

Narrativas e conflito afro-muçulmano no Brasil: cultura e luta por desejos e poderes

Narratives and Afro-Muslim conflict in Brazil: culture and struggle for desires and powers

■ FERNANDO RESENDE*

RESUMO

Este artigo, ao escavar narrativas, propõe a leitura de modos de vida e crenças compartilhados na diferença. À luz da ideia de cultura como prática significante, a análise do relato de uma viagem feita por um imã iraquiano ao Brasil (1865) discute as narrativas acerca do confronto político-cultural protagonizado por afro-muçulmanos na Bahia de 1835. O entrelaçamento de culturas e os processos de invenção do outro ativam marcadores de diferenças, evidenciando uma trama de relações e usos de poderes, desejos e saberes. A reflexão sugere aos estudiosos das mídias e da cultura que as narrativas, em suas formas distintas, sejam compreendidas como constitutivas de um processo estético/político de produção e ressignificação de identidades.

Palavras-chave: Narrativa, cultura, diferença

ABSTRACT

This article, by excavating narratives, suggests the reading of lifestyles and beliefs shared in the difference. By shedding light in the idea of culture as a signifying practice, the review of accounts given by an Iraqi leader of a trip to Brazil (1865) calls into question narratives about a cultural-political dispute sparked off by Afro-Muslims in Bahia in 1835. Considering a movement fraught with intermingled cultures and processes of inventing the other, the review highlights a plot of relationships and uses of power and knowledge. The reflection suggests to media and culture researchers that narratives, in its distinct forms, might be understood as constitutive of a political/esthetical process of producing of identities.

Keywords: Narrative, culture, difference

* Pós-Doutorado pela Universidade de Londres, UL, Inglaterra. Doutorado em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo, USP, Brasil. Bolsista CNPq, Brasil. Professor da Universidade Federal Fluminense – UFF, Niterói-RJ, Brasil. E-mail: fernandoaresende1501@gmail.com

1. Ricoeur (2005 e 2010), Lévinas (2004) e Bhabha (1998) são fundamentais nesta reflexão.

INTRODUÇÃO

ESTE ARTIGO TEM COMO base teórica questões suscitadas pelo triângulo narrativa/cultura/alteridade¹. A hipótese mais ampla a partir da qual sua reflexão se desenvolve é de que a consolidação e a divisão das categorias nós/eles – construtos históricos, teóricos, discursivos (Ramadan, 2010) – são processos constitutivos e constituintes de representações muitas vezes estereotipadas que, além de oferecer leituras dicotômicas sobre os acontecimentos do mundo, reiteram a posição de um eu em detrimento da invenção de um outro. Neste sentido, a partir da compreensão de um processo de justaposição e mediação de narrativas, ele tem como tema e objeto a Rebelião dos Malês (1835) – entendida como uma luta político-cultural – e propõe uma reflexão sobre cultura como instância de negociação e conflito (Bhabha, 1998).

Esta luta, que aconteceu no Brasil do século XIX, também por encenar geografias e interesses conflitantes, foi hegemonicamente apreendida como tendo sido religiosa (Reis, 2003). Assim, diante de uma historiografia redutora e de uma imprensa que, juntas, consolidavam a perspectiva dos vencedores, este artigo busca recuperar sentidos possíveis acerca desse conflito através da análise de uma camada de narrativas sobre ele empreendidas. Ao escavar narrativas, seu esforço tanto é buscar identificar o processo de construção de um imaginário que define e reitera os protagonistas malês como bárbaros e representantes de uma alteridade radical, como também o é apontar marcadores de diferenças que, a despeito de terem sido obliterados pelo poder, produzem sentidos importantes no exercício de compreensão do conflito.

Por essa via, sua premissa é de trabalhar para que as narrativas possam ser compreendidas à luz do seu caráter ambíguo: elas fazem parte de projetos de consolidação e, ao mesmo tempo, refiguração de identidades; processos nos quais estão imbricadas as práticas e os gestos políticos, culturais e discursivos de inclusão e exclusão de sujeitos. Certeau nos leva a melhor compreender esta perspectiva ao pensar o relato como espaço criador de delimitações e mobilidades. Diz o autor: “o relato não se cansa de colocar fronteiras” e, ao mesmo tempo, deixar transparecer proximidades traçadas “pelos pontos de encontro entre as apropriações progressivas (...) e os deslocamentos sucessivos (...) dos actantes” (Certeau, 2008: 212-213).

O desvelamento de camadas de narrativas acerca desse conflito parte de um relato de viagem deixado por Al-Baghdádi, um líder religioso árabe que aporta no Brasil no ano de 1865². Ao colocar em cena tempos acumulados e espaços diversificados, os mundos que (re)conhecemos através deste relato também revelam o que entre nós é significação. Em outras palavras, o que dessa narrativa nos aproxima e nos distancia não é ela em si, mas as maneiras de viver

2. Trata-se do relato intitulado *O deleite do estrangeiro em tudo que é espantoso e maravilhoso*, escrito por Al-Baghdádi em 1865, traduzido por Paulo Farah e publicado pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (2007).

os tempos e espaços múltiplos que ela nos propicia, de ler os intertextos que ela explicita, de ver as imagens que nela se fundem. Deste modo, o estudo das representações acerca desta revolta, busca jogar luz sobre a camada de narrativas que se instala no processo de produção de sentidos acerca deste conflito político-cultural, evidenciando a disputa pelas hegemonias e apontando, de modo significativo, para o lugar da narrativa como instância fundamental de produção de saber acerca do próprio conflito.

