

Yorubás e Malês: conflito e aliança no Brasil escravocrata

Podemos perceber, através destas pesquisas que houve uma relação de estranhamento entre as etnias Yorubá e Malê em seu primeiro encontro nas terras brasileiras, devendo até mesmo esta sua designação às diferenças entre seus conceitos religiosos.

**Lidice Meyer
Pinto Ribeiro**

Pós-Doutoranda em Antropologia pela Universidade de São Paulo

Introdução

Em um trabalho anterior (RIBEIRO, 2011), demonstrei que o islamismo no Brasil passou por três fases de implantação: *Islamismo de escravidão* – oriundo do tráfico negreiro de escravos islamizados desde o séc. XVIII, que se instalou 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, 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.

A primeira fase, iniciada com a vinda de escravos islamizados, foi documentada por diversos historiadores e folcloristas como Nina Rodrigues, Etienne Brasil, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, João do Rio, Abelardo Duarte e Waldemar Valente. A estes 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 primeiros muçulmanos nas diversas revoltas do Recôncavo Baiano também foram minuciosamente relatadas 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

LIDICE MEYER PINTO RIBEIRO

muçulmano em visita ao Brasil entre os anos de 1866 e 1869. O relato em questão refere-se ao precioso diário de viagem do 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. Este texto constitui uma importante fonte de informação histórica, antropológica e religiosa sobre o Islã no Brasil do século XIX.

Nesta fase em especial do período da escravatura brasileira, observa-se a inter-relação muito forte entre as duas maiores etnias africanas que aqui foram escravizadas: Yorubá e Haussá. Através das bibliografias disponíveis faremos uma análise dentro de uma perspectiva relacional entre estas etnias africanas no Brasil, Yorubás e Haussás, buscando compreender as imbricadas relações entre estes povos, na implantação do islamismo em terras brasileiras e nas sobrevivências destas duas culturas africanas nos dias atuais em solo brasileiro.

A África chega ao Brasil

O início da colonização das terras brasileiras utilizou-se principalmente de mão de obra indígena juntamente com a dos colonos e poucos escravos africanos. Estes escravos eram na sua maioria trazidos como bens pessoais pelos primeiros colonizadores, proprietários de capitanias hereditárias, como por exemplo, Pedro Capico, primeiro capitão de São Vicente, que chegou ao Brasil em 1516. Este recebeu autorização de D. Manuel de «dar princípio a um engenho de açúcar, e que se lhe desse sua ajuda de custo, e também todo o cobre e ferro e mais coisas necessárias». (GOULART, 1950, p. 95) Entende-se que dentre as «coisas necessárias» estariam os seus escravos africanos.

Não há uma data certa do momento preciso da entrada dos primeiros escravos africanos ao país.

Simonsen afirma que: «Parece que no Brasil a introdução de escravos africanos foi autorizada a partir de 1549, se bem que já houvesse alguns nos engenhos de São Vicente, desde 1535.» (SIMONSEN, 1937, p. 196)

O que se sabe é que em 1526, Cristóvão Jaques chega ao Brasil com um alvará de D. João III autorizando Pedro Capico a retornar a Portugal levando consigo todas as peças de escravos e bens que tivesse. (GOULART, 1950, p.95). Logo, em 1526 já existem escravos africanos no Brasil, pois a designação «peças de escravos» refere-se apenas a este tipo de escravidão, não sendo aplicada a escravidão de ameríndios.

RAMOS (1951 p. 247) relata a chegada de um carregamento regular de tráfico de escravos em 1538, num navio de Jorge Lopes Bixorda. Já GOULART (1950, p. 125) se refere a este carregamento como sendo de «meia dúzia de pretos», o que não caracterizaria este carregamento como um navio negreiro.

Quando Tomé de Sousa assumiu o posto de primeiro governador-geral do Brasil na Bahia, em 1549, a entrada de escravos africanos passou a acontecer de forma mais regular no país. Assim, em 1550, desembarcou em Salvador um contingente não

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

numerado de «escravos de Guiné, vacas e éguas... para que se repartissem pelos moradores dela, e que pagassem o custo por seus soldos e ordenados» (SOUZA, 1938, p. 130).

Apenas em 1559, sob a regência de D. Catarina, foi que a corte portuguesa permitiu que cada senhor de engenho resgatasse até 120 escravos do Congo vindos da Ilha de S. Tomé (GOULART, 1950, p.57). Tanto que, em 1587, Gabriel Soares registrou na Bahia a população de 2 mil colonos europeus e 10 mil escravos, sendo estes, 4 mil pretos de Guiné e 6 mil índios da terra. (SOUZA, 1938, p.143)

Quando Portugal perdeu a supremacia dos mares, com o fechamento do comércio às Índias de Castela, acabou por permitir a vinda de uma maior quantidade de escravos africanos para o Brasil, embora isto já fosse solicitado veementemente pelos regentes das capitânicas hereditárias.

