanta rebeldia, como a que se espalhou pelo Império do Brasil no século XIX. Mas nós contra-argumentaríamos, também com base nos estudos do historiador, que as características dos traficados nos indicam que, entre eles havia ex-alunos das escolas de Timbuctu e adjacências.

Vejamos, inicialmente, o argumento numérico de possíveis detratores. Segundo Lovejoy, “do total de almas comercializadas no comércio Atlântico de escravos, os muçulmanos não excediam os 10%”, admitindo o autor, inclusive que essa “proporção era provavelmente ainda menor”. Importante, porém, é ressaltar que os “indivíduos que se converteram ao Islã nas Américas partiram de duas áreas especialmente. Ainda segundo Lovejoy, um primeiro grupo veio do Sudão Ocidental, ou Senegambia, incluindo a região entre os rios Senegal e Gâmbia, chegando à costa a partir desses rios e também através dos muitos outros que cortam a costa superior da Guiné”.⁶² Esses escravos vieram em pequena escala para o Brasil. A maior parte deles, embarcou na Costa do Ouro e na Bahia do Benim. Em pequeno numero no até o último quartel do século XVIII, os escravos vindos dessa região se tornam significativos a partir de então. Segundo Lovejoy africano muçulmano permaneceu com um importante elemento do tráfico Atlântico até a sua extinção no início dos anos 1860”.⁶³ Por fim, Lovejoy cita ainda o fato de terem sido embarcados também escravos muçulmanos na Baía de Biafra. Mas adverte que os “escravos muçulmanos partiram dali somente no final dos anos 1820 e início de 1830, e assim mesmo em pequeno número”.⁶⁴

⁶² Lovejoy, “The Relationship between Jihad and Slavery in the Americas”. p.2

⁶³ Lovejoy, “The Relationship between Jihad and Slavery in the Americas”. p.3.

⁶⁴ Lovejoy, “The Relationship between Jihad and Slavery in the Americas”. p.3.

Da Costa do Ouro foram embarcados 12.771 escravos para a Bahia, 47.355 para Pernambuco, além de 3.442 para o Sudeste e 910 para outras regiões, a respeito das quais ainda não se têm informações. Os números de embarcados partindo da Baía do Benim foram, segundo as regiões brasileiras, os seguintes: 729.969 para a Bahia; 88.178 para Pernambuco; 49.641 para o Sudeste e 6.707 para regiões não identificadas pela Trans-Atlantic Slave Trade Database.⁶⁵

Fez e Timbuctu, assim como o Marrocos, centros de estudiosos dos estudiosos que discutiam os textos de Baba, e, portanto, o tema da escravização de muçulmanos, seus limites e possibilidades, estavam encravados nas rotas comerciais do Império Mali (que vigorou entre os séculos XII e XIV) e do seu sucessor, o Império de Songhai, no século XV. Discutimos, em capítulo anterior, o quanto o avanço da escrita e dos estudos na África esteve relacionado aos avanços do comércio. Igualmente, apoiando-nos em Guibdamosi, demonstramos que essa escrita era ensinada entre muçulmanos, dos mais para os menos letrados, ou mesmo recém-convertidos. Isso significa, como aliás demonstramos no Capítulo 2 ao discutirmos os níveis de literacia entre os muçulmanos da Bahia, que para cá foram embarcados africanos com diferentes níveis de conhecimento. Em alguns casos, como foi o de Gardo Baquaqua estudado por Lovejoy, o letramento era digno dos ensinamentos dos grandes mestres de Timbuctu.⁶⁶ Em outros, até mesmo por força da conversão desigual de africanos não muçulmanos, dissemos desigual não apenas segundo critérios temporais, mas porque o Islã não forçava a conversão radical dos povos

⁶⁵ Cf. <http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces>

⁶⁶ Paul Lovejoy. “Identidade e Miragem da etnicidade: a jornada de Mahommadh Gardo Baquaqua para as Américas”. *Afro-Ásia*, No. 27, 2002 (p.9-39)

conquistados,⁶⁷ o nível de conhecimento das questões de Jurisprudência, Retórica, Oratória, de exegese dos *Hadiths*, como vimos, certamente não era dos mais rigorosos.

Como estabelecer, então, a tão importante relação entre o ensino na África e a sua exportação, juntamente como os escravizados, para as Américas? Segundo Lovejoy, a principal característica dos muçulmanos escravizados nas Américas é que praticamente todos eles eram jovens, homens e adultos ao desembarcarem no novo continente. Entre os escravos do Sudão Central nos séculos XVIII e XIX, 95% eram homens. Trata-se, adverte o autor, de um forte contraste frente ao tráfico como um todo, no qual prevalecia a proporção de dois homens para uma mulher.⁶⁸ É também Lovejoy quem nos apresenta dados significativos sobre quem eram esses muçulmanos. Há indícios, afirma, de que a maioria desses escravos veio de famílias de comerciantes ou de famílias ligadas à aristocracia militar dos estados muçulmanos. Também há informações de que uma grande maioria de escravos muçulmanos homens estava envolvida no serviço militar. E ainda que a maior parte da população escravizada foi capturada na guerra ou durante algum tipo de ação militar. Outra característica é a de que o fato de esse grupo ter muçulmanos como senhores contribuiu, de alguma forma, para perpetuar a sua situação de escravidão, preservando alguma identidade muçulmana.

Aliada a essa formação militar, dada a sua condição de capturados em situação de guerra os muçulmanos escravizados tinham recebido pelo menos uma educação rudimentar.

⁶⁷ É uma visão apresentada por Gabdamosi, mas que certamente esbarra em teorias que tentam explicar a escravização dos haussás pelos fulanis em função de esses últimos se considerarem muçulmanos mais puros que aqueles. Discussão que, como vimos, o Califado de Sokoto, ampliou e apresentou uma leitura muito própria a partir dos escritos de Ahmad Baba.

⁶⁸ Paul Lovejoy. (ed) “Muslim Freedman in the Atlantic World: images of Manumission and Self-Redemption.” In: Paul E. Lovejoy (ed.) Slavery on the Frontiers of Islam. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2004.

Em alguns casos, muito além das primeiras letras. Isso significa, ainda de acordo com Lovejoy, que sabiam pelo algum árabe, além de outros idiomas. Na Bahia de 1835, havia escolas, onde os textos árabes eram estudados. O mesmo observa-se no Caribe estudado por Diouf, com uma ressalva para a Jamaica. Nessa região, Lovejoy e Yacine Daddi Addoun localizaram um escravo de nome Muhammad Kaba Saghanughu, que dirigia uma *madrassa* (escola muçulmana) e se dedicava à literatura.⁶⁹ Retomemos a figura de Baquaqua, que escreveu um diário narrando sua odisséia, na África. Nascido em Djougou (no atual Benin) por volta do ano de 1830, Baquaqua foi capturado durante uma guerra tribal e embarcado para as Américas no porto de Uidá, no Daomé. Chegando no Brasil, iniciou sua vida de escravo em Pernambuco, sendo mais tarde vendido como capitão de um navio para o Rio de Janeiro. No ano de 1847, com a ajuda de libertos abolicionistas, conseguiu escapar, embarcando clandestinamente em um navio atracado no porto de Nova Iorque. Nos dois anos seguintes, viveu no Haiti, orientado pela sociedade American Baptist Free Mission. Chegou a estudar em uma escola local, nos anos de 1850 a 1853, vindo a publicar sua autobiografia no ano seguinte. Para as Américas, trouxe na bagagem, saberes africanos que a historiografia já não pode deixar de discutir, mas que têm sido sistematicamente deixado de lado como matriz informativa das lutas pela liberdade nas colônias. Essas matrizes, tenham elas sido recebidas pelo ouvi-dizer ou pela escrita, não conseguimos analisar nas páginas que se seguem, quando analisaremos com mais profundidade as disciplinas ministradas em Timbuctu.

III – Pistas de uma outra África letrada

⁶⁹ Lovejoy e Daddi Addoun.. “The arabic manuscript of Muhammad Kaba Saghanughu of Jamaica

Seriam os muçulmanos os únicos escravos letrados do Brasil Colônia e mais tarde do Império do Brasil? Caberia a esses africanos o papel exclusivo de derrubar o mito da escravidão como sinônimo de não letramento, que tanto satisfaria as teses clássicas de supremacia da matriz europeia, sobre outra, aliás simplesmente inexistente, ou melhor dizendo ignorada, africana? A análise de um manuscrito do século XVIII existente na Biblioteca Nacional e que pertencera a uma organização étnico-religiosa católica, formada por africanos mahi, um grupo situado ao norte do então reino do Daomé, na analisado por Mariza de Carvalho Soares, nos diz que não era bem assim. Que nem só de muçulmanos letrados sobreviveu a escravidão por estas bandas.

