

LIDICE MEYER PINTO RIBEIRO

Negros
islâmicos
no Brasil

ESCRAVOCRATA

**LIDICE MEYER
PINTO RIBEIRO**

é professora nos
programas de
pós-graduação em
Ciências da Religião
e da graduação
da Universidade
Presbiteriana
Mackenzie.

A INTRODUÇÃO DO ISLAMISMO NO BRASIL

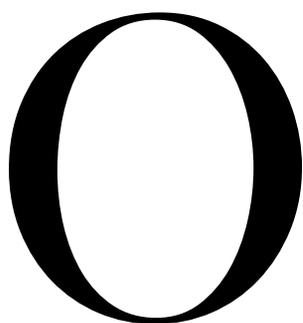
De forma semelhante à distinção utilizada pelo sociólogo Mendonça (2002, p. 25) ao classificar os tipos de inserção do protestantismo no Brasil, o islamismo passou por três fases de implantação nas terras brasileiras:

- *islamismo de escravidão* – oriundo do tráfico negreiro de escravos islamizados desde o século XVIII, instalou-se primeiramente na Bahia, progressivamente se espalhando por outras regiões do país;
- *islamismo de imigração* – oriundo da imigração de povos árabes no período pós-Primeira Guerra Mundial, iniciando uma comunidade islâmica reconhecida no país;
- *islamismo de conversão* – fenômeno do final do século XX, que se inicia com a crescente conversão de brasileiros ao islamismo.

Neste estudo, abordaremos a primeira fase, iniciada com a vinda de escravos islamizados.

Essa presença dos primeiros muçulmanos no Brasil foi documentada por diversos historiadores e folcloristas, como Nina Rodrigues, Etiènne Brasil, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, João do Rio, Abelardo Duarte e Waldemar Valente. A esses registros somam-se os achados históricos de fragmentos de escritos árabes em porta-amuletos e o relato de Francis de Castelnau, do século XIX. A participação política e ideológica dos nossos, por assim dizer, primeiros muçulmanos nas diversas revoltas do Recôncavo Baiano também foi minuciosamente relatada nos últimos tempos por João José Reis.

Recentemente, a descoberta de um registro em árabe, do século XIX, trouxe uma nova visão sobre os fatos, visto se tratar de um relato feito por um líder muçulmano em visita ao Brasil entre os anos de 1866 e 1869. O relato em questão refere-se ao precioso diário de viagem do



O islã está presente em todo o mundo, em parte devido à migração e em parte ao trabalho missionário realizado, sem muito alarde, através de ações sociais, distribuição de literatura e pela Internet, em diversas *webpages*.

Apesar da divulgação conflitante a seu respeito na mídia secular, na qual figuram conversões como a do músico Cat Stevens, hoje, Yusuf Islam, e do boxeador Cassius Clay, renomeado como Muhamad Ali, juntamente com alusões ao terrorismo e ao fundamentalismo, o islã cresce e espanta, pois apesar de quase um bilhão de adeptos espalhados pelo mundo, ou cerca de 25% da população mundial, pouco se sabe realmente sobre ele.

Hoje o islã já é considerado a segunda maior comunidade religiosa em países como Estados Unidos (cerca de 6 milhões de muçulmanos), França (5 milhões), Alemanha (2,5 milhões) e Holanda (500 mil) (Pinto, 2005, p. 229).

E entre nós, de acordo com o IBGE, no Censo Demográfico de 2000, verificou-se a presença de 27.239 brasileiros que se declararam seguidores do islã. Desses, a maior concentração encontra-se nas regiões Sudeste (13.953), com destaque para São Paulo, com 12.062 muçulmanos, e Sul (9.590), com destaque para o Paraná, com 6.025 muçulmanos.

imã Abdurrahman Al'Baghdadi, ao qual deu o nome de "Deleite do Estrangeiro em Tudo o que É Espantoso e Maravilhoso", guardado pela Biblioteca de Istambul e traduzido para o português por Paulo Daniel Farah¹. Esse texto constitui uma importante fonte de informação histórica, antropológica e religiosa sobre o islã no Brasil do século XIX.

Através desses materiais faremos uma análise sobre o tema, dentro de uma perspectiva cronológica, buscando compreender a implantação do islamismo em terras brasileiras, sua influência política, social e religiosa, bem como a sobrevivência desse islamismo de escravidão nos dias atuais.

O PONTO DE PARTIDA DO ISLÃ NEGRO NO BRASIL

O islã foi trazido ao Brasil no final do século XVIII pelos escravos oriundos das regiões islamizadas da África. Sua influência na África começou no século VII com a invasão pelos povos árabes do norte do continente. A resistência foi pouca e a região passou a ser governada por califas, que introduziram a religião islâmica nas terras conquistadas, juntamente com práticas culturais árabes. O islamismo é até hoje a religião dominante nessa área, existindo porém um amálgama com práticas animistas e fetichistas ancestrais em diversas tribos².

O islamismo de escravidão tem, portanto, seu início com a chegada ao Brasil, principalmente na Bahia, de milhares de prisioneiros advindos de guerras político-religiosas na região do Sudão Central, que hoje equivaleria ao norte da Nigéria. O califa haussá, do grupo étnico fulâni, Usuman du Fodio, em 1804 declarou uma guerra santa, *jihad*, contra outros reinos haussás, acusados por não praticarem a religião do Profeta de modo digno, misturando-a com práticas animistas³ (Reis, 2003, p. 73). Do longo conflito resultou a tomada de prisioneiros de ambos os lados da batalha, que eram vendidos aos traficantes de escravos,

embarcados nos navios negreiros para o Brasil, sendo a grande maioria do sexo masculino, pois raramente mulheres eram feitas prisioneiras de guerra.

Esses prisioneiros tinham em comum, além da pele negra, a crença islâmica, apesar de algumas diferenças nas práticas e dogmas. Em solo brasileiro, porém, o destino trágico compartilhado não tardou por unir os antes inimigos em uma forte identidade comum.

Os primeiros muçulmanos a chegarem ao Brasil, trazidos à força, eram haussás na sua maioria, seguidos de cativos dos reinos Gurma, Borgu, Borno, Nupe e outros reinos vizinhos dos haussás, localizados no Sudão Central (Reis, 2003, pp. 159-63). Sendo área ricamente influenciada pela cultura árabe, esses naturalmente trouxeram consigo a religião muçulmana e aqui ficaram conhecidos pelo nome de *malês*, que vem do termo iorubá⁴ *imali*, significando "renegado, que adotou o islamismo" (Ramos, 1951, p. 317). Apesar de esses negros malês possuírem um grande desenvolvimento cultural – sabiam ler e escrever em árabe –, foram obrigados a despir suas túnicas brancas e a viajar trajados sumariamente em porões escuros dos navios negreiros.

"[...] o africano foi muitas vezes obrigado a despir sua camisola de malê para vir de tanga, nos negreiros imundos, da África para o Brasil. A escravidão desenraizou o negro do seu meio social e da família, soltando-o entre gente estranha e muitas vezes hostil" (Freyre, 1980, p. 315).

