

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O SUFISMO AFRICANO A PARTIR DE SUA INFLUÊNCIA NA HISTÓRIA DA BAHIA

Algunas consideraciones sobre el Sufismo africano a partir de su influencia en historia de Bahía

Guilherme Darisbo¹

RESUMO

Na cidade de Salvador da Bahia em 1835, a Revolta dos Malês foi a maior revolta urbana de escravizados da História do Brasil. Conduzida por muçulmanos escravizados originários da África Ocidental, chama a atenção a ligação dos líderes da Revolta, assim como de grande parte de seus participantes, às ordens místicas do Islã conhecidas como Sufismo. A partir do ponto específico dessa ligação e de suas implicações, neste artigo buscamos compreender melhor as características de ação do Sufismo, sua relação com modelos de ortodoxia usualmente adotados, suas relações políticas com outros grupos religiosos, e os paralelos possíveis entre práticas religiosas e sociais na África Ocidental e na Bahia.

Palavras-chave: Islã; Sufismo; África; ortodoxia e heterodoxia; Bahia

RESUMEN

En la ciudad de Salvador de Bahía, en 1835, la Revuelta de los Malês fue la más grande revuelta urbana de esclavizados en la Historia de Brasil. Dirigida por musulmanes esclavizados originarios de África Occidental, merece nuestra atención el hecho de la vinculación de sus líderes, así como de la mayoría de sus participantes, a las órdenes místicas del Islam conocidas como Sufismo. Desde el punto específico de esta conexión y sus implicaciones, en este artículo buscamos comprender mejor las características de acción del sufismo, su relación con los modelos de ortodoxia comúnmente adoptados, sus relaciones políticas con otros grupos religiosos y los posibles paralelismos entre prácticas religiosas y sociales en África Occidental y Bahía.

Palabras-clave: Islam; Sufismo; África; ortodoxía y heterodoxía; Bahia

¹ Mestre em História pela Universidade Federal de Ouro Preto/UFOP, com período de intercâmbio na Université du Québec en Outaouais/UQO. Licenciado em Letras com ênfase em Língua Portuguesa pela Universidade Federal de Ouro Preto/UFOP, tendo iniciado seus estudos na Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS. Foi pesquisador assistente na Université du Québec en Outaouais/UQO. Foi co-editor do periódico Nau Literária, ligado ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS, e do periódico Pensando Áfricas e Suas Diásporas, ligado ao Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas da Universidade Federal de Ouro Preto/UFOP. É curador e pesquisador junto ao coletivo de música não-convencional Antena.art.br. E-mail: darisbo@gmail.com

Introdução

Na cidade de Salvador da Bahia, na noite de 25 para 26 de janeiro de 1835, acontece a Revolta dos Malês, maior revolta escrava urbana da História do Brasil. Sendo debelada após uma madrugada de luta, a Revolta merece destaque pela singularidade de ter claramente o Islã como elemento agregador, em união prática, ético-religiosa e política; características que são reconhecidas pelas camadas sociais dirigentes de então – com alguma razão – como um temível contraponto de projeto político à instituição do ainda recente Império Brasileiro, católico e de modelo europeu (CAIRUS, 2002, p. 11). Além dessas características principais – que já merecem destaque por si mesmas –, em uma pesquisa um pouco mais aprofundada chama a atenção a informação (SILVA, 2003, p. 59; REIS, 2017, p. 219-223) da filiação da maioria desses combatentes, assim como de todos seus líderes, a práticas relacionadas às ordens místicas do Islã, usualmente agrupadas dentro da definição genérica de Sufismo ou Marabutismo.

Mostra um arco de desenvolvimento o fato que, pouco anteriormente, as mesmas ordens Sufis presentes na Bahia também orientam, com padrões de organização e difusão bastante próximos dos da revolta citada, as chamadas guerras jihadistas² na África Ocidental, região de origem da maioria crescente³ da população escravizada no nordeste brasileiro no século XIX. Esse crescimento do número de cativos oeste-africanos carrega junto consigo um aumento da população muçulmana no Brasil e, em seu interior, uma influência também crescente do Sufismo, que torna necessário um estudo mais aprofundado de suas características para uma melhor compreensão do contexto e dos processos específicos da revolta baiana.

² Sequência de guerras e revoltas que fundam estados de base teocrática islâmica em Bondu (século XVII); Futa Jallon (1735); Futa Toro (1776); Kano (1805); Ilorin (1809); Adamawa (1809); Massina (1818); Tucolor (1850); Wassoulou (1878); e, principalmente, a guerra de fundação do Califado de Sokoto (1804), maior e mais duradouro dos estados jihadistas: Em sua extensão máxima na metade do XIX, o Califado de Sokoto chega a aproximadamente 950 mil Km². O mesmo que todo o território atual da Nigéria, ou 11% da área do Brasil (4 vezes a do Estado de São Paulo), e mais de 3% da área total do continente africano. Existente ainda hoje, ainda que com território bastante reduzido, de apenas 25973 Km² – pouco menos que o Estado de Alagoas –, o califado é considerado um Estado dentro da intrincada relação federativa da República da Nigéria, e seu califa tem papel exclusivamente cerimonial.