«Os negros vieram da Guiné, do Cabo Verde, de São Tomé, do Congo, da Costa da Mina e da Costa de Escravos, de Moçambique... e abarrotaram os mercados de escravos do Rio, Bahia, Recife, São Luis do Maranhão, desses portos se distribuindo para os vários pontos do país.» (RAMOS, 1951, p. 248)

Foi depois de meados do século XVII que o negro substituiu preponderantemente o índio como mão de obra escrava principal. Para o Brasil escravocrata do século XVII ao XIX foram trazidos negros de diversas etnias africanas, algumas até rivais entre si. A administração pública preferia adquirir negros de diferentes procedências para dificultar a formação de aglomerações homogêneas capazes de se rebelar contra seus senhores.

«os negros eram capturados em qualquer região africana, mesmo no remoto interior, sem discriminação de procedência e embarcados em portos da costa, que reuniam assim escravos de várias tribos e várias regiões, às vezes completamente afastadas umas das outras.» (RAMOS, 1951, p. 245)

Segundo RAMOS (1951, p. 245), a maior parte dos escravos proveio da «África ocidental, dos povos do Golfo da Guiné (Costa do Ouro e Costa dos Escravos) e em proporção menor, do Senegal e do Congo».

Não se sabe ao certo quantos negros africanos foram trazidos ao Brasil, pois todos os documentos relativos à escravidão (diários dos navios negreiros, documentos alfandegários, compra e venda de escravos, papéis de posse, certidões civis e eclesiásticas) foram destruídos a mando do Ministro Rui Barbosa através do decreto de 14 de dezembro de 1890. As estimativas variam de 2 milhões, em 1600 (SIMONSEN, 1934, p.203) a 12 milhões (CALÓGERAS, 1998, p. 302) num período de 200 anos. PRADO JÚNIOR (1976, p. 142) relata que no século XVIII já representavam 1/3 da população total do país, sendo este contingente de 6 milhões de escravos.

RAMOS (1951, p.252) faz o seguinte divisão das culturas africanas vindas para o Brasil:

«A) Culturas Sudanesas, representadas principalmente pelos povos Yoruba, da Nigéria (Nagô, Ijêchá, Eubá ou Egbá, Ketu, Ibadan, Yebu ou Ijebu e grupos menores); pelos Daomeianos (grupo Gêge, Ewe, Fon ou Efan, e grupos menores); pelos Fantí-A-shanti, da Costa do Ouro (grupo Mina pro-

LIDICE MEYER PINTO RIBEIRO

priamente dito: Fanti e Ashanti); por grupos menores da Gâmbia, da Serra Leoa, da Libéria, da Costa da Malagueta, da Costa do Marfim... (Krumano, Agni, Zema, Timini...). B) Culturas guineano-sudanesas islamizadas, representadas em primeiro lugar pelos a) Peuhl (Fulah, Fula, etc), b) Mandinga (Solinke, Bambara...) e c) Haussá do norte da Nigéria; e por grupos menores como os Tapa, Bornu, Gurunsi, e outros. C) Culturas bantus, constituídas pelas inúmeras tribos do grupo Angola_Congolês e do grupo da Contra-Costa.»

Neste artigo que se segue, concentraremos as informações nos dois primeiros grupos culturais por sua estreita convivência na região da Bahia.

Etnias em conflito

A Cultura Yorubá

O reino de Yorubá só começa a ser conhecido pelos europeus a partir do começo do século XIX. Refere-se a um conglomerado linguístico e cultural na Nigéria do Sul, organizados em estados poderosos, dos quais o mais importante foi o reino de Benin, que permaneceu até 1896, quando foi conquistado e destruído pelos ingleses. (RAMOS, 1951, p.255)

A designação Yorubá é artificial e recente. Na verdade, este termo começa a aparecer na metade do século XIX. Anteriormente a estes mesmos povos foi atribuído o nome de *Ulkumy*² (entre 1656 e 1730) e *Ayo* ou *Eyo*³ (1734). Uma interessante hipótese levantada por Dias (2012, p. 21) é a do termo yorubá ser relacionado às palavras *uaba* ou *aouba*, de origem árabe, significando pagão. Desta forma, a designação de Yorubá seria devida a uma distinção entre aqueles povos africanos que adotaram o islamismo e os que mantiveram suas crenças e culto aos orixás (no golfo de Benin).