Mesmo com a hostilidade devida à relação entre senhor e escravo, em virtude da sua habilidade em ler e escrever, muitos malês foram destinados a atividades ligadas ao comércio, tornando-se negros de ganho (escravos que faziam serviços urbanos e recebiam um salário). Devido a essa peculiaridade, muitos dos malês chegaram, mesmo com dificuldade, a comprar a sua alforria⁵ e até alguns desses alforriados conseguiram desenvolver patrimônio financeiro maior que certos brancos. Mas essa característica não os livrava do domínio do colonizador,

1 Esse texto foi publicado pela Bibliaspá internamente e espera por financiamento para ser publicado em larga escala, para venda.

2 Arthur Ramos, ao fazer o estudo antropológico dos povos africanos que contribuíram para a formação do povo brasileiro, registra com precisão essas crenças diferenciadas por tribos (Ramos, 1951, pp. 316-28.)

3 Dentre essas práticas podemos citar o uso de amuletos e a participação em batuques.

4 Interessante reparar que o nome "malê" é dado aos negros muçulmanos por outro grupo de africanos trazido em grande número para o Brasil, os iorubás, o que denota a estranheza dos outros grupos africanos para com esse grupo diferenciado pela religião. Apoiando essa ideia, Castelnau (1851, p. 12) faz a seguinte observação: "[...] on designe sous le nom de Malais tous les infidèles, c'est-à-dire tous ceux qui ne sont pas mahométans".

5 As estatísticas divergem, como se pode ver nos números desses três relatos: "Na cidade de Salvador no ano de 1775 encontrou 3.630 negros livres, 4.207 mulatos livres e 14.696 escravos negros e mulatos. Em 1808, um censo realizado em Salvador e 13 freguesias rurais da Bahia constatou a presença de 104.285 negros e mulatos livres ou alforriados e 93.115 escravos negros e mulatos" (Reis, 2003, p. 22). Já segundo a estatística da "População Escrava e Libertos Anrolados do Ministério dos Negócios, da Agricultura, Comércio e Obras Públicas", realizada em 1888, existiriam na Bahia 1.001 negros livres e 76.838 negros escravos (apud Ramos, 1951, p. 249).

pois, para realizar negócios, esses negros livres precisavam estabelecer alianças sociais que exigiam não só subserviência social como também religiosa, sob pena de revogação das cartas de alforria.

Sobre a diferenciação intelectual desses primeiros muçulmanos no Brasil, Gilberto Freyre escreveu, comparando sua habilidade com a escrita com a dos colonizadores brancos:

“A verdade é que importaram-se para o Brasil, da área mais penetrada pelo Islamismo, negros maometanos de cultura superior não só à dos indígenas como à de grande maioria dos colonos brancos – portugueses e filhos de portugueses quase sem instrução nenhuma, analfabetos uns, semianalfabetos na maior parte” (Freyre, 1980, p. 299).

Esse diferencial trazido pelos negros malês foi-lhes deveras proveitoso, pois lhes permitiu acesso a ambientes onde os demais escravos, iletrados, não podiam penetrar. Foram aos poucos conquistando não só espaços na economia, tornando-se pequenos comerciantes, quando livres, mas também espaços para desenvolver sua crença, embora, perante os brancos, aparentassem ter aceitado a religiosidade católica, assumindo para isso até mesmo um novo nome de batismo. “Semelhantes escravos não podiam conformar-se ao papel de manés-gostosos dos portugueses; nem seria a água-benta do batismo cristão que, de repente, neles apagaria o fogo maometano” (Freyre, 1980, p. 310).

Em seu diário de viagem, em 1866, corroborando as afirmações acima, o imã Al’Baghdadi registrou: “Vinte anos atrás, uma parte deles já era livre porque alguns compravam a si próprios e livravam o coração dos grilhões da escravidão”. A esse relato, o imã árabe acrescenta: “Depois disso, todos os que conseguiam a liberdade por direito lembravam-se da religião dos seus antepassados, à qual eles se voltavam após a libertação”. Esse registro precioso revela a força da crença islâmica que sobreviveu no coração desses alforriados, apesar do jugo catolicizante a que foram submetidos.

Para manter a crença viva em solo brasileiro, esses muçulmanos livres criaram escolas e casas de oração (Freyre, 1980, p. 306). O imã Al’Baghdadi, em visita ao Brasil no século XIX, observou a existência de salas de reuniões a que os muçulmanos davam o nome de *majlis*. Devido à perseguição religiosa, ainda que velada, essas casas de oração localizavam-se “afastadas da população, próximas às planícies”. A falta de registro da existência de mesquitas nesse período deve-se, provavelmente, à proibição instituída pelo artigo 276 do Código Penal de 1830 de “celebrar em casa, ou edifício, que tenha alguma forma exterior de templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra religião, que não seja a do Estado”. Assim, os malês, além de se reunirem em lugares afastados das cidades, evitavam a aparência de templo mantendo a integridade do culto. Algumas ruínas dessas casas ainda hoje mostram em suas paredes internas inscrições do Alcorão em árabe, coisa que é comum hoje ser vista em mesquitas. Na incumbência de preservadores da religião islâmica estavam sacerdotes versados em árabe e conhecedores do Alcorão, que recebiam o nome de “alufás”. Desses sacerdotes islâmicos, Reis (2003, p. 146) cita o registro de um malê livre de nome Manuel Calafate em cuja residência eram realizados estudos do Alcorão. Outros líderes livres seriam conhecidos por Al’Baghdadi alguns anos mais tarde.

Com o estudo do Alcorão, ainda que escondido das autoridades públicas, o islamismo foi criando um grupo coeso, unificado pela crença em comum, mas também pelas mazelas sofridas longe de sua pátria natal. Esse grupo de negros muçulmanos comunicava-se entre si em árabe, dominando a língua escrita e falada. Podemos perceber desse modo que o islã foi um fator de coesão grupal e de formação de identidade entre os negros. Gilberto Freyre viria a ressaltar que:

“Os escravos vindos das áreas de cultura negra mais adiantada foram um elemento ativo, criador, e quase que se pode acrescentar nobre na colonização do Brasil;

degradados apenas pela sua condição de escravos. Longe de terem sido apenas animais de tração e operários de enxada, a serviço da agricultura, desempenharam uma função civilizadora” (Freyre, 1980, p. 307).

O fervor religioso desse grupo islâmico era tanto que, apesar de o Código Penal de 1830, art. 277, declarar como crime “abusar ou zombar de qualquer culto estabelecido no Império”, o que ocorreu foi o inverso. Escravos livres, conhecedores do Alcorão, eram vistos pregando a religião do Profeta na cidade de Salvador, em locais como o Beco da Mata-Porcos, na Ladeira da Praça, no Cruzeiro de São Francisco, perto de igrejas e mosteiros católicos. Nessas pregações, faziam propaganda contra a missa católica, dizendo que a veneração de santos era o mesmo que “adorar um pedaço de pau” e opondo seus rosários aos rosários católicos (Freyre, 1980, pp. 310-1).