O texto “Apreço e imitação no diálogo do gentio convertido” revela o intrigante “uso da escrita sob a forma de diálogo por membros de uma irmandade de africanos escravos e forros na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII”.⁷⁰ Para tentar entender o lugar da produção da escrita pela irmandade, a historiadora recupera dados “sobre a cidade, seus moradores e os saberes que ela guarda nestes tempos remotos.” A primeira instituição de ensino na cidade, segundo a autora, foi o Colégio dos Jesuítas, construído no Morro do Castelo, em 1567. Depois, vieram os beneditinos, os carmelitas e os franciscanos, criando suas próprias escolas. Também os militares passaram a oferecer ensino gratuito. A pesquisadora chama ainda a atenção para o importante papel dos professores particulares e para o ensino familiar, bem como para aquele oferecido nas igrejas.⁷¹

⁷⁰ Mariza de Carvalho Soares. “Apreço e imitação no diálogo do gentio convertido”. Ipotesi, Revista de Estudos Literários Juiz de Fora, V.4, N.1, p.111-123.p.116

⁷¹ Soares, “Apreço e imitação no diálogo do gentio convertido”. p.116

O Oitocentos foi pródigo na criação de Academia, bem ao estilo das criadas em Portugal, como a “Academia de História, patrocinada pelo rei D. João VI para incentivar o intercâmbio com outras academias européias.” Paralelamente a essas academias, segundo a autora, “constitui-se também um precário, mas não de todo inexistente, sistema de ensino elementar.” Curiosamente, atesta a pesquisadora que boa parte da população da cidade era alfabetizada, sabendo ler e escrever. Soares se desvia da interpretação do historiador Luiz Carlos Villalta, para quem a instrução é “apanágio dos privilegiados ou dos que podiam e almejavam ascender”.⁷² E argumenta que na segunda metade do século XVIII no Rio de Janeiro “o ensino elementar era bem mais abrangente do que se possa pensar”. Para fundamentar cita argumentar, cita o comércio livresco das últimas décadas do século XVIII no Rio de Janeiro: “(...) era uma cidade letrada que se abastecia de livros através de encomendas feitas a Lisboa e também nos livreiros locais. Entre 1754 e 1799 foram identificados em torno de 20 oficiais livreiros na cidade com estreitas ligações com os livreiros de Lisboa e do Porto, de quem adquiriam obras editadas em Portugal e em outros países da Europa.” Reforça sua argumentação mostrando que vários africanos, principalmente das irmandades de homens pretos tiveram acesso ao aprendizado da escrita.⁷³

Esse é o caso dos mahis (escravos africanos oriundos de uma área ao norte do antigo reino do Daomé), que começaram a ser traficados para o Brasil nas primeiras décadas do XVIII, e que possuem uma congregação étnica no interior da Igreja de Santa Efigenia, que eram letrados o suficiente para escrever testamentos e mesmo um diálogo entre dois

⁷² Luiz Carlos Villalta. “O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura”. IN: NOVAIS, Fernando ^a (Dir.) *História da vida privada no Brasil. 1. Cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p.351 *Apud*. SOARES, p. 117

⁷³ Soares, “Apreço e imitação no diálogo do gentio convertido”.

membros da congregação onde demonstram conhecer as regras básicas do diálogo clássico, Segundo a autora, o uso de estilo literário erudito no registro das querelas internas da congregação revela que mesmo sem chances de escalar os degraus da hierarquia social esses africanos queriam se diferenciar pela erudição mostrando saber “ler, escrever, fazer contar, citar textos católicos em latim e escrever sob a forma de diálogo...”⁷⁴

No estágio de suas questões, a historiadora lamenta não poder “avançar no conhecimento do modo como (os mahi) teriam tido acesso ao universo letrado/ilustrado da época”. Mas nos traz importante informação sobre a literacia entre os escravos da congregação (o que nos leva a pensar que tal prática se estendia a outras irmandades) ao atestar que “a instrução se apresenta aí não como um meio de obter privilégios, mas como um privilégio em si mesmo. Se a instrução não garante àqueles ‘homens pretos’ assento junto aos ilustrados, permite, ao menos, o que para eles é muito, que ocupem lugar de destaque, garantindo distinção, apreço e dignidade entre seus iguais”.⁷⁵ Os mahi no Rio de Janeiro, os muçulmanos capturados durante a *Jihad* de Usma dan Fodio e que se espalharam não somente pela cidade, mas também por Pernambuco, Alagoas, Minas Gerais e Bahia, onde estiveram em maior números. De alguma forma, e obviamente que por caminhos diversos, esses dois grupos étnico cultivavam a escrita. Sinal de distinção, como afirma Mariza Soares, entre os Mahi, sinal também de rebeldia e segredo, no caso do árabe estudado pelos muçulmanos embarcados no Golfo do Benim de onde também vieram os mahi que a historiadora vem estudando. Coincidência, o fato de esses grupos embarcados na mesma região terem hábitos semelhantes? Não podemos afirmar ainda. O importante, por hora, é atestar que não apenas os estudos sobre a literacia entre os muçulmanos nos

⁷⁴ Soares, “Apreço e imitação no diálogo do gentio convertido”, p.118.

⁷⁵ Soares, “Apreço e imitação no diálogo do gentio convertido”, p.118.

permitem desfazer o mito da exclusividade da matriz europeia como formadora de nossas raízes letradas mais profundas, como também o estudo levado adiante por outros grupos étnicos poderá nos indicar novas hipóteses capazes de desmistificar a velha historiografia.

Haveria mais de uma “África” _ e por que não dizer _ várias “Áfricas” letradas por estas bandas, além daquela, muçulmana? O caso dos mahis sugere que sim, mas no caso letrados na língua portuguesa. Vejamos, então casos de muçulmanos que deixaram testamentos de próprio punho e aqueles que tinham como encargo nas irmandades redigir os testamentos dos membros iletrados do grupo mostrando que o letramento em português é também entre eles um patrimônio coletivo e não individual.

A questão a ser pensada diz respeito à diferença entre o africano letrado individual ou coletivamente; e ao letramento em português ou em outras línguas, especialmente o árabe.

IV – Rebeldia e saberes africanos

O circuito de produção, circulação e apropriação de saberes torna-se ainda mais complexo quando a ele acrescentamos outro caminho possível de formulação: a Revolução Haitiana. Pensar que as idéias de liberdade que vão forjar o ciclo de revoltas de escravos na Bahia teriam vindo em parte com os muçulmanos escravizados pós-Jihad de Usman Dan Fodio ganha uma dimensão ainda mais complexa se decidirmos ampliar a discussão, levando em consideração também os movimentos revolucionários no Caribe. A França de Voltaire, de Rousseau, de Diderrot, de D’Alambert... influenciou mais ou menos as rebeliões no Império do Brasil do que as revoluções Haitiana e Americana?

No capítulo 17 de Segredos Internos Stuart Schwartz aponta caminhos interessantes de reflexão sobre o tema,⁷⁶ embora admita que o ciclo de revoltas na Bahia “origina importantes e difíceis questões teóricas acerca da resistência escrava, especialmente quando colocado em uma perspectiva comparativa.”⁷⁷ Sobre o quadro comparativo, o autor está se referindo às análises da questão segundo duas perspectivas, a de Michael Craton, em seu exame das Antilhas inglesas, e a de Eugene Genovese. Ambas as análises, de acordo com Schwartz, “salientaram (com certas diferenças entre os dois trabalhos) uma importante mudança na natureza ou tipo de resistência escrava antes e depois do período iniciado aproximadamente em 1776-93, quando as revoluções americana, francesa e haitiana alteraram a substância do discurso político e as expectativas de cativos e senhores”.⁷⁸

Escreve ainda Schwartz:

“Craton observou uma tradição inicial de rebeliões de negros fugidos nas Antilhas chefiados por africanos não aculturados, mais tarde substituídas por movimentos liderados por escravos crioulos de elite. Genovese vai ainda mais longe e afirma que, após os eventos no Haiti, as rebeliões escravas tornaram-se parte da revolução burguesa, não procurando simplesmente a liberdade sob uma forma de ‘restauracionismo’ africano, mas visando a objetivos mais revolucionários, baseados em um desejo não meramente de escapar à sociedade ou destruí-la, mas de transformá-la”.⁷⁹

A questão que nos interessa, tendo em vista a busca de indícios da contribuição nitidamente africana _ e não somente européia _ nos movimentos rebeldes do Império, assume contornos mais nítidos com a análise de Schwartz. Onde Craton e Genovese

⁷⁶ Stuart B. Schwartz, Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835). São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 377-392.

⁷⁷ Schwartz, Segredos Internos. p. 380.

⁷⁸ Schwartz, Segredos Internos. p. 380.