A CHEGADA AO BRASIL

Partindo da Turquia em direção à cidade de Basra, no Iraque, Abdurrahmán Al-Baghdádi desce no porto do Rio de Janeiro por acaso, dadas as condições climáticas que desvirtuaram sua rota. De 1865 a 1868, ele vive no Rio de Janeiro, em Salvador e no Recife, quando o Brasil atravessava um período histórico bastante significativo: os anos precedentes à abolição da escravatura. “Era a primeira vez que navios otomanos atracavam na cidade” (Farah, 2007: 03) e ainda que uma imigração significativa de árabes muçulmanos só tenha ocorrido quase um século depois, o Brasil já contava com uma “presença muçulmana expressiva desde pelo menos o início do século XIX” (Reis, 2003: 09). O manuscrito deixado pelo imã, ao narrar a experiência do seu encontro com a comunidade de negros africanos no Brasil, além de ser um importante registro de um olhar árabe sobre a sociedade multiétnica e multiconfessional que se formava no país naquela época, “constitui o principal relato de viagem de um árabe e muçulmano ao Brasil e à América do Sul [naquele período]” (Farah, 2007: xx).

Ao ler a narrativa deixada por Al-Baghdádi, nosso intuito é (re)conhecer as diferenças – no sentido empreendido por Bhabha – que marcam este encontro. Ao contrário de visarmos ao seu esgotamento pela lógica da explicação, o propósito é dar a ver o *ad infinitum* que marca o jogo da narração. Enquanto “articulação de formas simbólicas”, dirá Ricoeur, é na narrativa que “processos culturais articulam a experiência (...)” (Ricoeur, 2010: 92); gesto revelador das “coisas da nossa Inquietação” (Ibid.: 99) e que não se conclui seja na sua tessitura ou no processo de interpretação que toda narrativa suscita. Para este autor, “narrar, seguir, compreender histórias é só a ‘continuação’ [das] histórias não ditas” (Ibid.: 116). E por este viés, o que a narrativa de Al-Baghdádi nos oferece é a possibilidade de nos lançarmos às significâncias acerca do levante ocorrido, em 1835, na cidade de Salvador.

O ENTRE NÓS COMO ESPAÇO DE SIGNIFICAÇÃO

Um dos pressupostos que acompanha esta reflexão sugere que olhar para os tempos múltiplos e os intertextos tecidos na narrativa é também olhar para as

marcas na tessitura da cultura. O que se pensa, de fato, é na ideia de cultura como “uma proliferação de invenções em espaços circunscritos”, como nos diz Certeau (1995: 19). Para este autor, que sugere a inutilidade do termo cultura usado no singular, o olhar voltado para o intersticial e para os cruzamentos – portanto para as diferenças – exaltaria as práticas de significação como elementos cruciais. Elas são “formas de diferenciação [que] remetem cada passagem a uma obra de outrem” (Ibid.: 18), e, portanto explicitam, no âmbito do que se concebe como culturas, tanto a constância de um porvir como a concomitância de culturas distintas.

Nesse jogo, que inevitavelmente implica processos de negociação e luta, é preciso, no entanto, atentar para o problema, tanto de cunho teórico como metodológico, proposto por Bhabha. De acordo com o autor,

Diante da contemplação dos comprometimentos das culturas liberais tardias com a cultura parcial e migratória das minorias, precisamos modificar a nossa percepção do terreno, no qual compreenderemos melhor as disputas. Aqui a nossa compreensão teórica (...) da “cultura como diferença” nos habilitará a perceber a articulação da fronteira, do espaço sem raízes e do tempo das culturas. (Bhabha, 2011: 83)

Sob esta perspectiva, há que considerar o fato de Bhabha estar particularmente interessado no pensamento em torno da polarização entre uma cultura dominante e uma a que ele chama de *parcial e migratória das minorias*; as tramas para as quais olhamos evidenciam o fato de que os embates se dão sempre na perspectiva dos esforços de sustentação de hegemonias. A narrativa de Al-Baghdádi traz à tona esta mesma disputa, seja por se tratar de um imã religioso – portador legitimado de saberes divinos – que encontra fiéis escravizados no país do outro, ou ainda porque, neste outro país, outras hegemonias, que excedem à geografia do imã, também estão em disputa.

Desta maneira, concebendo cultura como prática significativa, a narrativa de Al-Baghdádi nos ajuda a examinar modos de vida, além de nos servir como exemplo para discutirmos as dinâmicas que envolvem os esforços de sedimentação de poderes e as forças que invariavelmente evocam outros desejos e saberes, muitas vezes de caráter não hegemônico. Ao somar sua experiência às práticas, crenças e lutas dos negros, africanos, muçulmanos e escravos, Al-Baghdádi nos ajuda a atravessar tempos e espaços. Com o seu relato, somos apresentados às relações sociais e aos jogos de força que naquele momento se inscreviam, e somos levados, ao mesmo tempo, a outras experiências, ao conhecimento de outras marcas e relações culturais que desenharam e conformaram geografias, *a priori*, díspares e distantes.

O MÉDIO ORIENTE: ESPAÇOS INTERSTICIAIS NO MUNDO DO OUTRO

El Khalili, localizado no mesmo espaço em que se inscreve o relato de Al-Baghdádi – o Oriente Médio – nos serve aqui como metáfora. Neste bazar, criado na cidade do Cairo no ano de 1382, todos os mundos parecem possíveis; tempos e espaços se cruzam sem o menor pudor. Ao caminhar em chão de terra batida, percebemos as marcas do tempo que se fazem presentes seja pelo lixo que se espalha pela rua, pelos canos d’água e bueiros sobre os quais pisamos, pelas mesquitas milenares que cruzamos, pelos carregadores de pães que nos atravessam ou pelos restos ali cravados de outros milênios que carregamos no nosso imaginário.