RAMOS (1951, p.256) relata que os Yorubás teriam sido reduzidos à escravidão pelos Ewe (grupo Daomeiano), e que os Yorubá, juntamente com os negros Mina (do grupo Ashanti), formaram a maior parte dos escravos destinados ao Brasil. Os Yorubá foram levados principalmente para a Bahia, onde receberam a denominação geral de nagôs⁴, termo que os franceses davam aos negros da Costa dos Escravos que falavam a língua yorubá. (RAMOS, 1951, p. 271) A este grupo pertenciam as etnias *heto*, *ijexá*, *ibó*, *oyó*, *ilê* e outros. (CASCUDO, 2002, p. 283)

Não há uma data precisa de quando os escravos Yorubás foram trazidos ao Brasil. Acredita-se que este tráfico tenha se iniciado no fim do século XVIII, vindos juntamente com outros africanos de origem sudanesa, como os Haussás.

«Os negros Yorubá foram desde logo os preferidos nos mercados de escravos da Bahia. Eram altos, corpulentos, valentes, trabalhadores, de melhor índole e os mais inteligentes de todos.» (RAMOS, 1951, p.272)

² VERGER, 1996, p.11

³ DIAS, 2012, p.19

⁴ «Do *efé anagó*, nome por que se designa o iorubano.» (CASCUDO, 2002, p. 413)

Na Bahia, a cultura yorubá se sobrepôs as demais culturas africanas, com menor representação. Tanto que, a língua nagô tornou-se por muito tempo a «língua oficial» dos negros baianos, usada nas casas de comércio e nas cerimônias religiosas. Ramos chega a afirmar que «só o *haussá* pôde competir em importância com o *yorubá*, principalmente como língua escrita usada pelos negros malês» (RAMOS, 1951, p. 276)

Desterrados, os Yorubás procuram conservar no novo país sua religiosidade, expressa numa mitologia complexa com um panteão de deuses principais e deuses intermediários (orixás). Seu culto, complexo, inclui sacerdotes e sacerdotisas. Em terras brasileiras, acaba por sofrer aculturação com crenças indígenas e católicas, direcionando-se, conforme a região⁵. É na Bahia, porém, que a religião yorubá conserva-se mais próxima do seu aspecto original, criando o *camdomblé* (religião que se dança).

A religiosidade Yorubá é complexa e para uma melhor compreensão da mesma, sugiro a leitura das obras de Nina Rodrigues, Manuel Querino, Arthur Ramos e Edison Carneiro, que estudaram-na através de seus descendentes numa projeção etnográfica. Destaco aqui alguns pontos em virtude de sua aproximação e distanciamento da cultura malê.

Entre os deuses Yorubá, Olorun é o principal. Seu nome quer dizer «senhor do céu» ou «mestre do céu». (RAMOS, 1951, p. 257) Olorun só pode se comunicar com os homens, de acordo com a concepção yorubá, através de divindades secundárias, os orixás.

Ifá não é propriamente um orixá, mas é considerado em primeiro lugar na serialização mítica dos Yorubá. Ele é o maior oráculo da Nigéria, consultado em todas as ocasiões importantes. É ele quem decide qual orixá a quem o recém-nascido deve ser consagrado, «prediz os tempos de fome, calamidades, doenças, indica os deuses que foram ofendidos e a quem se devem oferecer sacrifícios.» (RAMOS, 1951, p. 258) Os sacerdotes de Ifá recebem o nome de Alufás ou Babalaôs. Sobre seus sacerdotes, Ramos descreve:

«Os sacerdotes de Ifá constituem uma classe especial. Eles são chamados *babalawos* (*baba-li-awo*, “o pai que tem segredo”). Estes sacerdotes tem a cabeça raspada e vestem roupas brancas. Na consulta ao oráculo, o *babalawo* usa dezesseis nozes de uma palmeira especial (*opelifá*) e uma tábua especial, de forma retangular, com um cabo, semelhante às tabuinhas de escrever, dos muçulmanos. Esta tábua é chamada *Opon-Ifá*. O *babalawo* vai então atirando as nozes de uma mão para a outra, e fazendo suas anotações no *Opon-Ifá*.» (RAMOS, 1951, p.259)

Devido a grande complexidade de sua mitologia e prática religiosa, os Yorubá sempre se consideraram como detentores da religiosidade verdadeira na região por eles habitada, não vendo com bons olhos as tribos islamizadas como os *haussás*, a quem atribuíram o nome de malês (de *imali*), significando renegado, ou o que renega a verdadeira fé do antepassados.

Diferentemente dos malês, os Yorubás não praticavam ações proselitistas, conservando suas práticas e crenças, na intimidade das senzalas. Alguns chegaram a rea-

⁵ Da religiosidade Yorubá surgirão no Brasil religiões diversas, como o *candomblé*, o *xangô*, o *catimbó* e a *umbanda*.