O ISLÃ E AS REVOLTAS DE NEGROS LIVRES E ESCRAVOS

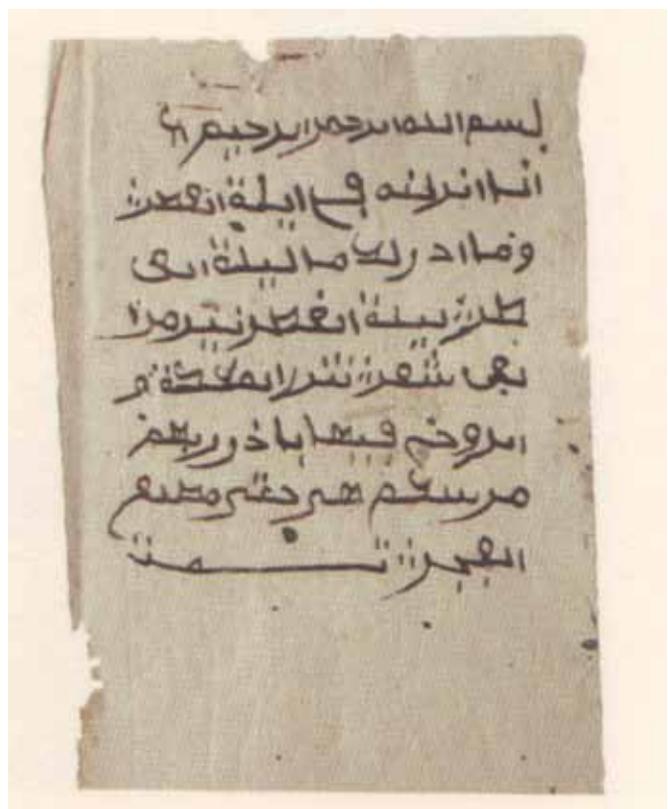
Nina Rodrigues confere “proeminência intelectual e social” para os negros trazidos da região do Sudão, atribuindo-lhes a organização de revoltas de senzala e movimentos contestatórios de escravos. Para esse pesquisador, os fulas e haussás muçulmanos exerceram uma grande influência sobre os nagôs e sobre os jejes. Os haussás muçulmanos teriam sido uns “aristocratas das senzalas”, pois, além de possuírem “literatura religiosa já definida – havendo obras indígenas escritas em caracteres arábicos” –, vinham de reinos com organização política já adiantada, sendo, portanto, estrategistas natos (Rodrigues apud Freyre, 1980, p. 310).

Os negros muçulmanos eram conhecidos como “os mais inclinados à aventura da fuga, ao movimento, à rebeldia contra os senhores brancos” (Freyre, 1967, pp. 131-2). Comprovando essas palavras, os haussás comandaram diversas insurreições

na Bahia, nos anos de 1807, 1809, 1814, 1815 e 1816, seguidas de um intervalo, após o qual se iniciaram diversas rebeliões que ficaram conhecidas como nagôs: 1826, 1827, 1828, 1830, 1835.

Os registros oficiais dessas rebeliões deixam perceber a presença de muçulmanos com forte influência na liderança dos levantes. Alguns fatos em comum chamam a atenção: a escolha de datas religiosas para os levantes, a presença de negros livres e escravos vestidos com roupas tipicamente muçulmanas e utilizando amuletos contendo textos do Alcorão em árabe, além de terem sido encontrados bilhetes em árabe com informações sobre os levantes, servindo essa língua de código para a passagem de informações entre quilombos, senzalas e negros livres. A escolha de dias de festa para os levantes tem a sua explicação no fato de esses dias serem dias faustos, quando os senhores tinham a sua atenção voltada para os festejos católicos, podendo então os levantes acontecer com mais eficácia. Destaca-se, porém, a revolta de 1835, realizada ao final do Ramadã, mostrando

Amuleto contendo a sura Qadr, “Noite de Glória”



Acervo do Arquivo Público do Estado de Bahia

com isso uma forte conotação islâmica ao levante em questão.

As revoltas com participação de malês foram bem estudadas por João José Reis (2003). Aqui só ressaltaremos algumas delas devido a certos aspectos que as ligam ao islamismo. A primeira de todas as rebeliões, em 1807, foi planejada para acontecer durante as celebrações do Corpus Christi. A intenção era incendiar a casa da Alfândega e uma igreja do bairro de Nazaré, tomar a cidade e instalar no governo um líder haussá. A revolta seguiria para Pernambuco, libertando os haussás escravos nesse estado e formando um grande reino haussá no Brasil (Reis, 2003, pp. 72-6).

Na revolta de 1814, outros grupos étnicos, na maioria nagôs, se uniram sob o comando dos haussás. Dos que escaparam da derrota dessa revolta, uns teriam fugido para Alagoas e outros se escondido nas matas dos arredores de Salvador. O líder dessa revolta aparentemente era um negro de nome João a quem era atribuído o título de *malomi*⁶ (Reis, 2003, pp. 82-3). Abelardo Duarte (1958) confirma essa hipótese relatando, em seu livro *Negros Muçulmanos nas Alagoas: os Malês*, acerca de um grupo de muçulmanos estabelecido em Alagoas, que teriam planejado uma revolta em 1815, no dia de Natal.

Os demais revoltosos da insurreição de 1814, que haviam se aquilombado nos arredores de Salvador, tinham entre eles o *malomi*, agora chamado de sacerdote *Malamim*, e realizaram ainda mais uma revolta no ano de 1816, depois da qual os haussás deixam a liderança das rebeliões, até que em 1826 as mesmas recomeçam, agora sob a liderança dos nagôs convertidos ao islã. Dessas revoltas, destaca-se o levante de 1835. Com a prisão de dois mestres muçulmanos, o líder Ahuma e o alufá Pacifico Licutan, criou-se um clima de revolta em meio aos grupos de negros islâmicos (livres⁷ e escravos). Essas prisões foram o estopim necessário para que cerca de 600 a 1.500 malês, livres e escravos, vestidos de abadás brancos e usando amuletos protetores, atacassem a cadeia municipal onde os líderes islâmicos estavam presos, enfrentando a tropa

policial, lutando por quatro horas nas ruas de Salvador. A maior parte dos envolvidos era nagô⁸, vindo depois os haussás, tapas e bornos. O dia escolhido para o levante é simbólico: o fim do Ramadã (mês sagrado muçulmano) e das festas de Nossa Senhora da Guia. Provavelmente esse dia coincidia com o final da festa de Lailat al-Qadr, que celebra a revelação do Alcorão ao Profeta. Os malês tentariam revogar a sua sorte nas terras brasileiras enfrentando o poder constituído pelos “infiéis católicos”. Mas, devido à superioridade dos armamentos dos brancos, a revolta foi vencida.

O papel da religião nas revoltas do Recôncavo Baiano e áreas próximas é evidenciado pela presença de diversos amuletos muçulmanos confiscados pela polícia. Esses amuletos consistiam de pequenas caixas ou bolsas que guardavam em seu interior fragmentos de textos do Alcorão. A esses pequenos amuletos, os negros davam o nome de mandingas. Um dos textos encontrados consistia da sura corânica “Noite de Glória”. O ataque frequente a locais de culto católico e a queima de imagens também demonstram a conotação religiosa por detrás das revoltas.