⁷⁹ Schwartz, Segredos Internos. p. 380.

enxergam a França e o Haiti, o autor vislumbra a África. Sua argumentação nesse sentido pareceu-nos muito clara no trecho que se segue:

“A Bahia certamente possuía uma longa história de resistência endêmica, de *marronage*, fugas recalcitrância e atos individuais de violência ou desespero. Também ocorreu ali,⁸⁰ em 1789, o que parece ter sido um caso clássico de movimento inspirado pelos princípios da Revolução Francesa, liderado por mulatos assimilados. Mas, na verdade, a grande série de rebeliões escravas no início do século XIX parece ter consistido principalmente em revoltas étnicas, organizadas em torno de afiliações ou religiões africanas, combinando a rejeição ao cativo e à sociedade branca com profundas e persistentes motivações relacionadas não à França ou ao Haiti, mas a sociedades politicamente organizadas e divisões religiosas tradicionais da África”.⁸¹

O intrigante, nessa passagem, é observar que o autor atribui a influência das idéias francesas aos movimentos liderados por “mulatos assimilados” e observa, na série de rebeliões escravas do início do XIX, “motivações relacionadas não à França ou ao Haiti, *mas as sociedades politicamente organizadas e divisões religiosas tradicionais da África*” (grifo nosso). Haveria, portanto, algum circuito de circulação, produção e apropriação de informações nitidamente africano, segundo parece querer argumentar o autor. No parágrafo seguinte, o raciocínio de Schwartz caminha no mesmo sentido, ao considerar que haveria um lugar de pura apropriação de idéias africanas. Ou seja: se o Haiti informou alguns dos movimentos rebeldes do XIX, se a Revolução Francesa inspirou outros tantos, também a África o fizera, a partir do tráfico de idéias desde as “sociedade politicamente organizadas” e das “divisões religiosas tradicionais da África”. Vejamos o trecho a seguir da argumentação de Schwartz:

⁸⁰ O texto refere-se à Bahia.

⁸¹ Schwartz, *Segredos Internos* . p 380-381.

“Isso não significa que o Haiti e a França não houvessem produzido seus efeitos na Bahia; contudo, grupos diferentes na sociedade baiana reagiram de modos diversos às condições e oportunidades surgidas naquele período revolucionário. Os elementos da população escrava e livre de cor mais receptivos ao impacto de acontecimentos e idéias internacionais, os crioulos e mulatos, mantiveram-se notavelmente ausentes de muitas das rebeliões escravas. Com efeito, por vezes, como em 1835, alguns foram mortos por rebeldes porque não se juntaram à insurreição.”⁸²

Pelo menos três matrizes revolucionárias circulavam no Império do Brasil no momento de eclosão das revoltas da Bahia: uma francesa via Haiti ou não, uma americana, e uma africana. Cada uma delas marcou o conjunto das tensões políticas engendradas no interior do mundo português e da Ilustração.

A matriz africana foi o que vimos perseguindo ao longo desta tese. Nossa argumentação vai além do que a historiografia tradicional vem propondo até o momento, atenta que tem sido às questões das heranças religiosas e da cultura imaterial, em contraponto à nossa busca de compreensão da África letrada e do letramento de africanos no Brasil. O importante é pensar africanos letrados na diáspora e não apenas na África. Para nossos objetivos onde eles aprenderam a ler importa menos que o fato de uma vez letrados, fizeram uso político desse aprendizado: seja para se rebelar como os malês, seja para gerir uma congregação étnica de cunho católico como os mahis. Ainda que a argumentação de Schwartz venha seguindo outras vias, mostra a existência de filiações africanas tecidas diretamente entre os dois lados do Atlântico, sem que essas outras vias signifiquem necessariamente uma passagem pelo circuito europeu de produção de idéias, rompendo também, como é nossa intenção com o circuito triangular que engessa o entendimento dos circuitos de leitura a modelos ultrapassados das trocas coloniais. Entendemos que o tráfico

⁸² SCHWARTZ, Segredos Internos . p.381

por si só tem essa capacidade, mas o importante é que a entrada nesse circuito europeu não apaga o que tem antes e nem determina uma padronização no que vem depois. O escravo não só pode vir letrado da África como alguns muçulmanos, mas aprender na escravidão como os mahis. Por outro lado é importante sempre reforçar que estamos falando de uma minoria, uma elite escrava, muçulmana ou não, e que isso tem um impacto ainda difícil de estimar no conjunto da população escrava.

Curiosamente, este texto de Schwartz parece apontar também para uma possível vertente explicativa sobre o porquê das chamadas Rebeliões do Período Regencial (1831 e 1840) embora sejam cronologicamente muito próximas serem distintamente tratadas quando se trata das revoltas escravas ocorridas no mesmo período. Lembramos que essa foi uma das questões com as quais iniciamos este capítulo. Analisando a composição da sociedade existente no entorno da independência do Brasil em 1822, o Schwartz ressalta as numerosas particularidades do quadro social de então. Basta lembrar, segundo ele, que “alguns forros eram, eles próprios, donos de escravos e, embora os brancos sempre temessem a colaboração entre as pessoas livres de cor e os cativos, houve poucas evidências a esse respeito”.⁸³

Tomando por base a explicação do autor, vemos que essa historiografia que divide as rebeliões em regenciais e escravas segue o próprio modelo explicativo da sociedade de então. “A sociedade escravista colonial, escreve Schwartz, criara um conjunto de divisões de raça e *status* que interditava efetivamente a cooperação”. Acrescenta que “parte da confusão na historiografia sobre as revoltas escravas resultou de tratá-las sem considerar a série de agitações de ordem política e social por parte de não-escravos ocorridas durante o

⁸³ Schwartz, Segredos Internos, p. 381

mesmo período”. Ainda segundo o historiador, “foram pouquíssimas as ocasiões em que movimentos de escravos e não-escravos se cruzaram”.⁸⁴ Seriam essas as explicações para separar os dois modelos de rebelião? As regenciais e as escravas? A contar pela argumentação do autor, sim.

Tomemos um exemplo citado pelo próprio Schwartz, a Revolta dos Alfaiates, de 1798. Segundo Schwartz, “notícias da França, de natureza mais ou menos revolucionária, infiltraram-se na Bahia na década de 1790, apesar das tentativas governamentais de suprimi-las”.⁸⁵ Animados pela proposta francesa de um republicanismo revolucionário, grupos de artesãos e soldados da classe mais pobre, além de escravos e muitos alfaiates. As fontes revelam que três negros livres estavam envolvidos na conspiração, e que, embora somente um deles fosse africano, havia trinta mulatos. Em 12 de agosto de 1798, Salvador acorda sob as reivindicações de independência, liberdade de comércio, fim da discriminação racial e maior soldo para as tropas. Schwartz chega a afirmar que havia, também nesta rebelião, uma “divisão de objetivos entre os conspiradores brancos e os de cor, escravos e livres”, o que, segundo ele, “tornava qualquer esperança de sucesso uma triste utopia”. Mas em outro trecho admite que “na Revolta dos Alfaiates, mulatos e crioulos livres mostraram-se dispostos a compartilhar a sorte com brancos e escravos. Porém, ao entrar em ação a Justiça, foi sobre os indivíduos de cor livres e escravos que a espada recaiu com mais força”.⁸⁶

⁸⁴ Schwartz, Segredos Internos . p.381. As revoltas regenciais mais conhecidas foram: Farroupilha, Rio Grande do Sul (1835-1845); Cabanagem, Pará (1835-1840); Sabinada, Bahia (1837-1838); Balaiada, Maranhão (1838-1841).

⁸⁵ SCHWARTZ, Segredos Internos p.383

⁸⁶ Schwartz, Segredos Internos p.384

Schwartz toma como exemplo a Revolta dos Alfaiates para explicar o posicionamento posterior de mulatos e negros livres, comportamento esse de recusa em aceitar firmar alianças com escravos, “especialmente com a grande massa de cativos africanos”, que depois dos Alfaiates teria se tornado para eles “uma tática com poucas chances de sucesso e com riscos mortais”. A esse respeito, conclui Schwartz:

“A conspiração de 1798 foi um evento isolado, após o que os movimentos de escravos e pessoas de cor livres seguiram essencialmente trajetórias separadas. Isso tornou-se claro a partir [da] Sabinada, a grande e sangrenta revolução federalista de 1837-8, na qual rebeldes tomaram Salvador e mantiveram o controle da cidade, expulsando o governo imperial”.⁸⁷

Fato é que as explicações para a classificação historiográfica que distinguem Revoltas Regenciais de Rebeliões escravas baseiam-se em critérios alheios ao circuito de produção de idéias. Dizer que soldados pobres, artesãos, escravos, livres e até um africano participaram juntos dos Alfaiates, sem que os cativos tivessem exposto os objetivos abolicionistas nos cartazes públicos,⁸⁸ não responde ao rico ambiente de produção de idéias de liberdade, que vêm das bandas da Europa, com a Revolução Francesa, dos ventos do Haiti e na bagagem de escravos letrados que, se vieram em maior número após a *Jihad* de Usman dan Fódio, estiveram por aqui, ainda que em menor número, desde o início da colonização, provavelmente através de Cacheu e Cabo Verde, mas no Brasil só aqueles aqui chegados depois de 1804 parecem ter agido coletivamente, provavelmente por estarem em maior número e vivendo numa situação de relativa liberdade, podendo “escapar” para interagir com seus outros de sua nação e religião.