LIDICE MEYER PINTO RIBEIRO

lizar uma aculturação com práticas católicas como forma estratégica de manter sua religiosidade sob os olhos vigilantes e curiosos dos senhores.

A cultura Malê

A influência do Islã 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 nesta área, existindo porém um amálgama com práticas animistas e fetichistas ancestrais em diversas tribos⁶.

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 Califá Haussá do grupo étnico Fulani, 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 animistas⁷ (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.

Estes 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 mulçumanos 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, p.159-163). Sendo área ricamente influenciada pela cultura árabe, estes naturalmente trouxeram consigo a religião muçulmana e aqui ficaram conhecidos pelo nome de **malês**, que como já afirmamos anteriormente, teria sua origem na língua yorubá (de *imali*), significando «renegado, que adotou o islamismo». (RAMOS, 1951, p. 317).

Há outras possibilidades para origem deste termo, como a apresentada por Braz do Amaral como sendo derivado de *má lei*, significando «os que seguem a boa lei, a lei de Deus» ou a hipótese de Nina Rodrigues de que o termo teria se derivado de *Melle*, *Mellé*, *Mali* ou *Malal*, que seria o nome de um dos três maiores impérios desenvolvidos no vale de Níger. (RAMOS, 1951, p. 317)

Difícilmente a designação de malê seria proveniente destas duas últimas origens pois para os escravos negros islamizados esta designação era tida como pejorativa. Eles preferiam tratar-se a si mesmo como «mulçumanos» como se vê no relato de Al Baghdadi: «Incontáveis pessoas vieram e nesse grupo havia alguns negros. Ao entrar, cada um deles nos saudava e dizia: “Eu mulçumano”...» (FARAH, 2007, p. 67)

É interessante reparar que o nome malê é dado aos negros muçulmanos por outro grupo de africanos trazido em grande número para o Brasil, os yorubás, o que

⁶ Arthur Ramos ao fazer o estudo antropológico dos povos africanos que contribuíram para a formação do povo brasileiro, registra com precisão estas crenças diferenciadas por tribos. (RAMOS, 1951, pp. 316-328.)

⁷ Dentre estas práticas podemos citar o uso de amuletos e a participação em batuques.

denota a estranheza dos outros grupos africanos para com este grupo diferenciado pela religião. Apoiando esta idéia, CASTENAU (1851, p.12) faz a seguinte observação: «...on designe sous le nom de Malais tous lês infideles, c'est-à-dire tous ceux quin e sont pás mahométans⁸.»

RAMOS (1951, p. 319) cita também um registro de Luiz Lavenère, que observou o termo malê sendo utilizado por velhos nagôs de forma injuriosa: malê ocôô.

Mesmo com toda esta incerteza quanto à origem do termo, a designação dos escravos negros islamizados se perpetuou como malês.

Apesar desses 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 esta peculiaridade, muitos dos malês chegaram, mesmo com dificuldade, a comprar a sua alforria⁹ e até alguns, desses alforriados, conseguiram desenvolver patrimônio financeiro maior que certos brancos. Mas esta característica não os livrava do domínio do colonizador, pois, para realizar negócios, estes negros livres precisavam estabelecer alianças sociais que exigiam não só subserviência social como também religiosa, sob a 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 grande maioria dos colonos brancos – portugueses e filhos de portugueses quase sem instrução nenhuma, analfabetos uns, semi-analfabetos na maior parte.» (FREYRE, 1980, 299)

Este 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 pe-

⁸ «os infiéis são chamados pelo nome de malês, ou seja, aqueles que são muçulmanos» (tradução livre)

⁹ As estatísticas divergem, como se pode ver nos números destes três relatos: Na cidade de Salvador no ano de 1775 encontrou 3630 negros livres, 4207 mulatos livres e 14696 escravos negros e mulatos. Em 1808, em 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 arrolados 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).

LIDICE MEYER PINTO RIBEIRO

quenos 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 este relato, o imã árabe acrescenta: «Depois disso, todos os que conseguiram a liberdade por direito, lembravam-se da religião dos seus antepassados, à qual eles se voltavam após a libertação.» Este registro precioso revela a força da crença islâmica que sobreviveu no coração destes alforriados, apesar do julgo catolicizante a que foram submetidos.

Para manter a crença viva em solo brasileiro, estes muçulmanos livres criaram escolas e casas de oração (FREYRE, 1980, 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, estas casas de oração localizavam-se «afastadas da população, próximas às planícies». Assim, os malês além de se reunirem em lugares afastados das cidades, evitavam a aparência de templo mantendo a integridade do culto. Algumas ruínas destas casas ainda hoje mostram em suas paredes internas inscrições do Corão em árabe, coisa que é comum hoje de ser vista em mesquitas. Na incumbência de preservadores da religião islâmica estavam sacerdotes versados em árabe e conhecedores do Corão, que recebiam o nome de Alufás. Destes sacerdotes islâmicos, Reis cita o registro de um malê livre de nome Manuel Calafate em cuja residência eram realizados estudos do Corão. (REIS, 2003, p. 146) Outros líderes livres seriam conhecidos por Al'Baghdadi alguns anos mais tarde.