O que podemos perceber de tamanhas empreitadas é que os levantes não eram sem direção ou propósito. Tinham a intenção de tomar o poder político e religioso. Caso o levante de 1835 tivesse alcançado sucesso, a Bahia se transformaria em um país islâmico, com uma pequena tolerância para os cultos afro-brasileiros.

O ISLÃ SE DISSEMINA NO PAÍS

Após a revolta de 1835, um certo número de escravos presos foi devolvido a seus senhores e posteriormente vendido para o Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul. Começou uma grande perseguição aos malês, com prisão e confisco sucessivo de textos em árabe, o que fez com que um número significativo de malês livres se dirigisse para o Rio e ali fixasse residência. Cessa o período de revoltas conduzidas pelos adeptos do islamismo na Bahia e em Alagoas, mas,

6 O termo *malomi* é uma corruptela do termo haussá *malām* ou *malami* (de *mu'allim*, em árabe), que significa “mestre religioso”. Nos anos seguintes do século XIX, o termo *malām* seria o mais utilizado, sendo substituído posteriormente pelo termo iorubá *alufá*.

7 O historiador João José Reis estima que em 1835 houvesse em Salvador 17.325 africanos escravos para 4.615 africanos libertos, o que representaria 1/3 da população de Salvador (Reis, 2003, p. 24). Ressalta-se que, dentre os 21.940 negros em Salvador, 21% eram livres, o que é uma parcela bem significativa.

8 “O levante parece ter acontecido em meio a um forte movimento de conversão ao islamismo sobretudo entre os nagôs” (Reis apud Farah, 2007, p. 28).

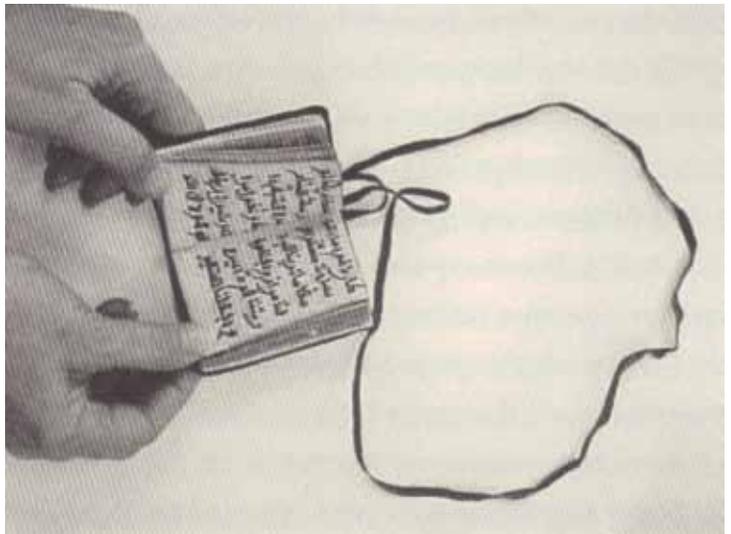
apesar disso, o islã continuou presente no Brasil, registrado por Mello Moraes Filho (1901) através da descrição da “Festa dos Mortos”, celebrada duas vezes ao ano até 1888, em Alagoas; a cerimônia, que incluía o sacrifício de animais, foi considerada por Arthur Ramos como um rito funerário de origem malê (Ramos, 1951, p. 332).

Alguns anos após, em 1909, o abade Étienne escreveria a respeito da presença e do crescimento do islã em terras brasileiras:

“Notou o abade Etienne que o islamismo ramificou-se no Brasil em seita poderosa, florescendo no escuro das senzalas. Que da África vieram mestres e pregadores a fim de ensinarem a ler no árabe os livros do Alcorão. Que aqui funcionaram escolas e casas de oração maometanas” (Freyre, 1980, p. 310).

Quem eram esses “mestres e pregadores” continuaria um mistério não houvesse sido descoberto o relato do imã Al’Baghdadi, provavelmente um dos mestres africanos referido pelo abade, que encontrou aqui, em 1866, *ummas*, ou comunidades muçulmanas estruturadas no Rio de Janeiro, Salvador e Recife, permanecendo entre eles para ensiná-los. Esse relato tem a importância de ser o único até o momento de que temos notícia, escrito da perspectiva de um muçulmano. Tendo por base os relatos dos quais dispomos, podemos assumir a presença de grupos de negros islâmicos em Alagoas, Sergipe, Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro. Apesar da indicação de que alguns malês presos na revolta de 1835 tenham sido vendidos para o Rio Grande do Sul, não há evidências bibliográficas de que esse grupo tenha constituído uma comunidade islâmica organizada.

Após estas considerações, resta-nos relatar sinteticamente as informações fornecidas pelo imã Al’Baghdadi no texto, ainda inédito ao público geral, “Deleite do Estrangeiro”. Abdurrahman al’Baghdadi, nascido em Bagdá, era súdito do Império Otomano, que controlava o Oriente Médio. Embarcou como imã, responsável pelo cuidado espiritual da tripulação, em uma



viagem de Istambul a Barsa, mas uma tempestade fez com que a embarcação viesse à costa brasileira, aportando no cais do Rio de Janeiro em setembro de 1866, apenas trinta anos após o último levante malê na Bahia. Ao desembarcar, Al’Baghdadi foi abordado por diversos negros que o saudaram: “Assalámu, ’alaykum”, fazendo distinção entre ele e os demais membros da tripulação devido as suas vestes formais e turbante. É interessante notar que esses negros, ao entrar no navio, fizeram questão de afirmar “eu, muçulmano” e não, “eu, malê”, reforçando a ideia de que essa nomeação era rejeitada pelos negros islamizados.

Ainda confirmando o fato de existir realmente um grupo islâmico organizado no Rio de Janeiro, Al’Baghdadi relata o fato de todos, juntamente com ele, praticarem os rituais de oração: “Dessa forma, nós reconhecemos que eles eram muçulmanos e acreditavam na unicidade do Criador da existência”. Há também a referência ao fato de esses muçulmanos terem o cuidado de manter partes do Alcorão no idioma árabe guardados dentro de pequenos cofres. Esses fragmentos do Alcorão são, portanto, do mesmo tipo dos que foram confiscados pelas autoridades da Bahia após o levante de 1835, o que nos leva a afirmar que esses negros do Rio de Janeiro seriam os que fugiram depois daquela derrota e/ou seus descendentes. Confirmando os registros dos pesquisadores anteriormente citados,

Livro de suras encontrado no pescoço de um malê morto na revolta de 1835

Al'Baghdadi percebeu que esses “cofres com fragmentos do Alcorão” eram considerados mais como amuletos protetores do que como formas de manutenção do ensino religioso.

Al'Baghdadi observou que esses muçulmanos do Rio de Janeiro praticavam costumes que diferiam dos pregados pelo islã, e atribuiu isso à influência de um tradutor árabe-português que, por ser judeu, intencionalmente passava os ensinamentos de forma incorreta. Esse tradutor, por ser conhecedor do árabe, foi tido pelos malês como árabe, tendo lhe sido solicitado que lhes ensinasse sobre o Alcorão, tarefa que aceitou, mas com más intenções, chegando a cobrar financeiramente daqueles que quisessem aprender sobre a religião islâmica.