³ Durante o século XIX, há o crescimento de políticas e ações antiescravistas adotadas por um número cada vez maior de governos ao redor do mundo – com seu clímax no Bill Aberdeen de 1845, ato do Parlamento Britânico que autoriza sua marinha a abordar, apreender e afundar qualquer navio flagrado no transporte de população escravizada –. O desenvolvimento dessa situação demanda uma logística mais cuidadosa para o tráfico negreiro, abandonando gradualmente rotas mais longas – como de Angola ao Rio de Janeiro – por outras mais curtas e rápidas – como da costa oeste africana, mormente os portos de Ouidah e Lagos, até o Recife ou Salvador, de onde os cativos seriam distribuídos para outras regiões brasileiras por via terrestre ou costeira.

Ao longo do tempo, as ordens Sufi (*táriqas*⁴, “طريق”) se mantêm em uma dinâmica permanente entre aproximação e afastamento tanto do intercâmbio com outras religiões como daquilo que, em sua época e sob determinado ponto de vista, pode ser considerado como ortodoxia. Este artigo busca mapear alguns aspectos dessas práticas místicas, desde a África Ocidental até suas ressonâncias na cultura negra brasileira, em especial na Bahia de meados do século XIX e início do XX. Buscamos também pensar os conceitos de ortodoxia utilizados – e a quem servem – ao longo do processo histórico.

1. O Sufismo

O Sufismo/Marabutismo inclui as correntes místicas do Islã, cuja prática, segundo Reis (2017, p. 219), “ênfatisa a dimensão mística da experiência religiosa”, sendo muito difundida em toda a África do Norte e Ocidental. Buscar uma definição objetiva do Sufismo que seja suficientemente clara e ao mesmo tempo não deixe de considerar aspectos importantes pode ser uma tarefa bastante difícil. Tanto pela diversidade de práticas incluídas dentro deste termo genérico, como também pela impossibilidade de traduzir plenamente para conceitos próprios da linguagem acadêmica um objeto que engloba em sua base elementos da ordem do intuitivo e do impreciso (SILVA FILHO, 2014, p. 697; CAIRUS, 2002, p. 78-79). Assumindo a necessidade de uma definição como ponto de partida e lembrando dos riscos desse reducionismo, podemos dizer que o Sufismo é a escola mística do Islã, ou o conjunto das diferentes escolas místicas do Islã. Através de uma ritualística bastante marcada e característica⁵, mantém uma tradição de manutenção de conhecimento e interpretação dos textos religiosos, da jurisprudência e da História. O Sufismo se expressa através de diferentes ordens (*táriqas*), as quais ocorrem dentro das diferentes vertentes do Islã, com diferentes rituais e liturgias (SILVA FILHO, 2014, p. 698; CAIRUS, 2002, p. 96).

Sufi seria, portanto, uma designação genérica, que englobaria grupos distintos, *táriqas*

⁴ Tendo a tradução mais usual para o português como “ordem”, o termo se refere especificamente a uma escola de aprendizado e prática dentro do Sufismo. Literalmente, *táriqa* (“طريق”) tem o sentido de “caminho”.

⁵ Um dos rituais mais lembrados do Sufismo, praticado por diversas de suas ordens, é o sama (“سَمَاع”), cujas danças circulares, mesmo sem a prática do transe extático, são uma influência replicada em tradições populares que transcendem a esfera do Sufismo, como a dança-cerimônia do Parafuso, no sudoeste do estado de Sergipe.

com orientações muito diferentes, as quais podem estar ligadas tanto ao Sunismo como ao Xiismo⁶, como também a correntes minoritárias do Islã. Talvez o ponto mais forte de unidade entre as várias ordens capaz de caracterizar o Sufismo seja a prática de manter, através de rituais ligados a um modelo bastante tradicional para cada ordem, mas simultaneamente em um ambiente de permanente discussão, um aprofundamento permanente do conhecimento da religião e de suas implicações na sociedade, em uma relação idiossincrática entre misticismo e dialética. Através da manutenção do domínio desse conhecimento, a partir deste caráter de elite intelectual, o Sufismo se coloca e se mantém também como elite econômica e política.

O Marabutismo é também uma definição genérica, ainda que mais demarcada no espaço. Originalmente, *murabit* (“مربوط”) seria o guerreiro habitante de um *ribat* (“رباط”), fortaleza islâmica. Com a expansão do uso da palavra, ela é utilizada aludindo também a práticas islâmicas místicas, apesar da aplicação do termo normalmente se restringir ao norte e oeste da África (CAIRUS, 2002, p. 87). Tanto o conceito de Sufismo como o de Marabutismo são dinâmicos, “líquidos” e porosos, em permanente adaptação às culturas onde se inserem. Esse caráter difuso de seus limites faz com que não nos pareça possível indicar uma diferença factual entre suas práticas – nos parece que práticas Sufis na África sempre podem, sob algum ponto de vista, ser consideradas marabutis e vice-versa –. Assim sendo, para todos os efeitos, neste trabalho consideraremos Sufismo e Marabutismo como sinônimos.