Além de lojas que fabricam, *in loco*, os milenares chapéus do Aladim e outras que fiam o algodão, que cai como neve pelas ruas, o sem limite do espaço que ali se configura materializa-se em tendas que vendem o perfume e o sabor do *karkadeh* – a nossa conhecida flor de hibiscus – ou de outras flores, sementes e ervas. Mais ainda, as típicas vestimentas masculinas e femininas – *galabyas* e burcas – estão ali expostas ao lado de máscaras e roupas sensuais, usadas em danças do ventre, e de várias e coloridas peças íntimas que, juntas, colocam em cena supostos recatos e outras mazelas do que chamamos *mundo árabe*.

No mundo que o *El Khalili* nos dá a ver está presente todo o imaginário do deserto, este que nos chega através das mil e uma noites de *Sherazade*, dos Ali Babás e seus quarenta ladrões e de outras narrativas, inclusive as da mídia, que nos contam dos conflitos que ali perduram. É assim que acessamos a narrativa do outro. As diferenças que elas evocam não se compatibilizam, de maneira simplória e direta, com o que supomos não ser nosso. Entre nós e eles – categorias construídas e inventadas a partir de relações histórico-culturais (Ramadan, 2010) – há sempre traços e restos, um espaço opaco, “um infinito em nós”, como dirá Lévinas (2004: 248), que longe de significar unidade, é indicativo de relação. No *El Khalili*, tempos e espaços se cruzam no que é do outro e no que é nosso. E é por essas vias que, ali, vários mundos são possíveis.

Bhabha, que de acordo com Rita Schmidt, tem como espinha dorsal do seu trabalho o delineamento de um projeto epistemológico alternativo ao multiculturalismo e seu discurso de diversidade cultural (Schmidt, 2011: 59), faz uma distinção bastante significativa entre pensarmos o mundo como um lugar de justaposição de diferenças ou à luz do que ele entende como significação pela diferença. Segundo o autor, a cultura inscreve temporalidades, registros “[d]os embates provocados pela diferença cultural” (Bhabha, 2011: 144), marcas, enfim, que nos levam a reconhecer como um tecido vivo o espaço em que elas se inscrevem.

Deste modo, a mera concepção da existência e da concomitância desses vários mundos no espaço do outro e a possibilidade de o reduzirmos ao que é nosso, tornando igual o que não é o mesmo, são artifícios pouco produtivos para o problema que atravessa este artigo. Se, conforme nos diz Bhabha, as marcas inscritas na cultura do outro são espaços intersticiais construídos, formadores de comunidades de vivência e discurso, “[originárias] de um precário sentido de sobrevivência, comprometid[a]s com a ‘singularidade’ do acontecimento e (...) ligad[a]s à memória trans-histórica” (2011: 147), são elas, essas marcas de vivência e discurso, o que aqui nos interessa conhecer.

É através delas que lutas, distanciamentos e proximidades podem ser reconhecidos; um processo complexo que dá lugar a um movimento paradoxal tomado por jogos de entrelaçamento de culturas e esforços de invenção do outro. Sob esta perspectiva, o objetivo central desta reflexão é dar a ver esses gestos, de modo a reconhecer os marcadores de diferenças como parte deste movimento – e este é o problema aqui relevante – que acontece com e a despeito (d)as materialidades e (d)as geopolíticas dominantes que afastam culturas, apartam sujeitos e decodificam modos de vida.

RELIGIÃO E ROUPA: MODOS DE SER OUTRO

O fato de ser uma escrita marcada por um passado e por localidades aparentemente tão fixos não faz menos contundente o relato de Al-Baghdádi, seja na sua forma ou no seu conteúdo. Trata-se de uma narrativa rimada, de uma melodia que conhecemos como *própria dos árabes* e que não dispensa referências às datas e aos acontecimentos históricos que atravessam a época; razões pelas quais, muito provavelmente, seus intertextos e tempos se fazem proeminentes.

O título da obra e a forma com que Al-Baghdádi convoca seu leitor são, já, chaves para uma leitura atenta aos seus entremeios:

Eu denominei [esta obra] “Deleite do estrangeiro em tudo que é espantoso e maravilhoso”. Pede-se para aquele que a observa que ignore a escassez de clareza e a fraqueza de sua forma, pois minha educação contém pouca ciência, e é cego o olho da benevolência para toda deficiência (Al Baghdádi, 1865, in: Farah, 2007: 66).

Um relato que se anuncia assim precário impõe a nós, leitores, uma atitude indagativa. O que nos dará a ver um estrangeiro de tal modo entregue ao deleite e tão ciente de sua própria cegueira? Que mundos o atravessam? O que nos diz, o seu olhar de fora, do lugar que é nosso? De acordo com Farah, o texto do imã é um documento que traz “à luz a situação dos muçulmanos que viviam no país (...) e deve contribuir para o aprofundamento das análises comparativas diacrônicas” (Farah, 2007: 01).

Como quero sugerir, ele é o registro de um encontro de culturas, um encontro das diferenças. E dentre os vários tempos e espaços a que somos lançados pelos olhos de Al-Baghdádi, o ano de 1835, na Bahia, apresenta-se como bastante significativo. A Revolta dos Malês, conforme ficou conhecida a luta que escravos africanos e muçulmanos travaram na cidade de Salvador, traz à tona aspectos importantes para o empreendimento de pensar os distanciamentos e as proximidades à luz deste confronto político-cultural.