Com o estudo do Corão, 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. Este 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 suja 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, 307)

O fervor religioso desse grupo islâmico era tanto que, apesar do 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 Corão 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. Nestas pregações, faziam propaganda contra a missa ca-

tólica, 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. 310-311).

Nisto se observa uma diferença entre malês e Yorubás quanto a divulgação de suas crenças religiosas. Enquanto que os Yorubás, por considerarem-se detentores da religião dos antepassados, uniam diferentes etnias sob práticas religiosas em comum, restritas aos negros africanos, os malês, devido a particularidade da crença islâmica conter em si a necessidade da divulgação, a prática do *dawah* (convidar, chamar), praticavam o proselitismo abertamente. Pela crença islâmica, Alah fez o primeiro *dawah*, convidando a humanidade e aos profetas a crerem na religião verdadeira. Desde então, todos os muçulmanos são chamados a convidar os não muçulmanos a conhecerem a verdadeira religião, uma prática ligada ao conceito de *ummah*¹⁰, que instrui ao muçulmanos a viverem plenamente a mensagem do islã, para que através do seu testemunho de vida, outros possam passar pela reversão.

Etnias Rivals se Unem para o Bem Comum As Revoltas de Negros Livres e Escravos

Apesar das desigualdades em relação às origens geográficas, crenças e práticas religiosas e mesmo a uma certa animosidade manifestada pelas designações, Malê e Yorubá, ambos designando infiéis, segundo a perspectiva de cada um, o trágico destino de escravos destes africanos não tardou por uni-los em prol de um fim comum: a sua liberdade.

Inicialmente, o grupo dos Malês (Haussás) comandou as insurreições, como que instruindo os Yorubás, ou Nagôs, na prática das estratégias militares. 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 este pesquisador, os Fulas e Haussás muçulmanos exerceram uma grande influência sobre os Nagôs e sobre os Gege. 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, Nina 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, 131-132). Comprovando estas palavras, os Haussás comandaram diversas insurreições na Bahia, nos anos de 1807, 1809, 1814, 1815 e 1816, seguidas de um intervalo, após o qual iniciaram-se diversas rebeliões que ficaram conhecidas como nagôs: 1826, 1827, 1828, 1830, 1835.

Os registros oficiais destas 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 livre e escravos vestidos com roupas tipicamente muçulmanas e utilizando amuletos contendo textos do Corão em árabe, além de terem sido encontrados bilhetes em árabe com informações sobre os levantes, servindo esta língua de código para passagem

¹⁰ Conceito de uma comunidade islâmica universal.

LIDICE MEYER PINTO RIBEIRO

de informações entre quilombos, senzalas e negros livres. A escolha de dias de festa para os levantes tem a sua explicação no fato desses 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 com isto uma forte conotação islâmica ao levante em questão.

«E tanto se tratava de uma verdadeira guerra santa maometana, que ela não foi conduzida apenas contra os brancos, mas contra os próprios negros que não quisessem aderir ao movimento. O inquérito sobre a insurreição de 1835, por exemplo, apurou que alguns negros do interior se sublevariam 'no intuito de reunir-se ao maioral *Arrumá* ou *Alumá*... junto aos negros da cidade, tomariam conta da terra, matando os brancos, cabras e negros crioulos, bem como os negros africanos que se recusassem a aderir ao movimento, e só poupando os mulatos, destinados a servir de lacaios e escravos.» (RAMOS, 1951, p. 326)

As revoltas ocorridas na Bahia com liderança escrava foram bem estudadas por João José Reis (2003). Aqui só ressaltaremos algumas destas, enfocando sua liderança, ora Malê (Haussá), ora Yorubá (Nagô). 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 neste estado e formando um grande reino Haussá no Brasil. (REIS, 2003, pp. 72-76)

Na revolta de 1814, outros grupos étnicos, na maioria Nagôs, se uniram sob o comando dos Haussás. Dos que escaparam da derrota desta revolta, uns teriam fugido para Alagoas e outros se escondido nas matas dos arredores de Salvador. O líder desta revolta aparentemente era um negro de nome João a quem era atribuído o título de *malomi*. (REIS, 2003, pp. 82-83) Abelardo Duarte (1958) confirma esta hipótese relatando em seu livro «Negros Muçulmanos em Alagoas: os Malês» acerca de um grupo de muçulmanos estabelecido em Alagoas, que teriam planejado uma revolta em 1815, no dia de Natal.