Al'Baghdadi foi insistentemente convidado pelos muçulmanos do Rio para permanecer com eles e ensinar-lhes sobre o Alcorão, como se pode ver nesse trecho do diário:

“Ó mestre resoluto, nós não queremos bens passageiros nem pedimos proteção ou prevenção, apenas queremos aulas nesta correta religião. Nós acreditávamos que éramos os únicos muçulmanos no mundo, que estávamos na via clara e que todos os brancos pertenciam às comunidades cristãs até que, por dádiva de Deus, o sublime, nós o vimos e soubemos que o reino do Criador é vasto e que o mundo não é uma terra desolada, mas repleta de muçulmanos. Não nos prive da instrução nessa religião”.

Inicialmente o comandante do navio o abençoa, enviando-o a terra para ensinar aos muçulmanos, considerando a solicitação destes como uma prova de real fé islâmica: “Acompanhe-os e rogue boas preces em prol deles. Em verdade, se o islã não estivesse firme no peito deles, não teriam pedido que você se encarregasse dessas questões”. Al'Baghdadi permaneceu junto à comunidade muçulmana do Rio por 13 dias, ensinando-os: “Todo dia, quando o sol começa a se pôr, a maioria deles comparece a uma reunião geral de reflexão acerca dos fundamentos do islã e do *hadit*”.

Voltando ao navio, recebeu de seu comandante a recusa em permitir uma nova estadia de Al'Baghdadi, mas posteriormente isto lhe é concedido, com a recomendação de que não revelasse às autoridades brasileiras a sua real intenção:

“Depois que eu permiti que você fosse com eles arrependi-me porque eu temi que o governo constatasse sua presença, tirasse a minha estabilidade e dissesse ‘As embarcações otomanas chegaram a nosso país e corromperam a religião que nós herdamos de nossos pais e dos nossos avós’”.

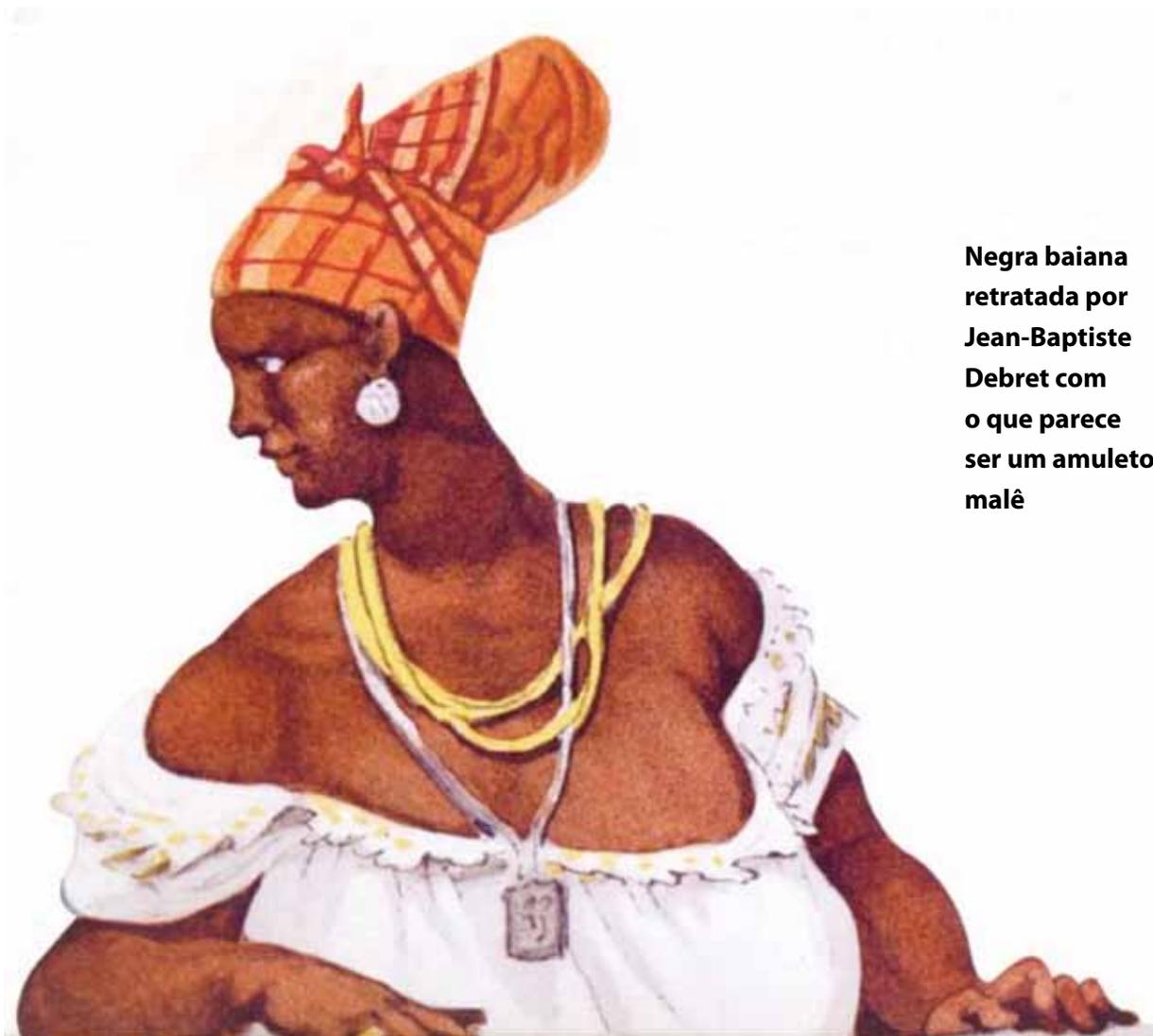
Para acobertar então sua missão no Brasil, Al'Baghdadi registra em seu diário de viagem, além de suas experiências com os malês, também aspectos da fauna e flora brasileira e ainda curiosidades socioculturais. Outra observação realizada sobre a existência de certa animosidade entre cristãos e muçulmanos no século XIX é relatada por um dos malês quando Al'Baghdadi manifesta seu desejo de usar seus trajes rituais pela cidade: “Se você usar seus trajes, nós não poderemos mais ir a sua casa, e sua utilidade se esvairá, pois se os cristãos souberem que você é muçulmano não vão de imaginar o mesmo de nós”. Ao questionar a origem desse medo dos cristãos, lhe é narrada a história da rebelião de 1835, com o enfoque de que fora uma guerra entre muçulmanos e cristãos, em que “os negros pretendiam tomar conta da região”, mas foram vencidos pelos cristãos. Em decorrência desse evento, “os muçulmanos renegaram sua religião por temer retaliações”, sendo essa a provável causa não só de a crença ser praticada às escondidas como também da sua aculturação com práticas católicas: “Todos os muçulmanos nestas terras submergem seus filhos na pia batismal”, e enterram seus mortos sem lavar o corpo e sem voltá-lo para Meca. Al'Baghdadi chega a dizer que “se os cristãos identificam que alguém é muçulmano pode ser que o matem, que o exilem ou que o enviem à prisão perpétua”. Ele também afirma que os muçulmanos residentes no Rio de Janeiro “precisam esconder sua religião sem opção”.