⁸⁷ Schwartz, Segredos Internos p.384

⁸⁸ Trata-se de observação do próprio Schwartz.

Os riscos da explosão do Haitianismo levaram muitos observadores e jornalistas, não só brasileiros como estrangeiros, no início do século XIX, a escreverem sobre os perigos de um novo Haiti no Brasil. Schwartz registra que “em 1804, milicianos crioulos e mulatos no Rio de Janeiro usavam retratos de Dessalines, o líder haitiano, pendurados no pescoço para consternação dos oficiais locais”. Entretanto, como argumenta Schwartz, se houve alarde na imprensa, o próprio autor ressalta que não aparecem em nenhum dos inquéritos judiciais durante a repressão das rebeliões escravas na Bahia quaisquer referências de insurreição incitada por notícias ou pelo exemplo do Haiti.⁸⁹

Foi animada por essa questão, que a pesquisadora Tatiane Silva Tereza analisou o ambiente de circulação de idéias na província do Rio de Janeiro e o impacto da rebelião male na imprensa da capital.⁹⁰ A partir de uma leitura criteriosa de jornais da época, a autora demonstra que muito mais do que um perigo real de propagar a sedição no Rio - pouco mais de 25 anos separavam a revolta dos Malês da Revolução de São Domingos - o que os jornais da época revelavam era o esforço da elite local em fazer parecer que havia riscos políticos quando na verdade as denúncias da ameaça de insurreições pautadas no haitianismo não passavam de uma estratégia para justificar medidas que visavam a suspensão de garantias. É importante não perdermos o rumo de nossa argumentação principal.

O fato de o haitianismo ter sido moeda de troca na barganha dos políticos contra as mais variadas manifestações de resistência escrava não chega a representar uma negação do que vimos defendendo até aqui: que é a revisão do circuito de produção, circulação e

⁸⁹ Schwartz, Segredos Internos, p. 385.

⁹⁰ Tatiane Silva Tereza, *Notícias da Bahia: a repercussão da revolta dos malês na Corte Imperial do Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX*. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2006.

apropriação de idéias que irão informar as lutas pela liberdade nas primeiras décadas do século XIX no Império do Brasil.

CONCLUSÃO

Uma vez chegando ao fim de nossa tese sobre o lugar dos haussás na Rebelião Malê de 1835 em Salvador e no Recôncavo, terá o leitor percorrido dezenas de páginas anteriores, caminhando conosco no rastro da identificação do que chamamos inteligência do levante. Para cumprirmos essa tarefa, apresentamos uma discussão acerca do significado de escravidão e de liberdade, optando claramente por uma visão não dicotômica da questão. Mergulhamos - como nenhum estudo anterior até hoje o fez - no estudo das literacias africanas do levante do dia 24 para 25 de janeiro daquele ano. Retomamos o tema ao revisitarmos a inteligência africana a partir da análise das fontes da Devassa, provando que inegavelmente não se poderá manter a invisibilidade haussá; e, por fim, fomos buscar em solo africano, as matizes da constituição dessa inteligência.

Tudo isso para concluir que: seja passando pela Península Ibérica, seja vindo diretamente da África, os africanos traficados para as Américas trouxeram consigo saberes próprios, adquiridos quer oralmente, quer sob a forma de escritos, a partir do contato com estudiosos locais que teceram jurisprudências acerca da escravidão islâmica que perpassam os quatro séculos da escravidão atlântica. Os debates propostos, as questões apresentadas, a tese defendida resultam de um esforço de pesquisa no sentido de estabelecer nas complexidades do movimento de milhões de africanos em diáspora no tráfico atlântico um lugar específico para a nossa herança africana. Por lugar específico devemos entender o Islã praticado na África Ocidental e trazido para o Império, entre rupturas e permanências próprias dos movimentos de partida e chegada. Chegada e partida.

Humildemente ingressamos em delicada questão, procurando mergulhar nas matizes étnicas na rebelião de 1835, consagrada na obra de João José Reis. Li Rebelião Escrava no Brasil assim que iniciei esta pesquisa, para logo depois ter de esquecer-me de tudo o que havia lido. Porque eu tinha de encontrar o meu próprio caminho em meio às ruelas e becos,

encruzilhadas de fontes anteriormente entrevistadas por consagrados historiadores. Depois de aprender a esquecer, tive de voltar a ler para aprender, porque era imperioso o diálogo com Reis. Tive a grata surpresa de ver nas páginas da Rebelião que encaminhara bem numerosas interpretações. Em vários momentos me vi encurralada. Mas era preciso encontrar o meu lugar. Por isso movimenteimei-me para as *madrassas*, concentradas no Bairro da Vitória, nos arredores de Salvador. Não que Reis não aborde a questão dos estudos, mas eu o fiz sob uma outra perspectiva, ao me debruçar sobre os níveis de literacia dos documentos árabes encontrados com os rebelados.

E foi exatamente por adotar essa outra perspectiva que eu mesma, à certa altura, me surpreendi ao ver que as trocas simbólicas que eu pretendia resgatar no eixo África-Império do Brasil puderam expandir-se, revelando interessantes contágios com uma outra geração de muçulmanos em diáspora, esses na Península Ibérica, um pouco antes, ainda na Espanha Inquisitorial, do nosso recorte temporal privilegiado que é o século XIX. Curiosamente, a prática muçulmana de ter no Alcorão o guia espiritual de sua conduta terrena nos levou a entrever aproximações possíveis também com os muçulmanos vivendo em outras regiões das Américas, ou seja, fora do Império do Brasil.

Espero ter convencido o leitor da importância do colorido haussá do Levante de 1835. Como também espero tê-lo sensibilizado para as histórias de muçulmanos fora da Bahia, com os malês de Penedo e os alufás do Rio de Janeiro. Essas narrativas, embora ainda tímidas, têm o objetivo de chamar a atenção para o rico cotidiano dos africanos muçulmanos no Império do Brasil. Como essa gente lutou! E como essa gente soube buscar alternativas de combates e adaptações na sociedade escravista. Deve ter notado o leitor que definitivamente eu me deixei fascinar por suas vidas. Espero tê-las tratado com a máxima versossimilhnça possível. Ao ouvir suas falas a partir do filtro do discurso judicial, vislumbrava-os em seus estudos, em seus afazeres profissionais, em suas reuniões no canto, nos casebres dos fundos,

em suas confabulações e preparativos para a grande noite de 24 de janeiro. Imagino-os traficando tecidos no mercado paralelo, confeccionando abadá e escondendo-os em caixotes sob o assoalho, em um esforço além do humano de sobrevivência espiritual e identitária.

Encerro esta pesquisa mais uma vez agradecendo. É incrível o que a narrativa da história dos ditos “vencidos” pode fazer por nossa sensibilidade e visão de mundo. Não há História que não possa ser vivida com gualhardia e encantamento. Não há vida que não mereça ser contada. Em tempos de busca desenfreada por visibilidades fugidias, essa gente anônima mostra o quanto deve e pode ser rica a caminhada de cada um de nós por estas bandas. Não importa que os séculos tenham demorado a falar sobre eles, sobre a gente comum como nós. O que importa é que se um dia alguém decidir contar uma história, há de contar a história de uma vida que certamente valeu a pena ser vivida.

BIBLIOGRAFIA E FONTES

Fontes Manuscritas

Certidão do Senado da Vila do Penedo sobre seus limites e jurisdição, demarcados há mais de cem anos, 8 dez, 1715 – Documento 01620 – Caixa 21 – Pacote 02 – Doc. 18 (São duas páginas)

Coleção Mello Moraes da Biblioteca Nacional. Manuscritos – Relação de alguns Motins e revoluções e as causas que os provocaram, de 1834 a 1849. Relação de alguns motins, sedições e revoluções no período de 1831 a 1832. Documentos 50, 5, 015 (descrição da Rua Mata Cavallos); I-32, 06, 010; 09, 2, 016 – Um episódio da História da Rebelião de 1824 em Pernambuco; II-31, 14, 002 – Descaso de D. João VI com Pernambuco; II – 31, 14, 004; II- 31, 14, 005; II – 31, 15, 004; II – 31, 15, 006; II – 31, 15, 007; II – 31, 15, 008; II – 31, 15, 009; II – 31, 1, 028; 49, 3, 7, No 14 (01f – Sobre 1817).