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 Yoruba *alufá*, manifestando a união, por motivos comuns, dos povos outrora inimigos: Malês e Yorubá, além da progressiva substituição da liderança das revoltas. A desgraça comum do desterro acaba por diluir as desavenças religiosas, unificando as duas etnias em uma luta comum: a busca pela liberdade na terra de escravidão.

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 Malês (Haussás) deixam a liderança das rebeliões, até que em 1826 as mesmas recomeçam, agora sob a liderança dos Yorubás (Nagôs). Reis acredita que a adesão dos Nagôs a causa Malê se deve a conversão dos mesmos ao islamismo: «O levante prece ter acontecido em meio a um forte movimento de conversão aos islamismo sobretudo entre os nagôs» (REIS in Farah, 2007, p. 28)

Destas revoltas, destaca-se o levante de 1835. Com a prisão de dois mestres muçulmanos, o líder Ahuma e o Alufá Pacífico Licutan, criou-se um clima de revolta no meio ao grupos de negros islâmicos (livres¹¹ e escravos). Estas prisões foram o estopim necessário para que cerca de 600 a 1500 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 4 horas nas ruas de Salvador. A maior parte dos envolvidos era Nagô, vindo depois os Malês (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 este dia coincidia com o final da festa de *Lailat al-Qadr*, que celebra a revelação do Corão ao Profeta. Os Malês tentariam revogar a sua sorte nas terras brasileiras, enfrentando o poder constituído pelos «infiéis católicos». Mas, devido a superioridade dos armamentos dos brancos, a revolta foi vencida.

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

«Os aspectos religiosos surgem a cada descoberta dos vários inquiridos: as casas de conspiração eram templos maometanos; os donos das casas e ao mesmo tempo cabeças dos movimentos eram alufás ou marabus, que exerciam autoridade absoluta sobre os seus subordinados; os documentos apreendidos eram papéis escritos com caracteres árabes, mandingas, contendo versículos do Corão, palavras e rezas cabalísticas.» (RAMOS, 1951, pp. 326-327)

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.

Após a revolta de 1835, um certo número de escravos presos foi devolvido a seus senhores e posteriormente vendidos 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-se o período de revoltas conduzidas pelos adeptos do islamismo na Bahia e em Alagoas, mas apesar disto, o Islã continuou presente no Brasil, registrado por Mello Moraes Filho (1901) através da descrição da «Festa dos Mortos» celebrada 2 vezes ao ano até 1888, em Alagoas; a cerimônia, que incluía o sacrifício de animais e, foi considerada por Arthur Ramos como um rito funerário de origem Malê. (RAMOS, 1951, p.332).

¹¹ 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) Resalta-se que dentre os 21.940 negros em Salvador, 21% eram livres, o que é uma parcela bem significativa.

LIDICE MEYER PINTO RIBEIRO

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

«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.» (ETIENNE, 1909 apud FREYRE, 1980, 310)

Quem eram estes «mestres e pregadores» continuaria um mistério não houvesse sido descoberto o relato do Imã Al'Baghdadi, provavelmente um dos mestres africanos referidos 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. Este 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 este grupo tenha constituído uma comunidade islâmica organizada.

Al'Baghdadi relata sobre a existência de certa animosidade entre cristãos e muçulmanos no século XIX em decorrência da revolta de 1835: «os muçulmanos renegaram sua religião por temer retaliações» (FARAH, 2007, p. 90). Esta animosidade pode ser a provável causa não só da crença ser praticada às escondidas como também da sua aculturação com práticas católicas: «Todos os muçulmanos nestas terras submergem seus filhos na pia batismal» (FARAH, 2007, p. 88) 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 exillem ou que o enviem a prisão perpétua.» (FARAH, 2007, p. 90). Ele também afirma que os muçulmanos residentes no Rio de Janeiro «precisam esconder sua religião sem opção.» (FARAH, 2007, p. 74)

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 é o relato presencial que atesta a existência de grupos muçulmanos organizados no final do séc. 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.» (FARAH, 2007, p. 82)

Interessante reparar como neste período, o termo Alufá, de origem Yorubá, significando sacerdote de Ifá, é utilizado pelos negros muçulmanos no Brasil para designar Al'Baghdadi.

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 a religião muçulmana com almas ávidas.» (FARAH, 2007, p. 83) Estariam entre estes convertidos ao islã alguns nagôs? Não há ainda nenhum registro que nos permita saber.