Na narrativa de Al-Baghdádi, há duas cenas primordiais que nos lançam ao sem-fim. A primeira delas aponta a roupa como elemento central:

Eu tinha vontade de usar meu traje habitual, quando saía para contemplar a cidade, mas os muçulmanos me dissuadiram disso e apresentaram diversos argumentos. Entre outros [diziam]: ‘Se você usar seus trajes, nós não poderemos [mais] ir a sua casa, e sua utilidade se esvaírá, pois, se os cristãos souberem que você é muçulmano, hão de imaginar o mesmo de nós’. (Al Baghdádi, 1865, in: Farah, 2007: 89)

Conforme lemos no relato do imã, estava em curso na época o esforço de negação de identidade por parte daqueles africanos. Ao tentar entender porque não usar os seus trajes, os negros que Al-Baghdádi encontra, contam que “acontecera uma guerra entre eles e os cristãos e que os negros pretendiam tomar conta da região, mas o triunfo fora dos cristãos” (Al Baghdádi, 1865, in: Farah, 2007: 90). Uma guerra, assim apresentada como religiosa, havia sido travada há cerca de 30 anos antes da chegada do imã e, como tal, repercutia nos hábitos, gestos e modos de vida por ele relatados.

Crítico de um discurso dominante que deu lugar à explicação desta revolta como tendo sido uma luta meramente religiosa, Reis (2003) atenta para o fato de que dadas as condições do país naquele momento e dos povos que haviam sido traficados da África para o Brasil, o levante não tinha nada de um suposto *fanatismo religioso*. O movimento foi, antes, “uma revolta de africanos, e eles, como africanos, a ela se lançaram com a esperança de melhorar de vida” (Reis, 2003: 270). Para este autor, somente “a cegueira etnocêntrica característica dos primeiros estudiosos dos malês” poderia ver naqueles homens “meros fanáticos religiosos” (Ibid.: 149).

O relato de Al-Baghdádi revela assim a força de um imperativo hegemônico que prevalecia na época em que ele reencontra escravos marcados por aquele gesto de rebeldia; movimento do qual, muito possivelmente, eles nem participaram diretamente. Reis faz uma crítica contundente aos discursos historiográfico e da mídia dominantes, lembrando que eles negligenciam, neste caso particularmente, a própria compreensão do que teria sido esta luta caso tivesse sido efetivamente religiosa. Conforme este autor, “mesmo [se tivesse sido] uma

jihād, é importante lembrar que, historicamente, uma das motivações clássicas da *jihād* tem sido precisamente a resistência contra a opressão socioeconômica” (Reis, 2003: 386); dado que, por si só, justificaria o movimento dos escravos.

Ao que tudo indica, o fato de a rebelião ter sido “sobretudo um movimento de escravos islamizados” (Ibid.: 443) é que conduziu a construção do discurso hegemônico que reitera o papel dos rebeldes na desorganização social. Falamos de uma sociedade que atravessava, na época, um “período inicial de formação do Estado nacional brasileiro” e que, por este motivo, tinha seus setores sociais privilegiados lutando por “definir o conteúdo político, cultural e racial da nova nação” (Reis, 2003: 443).

Ou seja, enquanto os escravos usavam os porões das casas dos seus senhores para articular a revolta, estava em curso um projeto político de legitimação de ordens que sustentaria, aos olhos do próprio país e do mundo, o modo que aquela *nova nação* se faria reconhecer como tal. Há de se notar que isto implicava, a qualquer custo, a execução de um projeto identitário que definia quem somos nós e quem são eles. Aos escravos revoltosos, no bojo desta disputa por reconhecimento e através do confronto que eles fizeram acontecer, não restou senão o lugar do bárbaro, enfim, o lugar do outro.

Neste caso, particularmente, a oposição entre o catolicismo e o islamismo dava ao elemento religioso o caráter sinalizador da diferença que apartava “os ‘brasileiros’ e os que eles chamavam desdenhosamente de ‘negros da terra’” (Cunha, 1985: 13). A mesma marca que em 1865 Al-Baghdádi encontrava como fato que o impedia de usar seus trajes é, pelo acúmulo de tempos históricos e pelo conhecimento de outras narrativas, resquício de outras lutas, outros empreendimentos de ocupação e tomadas de poder. Nas palavras de Cunha, a ideia de que eram aqueles os *negros da terra* dava ao afro-muçulmano o caráter de estrangeiro, portador de uma estranheza que, “na primeira metade do século XIX, [fazia deles] os escravos por excelência, (...) a epítome do perigo” (Cunha, 1985: 12). Uma estranheza que, como veremos, não se materializava somente nos trajes.

Uma segunda cena presente na narrativa de Al-Baghdádi também confere e reforça a ideia do religioso como sintoma da diferença. O Alcorão, o sagrado livro árabe, é encontrado por acaso pelo imã, conforme ele próprio nos conta:

um dia eu desci ao mercado para observar as maravilhas que o Criador tinha feito e passei ao lado da loja de um homem que vendia livros cristãos. Entrei para tentar encontrar um livro acerca da tradução do árabe e do português. E achei um Alcorão publicado na França, em uma impressão tipográfica, isento de deturpações e erros, ornado e pendurado. Perguntei-lhe [ao livreiro] como ele

tinha chegado ao Alcorão e ele respondeu: “Em meu ofício, preciso trazer livros de diversos países para que eu ornamente minha loja aos olhos dos crentes. Este livro árabe eu consegui na França. Já faz algum tempo que ele está aqui e ninguém neste país se interessou por ele” (Al Baghdádi, 1865, in: Farah, 2007: 83-84).

O objeto exposto à venda, desinteressante aos olhos dos brasileiros e encontrado por quem buscava um dicionário árabe/português, provavelmente ali ficaria por mais tempo, não somente por se tratar de uma escritura sagrada distinta da dominante, mas também, e certamente, pela própria impossibilidade de ser lida e compreendida. Assim como as roupas que não deveriam ser usadas, o Alcorão, tampouco, poderia ser um objeto de consumo. Além da escrita árabe, cujos signos não eram comumente compartilhados, a conotação religiosa implicada naquele objeto fazia dele uma exceção, algo fora do desejado e do possível.