2. Sufismo e o Islã na África

Através do aspecto dialético que se mantém dentro da prática mística, o Sufismo permite variações de doutrina, transcendendo em muito o estrito dogma religioso. Ou seja, o que pode nos parecer sincretismo em um primeiro momento seria, na verdade, um universo de práticas místicas que poderiam ser consideradas não-ortodoxas. Porém, essas práticas do Islã africano, apesar de diferirem da assim chamada ortodoxia de Meca, são ligadas a tradições que acompanham boa parte dos muçulmanos africanos desde o início da islamização do continente. Não apenas não configurariam mescla com outras religiões, como também se aproximam mais do que esperávamos de escolas ancestrais do Islã, responsáveis por difusão e crescimento da religião no continente africano. Além – e através – disso, ao longo dos séculos, o Sufismo vem formando elites intelectuais e religiosas cuja prática, bastante frequentemente, transbordou e

6

Sunismo e Xiismo são as duas principais correntes do Islã, com a imensa maioria dos fiéis pertencendo a uma delas.

transborda para a esfera da ação política (CAIRUS, 2002, p. 90).

O Sufismo muito provavelmente se disseminou na África concomitantemente e na mesma medida da expansão do Islã pelo continente. Cairus (2002, p. 85) coloca o Sufismo já como o principal agente da islamização da África do Norte a partir do século XII. Antes ainda, Ware (2014, p. 58) encontra descrições de práticas Sufis – como “beber o Corão”⁷ – já em textos educacionais da escola de jurisprudência Maliki (“مالكي”)⁸ na cidade norte-africana de Qayrawan (“القَيْرَوَان”) ⁹, datados dos séculos IX e X. Primeira cidade fundada por árabes no norte da África, Qayrawan se mantém como um pólo de irradiação da cultura islâmica para toda a África Mediterrânea e do Oeste, tanto através das rotas de comércio pelo Saara como pela criação de novas rotas (CAIRUS, 2002, p. 120). A região de Qayrawan atualmente é parte da República da Tunísia, que chama a atenção ainda hoje por ser um dos países em que o Sufismo se mantém como uma cultura religiosa de massas, congregando boa parte da população¹⁰ e tendo presença marcante na identidade local. Outros exemplos dessa penetração massiva do Sufismo na cultura religiosa da população seriam o Senegal, onde boa parte da população é ligada à *tárika* Muridiyya, fundada pelo santo Sufi (*wali*, “وَالِي”) ¹¹ Ahmadou Bamba Mbacke em 1883; e a Líbia, onde um terço da população estaria ligada à ordem Sanussiyya, fundada em 1837 pelo teólogo Muhammad ibn Ali as-Sanussi¹². Essa difusão plena e abrangente nessas sociedades vai na contramão da imagem corrente do Sufismo como um conhecimento

7 “A prática de ‘beber o Corão’ – realmente absorvendo a tinta usada para copiar versículos do Livro – está intimamente associada à educação do Alcorão na África Ocidental. Essa prática ilustra particularmente o papel da incorporação na epistemologia da educação clássica do Alcorão, mas também é um exemplo singularmente revelador das maneiras pelas quais um foco estreito no sincretismo tem prejudicado os estudos africanos e islâmicos. Se começarmos a ver a incorporação como epistemologia, essa prática aparentemente misteriosa da periferia africana do mundo muçulmano pode produzir insights reveladores sobre a história do conhecimento no Islã. Quando os alunos memorizam um versículo do Alcorão, eles apagam a lição escrita em seus quadros com água e geralmente bebem o líquido, que é entendido como carregado pelo poder espiritual do Alcorão.” (WARE, 2014, p. 57, tradução nossa)

8 *Fiqhs* são linhas de interpretação do código legal contido na *Sharia*, cada uma delas com sua própria jurisprudência, buscando equilíbrio entre a interpretação teológica do código e sua aplicação prática. A *fiqh* Maliki (“مالكي”) é uma das escolas de jurisprudência do sunismo. As quatro escolas sunitas (as outras são Hanafí, Shafii e Hanbalí) utilizam como base os Hadiths do Profeta. Portanto, mais que um modelo de argumentação legal, cada *fiqh* carrega uma diferente análise do Corão e de sociedade e cultura islâmicas. A Maliki é majoritária na África do Norte (menos centro e norte do Egito) e nos países islâmicos da África Ocidental, seguindo pelas as faixas saariana e saheliana até o litoral do Mar Vermelho.

9 Hoje na Tunísia, Qayrawan é fundada por volta de 670 na guerra de conquista árabe em territórios berberes, tornando-se no século seguinte um pólo cultural e de estudos, sendo considerada até hoje a capital espiritual do Maghreb e uma das cidades santas do Islã.

10 Até pelo caráter poroso do Sufismo, uma contagem mais exata não nos parece possível. Durante a realização desta pesquisa, foram encontradas estimativas bastante díspares, com totais variando entre 40% e 80%.