Coleção Arthur Ramos da Biblioteca Nacional. I – 35, 13, 27 – Carta a William R. Bascom, Ibadan, Nigéria, British West Africa

Testamentos de Penedo (cópia anônima datilografada). **Fundação Casa de Penedo.**

Livrinho Malê encontrado preso ao pescoço de um negro morto durante a insurreição dos malês na Bahia. Doação de J. de Sampaio Vianna, exemplar IHGB, 102 pg.; lata 987, pasta 5.

Fontes impressas e Referência

AL-BAGHDADI, Abd al-Rahman. Tasliyat al-gharib. Traduzido para o inglês por Yacine Daddi Addoun e Renée Soulodre-La France. [O encantamento do estrangeiro por coisas maravilhosas.] Canadá, York University, 2000. (Inédito)

Alcorão. Tradução Professor Samir El Hayek. São Paulo: Marsam Editora Jornalística Ltda. 2004, 13^a edição.

Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia. Devassa do Levante de Escravos ocorrido em Salvador em 1835. Vol. 50

Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia. Devassa do Levante de Escravos ocorrido em Salvador em 1835. Vol. 53

Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia. Devassa do Levante de Escravos ocorrido em Salvador em 1835. Vol. 54

Ancient Manuscripts from the Desert Libraries of Timbuktu. Ver <http://www.loc.gov/exhibits/mali/mali-exhibit.html>

BABA, Ahmad. (c.1627), de Tombuktu; Mi'raj al-su'ud (The Ladder of Ascent towards grasping the Law concerning Transported Blacks). (Inédito)

BANDEIRA, Julio. e LAGO, Pedro Corrêa do. Debret e o Brasil. Obra Completa – 1816-1831. Rio de Janeiro: Capivara Editora, 2008.

BARROS, Francisco Reinaldo Amorim de. ABC das Alagoas. Dicionário Bibliográfico, Histórico e Geográfico de Alagoas. Brasília: Senado Federal, 2 tomos, 2005.

BRAZIL, Etyienne Ignace. “Os Malês”. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1909. pp.67-126

CARMELO, Luís. “A literatura aljamiado-mourisca ou o reverso do século de ouro Ibérico”. In: Islã minoritário na Península Ibérica. Lisboa: Hugin, 2001. pp. 99-118

CARNEIRO, Souza. Os Mitos Africanos no Brasil. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1937.

CASTELNAU, Francis de. Reisengnement sur l’Afrique Central et sur une nation d’hommes à qui s’y trouverait. D’après le rapport de nègres du Sudan, esclaves à Bahia. Paris: P. Bertrnad Librairie-Editeur, 1851.

Código Criminal do Império do Brazil (1830). Ver: <file:///C:/Documents%20and%20Settings/pmello/Desktop/CODIGO%20CRIMINAL%20D0%20IMPERIO%20DO%20BRAZIL.htm>

DAURA, Bello, Yahaya Isa e Ibrahim Madauci, (orgs.) Hausa Customs. Zaria: Gaskiya Corporation Ltd., 1968.

DRUMOND, M. Menèzes de. “Lettres sur l’Afrique ancienne et moderne”. Journal des Voyages, 32, 1826, pp. 290-324.

Lei No 4, de 10 de junho de 1835.

JOÃO DO RIO. As Religiões do Rio. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar. Coleção Biblioteca Manancial. No 47, 1976.

KOOGAN/HOUAISS, Enciclopédia e dicionário ilustrado. Rio de Janeiro, Edições Delta.

METRAL, Antoine. Les Esclaves. Tome Premier. Paris: Houdaille Éditeur, 1836.

MORAES FILHO, Mello. “A Festa dos Mortos”. IN: Festas e Tradições populares do Brasil. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1901. pp.343-355.

NICOLLE, David. Atlas Historique de L’Islam. Paris: Maxi-Livres, 2004.

RAYMOND, Jean-François de. Arthur de Gobineau et le Brésil: Correspondance diplomatique du Ministre de France à Rio de Janeiro (1869-1870). Paris: Presses Universitaires de Grenoble, 1990.

REICHERT, Rolf. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 1ª série. Textos Corânicos. Afro-Ásia, Nos 2/3, 1966, pp. 169-176.

_____. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 2ª série. Orações Islâmicas (Não Corânicas). Afro-Ásia, Nos 4/5, 1967. pp. 107-112.

_____. “Os Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia”. 3ª série. Amuletos, exercícios de escrita etc. Afro-Ásia, Nos 6/7. s.d. pp.127-132.

SABBAGH, Alphonse Nagib. Dicionário Árabe-Português-Árabe. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico: Ed. UFRJ, 1988.

SAGHANUGHU, Muhammad Kaba. Kitab al salat (The Book of Praying) c.1823 (O Livro sobre Preces).

SHAFIQ, Ahmad. L’esclavage au point de vue musulman. Caire: Impr. Nationale, 1891.

The Trans-Atlantic Slave Trade Data-base. Ver:
<http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces>

ZOUBER, Mahmoud A., Ahmad Baba de Tombouctou (1556-1627): as vie et son oeuvre. Paris: Publications du Departement D’Islamologie de L’Universite de Paris-Sorbonne, 1977.

Romances Históricos (lidos)

GONÇALVES, Ana Maria. Um defeito de cor. Rio de Janeiro-São Paulo: Editora Record, 2006.

BOURDOUKAN, Georges Latif. A incrível e fascinante história do Capitão Mouro. São Paulo: Sol e Chuva, 1997.

CALMON, Pedro. Os Malês: a insurreição das senzalas. Rio de Janeiro: Pro Luce, 1933.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Apostila de Língua Árabe. Rio de Janeiro: Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, 2005.

ADDOUN, Yacine Daddi. Yacine Daddi Addoun. “Études de l’esclavage dans le monde arabo-musulman: l’approche des fondamentalistes”. Toronto, Canadá: York University, 24 oct 2005. p.1-13.

ALENCASTRO, L. F. O trato dos viventes: a formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo, Cia. das Letras, 2000.

ALGRANTI, Leila Mezan. Livros de devoção, atos de censura: ensaios de historia do livro e da leitura na América portuguesa (1750-1821). São Paulo, Hucitec/FAPESP. 2004.

BARTHOLO, Roberto S. e Arminda Eugenia Campos. (orgs.) Islã: o credo é conduta. Rio de Janeiro: Imago Ed.: ISER, 1990.

BARTH, Fredrik. “A análise das Sociedades Complexas”. IN: T.Lask. (org.) O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro, Editora Contra-Capa, 2000. pp. 107-139.

BASTIDE, R. As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo, Livraria Pioneira, 1989, 3ª edição.

BATISTA, Vera Malaguti. O Medo na Cidade do Rio de Janeiro: Dois tempos de uma história. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2003.

BLACKBURN, R. A construção do escravismo no Novo Mundo: do barroco ao moderno, 1492-1800. Rio de Janeiro, Record, 2003.

BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Lisboa: Editorial Estampa/Difel, 1989.

BRAZIL, Etienne Ignace. “Os Malês”. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Tomo 74, vol. 124, Parte 2 (1909)

BURUMA, Ian e Avishai Margalit, Ocidentalismo: o Ocidente aos olhos de seus inimigos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

BURKE, Peter. A Arte da Conversação. São Paulo: Unesp. 1995.

CAIRUS, José. “Instrumentum vocale, mallams e alufás: o paradoxo islâmico da erudição na diáspora africana no Atlântico”. Topoi, Rio de Janeiro, 2003, pp. 128-164.

_____. Jihad, cativo e redenção: escravidão, resistência e irmandade, Sudão Central e Bahia (1835). Dissertação de Mestrado ao PPGH da UFRJ. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.

CANCLINI, N. G. Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo, Edusp, 1998.

CÂNDIDO, Antônio. Literatura e Sociedade. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

CARNEIRO, Edison. Antologia do Negro Brasileiro: de Joaquim Nabuco a Jorge Amado, os textos mais significativos sobre a presença do negro em nosso país. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

CARNEIRO, Souza. Os Mitos Africanos no Brasil. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1937.

CARMELO, Luís. “A Literatura Aljamiado-Mourisca ou o Reverso do século de ouro ibérico.” In: SIDARUS, Adel. (org.) Islão Minoritário na Península Ibérica. Lisboa: Hugin Editores, 2002. pp. 99 -118.

CASTELNAU, Francis de. Entrevistas com Escravos Africanos na Bahia Oitocentista. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

CHAMBERS, Douglas. B. “The significance of Igbo in the Bight of Biafra Slave-Trade: A rejoinder to Northrup’s ‘Myth Igbo’”. Slavery and Abolition, Vol. 23, No. 1, April 2002, pp.101-120. (Published by G. Frank Cass, London).