Assim, pelas roupas e pelos objetos, muito das cenas que encontramos na narrativa de Al-Baghdádi materializam diferenças que se presentificam como insígnias identitárias, demarcadores e redutores do limite entre nós e eles. São marcas que contribuem para um processo, certamente muito mais distendido em termos de tempo e espaço, de invenção do outro. O africano-muçulmano, este outro inventado conforme os interesses políticos dominantes e a partir da articulação da religião como eixo estruturador da diferença, trazia consigo “uma outra ética e uma outra estética” (Reis, 2003: 444). Neste sentido, as marcas que o diferenciavam foram fundantes, como é possível perceber, nos processos de negociação de sentidos e definição de lugares a serem ocupados no Brasil que se formava na primeira metade do século XIX.

Deste modo, o Islã, que no Brasil de 1835 serviu como linguagem que reuniu “sob sua bandeira grupos étnicos diversos entre si” (Cunha, 1985: 28) – o que, segundo Cunha, está “na base das revoltas islâmicas da Bahia” (Ibid.) – trinta anos depois, conforme notamos pelo relato de Al-Baghdádi, surge como banido, malvisto e não desejado. A religião, neste caso, funcionou como eixo central e, ao que parece, era o mais evidente para se investir contra, já que ela era um problema que teria aparecido, inclusive, em outras insurreições desta mesma natureza³. Mais ainda, há de se pensar, assim acontece dado não só o usual e complexo imbricamento entre projetos políticos e religiosos, como também, no caso específico do Brasil, pela própria Constituição de 1824, na qual “o catolicismo constava como a religião do Estado, única com direito a celebrar cerimônias públicas e estabelecer templos às claras” (Reis, 2003: 247).

No partilhar das diferenças, o islamismo exaltado na luta vivida pelos afro-muçulmanos escravizados no Brasil nos é apresentado, através destas narrativas, como constitucional e simbolicamente proibido. Não pelo fato de que

3. Há relatos de outras lutas que tinham características semelhantes à de 1835, ainda que não tenham adquirido a força desta última. Os mesmos malês, que “eram também conhecidos como muçulmis, muçulimi, muxurimim, mucuim e muçurimi” são tidos como responsáveis por insurreições que ocorreram em 1807, 1809, 1813, 1816, 1826, 1827, 1828 e 1830 (Farah, 2007: 09).

todos que daquela luta participaram fossem seguidores desta religião, mas por que esta era, na época – e talvez ainda o seja para o Ocidente que conhecemos – um modo de ser outro. “Só por existir”, dirá Reis, o islamismo “subvertia, no mínimo, a ordem simbólica hegemônica” (2003: 248). Dado que certamente contribuiu para a sedimentação do imaginário acerca do muçulmano como fora da ordem estabelecida.

OS PATUÁS E A LÍNGUA DO NEGRO: ELEMENTOS DE JUNÇÃO E DISJUNÇÃO

As éticas e estéticas distintas e os modos e costumes que esta religião proibida tornava evidente, serviam, em diferentes instâncias, como elementos de junção e disjunção. Após discorrer sobre a alegria que os escravos sentiam ao ouvi-lo falar o árabe, ainda que não o entendessem, Al-Baghdádi faz referência ao sotaque dos africanos e explica a razão da dificuldade que teriam em pronunciar palavras cujos fonemas eles não conheciam, já que há muito conviviam “com as letras e os livros dos estrangeiros” (Al Baghdádi, 1865, in: Farah, 2007: 78-79).

Conforme ele relata,

É difícil para esses muçulmanos pronunciá-las [*ele se refere às letras e à fonética árabe*], e eu me esforcei para ensinar-lhes isso. Eles valorizam muito a língua antiga e *guardam [seus papéis] em cofres para bênção em vez de instrução*. (Al Baghdádi, 1865, in: Farah, 2007: 79, grifo meu)

Em nota explicativa, o tradutor nos ajuda a ler as entrelinhas desta fala: “com frequência, textos em árabe – principalmente do Alcorão – eram usados para proteção. Muitos muçulmanos costumavam carregar objetos de proteção, incluindo (...) amuletos e textos diversos com citações corânicas” (Farah, 2007: 79). Os chamados *cofres para bênção*, conhecidos por nós como patuás, eram então amuletos carregados por esses africanos cujos antepassados vieram, na sua maioria, da Nigéria e do Benin. Um uso até então desconhecido pelo imã – carregar no pescoço objetos de proteção – trazia a marca da letra divina que, aos olhos do religioso, deveria servir como instrução.

Se em 1865 esses objetos e seus escritos serviam para proteger, havemos de saber que eles antes tinham sua função expandida. Em 1835, eram também patuás o que os escravos traziam no pescoço. Aqueles, além de carregar punhados de areia, figuras cabalísticas, trechos da Bíblia e imagens de santos, traziam escritos em árabe. À época do levante, eles anunciavam encontros, agendavam a revolta e, portanto, “serviam [não só] de talismã aos que fossem à guerra” (Reis, 2003: 257), mas de marcação de lugar, símbolo de luta e resistência; eram objetos, enfim, que agregavam. Acima de tudo, eles falavam a língua dos

negros – como era conhecido o árabe – e tornavam comuns os discursos dos que compartilhavam do conhecimento desta língua e se interessavam pela revolta como forma de ocupação de espaço na Bahia do século XIX⁴.