11 Não se pretende aqui fazer qualquer analogia com o conceito de santo no Cristianismo. “Santo” seria a tradução possível mais aproximada para *wali* (“وَالِي”), designação utilizada para líderes religiosos que se destacam por sua reputação ética e dedicação à religião. Outras traduções possíveis, mais literais, seriam “mestre”, “autoridade”, “modelo”, “cuidador” ou “amigo”.

12 A *tárika* Sanussiyya é fundamental tanto para a resistência líbia (1912-1931) à invasão italiana como para a estrutura de formação da monarquia (1951-1969) e posterior república (de 1951 aos dias atuais) do estado Líbio.

hermético para iniciados, como em grupos discretos, secretos ou mesmo, em alguns países, proscritos. O misticismo do Sufismo/Marabutismo, portanto, se coloca como algo indissociável do Islã africano, o qual sem este prisma não pode ser inteiramente compreendido.

3. Ortodoxia e colonialismo

Ocorre com frequência a visão do Sufismo como algo semi ou francamente herético, algo que se afastaria do que hoje é considerado como a ortodoxia no Islã. Iniciativas Sufis são proscritas e reprimidas por diversos regimes políticos, como – desde a revolução de 1979 – no Irã. No Iraque, desde a derrubada do regime do partido Baath de Saddam Hussein, Sufis têm tido seu espaço de ação restrito pelos novos governos. Porém, é possível que esse caráter poroso e adaptável notado no Sufismo, como ocorre pelo menos desde a chegada da mensagem do Islã nas regiões do Maghreb¹³ e Sahel¹⁴, seja algo intrínseco e estruturante do Islã como religião que se pretende universal. Rudolph Ware (2014, p. 16-17, 20-25, 166) chega a sugerir que, ao contrário da imagem disseminada no Ocidente, a visão de horizonte aberto praticada na África pelo Sufismo seja próxima do Islã original, e que a visão hoje dogmática e fechada do Islã levantino¹⁵ seja uma transformação contaminada pelo colonialismo europeu. Ao travarem contato com o Islã africano em geral e negro-africano em particular, os colonizadores europeus – em sua interpretação permeada pelo racismo – o teriam considerado um arremedo, um ramo religioso menor, e essa não-legitimação o teria preservado de tentativas de formatá-lo, de adequá-lo ao paradigma ocidental de sociedade, o que – sempre segundo Ware – teria sido realizado com o Islã levantino.

Para compreendermos a união entre política e cultura dentro da sociedade islâmica, um dos conceitos mais fundamentais seria a *Umma* (“أمة”). O significado, em uma tradução aproximada, pode ser nação, povo ou comunidade, e é aplicado em um sentido que pressupõe uma união indivisível entre toda a comunidade de crentes, independente de suas nacionalidades, etnias ou condições sociais. A *Umma* abrange não só o espaço físico, as terras dos países islâmicos, como também o espaço espiritual de vida e ação de cada um dos seguidores da fé. Seria um espaço de comunhão ideal, onde o muçulmano e a comunidade islâmica poderiam

13 “المغرب” (al-maghreb), em árabe, significa poente, oeste, ocidente. “المشرق” (al-mashriq), seu antônimo, significa levante (do sol), leste, ou oriente. Nesta dicotomia são definidas as duas grandes regiões da cultura árabe. Apesar dos limites não serem tão fixos, usualmente se considera Maghreb como a região que vai da Líbia até o Atlântico e Levante como todos os países de cultura árabe do Egito ao leste. “المغرب” (al-maghreb), em diferente contexto, também é o nome árabe do Marrocos.

14 Sahel (do árabe “ساحل”, “fronteira”) é a zona geográfica/climática logo ao sul do Saara, fazendo a transição entre o deserto e, ao sul, savanas e bosques. Atravessa a África de oeste a leste, do sul da Mauritânia ao norte da Eritreia.

15 Ver nota 12.

exercer sua existência a pleno, de acordo com seus paradigmas.

Persiste, porém, sempre uma contradição latente entre a noção de *Umma*, de irmandade entre todos os diferentes muçulmanos de diferentes culturas, e a afirmação da doutrina, em níveis menos ou mais dogmáticos. Ao mesmo tempo em que a *Umma*, por sua natureza agregadora, acolhe a todos os muçulmanos de diferentes ramos ou escolas, tolerando as diferenças de prática entre diferentes seitas e linhas teológicas, o rigor doutrinário pede, em algum nível de rigidez, a aplicação dos limites religiosos, selecionando grupos mais específicos ao redor de distintos modelos de dogma. Em meio a essa tensão, o Islã norte-africano tem a característica original de tolerância e assimilação potencializada pelo caráter de intercâmbio cultural permanente, em uma analogia possível com o trânsito nas rotas econômicas de comércio que cortam Saara e Sahel.