Devido a todas essas questões, Al'Baghdadi passou a se reunir ocultamente com um grupo de cerca de quinhentos homens para o estudo do Alcorão. Para isso, após aprender o português, redigiu um tratado bilíngue árabe-português com as principais recomendações do islã:

“Eu compilei um tratado em escrita árabe e no idioma português no qual recordei tudo o que eu pude traduzir dos elevados atributos de Deus, o Altíssimo, dos atributos de seus nobres profetas... e das obrigações da ablução ritual, da oração, do jejum, da peregrinação e da caridade; e listei algumas tradições proféticas, palavras benfazejas e prédicas recomendáveis”.

Na cidade, encontrou em um livreiro francês um exemplar do Alcorão, que adquiriu e ainda encomendou mais exemplares adquiridos pelos malês. Apenas três anos depois, em 1869, o conde Joseph-Arthur de Gobineau, representante diplomático da França no Brasil, escreveria que os franceses Fauchon e Dupont vendiam anualmente a escravos e ex-escravos cerca de cem exemplares do Alcorão, além de gramáticas árabes (Gobineau apud Farah, 2007, p. 5).

Ao chegar ao Rio de Janeiro, Al'Baghdadi recebeu a informação de que no Brasil havia aproximadamente 5 mil muçulmanos, número que subiria para 19 mil ao final de sua estadia. É verdade que tais números parecem exagerados, mas o que importa aqui



Negra baiana retratada por Jean-Baptiste Debret com o que parece ser um amuleto malê

é o relato presencial, que atesta a existência de grupos muçulmanos organizados no final do século XIX. Essa mesma ênfase no grande crescimento numérico é observada nas palavras de um dos negros islâmicos, dirigindo-se a Al'Baghdadi após aprender que não havia necessidade de pagamento em dinheiro para receber o ensino e muito menos para assumir a fé:

“Alufá, cujas palavras são ouvidas, se nós soubéssemos que as coisas eram assim como você mencionou e se tivéssemos caminhado na mesma senda que você trilhou, nós seríamos milhares neste país e a cada dia cresceríamos porque muita gente gostaria de aderir à nossa religião, mas o pagamento de dinheiro as impedia”.

Mas, quando trata das conversões, o termo usado é “algumas pessoas” e não milhares: “[...] em seguida me dirigi até *algumas pessoas* que queriam integrar a religião muçulmana. Ocupei-me delas generosamente e dediquei-me a instruí-las e ensiná-las”. Quanto ao que motivava as conversões de outros grupos de negros, Al'Baghdadi deixa entender que seria a forte identificação entre os membros da comunidade: “Quando observam a comunidade muçulmana entre eles e o intenso amor que seus integrantes nutrem uns pelos outros, sentem ciúme intenso desses cidadãos. E eles aderem à religião muçulmana com almas ávidas”. O próprio Al'Baghdadi demonstra seu interesse missionário quando se dispõe a ir evangelizar os indígenas brasileiros, sendo porém desmotivado pela barreira da língua.

Após uma longa estadia no Rio de Janeiro, Al'Baghdadi, a pedido dos grupos malês que lá se reuniam, dirige-se a Salvador. Chegando lá, percebe claramente que esses negros possuem ainda mais práticas alteradas que os do Rio. Preocupa-se, portanto, em ensinar o islamismo corretamente para resgatá-lo em sua pureza: “Eu permaneci nesta cidade aproximadamente um ano e não tinha outra ocupação além de ensinar aos muçulmanos e ratificar sua conduta”. Consta, porém, tristemente, que os ma-

lês baianos dificilmente largariam essas práticas diferenciadas devido ao fato de serem aceitos entre os brancos justamente por praticá-las. É interessante ressaltar o registro da existência de mais muçulmanos em Salvador que no Rio de Janeiro, embora não conste o número desses, o que condiz com o que sabemos sobre a história do tráfico negreiro de tribos islamizadas para a Bahia. Há também a observação de que muitos filhos de muçulmanos estavam se convertendo ao cristianismo atraídos pelas festas, músicas e, sobretudo, pelo fato de ser a religião mais aceita socialmente. Al'Baghdadi faz então a recomendação de que os pais “aprisionem seus filhos até atingirem a maturidade plena e que os instrua”, mostrando ênfase na necessidade da preservação familiar da crença islâmica.

Da Bahia, Al'Baghdadi se deslocou para Pernambuco⁹, convidado por outra comunidade islâmica, a qual também passou a ensinar por seis meses. Nessa comunidade, encontrou dois líderes, fato a que atribui a manutenção do islã nessa cidade. Havia ainda outros diferenciais: uma maior tranquilidade em assumir o credo islâmico e uma forte inclinação a magia, numerologia e geomancia. Relata-nos Al'Baghdadi que os cristãos (brancos) buscavam junto aos malês orientações adivinhatórias, pagando-lhes por uma consulta. Esse fato traria uma relação mais amigável entre as duas culturas. Ao fim de três anos no Brasil, Al'Baghdadi decidiu voltar à Arábia e despediu-se dos irmãos muçulmanos prometendo voltar caso o governante otomano assim permitisse. Na sua despedida, não há referência ao número de muçulmanos, mas apenas a de que “muita gente” esteve presente.

O relato de Al'Baghdadi tem portanto uma grande importância como prova da permanência da crença islâmica até quase o fim do século XIX no Brasil dentre os descendentes de escravos malês. Após a abolição da escravatura em 1888 e a Proclamação da República em 1889, houve uma redução nas limitações às religiões não católicas, mas, apesar disso, esse islã, aparentemente tão organizado e forte, não deixou registros. Foi apenas após o fim da

9 No texto aparece *Marn-pukua*, traduzido por Paulo Farah como Pernambuco.

Primeira Guerra Mundial, com a chegada dos imigrantes árabe-sírio-libaneses ao Brasil e com a garantia para suas práticas religiosas através da Constituição de 1949, que se estabeleceu a comunidade islâmica que conhecemos hoje. Fica, portanto, um vácuo no tempo, sem informações sobre o destino que esses grupos malês possam ter tido.

O ISLÃ SOBREVIVE – O LEGADO MALÊ

Até bem pouco tempo, as referências à continuidade da crença islâmica em terras brasileiras eram bem escassas, limitando-se a poucas citações na literatura apontando para algumas sobrevivências do culto islâmico, bem como de certos costumes e práticas indicando a dissolução desse primeiro islamismo brasileiro através de um processo de assimilação para garantir a própria sobrevivência. Algumas pistas nos foram legadas por João do Rio, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Pierre Verger, Abelardo Duarte e Waldemar Valente. Esses autores encontraram um islã aculturado, transformado pelo catolicismo de um lado e pelo candomblé de outro. Há inclusive a possibilidade traçada por Gilberto Freyre de que alguns negros muçulmanos tenham se convertido ao protestantismo como forma de reação contra o catolicismo oficial brasileiro (Freyre, 1980, p. 312).