CHARTIER, Roger. A História Cultural: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1990.

_____. A Ordem dos Livros: Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.

_____. “As Práticas da Escrita”. IN: P. Ariés e Georges Duby (orgs.), História da Vida Privada. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. V.3. pp.113-161.

_____. Lectures e Lectures dans la France d’Ancien Regime. Paris: Éditions du Seuil, 1987.

_____ e Guglielmo Cavallo (orgs.) História da Leitura no Mundo Ocidental. São Paulo: Editora Ática, 1998.

_____ e Daniel Roche. “O Livro: uma mudança de perspectiva”. IN: Jacques Le Goff e Pierre Nora, História: novos objetos. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1988. p.99-111.

COROATÁ, José Próspero Jeová da Silva. Crônica do Penedo. Maceió: Edição do Departamento estadual de Cultura, 1962.

CURTIN, Philip, Steven Feierman, Leonard Thompson, Jan Vasina, African History: From earliest times do independence. London e New York: Longman. First Published (1978) Second Edition 1995.

DARNTON, Robert. “História da Leitura.” IN: Peter Burke (org.), A Escrita da História: novas perspectivas. São Paulo: Unesp, 1992. p.199-236.

_____. O Beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

- _____. Boemia Literária e Revolução: o submundo das letras no Antigo Regime. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. O Grande Massacre de Gatos. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1986.
- _____. Edição e Sedição: o universo da literatura clandestina no século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DAVIDSON, Basil. The Lost Cities of Africa. Boston/Toronto: Little, Brown and Company/The Atlantic Monthly Press. 1959.
- DIOUF, Sylviane. Servants of Allah: African Muslims enslaved in the Americas. New York –London: New York University Press, 1998.
- _____. “Devils or Sorcerers, Muslims or Studs: Manding in the Americas”. IN: Paul Lovejoy and David Trotman (orgs.), Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora. London: Continuum, 2003.
- DOBONRAVIN, Nikolay. “Escritos Multilíngues em caracteres árabes: novas fontes de Trinidad e Brasil no século XIX”. Afro-Ásia, 31 (2004) pp. 297-326.
- DUARTE, Abelardo. Negros Muçulmanos nas Alagoas – os Malês. Maceió: Editora Caetés, 1958.
- _____. Folclore Negro das Alagoas. Maceió: DAC, 1974.
- EL FAR, Alexandra. O Livro e a Leitura no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006.
- EL HAMEL, Chouki. “Ganawa Spiritual Group in Morocco.” Journal of African History, 2005.
- EL HAYEK, Samir (Prep.) Comprenda o Islam e os Muçulmanos. São Bernardo do Campo: WAMY, s./d.
- ELTIS, David; RICAHRDSON, David; BEHRENDT, Steven Behrendt e KLEIN, Herbert. The Atlantic Slave Trade: A Database in CD-Room. Crambridge: Cambridge University Press, 1999.
- ESPADA, Henrique Lima. “Sob o domínio da precariedade: escravidão e os significados da liberdade do trabalho no século XIX”. Topoi, v.6. n.11, jul.-dez. 2005, pp.289-325.
- ESTÉS, Clarissa Pinkola. Mulheres que correm com Lobos: Mitos e Histórias do arquétipo da mulher selvagem. 12ª edição. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- EZE, Emmanuel Chukwudi. Race and Enlightenment. Blackwell Publishing, 1997.
- FARELLI, Maria Helena. Malês, Os Negros Bruxos: O Candomblé de Origem Islâmica, seus Magos e seus Feitiços. São Paulo: Madras Editora, 1998.
- FARIA, Sheila Siqueira de Castro. Sinhás pretas, damas Mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850). Tese de professor titular de

Historia do Brasil apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense. Niterói, UFF, 2004.

9FARIAS, P.F. de Moraes e João José Reis. “Islam y Resistência Esclava en Bahia, Brasil”. Ver: <http://www.libreria-mundoarabde.com/Boletines/no26%20Abr.05/Islam%20Bahía.html> em 30/09/2005. pp.1-15

FARIAS, Juliana Barreto e Mariza de Carvalho Soares. “Religious Tolerance: Black Muslims among White Christians in 19th and early 20th Century in Rio de Janeiro”. Slavery, Islam and Diaspora. Harriet Tubman Resource Center on the African Diaspora, Department of History, York University, October, 2003.

FEBVRE, Lucien e Henry-Jean Martin. O Aparecimento do Livro. São Paulo: Unesp/Hucitec, 1992.

FILHO, José Marianno. Influências Muçulmanas na Architetura Tradicional Brasileira. Rio de Janeiro, Editora A Noite, s/d.

FINLEY, Moses. Escravidão Antiga e Ideologia Moderna. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

FIORIN, José Luiz. Linguagem e Ideologia. São Paulo: Ática, 1990.

FRAGOSO, J., M.F. Bicalho e M. F. Gouvea (orgs.), O antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.

FREYRE, Gilberto. Um estudo do Professor Aderbal Jurema. Recife: Editora Nordeste, 1954.

GAZHAL, Amal. “Debating Slavery: Abolition between Muslim Reformers and Conservatives”. Slavery, Islam and Diaspora. Harriet Tubman Resource Center on the African Diaspora, Department of History, York University, October, 2003.

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

_____. Observando o Islã. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

GBADAMOSI, T.G.O. The Growth of Islam among the Yoruba, 1841-1908. London: Longman Group Limited, 1978.

GILROY, P. O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência. São Paulo, Editora 34, Rio de Janeiro, Universidade Candido Mendes, 2001.

GARAUDY, Roger. Promessas do Islã: o Islã e suas contibuições presentes, passadas e futuras à nossa civilização. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

GINZBURG, Carlo. “O Inquisidor como antropólogo: Uma analogia e as suas implicações”. IN. A Micro-História e outros ensaios. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel-Editora Bertrand Brasil, 1989. pp. 203-214.

_____. Mitos, Emblemas e Sinais. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

GOMEZ, Michael. Exchanging our country marks: the transformation of African Identities in the colonial and antebellum South. The University of North Carolina Press, 1998.

GOODY, Jack. The Interface Between the Written and the Oral. London: Cambridge University Press, 1987.

GOULEMOT, Jean Marie. “As Práticas Literárias ou a Publicidade do Privado.” IN: ARIÈS, Philippe Ariès e Georges Duby (orgs.), História da Vida Privada. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. vol.3. pp. 371-407.

GURAN, Milton e João José Reis, “Urbain-Karim Elisio da Silva, um Agudá descendente de negro malê”. Afro-Ásia, 28 (2002), pp. 77-96.

HALL, Gwendolyn Midlo. Africans in Colonial Louisiana: the development of Afro-Creole Culture in the Eighteenth Century. Louisiana State University Press, 1992.

HILL, Pacoe Grenfell. Cinquenta dias a bordo de um navio negreiro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

HOFHEINZ, Albrecht. “Goths in the Land of the Blacks: a preliminary survey of the Ka’iti Library in Timbuktu”. IN: Scott S. Reese (ed.) The Transmission of Learning in Islamic Africa. Leiden: Brill, 2005.

HOUAISS, Antônio. “As Projeções da Língua Árabe na Língua Portuguesa”. Centro de Estudos Árabes da USP, 1986. p.1-11. In: <http://vm59.ig.com.br/inmail/inmail.pl?acao=ler&msgnum=14&UIDL=933222007022> em 22/5/2007.

HULL, Richard W. African Cities and Towns before the European Conquest. New York, W.W. Norton & Company, Inc, 1976

HUNWICK, John. “I wish to be seen in our land called Afrika”: ‘Umar B. Sayyid’s appeal to be Released from Slavery (1819)”. Journal of Arabic and Islamic Studies. Volume V, 2003. pp.62-77

_____. “The Arabic Literary Tradition of Nigeria”. In: <http://iupjournals.org/ral/ral28-3.html> (10/08/2005) pp.1-15

_____ e Eve Troutt Powell, The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2002.

IGNACE, Etienne. “A Revolta dos Malês”. (24 para 25 de janeiro de 1835). Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, Ano XIV, No 33, 1907.

JÚNIOR, Félix Lima. Irmandades. Maceió: Imprensa Oficial, 1970.

KARASCH, Mary. A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850). São Paulo, Cia. das Letras, 2000.

KOPYTOFF, Igor and Suzanne Miers, Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives. Madison: The University of Wisconsin Press, 1977.