Essa característica assimilativa do Islã africano, em uma análise mais apressada, é normalmente compreendida pelo caminho do sincretismo. Em uma região – e um mundo – multicultural e em permanente trânsito, a prática religiosa em constante intercâmbio com outras religiões e escolas seria, inevitavelmente, uma prática impura, mesclada, mestiça. Menos institucional, portanto. Porém, esta visão de oposição binária e simplificadora entre ortodoxia e sincretismo – tão condescendente e carregada de preconceitos quanto a que divide “África negra” de “África branca (ou árabe)” – é contestada por Ware como sendo, mais do que racismo, um reflexo de estratégias políticas em uma estrutura colonialista de poder. O complexo místico que inclui usos talismânicos do Corão, adivinhação, transe e possessão espiritual – e, englobando tudo, o Sufismo –, embora controverso e carente de legitimidade segundo visões que se pretendem ortodoxas, são práticas antigas no Islã e disseminadas em todas as comunidades muçulmanas do mundo (WARE, 2014, p. 14 e 19). Ware advoga que um conhecimento mais profundo do Islã passa inequivocamente pelo estudo mais aprofundado do Islã africano, onde se podem encontrar linhagens de práticas tradicionais mais antigas e menos contaminadas:

Tanto os estudos islâmicos como os africanos precisam analisar a sério os muçulmanos africanos como portadores e intérpretes de formas de conhecimento islâmico, assim como de suas práticas relativas à incorporação, com poderosas reivindicações de autoridade em relação às escrituras e tradição relativa ao Profeta. (WARE, 214, p. 14, tradução nossa)

Seguindo o raciocínio de Ware, as correntes vistas atualmente como defensoras da ortodoxia – mais comuns no Levante (*Mashriq*, “المشرق”)¹⁶ – teriam na verdade sofrido ao longo dos séculos XIX e XX uma influência opressiva do colonialismo europeu, o que teria levado ao abandono ou à rejeição a um plano subalterno da característica mística tradicional do Islã, em nome de uma institucionalidade que pudesse ser reconhecida – e mantida sob controle – por europeus, ainda que carregasse os vícios da objetificação da fé e da despersonalização do conhecimento. Através do prisma do racismo europeu, a cultura árabe – e sua prática do Islã –, vista como mais próxima do modelo cartesiano de civilização praticado na Europa, é considerada como um adversário mais potente, devendo portanto, ser formatado e controlado. A prática subsaariana do Islã, por sua vez, é considerada alegórica, sincrética, um arremedo desimportante como agente político. Segundo Seesemann (2011, p.11), os relatos produzidos por administradores ou missionários que, mesmo dispendo de lastro acadêmico, carregavam no funcionalismo de suas interpretações a intenção colonial – como Paul Marty, Harold Ingrams ou, mais recentemente, Vincent Monteil ou John Spencer Trimingham – são produzidos através do filtro de uma simbiose artificial e nada gratuita entre religião e racialização. O termo francês “Islam Noir” se mantém desde então como determinante na análise do Islã na África, passando a ideia “de uma versão do Islã essencialmente sincretista e supersticiosa e, de qualquer forma, adulterada”. Porém, justamente nas frestas deixadas por esta estrutura de preconceitos, o Islã africano consegue manter as práticas tradicionais bastante intocadas (WARE, 2014, p.14-22).

4. Sufismo e a Bahia

Essa capacidade de tolerância e apropriação que se mantém no Islã da África Ocidental se reflete na Bahia. Reis lista casos de apropriação de elementos de religiões de orixás pelo Islã da Bahia – e, provavelmente, vice-versa –, no que chama de “religiosidade complexa”. Mencione-se a coleta pela polícia em uma mesma casa, após a Revolta dos Malês, de “um arsenal (...) sincrético”, incluindo “dois atabaques, um grande [*rum*] e um pequeno [*lé*], (...) uma cruz de pau, uma figa de chifre, (...) um punhal e papéis de escriturações em letra arábica” (REIS, 2017, p. 239) – o que indicaria a prática de rituais concomitantes de religiões de orixás, Islã e cristianismo –. Mencione-se também depoimentos da realização, em meio às reuniões Malês, de “danças e rezas de sua terra” (REIS, 2017, p. 239), uma descrição aplicável tanto ao candomblé como ao *sama*¹⁷ Sufi. Estas conexões entre “filhos de orixás e filhos de Alá” dariam

¹⁶ Ver nota 12.

¹⁷ Ver nota 4.

origem ao que Reis chama de “um lugar especial” para elementos islâmicos dentro da mitologia das outras religiões africanas, em uma associação de muçulmanos com os orixás brancos (*funfuns*), especialmente Òriṣàlá (Oxalá no Brasil) (REIS, 2017, p. 240-241). Outros indícios de compartilhamento simbólico seriam a cor branca do abadá e o uso da água nos rituais: “Um grande pano branco, coincidentemente denominado alá, é o mais importante emblema de Oxalá; e sua festa maior é conhecida como Águas de Oxalá” (REIS, 2017, p. 241).