Ao chamar atenção para essas marcas ainda presentes no corpo dos escravos em 1865, Al-Baghdádi nos remete a outros sentidos que nos ajudam a compreender como esses mesmos elementos de junção serviram como disjuntores. Do quê ou de quem os escravos encontrados pelo imã iraquiano queriam se proteger são perguntas cujas respostas se renovam, já que no histórico de quem agora os carregava há a perseguição de que seus antepassados foram vítimas. Em 1835, exatamente por possuírem os mesmos patuás, que pela polícia baiana eram chamados de *cadernos malês*, os afro-muçulmanos foram presos, quando não vendidos para outros estados, deportados ou assassinados.

A *epítome do perigo* no século XIX era levada à prisão e julgada, pois além de ser negro, o escravo era encontrado “armado com faca, punhal e pelo menos um ‘caderno malê’” (Reis, 2003: 143). Esses *livros árabes*, como também eram conhecidos, serviam de álibi para que a polícia justificasse a participação do escravo na rebelião. E assim, ainda que tenham sido importantes elementos de junção, pois são marcas de vivência e discurso que agregavam a comunidade dos afro-muçulmanos no Brasil oitocentista, os patuás configuram-se como marcadores de uma diferença disjuntora. Como insígnias de um crime, esses cadernos serviram aos propósitos de uma lógica e um discurso dominantes de autoridades e senhores de escravos, ávidos por encontrar culpados e exterminar os causadores da desordem.

De acordo com Reis,

foram muitos os manuscritos encontrados pela polícia (...). Para uma sociedade cujo grupo dominante, os brancos, continuava predominantemente analfabeto, não deve ter sido fácil aceitar que escravos africanos possuíssem meios sofisticados de comunicação. Escrever, afinal, era um sinal indiscutível de civilização (2003: 228).

E civilizado, certamente, é o que este Outro, inventado, não podia ser.

DA NARRATIVA: OS BINARISMOS E AS POTENCIALIDADES

Reis trabalha com a hipótese de que “a rebelião foi um movimento complexo, multifacetado, concebido (...) por indivíduos escravizados, que buscavam (...) a liberdade e tinham pela frente um poderoso inimigo” (2003: 282), os senhores de escravo e o Estado. Sua crítica à hegemonia de narrativas, historiográfica e da mídia, que coadunam com o discurso dominante, nos faz observar o quanto o imperativo hegemônico também ocupa posição no discurso do saber.

4. Vários desses escritos estão em museu na cidade de Salvador e servem hoje como objetos de estudo, principalmente, para pesquisadores da Antropologia e da História. (cf. Cunha, 1985; Reis, 2003 e Farah, 2007).

Trata-se de pensar a História, sobretudo a que conhecemos como *moderna* – sempre avessa aos contrapelos, como nos lembra Benjamin (1985) – tecendo suas narrativas binárias e reduzindo aquele movimento à lógica maniqueísta que oferece ao diferente o lugar do mal. E trata-se ainda de notar que o aspecto redutor dado a esta trama também encontrou sustentação nas narrativas da mídia que, na época, se esforçou por justificar a luta pela ótica hegemônica, reiterando o fato inventado: falar língua de negro e carregar livros árabes são marcas de identidade que justificam distanciamentos⁵.

Desta forma, juntas às narrativas de saber, as da mídia muito contribuíram para apartar geografias, disseminando sentidos comuns e ativando, ao mesmo tempo, o processo de invenção do muçulmano como outro⁶. O modo binário de conferir sentidos às lutas político-culturais contribui, de maneira contundente, para a sedimentação de efeitos redutores e a explicação de ordens que justificam, na maioria das vezes, gestos provenientes dos que detêm o poder. A estranheza, a barbárie e o perigo, significantes colados aos que na Bahia do século XIX lutaram por melhores condições de vida, são reforçados pela proeminência e dominância de tais narrativas. Não há diferença que resista, enquanto diferença, a processos tão absolutos. Nesse espectro, ao outro tornado bárbaro não restaria senão o expurgo.

O paradoxal é que reduzir as culturas às suas diferenças ou supor a inteireza nas suas semelhanças – gestos de que são tomadas essas narrativas binárias – pode efetivamente reiterar a concepção de um mundo que hipoteticamente viveria, bem, suas diversidades. Num gesto bastante simplório, por exemplo, o *El Khalili* poderia ser reduzido a um outro mercado, o Saara, encravado no centro da cidade do Rio de Janeiro. Ainda que ali *galabyas* e burcas não estejam à venda, outros chás das mesmas ervas e chapéus de outros aladins, além de flores de plástico que se transformam em peças íntimas, coabitam o espaço das roupas do dia a dia, dos eletrônicos e de variados produtos de camelôs que, sim, vendem as mesmas máscaras e roupas de danças do ventre que aqui nos servem também como fantasias para o carnaval. Como no *El Khalili*, tempos e espaços se cruzam no Saara; vários mundos, ali também, parecem e são possíveis. No entanto, a proximidade dos mundos que entre eles se inscrevem não faz deles um mesmo e único lugar. E as realidades, *a priori*, díspares, dos seus contornos – Rio de Janeiro e Cairo – tampouco bastam para que eles sejam totalmente estranhos um ao outro.

A crítica de Bhabha (1998; 2011) em relação aos que insistem em pensar o mundo como lugar de justaposição de diferenças parece se esclarecer à luz desses modos binários de ver e narrar o mundo. No sentido empreendido pelo autor, seria este um caminho traiçoeiro na medida em que ele reforça os distanciamentos

5. Em Reis (2003), há um apanhado do papel das mídias brasileira e britânica no período em questão; esta é ainda uma vasta pesquisa a ser desenvolvida. Aportes iniciais, entretanto, mostram os interesses econômicos que tomavam o eixo Brasil/Inglaterra em relação à África como contudentes e fortes articuladores de sentidos nas narrativas sobre o levante escravo ocorrido na Bahia.