- LAJOLO, Marisa e Regina Zilberman. A Formação da Leitura no Brasil. São Paulo: Editora Ática, 1999.
- LAW, Robin. “A Comunidade Brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico Atlântico de Escravos, 1850-1866”. IN: Afro-Ásia, N. 27, 2002, pp. 41-77
- LE GOFF, Jacques. Os Intelectuais na Idade Média. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- LEWIS, Bernard. Os árabes na História. Lisboa: Imprensa Universitária/Editorial. Estampa, 1982.
- LIMA, Vivaldo da Costa e Waldir Freitas Oliveira (orgs.). Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1987.
- Linguaphone Institute Limited. London: Hazell Watson & Viney Ltda, Aylesbury, Bucks. First published 1977, Fiffth Edition 1982.
- LOPES, Nei. Bantos, Malês e Identidade Negra. Rio de Janeiro: Forense, s./d
- LOUREIRO, Olímpia. “Bibliotecas e Leitura do clero do Porto (1769-1770). Évora: 1994. 9 p. Separata de Actas do Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora. p.169-177.
- _____. “Uma leitura de Sucesso do século XVIII: Mestre da Vida que ensina a viver e morrer santamente”. Revista Poligrafia. Porto, 3, p.33-40, 1994.
- _____. O Livro e a Leitura no Porto do século XVIII. Porto: Centro de Estudos D. Domingos de Pinho Brandão, 1994.
- LOVEJOY, Paul. A escravidão na África: Uma História de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- _____. “Identidade e Miragem da etnicidade: a jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas. Afro-Ásia, No 27, 2002. (p.9-39)
- _____. “Internal Markets or an Atlantic-Sahara Divide: How Women Fit into the Slave Trade of West Africa,” in Women and Slavery, vol. 1: Africa, the Indian Ocean World, and the Medieval North Atlantic, 259-279
- _____. “Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia”. Topoi 1, 2002. pp. 11-43.
- _____. and Toyin Falola (eds.) Pawnship, Slavery and Colonialism in Africa. Trenton/EUA-Asmara/Eritrea: Africa World Press. Inc., 2003.
- _____. (ed.) Slavery in the frontier of Islam. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2004.
- _____. “The Context of Enslavement in West Africa: Ahmad Baba and the Ethics of Slavery”. In: Jane Landers (ed.) Slaves, subjects and subversives: Blacks in Colonial Latin America. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2005.

_____. “The Impact of the Atlantic Slave Trade on Africa: a Review of the Literature.” *The Journal of African History*, vol. 30, No 3 (1989), 365-394.

_____ (ed.), The Muslim Factor in the Atlantic Slave Trade. Princeton: Markus Wiener Publisher, 2002.

_____, The Relationship between Jihad and Slavery in the Americas. Palestra IFCS/UFRJ, novembro 2001. (texto inédito)

_____ and Yacine Daddi Addoun. “The Arabic Manuscript of Muhammad Kaba Saghanughu of Jamaica. c.1823.” The Second Conference on Caribbean Culture. University of the West Indies, Mona, Jamaica, january 9-12, 2002.

_____ and David Trotman. “Community of Believers: Trinidad Muslims and the Return to Africa (1810-1850). Conference Internationale Aguda: Aspects du Patrimoine Afro-Bresilien dan le Golfe du Bénin. Porto Novo, Novembrer, 2001.

MAC CORD, Marcelo. “Identidades Étnicas, Irmandade do Rosário e Rei do Congo: sociabilidades cotidianas recifenses – século XIX”. In: Revista Campus, Paraná, 2003.

MANN, Keny. African Kingdoms of the Past: Oyo, Benin, Ashanti – The Guinea Coast. New Jersey: Dillon Press, Parsippany, 1996.

MATORY, J. Lorand. “The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yoruba Nation”. Comparative Studies in the Society and History, vol. 41, nº 1, pp. 72-103.

MEILLASSOUX, Claude. Antropologia da Escravidão: O ventre de ferro e dinheiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

MICHAELE, Faris Antonio S. Arabismos entre os Africanos na Bahia. Curitiba, 1968 (Coleção Museu Théo Brandão – editora não mencionada)

MINTZ, S. e R. Price, O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica. Pallas, Universidade Candido Mendes, 2003.

MOLLAT, Michel. Os Pobres na Idade Média. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

MONTEIL, Vincent. “O Islão na África Negra”. Afro-Ásia, No. 4-5 (1967). pp.5-23.

MONTEIRO, Antônio. Notas sobre Negros Malês na Bahia. Salvador: Ianamá, 1987.

MOREIRA, Miriam Lifchitz. Livros de Viagem (1803-1900): Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

MOURA, Clóvis, “Malê”. Dicionário da Escravidão Negra no Brasil. São Paulo: Edusp, 2004.pp.254-259.

LOPES, Nei e João Batista M. Vargens, Islamismo e Negritude: Da África ao Brasil, da Idade Médio aos nossos dias. Rio de Janeiro: Estudos Árabes, No. 1, julho-dezembro 1982.

_____. Bantos, Malês e Identidade Negra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, s./d.

- OLIVEIRA, António. “A Livraria de um teólogo do século XVI”. Coimbra: 1996, 47 p. Separata do Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra, Coimbra: v. XXVII, p. 541-589, 1996.
- OTT, Carlos. “Influência arábica na Arte Baiana”. Afro-Ásia, v.10-11, 1970. pp. 34-43
- PHILIPS, John Edward. “What is slavery? Towards a new definition”. Slavery, Islam and Diáspora. York University, Toronto, Ontario, Canadá – Oct. 24-26, 2003. p. 1-14.
- PRICE, Richard. “O Milagre da Crioulização: Retrospectiva.” Estudos Afro-Asiáticos, Ano 25, No 3, 2003, pp.375-609.
- QUERINO, Manuel. Costumes africanos no Brasil. Recife: Fundaj, Editora Massangana, FUNARTE, 1988.
- QUIRING-ZOCHE, Rosemarie. “Luta Religiosa ou política?” Afro-Ásia, 19/20 (1997), pp.229-238.
- RAINHO, Maria do Carmo T. (org.) Leituras e Leitores. Acervo – Revista do Arquivo Nacional. Rio de Janeiro, v.8, Número ½, jan./dez. 1995.
- RAIS, Shah Muhammad. Eu sou o Livreiro de Cabul. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- RAFAEL, Ulisses Neves. Xangô Rezado Baixo – um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2004 (Tese de Doutorado).
- RAMOS, Arthur. As Culturas Negras no Novo Mundo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- _____. O Folclore Negro do Brasil. 2ª edição. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1935.
- _____. O Negro Brasileiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
- _____. O Negro na Civilização Brasileira. Rio de Janeiro: Livraria da Editora da Casa do Estudante do Brasil.
- RAYMOND, Jean-François de. Arthur de Gobineau et le Brésil: Correspondance diplomatique du Ministre de France à Rio de Janeiro (1869-1870). Paris: Presses Universitaires de Grenoble, 1990.
- REICHERT, Rolf. “Denominações para os Muçulmanos no Sudão Ocidental e no Brasil”. Afro-Ásia, Edição 1-11, 1970. pp.109-120
- REIS, João José. Domingos Sodré, um sacerdote africano: Escravidão, Liberdade e Candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. “Identidade e diversidade étnica nas irmandades no tempo da escravidão” *in* Tempo, Revista do Departamento de História da UFF, v. 2, n. 3, 1997.

_____. Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês. (1835) São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês. (1835) São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

_____. (org.) Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____ e Eduardo Silva. Negociação e Conflito: a Resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RESTALL, Mathew, “Conquistadores negros: africanos armados en la temprana Hispanoamerica” IN Juan Manuel de la Serna Herrera (org.) Pautas de convivencia étnica en la América Latina Colonial (Índios, negros, mulatos, pardos y esclavos), México. Universidad Nacional Autónoma de Mexico. pp. 19-72.

RIBAS, Rogério de Oliveira. Filhos de Mafoma: Mouriscos, Cripto-Islamismo e Inquisição no Portugal Quinhentista. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2004. (Tese de Doutorado)

ROBINSON, David. Muslim Societies in African History. Cambridge University Press, 2004.

RODRIGUES, Henrique Espada, “Sob o domínio da precariedade: escravidão e os significados da liberdade de trabalho no século XIX”. In: Topoi, v.6, n.11, jul.-dez. 2005, pp.289-325.

RODRIGUES, Nina. Os Africanos no Brasil. Brasília: UNB, 2004, 8ª edição.

RODRÍGUEZ, Antonio Vespertino. “La literatura aljamiado-morisca: estado de la cuestión”. IN: SIDARUS, Adel. (org.) Islã minoritário na Península Ibérica. Lisboa: Hugin, 2001. p. 81- 97

ROGÉRIO, Janecléia Pereira. “O Xangô em Maceió: suas variadas nações”. IN: Kulé Kulé – Visibilidades Negras. Maceió: Edufal, 2006. pp.41-48

RUSSEL-WOOD, A.J.R. “Black and Mulato Brotherhoods in Colonial Brazil: A study in Collective Behavior”. Hispanic American Historical Review, (1974),v. 54,. n. 4, pp.567-602.