Ainda segundo Reis (2017, p. 241), os muçulmanos na África Ocidental seriam identificados como filhos de Oxalá pelos sacerdotes do sistema oracular de Ifá, os quais teriam como prática comum encaminhar consulentes a *alufás*¹⁸, quando os problemas relatados parecessem da competência destes. Babalaôs indicariam mesmo a iniciação ao Islã, nos casos em que o oráculo do Ifá assim indicasse. Essas práticas de intercâmbio entre o Islã africano – e baiano – e outras religiões não podem ser consideradas exceções pontuais. Os registros de assimilação seguem sendo encontrados ao longo do tempo. Al-Baghdadi (AL-DIMASHQI, 2007) narra encontrar na década de 1860 no Brasil, e especialmente na Bahia, famílias compostas por muçulmanos, católicos e seguidores do Candomblé, o que nos faz pensar em como se dava o comportamento religioso desses grupos. Dobronravin (2004, p. 318) chama a atenção para uma fotografia publicada por Nina Rodrigues já na primeira edição de 1896 de *O animismo fetichista dos negros baianos* (RODRIGUES, 2006, p. 129; CASTILLO, 2008, p. 64). Na entrada de um açougue na Baixa do Sapateiro (ver imagem), na cidade de Salvador, lê-se sobre a porta, além do título islâmico *alufá* – talvez o nome do estabelecimento –, a inscrição em Yorubá “Kosi obá kan afi Olorun”, o equivalente ao árabe “لا إله إلا الله”, “la ilaha illallah / não há deus além de Allah”, a primeira parte da *Shahada*¹⁹ (“الشَّهَادَةُ”).

Se essa simples tradução já poderia ser considerada herética de acordo com o dogma de Meca, a exposição pública da frase em uma língua que não o árabe seria – sempre de acordo com a ortodoxia de Meca – uma falta maior. Porém, na Bahia como na África Ocidental, os

¹⁸ Termo Yorubá, possivelmente derivado do nome da letra Alif “ا”, para um líder religioso muçulmano de destaque. Ainda que parte da bibliografia localize o uso do termo especificamente no Brasil (Câmara Cascudo) ou não citem sua ocorrência na África (Nina Rodrigues, João do Rio), Moura e Reis o reconhecem como um termo utilizado nos dois lados do Atlântico. No Rio, diz Moura, pode ter sido usado como sinônimo geral de Malê. (MOURA, 2013, p. 29; REIS, 2017, p. 241; AL-DIMASHQI, 2007, p. 80 e 86; FARAH, 2007, p. 78).

¹⁹ A *Shahada*, “declaração de fé” ou “testemunho de fé”, é o primeiro dos Pilares do Islã. É baseada na recitação de uma frase que resume o essencial da doutrina, “لا إله إلا الله محمد رسول الله”, a qual pode ser traduzida como “não há outro deus além de Deus e Mohammed é o profeta de Deus” ou, em ocasiões mais formais, como quando a pessoa se declara muçulmana pela primeira vez, “أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله”, o que pode ser traduzido como “declaro ser verdade que não há outro deus além de Deus e Mohammed é o profeta de Deus”.

limites das religiões são dinâmicos, tanto quanto as ações políticas. Em nossa análise da Revolta dos Malês, buscamos uma perspectiva além das usuais, que ou a relacionam a revoltas do período regencial – baseadas em aspecto puramente cronológico – ou a colocam em uma sequência linear de revoltas da escravatura. Ainda que, visando viabilizar uma compreensão mais ampla, as oscilações da linha tênue entre classificação e reducionismo sejam muitas vezes justificáveis, acreditamos ser produtivo o debruçar-se com atenção maior sobre os registros da influência islâmica na História do Brasil que chegam a nós.

Conclusões finais

A partir desses elementos, bastante marcados na revolta baiana, pretendemos trabalhar no sentido de compreender algumas lacunas no conhecimento sobre a ação africana e muçulmana no Brasil, ação essa que, no caso estudado, deixa traços culturais e consequências políticas na sociedade brasileira até a atualidade, apesar do apagamento que sofre de modo sistemático e intenso – apagamento da ação que, se já ocorre em relação à identidade africana, se torna bastante mais forte com a cultura afro-muçulmana –. Buscamos, sempre que possível e dentro de nossas limitações, conhecimentos e fontes que digam respeito diretamente a dinâmicas históricas norte-africanas.

Ao analisarmos estes processos, procuramos aprofundar nosso conhecimento sobre os contextos que os geraram, tentando compreender o ambiente histórico no qual foram produzidas as relações sociais e as características de cada *tárika*, suas diferenças e práticas (ADAM, 2017, p. 143), para que nossas reflexões pudessem ser mais produtivas e pertinentes. Devido a essa tentativa de deslocamento do foco de análise para além do conhecimento estratificado de viés ocidental, encontramos prós e contras. Nossa pesquisa se tornou mais viva, estimulante e – esperamos – reveladora. Mesmo que ainda incipiente, a imersão no conhecimento do Sufismo africano nos instigou a aprofundar mais e mais a busca nessa direção e tentar compreender suas dinâmicas e redes de influência. Porém, a bibliografia disponível em língua portuguesa é relativamente restrita e, na imensa maioria das vezes, não contempla de maneira completa nossas necessidades de pesquisa²⁰. Muitas vezes, encontramos bibliografia que nos pareceu