Além do Rio de Janeiro, Al'Baghdadi, se dirige a Salvador. Lá percebeu claramente que os negros muçulmanos de Salvador possuíam ainda mais práticas alteradas. Consta porém tristemente, que os malês baianos dificilmente largariam estas 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 destes, o que condiz com o que sabemos sobre a história do tráfico negreiro de tribos islamizadas para a Bahia. Da Bahia, Al'Baghdadi se deslocou para Pernambuco¹², convidado por outra comunidade islâmica. Nesta comunidade, encontrou dois líderes, fato a que atribui à manutenção do Islã nesta cidade. Havia ainda outros diferenciais: uma maior tranqüilidade 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 por orientações advinhatórias, pagando-lhe por uma consulta.

O relato de Al'Baghdadi tem portanto uma grande importância como uma prova da permanência da crença islâmica até quase o fim 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, este Islã, aparentemente tão organizado e forte, não deixou registros. Foi apenas após o fim da primeira guerra mundial, que, com a chegada dos imigrantes árabes-sírio-libaneses ao Brasil e com a garantia para suas práticas religiosas através da Constituição de 1949, que se estabelecerá a comunidade islâmica que conhecemos hoje. Fica, portanto um vácuo no tempo, sem informações sobre o destino que estes grupos malê possam ter tido.

Em contrapartida, a religiosidade dos Yorubás se manteve, conservando, apesar dos processos de aculturação, seus mitos, práticas e crenças. A partir do século XVIII já existem registros que indicam a existência em solo brasileiro de candomblés na periferia das cidades. O documento mais antigo data de 1726, de autoria de D. Frei Antônio de Guadalupe. (VALLADARES, 1999, p. 37) Embora originalmente a prática desta religiosidade fosse restrita aos negros africanos escravizados nas senzalas, e posteriormente em quilombos e terreiros, o candomblé se desenvolveu, e mesmo sendo proibido pela Igreja Católica e criminalizado pela legislação brasileira¹³, expandiu-se atingindo diversas camadas sociais brasileiras, atingindo no censo de 2010 o total de 9.158.613 adeptos.

¹² No texto aparece *Marnpukua*, traduzido por Paulo Farah como Pernambuco

¹³ Para melhor compreensão da criminalização do candomblé sugiro a leitura do artigo de Gabriela do Nascimento Silva: «É proibido bater tambor: Candomblé em Feira de Santana (1889-1940).»

LIDICE MEYER PINTO RIBEIRO

O Legado Malê - Relações com o Legado Nagô

A cultura yorubá se manteve, em grande parte nos candomblés baianos e nos xangôs do nordeste. Nestas duas práticas religiosas brasileiras encontramos sobrevivências das religiões e cultos yorubás, além da preservação de palavras em nagô usadas nos cânticos entoados nos terreiros. Roger Bastide era partidário de que o candomblé mais puro, e, portanto mais próximo da prática africana era o Nagô, ou Yorubá (BASTIDE, 1978, p. 15)

Quanto à cultura Malê, Ramos acreditava que esta se amalgamara às outras culturas sudanesas e bantus, originando diversos sincretismos. (RAMOS, 1951, p. 333), apesar dele mesmo afirmar que «na Bahia, os malês sempre viveram segregados dos outros e conservaram as suas prerrogativas de casta aristocrática.» (RAMOS, 1951, p. 329)

Até bem pouco tempo, as referências à continuidade da crença islâmica em terras brasileiras eram bem escassas, se limitando a poucas citações na literatura apontando para algumas sobrevivências do culto islâmico, bem como de certos costumes e práticas apontando para a dissolução deste 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. Estes 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 DUARTE¹⁴ (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 5 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 1887¹⁵. A foto traz em seu verso a inscrição: «Candomblé - brinqueado dos africanos de Penedo» e na frente a imagem de 5 homens e 15 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 trajes 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

¹⁴ Apesar da data do livro de Abelardo Duarte ser posterior as publicações de João do Rio, Gilberto Freyre e Arthur Ramos, aqui é citado primeiro devido a data que apresenta na referida foto em sua publicação.

¹⁵ 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.

pode ser devido ao fato das 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 abadá, 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*)¹⁶, 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*»¹⁷. (JOÃO DO RIO, 2006, pp. 25-26) A comunidade muçulmana observada por João do Rio possuía sacerdotes (*lemanos*), auxiliares dos sacerdotes (*ladanos*) que cuidavam da parte religiosa e «álcalis, juizes, sagabano, imediatos de juizes, 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 e 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 estas cerimônias sempre se realizam em lugares afastados, nos subúrbios cariocas. João do Rio registrou que apesar dos praticantes do candomblé carioca e os muçulmanos que encontrou possuísem hábitos exteriores semelhantes e praticassem «feitiçarias» da mesma forma, não havia uma total absorção de uma religiosidade pela outra pois observa que a reação entre negros islamizados e os provenientes das tribos iorubá 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)

Nina Rodrigues observou em um açougue na Baixa dos Sapateiros, em Salvador, a seguinte inscrição: «*Ko si oba Kan ofi Olorun*», que lhe foi traduzida como: «Não há um rei como Deus, ou igual a Deus». (RAMOS, 1951, p. 277) Aparentemente, ocorre aqui uma identificação com o testemunho de fé islâmico: «Não existe verdadeiro deus exceto Deus e Muhammad é o mensageiro de Deus.»