SAID, Edward W. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANT’ANA, Moacir Medeiros de. A queima de documentos da escravidão. Maceió, Secretaria de Comunicação Social, 1988.

SCHWARTZ, Stuart B. “Cantos e Quilombos numa conspiração de escravos haussás. Bahia, 1814”. IN: João José Reis e Flavio dos Santos Gomes (orgs.), Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. (org.) Raça e Diversidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência: Edusp, 1996.

SILVA, Alberto da Costa e. A Manilha e o Libambo. A África e a escravidão de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2002.

_____. "Buying and selling Korans in Nineteenth Century Rio de Janeiro". P. 10 O artigo foi publicado também no vol 22 da revista *Slavery and Abolition*, vol. 22 e em Mann and Bay (ed.) Rethinking the African Diáspora: the making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil. London; Portland: F Class, 2001. p. 83-90

_____. Um Rio Chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África: Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira-Editora da UFRJ, 2000.

SILVA, Luiz Geraldo. "Semente da sedição: etnia, revolta escrava e controle social na América portuguesa (1808-1817), Afro-Ásia, 25-26, 2001. pp. 9-60.

SOARES, Mariza de Carvalho. "Apreço e imitação no diálogo do gentio convertido". Ipotesi, Revista de Estudos Literários Juiz de Fora, V.4, N.1, p.111-123.

_____. "Descobrimos a Guiné no Brasil Colonial". Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, 161 (407) 71-94, abr./jun.2000. pp. 71-94

_____. Devotos da Cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro (Século XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. "A 'Nação' que se tem e a 'terra' de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII". IN: Estudos Afro-Asiáticos, Ano 26, No 2, 2004, pp.303-330.

_____. "O Império de Santo Elesbão na Cidade do Rio de Janeiro no século XVIII". Topoi, Rio de Janeiro, Mar. 2002, pp. 59-83.

_____. "African Barbers in Brazilian Slave Ports: A Case Study from Rio de Janeiro. Comunicação apresentada no Black Urban Atlantic Conference, University of Texas at Austin, April 1-3, 2009.

_____. "From Gbe to Yoruba: Ethnic Changes within the Mina Nation in Rio de Janeiro". Toyin Falola and Matt Childs (orgs.) The Yoruba Diaspora in the Atlantic World. Indiana University Press. 2004. pp. 231-247.

_____. Juliana Barreto Farias, "Religious Tolerance: Black Muslims among white Christians in 19th and early 20th Century in Rio de Janeiro." Slavery, Islam and Diaspora. Harriet Tubman Resource Centre on the African Diaspora, Department of History, York University, October, 2003.

_____. e Priscilla Leal Mello, "'O restou perdeu-se?' História e folclore: o caso dos muçulmanos das Alagoas". IN: Kulé Kulé – Visibilidades Negras, Maceió: Edufal, 2006. pp.14-25.

SOUZA, Laura de Mello e, Os desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII. 3ª Edição, Rio de Janeiro: Graal, 1990.

SOUZA, Marina de Mello e, Reis negros no Brasil escravista. História da Festa de Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte, Ed. UFMG. 2002.

SOUZA, Mauricio Rodrigues de. “A ‘Fabricação do Estranho’ em Antropologia e Psicanálise (Notas para um Diálogo Intertextual)”. Revista Psyché, set./dez. ano/vol. X, número 019. São Paulo Universidade São Marcos, Brasil. Pp.33-46.

TALIB, Haidar Abu. “Exame das Circunstâncias que motivaram as revoltas dos Malês”. Ver: <http://sbmrj.org.br/page6pthaidar.htm>.

TEREZA, Tatiane Silva. Notícias da Bahia: A repressão da revolta dos malês na Corte Imperial do Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX. Niterói: Universidade Federal Fluminense/Programa de Pós-Graduação em História, 2006. (Dissertação de Mestrado)

THOMSON, Madia. “*Like a motherless child: researching slavery in Marocco.*” Sudanic Africa, 16, 2005, 91-101. Ver: www.strategicboard.com/index.php?s=VISANDO-56K (18/12/2007)

VERGER, Jacques. As Universidades na Idade Média. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1990.

VERGER, Pierre. Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos nos séculos XVII e XIX. Salvador: Corrupio, 1987.

VIDROVITCH, Catherine Coquery. A Descoberta de África. Lisboa: Edições 70, 1965.

VILLALTA, Luiz Carlos. “Livrarias e Leitura nas Minas Gerais da Segunda Metade do século XVIII: o problema das fontes. Porto: Sociedade Portuguesa de Ciências da Educação, 1998. 8 p. Separata das Actas do I Congresso Luso- Brasileiro de História da Educação. Leitura e Escrita em Portugal e no Brasil. (1500-1970). Porto, V.I, p. 501-508, 1996.

WILLIS, John Ralph. “The History of Islam in Africa: the last decade (1969-1970)”. African Studies Review, Vol. 14, No 3 (Dec. 1971), 403-424.

ZOCHE, Rosemarie Quiring. “Luta Religiosa ou política?” Afro-Ásia, 19/20 (1997), pp.229-238.

DOCUMENTOS ÁRABES ENCONTRADOS COM ESCRAVOS EM 1835 (ARQUIVO PÚBLICO DA BAHIA) - 1ª Série

NOMES/ESCRAVOS	Tipologia dos Documentos	Nível de Literacia	Nação
1) Torquato, escravo de José Pinto de Novaes	<p>Reproduções da sura Número 1 Crenças na força de Deus e da Justiça</p> <p>Doc. 7 - "Trata-se da metade da direita duma folha com o texto completo da sura primeira 'o abrimto', tendo-se perdido a outra metade. Escrita simples, sem vocalização nem sinais diacríticos, ocidental, tipo Qayrawân'."</p> <p>Doc. 9 - 13 repet. V. 4 da Sura 1</p> <p>"O abrimto" + 10 vezes Mohamad's name</p> <p>Escrita simples, limpa, sem erros, tipo QAYRAWAN.</p>	<p>Alto, reproduz numerosas suras. Trata-se do texto completo das suras No. 114, 113, 112, 111, 110, 109, 108, 107, 106 e 105.</p> <p>Cf. versos na página 172</p> <p>Primeira Série de textos corânicos.OBS: texto com vocalização em cor vermelha. Escrita limpa, poucos erros. Tipo de escrita ocidental, QAYRAWAN.</p>	Nagô
2) Domingos, escravo de João Pinto Leite	<p>Doc 5 - 40 repetições da sura 106 No. 2</p> <p>Doc 6, fim do verso 128/ verso 129 sura 9</p> <p>Segundo o autor, " trata-se de continuação do Doc. 5</p>	<p>Parece exercício de estudante</p> <p>Observar que a escrita de Domingos está em três documentos.</p>	haussá
3) Autor não identificado	<p>Doc 3 - sura 113</p> <p>"Texto vocalizado da sura 113 'a alvorada' com as palavras 'e por ele pedimos ajuda' intercaladas entre a Bismillah e o verso primeiro. Escrita formosa, dois erros. Tipo da escrita: QAYRAWAN.</p>	<p>Qayrawân</p> <p>"escrita formosa, dois erros"</p>	Não especificada
4) Autor não identificado	<p>Doc 4</p> <p>Cont. "O uso do ta marbuta, letra puramente gramatical do idioma árabe, exclui a possibilidade de que se trata duma tradução do texto corânico a uma língua sudanesa. Do outro lado, acumulações de letras em uma palavra, como na linha 4: "lusu 'amaybâkatu' não existem no árabe. A escrita está vocalizada, porém fica inexplicável."</p>	<p>Escrita de iniciante ou exercício;</p> <p>Fora da Bismillah e a última palavra "sura", o texto fica ininteligível. Parece que o escritor tinha a intenção de copiar um trecho do Corão, porém não conseguiu e nem entendeu ele mesmo o que escreveu.</p>	Não especificada
5) Autor não identificado	<p>Doc 8 - MANUSCRITO MÁGICO</p> <p>OBS: atentar para a questão da vocalização. O aluno sem a vocalização demonstra maior conhecimento da língua.</p> <p>Lê-se: faranthithiku...</p>	<p>"Texto completo (não vocalizado) da primeira Sura, que faz parte de qualquer oração islâmica. Escrita ocidental 'tipo Qayrawân'. Sem erros. Muito manchado".</p> <p>IMP: "o Texto inteiro aparece, na forma de escrita invertida reta. O uso de um texto com inversão é visto nas práticas mágicas da África setentrional: desta maneira se tencionava aumentar a eficácia da oração escrita."</p>	Não especificada

OBS: no segundo quadrado, Francisco.