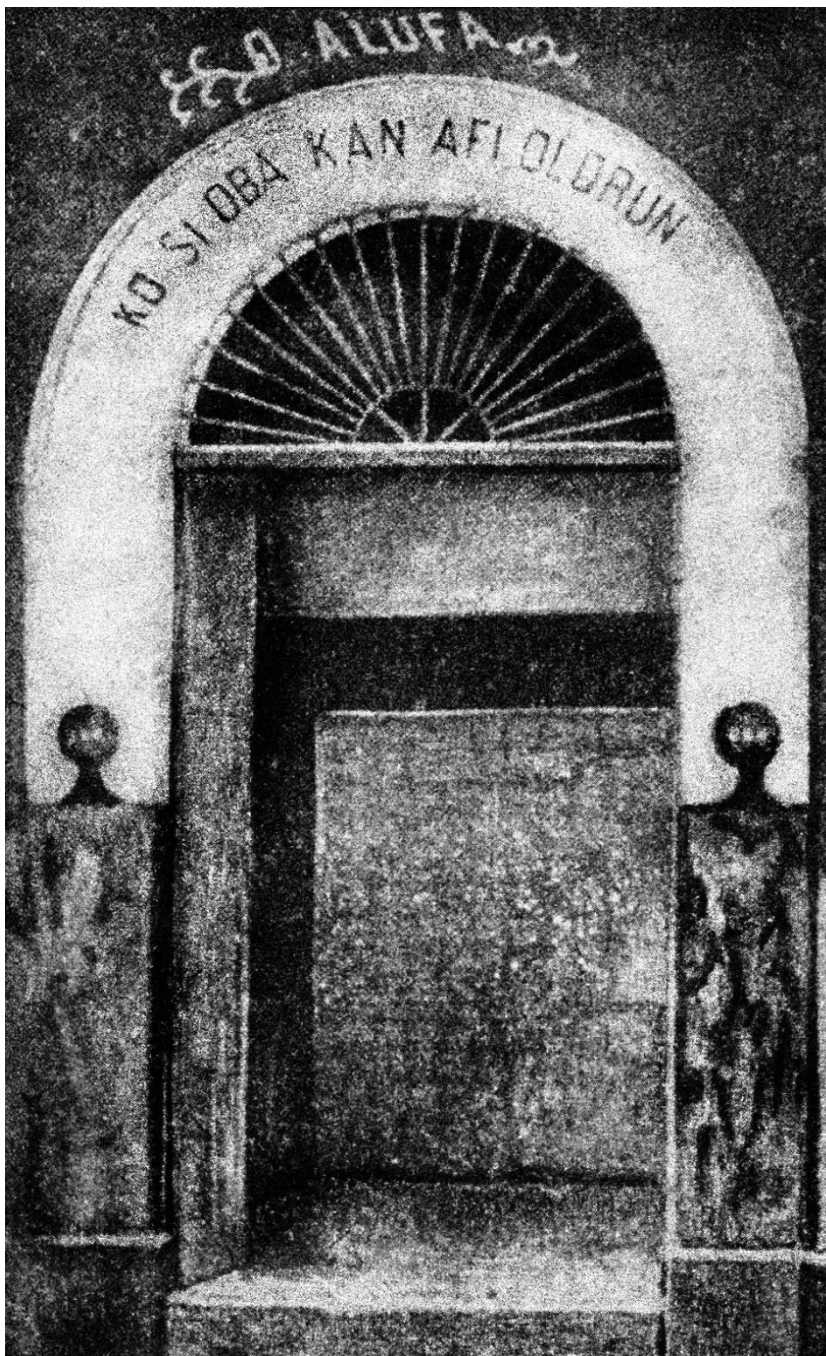
²⁰ Dentro da bibliografia razoavelmente disponível no Brasil sobre a África, o Islã – quando citado – é mantido em segundo plano. A bibliografia sobre o Islã, em sua maior parte, não cita o Islã na África, e raramente faz menção ao Sufismo. Também não encontramos nenhuma bibliografia editada no Brasil sobre o Sufismo que relate sua presença no continente africano. Ou, segundo Ware (2014, p. 19), “*Aqueles de nós [o meio acadêmico] interessados no Islã por própria conta e risco ignoram a África, e vice-versa. Os muçulmanos africanos já precisariam figurar com mais destaque tanto nos estudos africanos como nos islâmicos, puramente por seu peso*”

produtiva em línguas estrangeiras, normalmente inglês e francês, e enfrentamos as dificuldades de acesso caro e difícil, bem como de leitura e compreensão mais lentas e lacunares. O acesso e compreensão plena a textos, inclusive originais, em língua árabe se manteve muitas vezes no nível do desejo.