6. Essas observações se somam à problemática acerca dos *processos de invenção do outro* e reiteram argumentos que venho desenvolvendo, desde 2009, em uma pesquisa de maior escopo intitulada *Narrativas de Conflito: a representação do Outro no discurso midiático (CNPq/Faperj)*. A análise de documentários contemporâneos realizados na fronteira árabe-israelense e de jornais brasileiros, que no decorrer do século XX narram esses conflitos, tem contribuído para o mapeamento de formas de narrar essas lutas e mostrado, ao mesmo tempo, a força e o impacto do eixo religioso no processo de produção de sentidos através das mídias. O relato de Al-Baghdádi, como escritura inaugural em torno do eixo Brasil/Oriente Médio, amplia o escopo da pesquisa na medida em que contribui para a complexificação do problema.

e simplifica as proximidades. Fazendo um caminho contrário, notamos, sob a perspectiva do imã, que muito da complexidade do nosso problema está no fato de que a África e o Brasil, com os vários mundos que nesses espaços se inscrevem, são distantes e próximos, um dado não elimina o outro. Nosso desafio, em se tratando de estudiosos das mídias e da cultura, é pensar em que medida e de que maneira contribuir para o redimensionamento do problema.

Em entrevista concedida ao Jornal *O Globo*, Bhabha, ao ser indagado sobre a questão da *sobrevivência cultural*, se refere ao poder da narrativa enquanto espaço no qual diferenças podem ser notadas. Segundo o autor,

A verdadeira natureza da narrativa sempre levanta a questão: se as coisas fossem diferentes, qual poderia ser o resultado? Se eu não fosse eu mesmo, como veria o mundo? Se meu vizinho fosse um estranho, qual seria minha relação com ele? Questões sobre alteridade, alternância e contrafatorialidade estão no centro do projeto (...) cultural, e é por isso que penso que nos ajuda a sobreviver⁷.

Nesta nossa reflexão, a narrativa, em suas formas binárias e não, é entendida como constitutiva de um processo político e estético de produção e ressignificação de identidades. Os modos de construção das categorias nós e eles – com os projetos de afastamento que neles estão imbricados – se fazem notar na medida em que desfilamos as camadas de narrativas suscitadas pelos escritos de Al-Baghdádi. E é através dessas camadas que temos acesso aos poderes e às diferenças que neste jogo se realizam, também, em camadas. Sob essa perspectiva, os negros que fizeram o levante na Bahia tanto desconfiguram a narrativa hegemônica, inclusive a que os abarca como sujeitos de um hipotético processo de miscigenação, como propõem que outras narrativas coexistam num Brasil cuja retórica dominante é o bem viver das diferenças.

A CULTURA COMO PROBLEMA

É através dessas camadas de narrativas e poderes que se nota a religião, os patuás e a língua árabe como fortes marcas e importantes elementos mediatórios, juntores e disjuntores de uma luta travada no Brasil. Enquanto gestos de significação histórica, essas marcas expressam o que Bhabha chama de uma “forma de contingência/contiguidade performática” (2011: 149), pois são vivências e discursos que coexistem em tempos e espaços distintos. Negociar sentidos a partir delas significa inscrevê-las “na temporalidade contingente do significante” (Ibid.: 150). Assim, são os modos contíguos e distintos de existência dessas marcas que nos permitem refletir acerca das relações e dos jogos de força travados não só no âmbito de cada uma das geografias que inscrevem essas marcas, como também nos espaços mais amplos, nas geopolíticas a partir das quais elas evocam sentidos.

7. O GLOBO. Homi Bhabha e o valor das diferenças. Rio de Janeiro: 14 jan. 2012.

O mundo árabe visto como outro – obviamente aos nossos olhos – também se explica à luz deste microespaço, dessas lutas travadas no âmbito das políticas e das culturas. E é, pois, a dimensão de um “cultural” (Appadurai, 2003), tecido na fronteira das diferenças, que faz com que voltemos nossos olhos para os recuos e os avanços, para as formas de promover contenções e distensões. Sob essa ótica, cultura deixa de ser somente um objeto de reflexão, ela se faz como um problema sobre o qual se debruça com o propósito de interpretar, na medida do possível, os posicionamentos dos sujeitos e os seus projetos, hegemônicos ou não.

O olhar para a cultura como espaço de significação é bastante caro para esta reflexão. A perspectiva macrogeográfica na qual se inscrevem os espaços aqui considerados, o Oriente e o Ocidente, são tão importantes quanto o fato de que no encaço de forças geopoliticamente construídas os poderes e seus usos se instalam. Quaisquer formas que denotem práticas de significação imbricadas nessas construções geopolíticas estão por demais tomadas por esses poderes. E ao que parece, não há como abarcar o problema acerca do cultural que se tece nesses espaços sem nos havermos com os entraves que os circundam. Se este caminho implica ou não a diminuição do risco de nos deixarmos ser tomados pela ilusão de que as diferenças se justapõem é algo a ser constantemente investigado. De qualquer maneira, ao que parece, ele nos faz mais atentos às lutas que se travam no âmbito do que Appadurai (2003) reconhece como cultura: uma constante luta contra a uniformidade.