Abelardo Duarte¹⁰ (1958, p. 41) defende terem os muçulmanos de Alagoas mantido as tradições islâmicas misturadas ao catolicismo. É o caso do *assumy* ou jejum anual (um dos cinco pilares do islã), que coincide com a Festa do Espírito Santo. Os muçulmanos procuravam, assim, dentro do catolicismo, encontrar brechas para praticar sua religiosidade com todo o rigor que a mesma exige. Abelardo Duarte não só descreve a revolta de 1815 em Alagoas, mas também fala da continuação da comunidade islâmica no local, incluindo em seu livro uma foto de um grupo muçulmano,

datada de 1887¹¹. A foto traz em seu verso a inscrição “Candomblé – brinquedo dos africanos de Penedo” e na frente a imagem de cinco homens e quinze mulheres. Um dos homens traz na mão um machado. Ao seu lado está um carneiro que será sacrificado no buraco aberto no chão logo à frente. Os trajés dos homens são tipicamente muçulmanos. Entre as mulheres apenas uma cobre a cabeça com um véu enquanto as demais usam turbantes. Como o tráfico dos negros islâmicos foi fortemente influenciado por guerras internas, a presença de um número menor de mulheres pode ser devido ao fato de as prisioneiras serem destinadas para outros fins na própria África.

João do Rio encontrou em 1904, no Rio de Janeiro, um islã misturado com o candomblé, onde alufás vestidos com abadás, com a cabeça coberta por um gorro vermelho, o filá, e sentados sobre tapetes de pele de tigre ou de carneiro liam o Alcorão, faziam suas preces (*kissium*), rezavam o rosário (*tessubá*)¹², não comiam carne de porco e guardavam o Ramadã. João do Rio ainda chegou a observar abluções, poligamia, o símbolo do crescente lunar, o hábito de escrever orações com tinta de arroz queimado em tábuas (*atôs*) e a saudação “*Al selam aleikum*”¹³ (João do Rio, 2006, pp. 25-6). A comunidade muçulmana observada por João do Rio possuía sacerdotes (lemanos), auxiliares dos sacerdotes (ladanos), que cuidavam da parte religiosa e “álcalis, juízes, sagabanos, imediatos de juízes, assivajiú”, que cuidavam da parte jurídica da comunidade (João do Rio, 2006, p. 26). Para se tornar um alufá era necessário conhecer o árabe, a *suma*, realizar a circuncisão (*kola*) e passar por um exame. Após o exame, os demais muçulmanos dançavam o *opa-suma* e conduziam o iniciado sobre um cavalo pelas ruas vestido de roupas brancas e gorro vermelho. O informante de João do Rio, Antonio, explica que essas cerimônias sempre se realizavam em lugares afastados, nos subúrbios cariocas. João do Rio registrou que, apesar de os praticantes do candomblé carioca e os muçulmanos que encontrou possuírem hábitos exteriores semelhantes e praticarem “feitiçarias” da

10 Apesar de a data do livro de Abelardo Duarte ser posterior às publicações de João do Rio, Gilberto Freyre e Arthur Ramos, aqui é citado primeiro devido à data que apresenta na referida foto em sua publicação.

11 Foto de autoria do Dr. Carvalho Sobrinho, que chegou às mãos de Abelardo Duarte através do Dr. Aloísio Freitas Melro. Duarte também registra ter recebido informações sobre a comunidade islâmica através de um jornalista, Jurandir Gomes, redator principal do jornal *A Gazeta de Alagoas*, publicada em seu livro (1949). A foto original encontra-se no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas.

12 A mesma roupagem é descrita por Arthur Ramos em 1934 na Bahia.

13 Corruptela da saudação “*As-salámu ‘alaykum*”, significando “Que a paz esteja com você”.

mesma forma, não havia total absorção de uma religiosidade pela outra, pois observou que a reação entre negros islamizados e os provenientes das tribos iorubás permanecia: “Os alufás não gostam da gente de santo a quem chamam de *auauadó-chum*; a gente de santo despreza os bichos que não comem porco, chamando-os de malês” (João do Rio, 2006, p. 27).

Gilberto Freyre, em 1933, encontraria elementos de sobrevivência de práticas muçulmanas na Bahia, Rio de Janeiro, Recife e Minas Gerais e defenderia a hipótese de que o islamismo, por um lado, teria impregnado o catolicismo rural:

“Forçosamente o Catolicismo no Brasil haveria de impregnar-se dessa influência maometana como se impregnou da animista e fetichista, dos indígenas e dos negros menos cultos. Encontramos traços de influência maometana nos papéis com oração para livrar o corpo da morte e a casa dos ladrões e dos malfeitores; papéis que ainda se costumam atar ao pescoço das pessoas ou grudar nas portas e janelas das casas, no interior do Brasil” (Freyre, 1980, pp. 311-2).

E, por outro lado, havia dados sobre as suas contribuições para as religiões afro-brasileiras do Rio de Janeiro e Recife. Nesse ponto, o relato de Freyre apresenta muitas semelhanças ao de João do Rio:

[...] temos várias vezes notado o fato dos devotos tirarem as botinas ou os chinelos antes de participarem das cerimônias; em um terreiro que visitamos no Rio de Janeiro notamos a importância atribuída ao fato do indivíduo estar ou não pisando sobre velha esteira estendida no meio da sala. No centro da esteira, de pernas muçulmanamente cruzadas, o negro velho, pai de terreiro. [...] Nas festas das seitas africanas que conhecemos no Recife [...] Manuel Querino fala também de uma tinta azul, importada da África, de que se serviam os malês para seus feitiços ou mandingas; escreviam com esta tinta sinais cabalísticos sobre uma tábua preta. Depois lavavam a tábua, e davam a beber a água a quem quisesse fechar o corpo; ou

atiravam-na no caminho da pessoa que se pretendia enfeitiçar (Freyre, 1980, p. 312).

Em outro estudo menos conhecido, Gilberto Freyre, juntamente com Pierre Verger, procurará analisar as influências brasileiras entre os negros islamizados na África ocidental, buscando as sobrevivências deixadas pelos que foram deportados após a revolta de 1835 (Freyre, 1959, pp. 263-313).

Arthur Ramos, em 1934, teria identificado duas “seitas poderosas que disputavam a primazia” religiosa em Alagoas: a de xangô e a de malê. Ramos argumenta que havia uma “diferença fundamental” no culto “praticado pelos negros muçulmanos” do Penedo (Alagoas) em relação aos da Bahia e Rio de Janeiro, sendo os primeiros menos ortodoxos que os demais. Também teria registrado um cântico de “Ogun de male” em Maceió no ano de 1934, e presenciado terreiros onde o líder teria o nome de alufá, com rituais mesclados de nagô e elementos malês. Também registrou expressões de origem árabe em jornais de 1906 a 1912 e o recebimento de um livro manuscrito com orações e partes do Alcorão, em árabe¹⁴ (Ramos, 1951, pp. 328-9). Para Arthur Ramos, “o islamismo dos negros malês do Brasil sempre esteve eivado das práticas religiosas africanas”, fenômeno que havia se iniciado na própria África. “Adoravam *Alá*, *Olorun-uluá* (sincretismo de *Olorum* dos *Yorubá* e *Alá*) e Mariana (mãe de Deus).” Ramos acredita, portanto, que as sobrevivências malês acham-se diluídas nas práticas e cultos jeje-nagôs ou bantos, das macumbas e candomblés do Rio, Bahia e outros pontos do Brasil, tendo a cultura malê se amalgamado às outras culturas africanas, criando sincretismos, podendo hoje só ser detetadas por meio de alguns termos, roupas e práticas (Ramos, 1951, pp. 332-3).