De qualquer maneira, os caminhos possíveis abertos por esta pesquisa não se esgotam na Revolta dos Malês. Eduardo França Paiva, por exemplo, cita em artigo a possível influência islâmica na Guerra dos Emboabas (PAIVA, 2010, p. 28). Clóvis Moura, citando Joaquim Felício dos Santos (“Memórias do districto diamantino da comarca do Serro Frio”, Rio de Janeiro: Typographia Americana, 1868), lembra que Fulas²¹ muçulmanos atuavam como guardas das galés da Fazenda Real em Minas Gerais no início do XIX (MOURA, 2013, p. 163). Informações que abrem horizontes para novas pesquisas. Talvez, para suplantar os múltiplos apagamentos, mais que ou tão importante quanto sair do contorno eurocêntrico seja evitar os essencialismos, justamente para que as peculiaridades das ações dos grupos oprimidos possam ser marcadas com mais firmeza.

demográfico absoluto. Mas, além dos simples números, os estudiosos do Islã podem aprender lições de formas particulares de pensamento e prática muçulmanos encontrados na África.” (Tradução nossa)

²¹ Os Fulas (ou Fulanis, Fulbes, Peuls, Fallatas) são um povo de origem berbere etiópica, mormente muçulmanos. Habitam atualmente principalmente os países da África Ocidental mas, originalmente nômades, se dispersaram pelas rotas do Sahel, havendo hoje comunidades no Chade, na República Centro-Africana, no Sudão, no Sudão do Sul, chegando até o Mar Vermelho. Através do intenso comércio escravagista dos séculos XVIII e XIX mantido pelas *jihads* da África Ocidental e escoado principalmente pelo porto de Ouidah, grande parte da população escravizada na época nas capitânicas (mais tarde províncias) de Bahia, Pernambuco e Minas Gerais era de origem Fula. Monteiro chega a citar os Fulas como precursores na introdução do Islã não só na Bahia. Dobronravin, baseado em Castelnau, coloca-os como uma elite alfabetizada pequena numericamente, mas bastante influente sobre os africanos muçulmanos em Salvador. Moura, de acordo com relato encontrado em *Memórias do Distrito Diamantino*, de Joaquim Felício dos Santos, conta que “membros dessa etnia atuavam como guardas das galés da Fazenda Real em Minas Gerais no início do século XIX”, o que pode indicar o status superior do povo Fula, transcendendo mesmo a população africana ao serem indicados para cargos de execução de segurança pelos dirigentes brancos (MOURA, 2013, p. 163; PAIVA, 2010, p. 28; MONTEIRO, 1987, p. 20; DOBRONRAVIN, 2004, p. 318).



Fachada de Açougue na Baixa do Sapateiro, fotografia publicada por Nina Rodrigues em 1896 – apenas 51 anos após a Revolta dos Malês –. Sobre a porta, a inscrição em Yorubá “Kosi obá kan afi Olorun”, o equivalente ao árabe “لا إله إلا الله”, “não há deus além de Allah”, a primeira parte da Shahada (RODRIGUES, 2006, p. 129; CASTILLO, 2008, p. 119).

Referências

ADAM, Sani Yakubu. Politics and Sufism in Nigeria: The Salgawa and the Political History of Kano State, Northern Nigeria 1950-2011. *Journal for Islamic Studies*, Oxford, vol. 36, 140-172. 2017.

AL-DIMASHQI, 'Abd al Rahman bin 'Abdallah al-Baghdadi. Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso. In: FARAH, Paulo Daniel Elias (tradução, notas, prefácio, texto analítico e transposição do manuscrito). *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso: estudo de um relato de viagem bagdali*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Alger: Biblioteca Nacional da Algéria; Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

CAIRUS, José. *Jihad, Cativo e Redenção: escravidão, resistência e irmandade, Sudão Central e Bahia (1835)*. 223 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ, Rio de Janeiro. 2002.

CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2008.

DOBRONRAVIN, Nikolay. Escritos multilíngües em caracteres árabes: novas fontes de Trinidad e Brasil no Século XIX. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 31, p. 297-326. 2004.

FARAH, Paulo Daniel Elias (tradução, notas, prefácio, texto analítico e transposição do manuscrito). *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso: estudo de um relato de viagem bagdali*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Alger: Biblioteca Nacional da Algéria; Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

MONTEIRO, Antônio. *Notas sobre Negros Malês na Bahia*. Salvador: Ianamá, 1987.

MOURA, Clóvis. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. São Paulo: EdUSP, 2013.

PAIVA, Eduardo França. Allah e o Novo Mundo: escravos e forros islamizados no universo colonial americano. In: PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira; MARTINS, Ilton Cesar (Orgs.). *Escravidão, Mestiçagens, Populações e Identidades Culturais*. 1ª ed. São Paulo / Belo Horizonte: Annablume / UFMG, 2010.

REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: UFRJ / Biblioteca Nacional, 2006.

SILVA, Alberto da Costa e. *Um Rio Chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, UFRJ, 2003.

SILVA FILHO, Mário Alves da. *Ordem sufi Shadhiliyya-Yashrutiyya: Rito e performance de sua prática devocional*. VII Congresso Internacional em Ciências da Religião: A religião entre o espetáculo e a intimidade, 7., 2014, Goiânia. Anais de congresso. Goiânia: PUC-GO, 2014. p. 696-704.

WARE III, Rudolph T. *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014.