ENTRE UM E OUTRO

Eu, muçulmano é a fala que, a princípio, inaugura o encontro do imã com os africanos no Brasil. Dita, no entanto, por vários dos negros que veem desembarcar do navio alguém trajando roupas que eles reconheciam como sendo de *sua* terra, esta fala não dá lugar, de imediato, ao desejado processo de identificação e reconhecimento. Conforme nos conta Al-Baghdádi, nenhum de nossos oficiais militares compreendeu o que eles disseram, visto que não havia ninguém que entendesse português” (Al Baghdádi, 1865, in: Farah, 2007: 67). Somente depois, como ele prossegue, veio

um grupo de respeitáveis negros, pronunciou palavras semelhantes às dos primeiros [Eu, muçulmano] e nos fez companhia até a tarde. Então nos levantamos para executar os deveres que Deus – o Excelso – nos incumbiu. Todos se ergueram conosco, fizeram a ablução e oraram como nós. *Dessa forma, nós reconhecemos que eles eram muçulmanos* e acreditavam na unidade do Criador da existência (Al Baghdádi, 1865, in: Farah, 2007: 67, grifo meu).

Mais que o verbo, mais que o nome, o gestual se apresenta como provocador de um processo que definiria, a partir de então, o desejo e a necessidade, aos

olhos daquele imã, de se estabelecer no lugar em que ele aportava pela força das intempéries. O reconhecimento de uma prática, no caso religiosa, o fez decidir ficar no país desconhecido. Al-Baghdádi, ainda que com o receio de ser perseguido pelas autoridades que já lhe pareciam avessas às suas roupas e práticas destoantes, opta por abandonar o vapor, “a fim de instruir os muçulmanos que vivem nesse país” (Al Baghdádi, 1865, in: Farah, 2007: 65).

Que neste gesto já esteja instalada uma marca de poder – o lugar de saber do imã diante daqueles escravos – é um dado tão relevante quanto o fato de que neste mesmo gesto as complexidades se evidenciam. No relato de Al-Baghdádi, quando logo no início ele nos revela o que o encontro com os africanos no Brasil teria a ele proporcionado, notam-se as formas múltiplas que os encontros culturais⁸, pelos usos e poderes envolvidos, suscitam: “Eu antes tragava de um copo bastante puro, agora trago de um outro matizado e turvo” (Al Baghdádi, 1865, in: Farah, 2007: 62-63).

Assim, se a viagem como forma de expandir o conhecimento sobre o Islã denota um modo a mais de articular poderes – ela “representa uma das principais vias de transmissão de saberes nessa religião abraâmica” (Farah, 2007: 18) – há de se entender que é ela, ao mesmo tempo, que viabiliza o retorno. Já quase no fim de sua narrativa, Al-Baghdádi diz

As pessoas de juízo e os senhores do discernimento já constataram que o amor à pátria faz parte da fé. Aquilo que eu observei da [minha] influência sobre esses muçulmanos e da estranheza dessa religião me levou a uma crise da sina e da ventura. Agitaram-me questões que resultaram em insônia e noites em claro. (Al Baghdádi, 1865, in: Farah, 2007: 117-118)

Ainda que não seja possível dizer o que *as insônias e noites em claro* efetivamente produziram, o fato é que, de algum modo, diferenças foram colocadas em jogo. E para além de uma dimensão subjetiva e pessoal que possa ser considerada a partir da observação feita pelo imã, o que ela ressalta é o jogo que se estabelece entre o esforço de nomear – *eu sou muçulmano* – e a delicadeza e a força dos gestos que não carecem de nomes.

Assim vemos que, os processos de entrelaçamento de culturas e de invenção do outro, são, juntos, constitutivos de um mesmo problema; eles são o resultado de uma luta que se trava entre o esforço de nomeação – e, portanto, de sustentação de identidades – e de resignificação, uso e criação de elos de identificação. Entre as demandas e as delicadezas é que a cultura aparece como um tecido feito de restos, como dirá Certeau (1995), algo vivo, fruto de um fiar constante que, no escopo das experiências e das narrativas, reluta em não se reduzir a um gesto ou outro. **M**

8. Em Sabry (2010), o conceito de *encontros culturais* é central para o desenvolvimento da tese de que, no âmbito das culturas e das mídias, os encontros são invariavelmente múltiplos e disformes, sem qualquer ordem particular ou cronológica; o que faz com que seja necessário interpretar o processo de produção de sentidos à luz das diferenças que se apresentam nas diversas camadas de tempos e espaços que estão em jogo.

REFERÊNCIAS

- APPADURAI, A. *Modernity at large – cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
- BENJAMIN, W. Sobre o conceito da história. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 222-235
- BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- . *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- CERTEAU, M. *A cultura no plural*. Campinas: Papyrus, 1995.
- . *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- CUNHA, M. *Negros, estrangeiros – os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- FARAH, P. (trad.). *O deleite do estrangeiro em tudo que é espantoso e maravilhoso* (Al-Baghdádi, 1865). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2007.
- LÉVINAS, E. *Entre nós - ensaios sobre a alteridade*. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.
- O GLOBO. Homi Bhabha e o valor das diferenças. Rio de Janeiro: 14 jan. 2012.
- RAMADAN, T. *The quest for meaning – developing a philosophy of pluralism*. London: Penguin, 2010.
- REIS, J. *Rebelião escrava no Brasil – a história do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- RICOEUR, P. Discours et communication. In: *Cahier de L’Herne Ricouer*. Paris: Editions de L’Herne, n.81, 2005, p. 7-65.
- . *Tempo e narrativa*. (Tomos 1, 2 e 3). São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SABRY, T. *Cultural encounters in the Arab World – on media, the modern and the everyday*. London: Tauris, 2010.
- SCHMIDT, R. T. O pensamento-compromisso de Homi Bhabha: notas para uma introdução. In: BHABHA, Homi. *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011. p. 13-61.

Artigo recebido em 31 de março de 2012 e aprovado em 03 de setembro de 2012.