Segundo Roger Bastide (1971), em 1937, o candomblé baiano tinha ainda conotação malê, demonstrada por algumas palavras, expressões e orações com semelhança na aplicação dos rituais malês.

Pierre Verger (1968, p. 520), bem depois, estudando as religiões africanas no Brasil sugere a possibilidade de existirem

¹⁴ Arthur Ramos teria recebido esse livro de Édison Carneiro (1912-72), estudioso de assuntos afro-brasileiros da Bahia.

muçulmanos pertencentes a uma das irmandades negras dedicadas a Nossa Senhora do Rosário em Salvador, Bahia.

Waldemar Valente (1976) realizou diversos estudos, buscando as sobrevivências do islã negro através das marcas muçulmanas nos xangôs de Pernambuco e demais cultos afro-brasileiros.

Beatriz Dantas (1988, pp. 117-8), em seu estudo sobre a religiosidade africana, faz uma breve menção à presença de muçulmanos em Laranjeiras, Sergipe, com formas de organização separada dos lá denominados “nagôs” e “torés”.

Corroborando essa hipótese de que o islã dos malês tenha se aculturado, misturando-se ao candomblé, Mariza Soares encontrou alguns artefatos da coleção Perseverança, organizada por Theo Brandão e Abelardo Duarte, com objetos dos antigos terreiros xangôs¹⁵ de Maceió, hoje extintos, que apresentam o símbolo da meia-lua, e a aparência de bolsas de mandinga.

CONCLUSÃO

Podemos perceber, através dessas pesquisas, que houve realmente uma primeira tentativa de implantação do islã no Brasil através dos escravos islamizados aqui trazidos desde o século XVIII. Essa ação não foi passiva como poderia se pensar, e por isso poderia ter a tendência de se dissolver, quase se fundindo às crenças animistas e fetichistas africanas dos demais escravos.

Pelo contrário, por diversas vezes percebe-se uma intenção clara de inicialmente formar-se até um reino islâmico nas terras brasileiras através de uma revolta com subjugo ou mesmo morte dos brancos e mulatos. Há também, paralelamente, um proselitismo ora aberto, ora velado, gerando diversas conversões entre negros não islamizados. Também se destaca a preocupação constante com a preservação da crença, constituindo-se para isso escolas, casas de oração e formas de carregar consigo partes dos textos sagrados, guardados junto ao coração, em pequenas caixas-amuletos.

O relato do imã árabe Al' Baghdadi não nos deixa dúvidas de que, por diversos anos após a revolta de 1835, houve comunidades islâmicas organizadas, com liderança própria, casas de estudo e literatura religiosa e secular em árabe.

Mas também é fato que esse islã negro desapareceu no tempo e no espaço numa fase de grande intolerância religiosa no país. Ainda há muito o que ser pesquisado sobre o assunto antes de assumirmos com firmeza a sua lenta transformação até o total desaparecimento no candomblé brasileiro.

Por ora, ficam os relatos, os artefatos e as sobrevivências desse passado de influência islâmica, tão bem relatados por Gilberto Freyre (1951) como as janelas com “rótulas ou gelousias” ou “xadrez mourisco”, as pontas de telhado arrebitadas “em cornos de luas”, os azulejos de influência árabe, o uso de véus pesados durante a missa, o uso de patuás e amuletos protetivos e os trajes das baianas.

15 Os xangôs eram “grupos de cultos fetichistas que vinham da segunda metade do século XIX, dirigidos na sua maioria por africanos puros, legítimos e descendentes destes” (Duarte, 1974, p. 15).

BIBLIOGRAFIA

- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. Vols. 1 e 2. São Paulo, Pioneira/USP, 1971.
- BRANDÃO, Theo. *Folgedos Natalinos*. Maceió, Museu Theo Brandão/Ufal, 2003.
- CASTELNAU, Francis de. *Renseignment sur l'Afrique Central et sur Une Nation d'Hommes à qujeu qui s'y Trouverait. D'après le Rapport de Nègres du Soudan, Esclaves à Bahia*. Paris, P. Bertrand Librairie-Editeur, 1851.

- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô Nagô e Papai Branco. Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- DUARTE, Abelardo. *Negros Muçulmanos nas Alagoas: os Malês*. Maceió, Caetés, 1958.
- _____. *Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança*. Maceió, IHGAL, 1974.
- ETIENNE, Ignace Brazil. "La Secte Musulmane des Malês du Bresil et ler Revolt em 1835", in *Anthropos*. Viena, janeiro-março/1909, pp. 409-12.
- FARAH, Paulo Daniel Elias. *Deleite do Estrangeiro em Tudo o que É Espantoso e Maravilhoso – Estudo de um Relato de Viagem Baghdali*. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional, 2007.
- FREYRE, Gilberto. *Problemas Brasileiros de Antropologia*. 2ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1959.
- _____. *Nordeste*. 4ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1967.
- _____. *Casa-Grande e Senzala*. 20ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1980.
- JOÃO DO RIO. *As Religiões do Rio*. Rio de Janeiro, José Olympio, 2006.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa; e VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 2002.
- MORAES FILHO, Mello. *Festas e Tradições Populares no Brasil*. Rio de Janeiro, F. Briguiete Cia., 1901.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. "Ritual, Etnicidade e Identidade Religiosa nas Comunidades Muçulmanas no Brasil", in *Revista USP*, nº 67. São Paulo, CCS-USP, set.-nov./2005, pp. 228-50.
- RAMOS, Arthur. *Introdução à Antropologia Brasileira*. 1º volume. 2ª ed. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1951.
- REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: a História do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- SOARES, Marisa de Carvalho; MELLO, Priscilla Leal. "O Resto Perdeu-se? – História e Folclore – o Caso dos Muçulmanos em Alagoas", in Rachel Rocha de A. Barros; Bruno César Cavalcanti e Clara Suassuna Fernandes (orgs.). *Kulé Kulé – Visibilidades Negras*. Maceió, Edufal, 2006, pp.14-25.
- VALENTE, Waldemar. *Influências Islâmicas nos Grupos de Culto Afro-brasileiro de Pernambuco*. Recife, Boletim do Instituto de Pesquisas Sociais Joaquim Nabuco, s/d.
- _____. *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*. Coleção Brasileira. Vol. 280. Brasília, Gráfica Brasiliense, 1976.
- VERGER, Pierre. *Flux et Reflux de la Traite des Nègres Entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos*. Paris, Mouton, 1968.
-

artes