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, haveria 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 cãs 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. 311-312).

E, por outro lado, havia dados as suas contribuições para as religiões afro-brasileiras do Rio de Janeiro e Recife, apresentando seu relato muitas semelhanças ao de João do Rio:

¹⁶ A mesma roupagem é descrita por Arthur Ramos em 1934 na Bahia.

¹⁷ Corruptela da saudação: «*As-salámu 'alaykum*» significando: «Que a paz esteja com você».

LIDICE MEYER PINTO RIBEIRO

«temos várias vezes notado o fato dos devotos tirarem as botinas ou os chinelos antes de participarem das cerimônias; em num 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)

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 malê* 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 Corão, em árabe¹⁸. (RAMOS, 1951, pp. 328-329). 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, antes da vinda para o Brasil. «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 *gege-nagôs* ou *bantus*, 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 serem detectadas por meio de alguns termos, roupas e práticas. (RAMOS, 1951, pp. 332-333)

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 malê.

Pierre VEGER, bem depois, estudando as religiões africanas no Brasil (1968, p. 520) sugere a possibilidade de existirem 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.117-118) em seu estudo sobre a religiosidade africana, faz uma breve menção a presença de muçulmanos em Laranjeiras, Sergipe, com formas de organização separada dos lá denominados «nagô» e «toré».

Corroborando esta 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 anti-

¹⁸ Arthur Ramos teria recebido este livro de Édison Carneiro (1912-1972), estudioso de assuntos afro-brasileiros da Bahia.

gos terreiros Xangô¹⁹ de Maceió, hoje extintos, que apresentam o símbolo da meia lua, e a aparência de bolsas de mandinga.

Considerações finais

Podemos perceber, através destas pesquisas que houve uma relação de estranhamento entre as etnias Yorubá e Malê em seu primeiro encontro nas terras brasileiras, devendo até mesmo esta sua designação às diferenças entre seus conceitos religiosos. Os nomes que permaneceram podem ser, portanto, oriundos de preconceitos e intolerância religiosa, de ambos os lados. Apesar deste primeiro contato pouco amigável, devido às circunstâncias em comum em que viviam, sob o jugo da escravidão em terra estranha e hostil, estas duas culturas deixaram de lado suas diferenças em prol de uma luta em comum, seja com conotação de guerra santa ou mesmo como simplesmente um movimento de contra-aculturação. Inicialmente vemos a cultura Haussá se sobrepor aos Yorubás na liderança dos movimentos de rebelião sendo posteriormente substituída pela liderança Yorubá ou Nagô. Se estes nagôs se juntaram aos malês para somar forças em prol de um fim comum ou se houve realmente um movimento de conversão ao islamismo, isto ainda está para ser verificado.

O fato é que, após as rebeliões, os Malês vão aos poucos desaparecendo do cenário brasileiro, enquanto que os Nagôs mantêm a sua presença forte no cenário religioso através dos terreiros de candomblé. Embora muitos autores apontem para um movimento sincrético entre o islã malê e o candomblé nagô/yorubá, alguns fatos ainda ficam obscuros. Como a força islâmica encontrada em 1866 por Al'Baghdadi pôde simplesmente desaparecer sem deixar vestígios? Como o movimento de conversão de nagôs ao islamismo pode ter se transformado em uma conversão reversa dos malês ao candomblé?

Por ora, ficam os relatos, os artefatos e as sobrevivências da cultura Malê, tão bem relatadas por Gilberto FREYRE (1959) como as janelas com «rótulas ou gelousias» ou «xadrez mourisco», as pontas de telhado arrebidadas «em cornos de luas», os azulejos de influência árabe, o uso de véus pesados durante a missa, o uso de patuás e amuletos protetores e os trajes das baianas: «certas influências muçulmanas e sincréticas, como a rodilha ou turbante, as saias largas e chalés listados... vem completar a figura típica da "baiana".» (RAMOS, 1951, p. 274).

Por outro lado, a religiosidade Yorubá tem em si a capacidade e a abertura para incorporação de outras crenças, unindo no candomblé os Orixás Yorubás, com os Voduns Fom e os Inquises Bantu. Da mesma forma, poderia ter sido receptiva a certas práticas islâmicas, aceitando-as em seus terreiros, e, aos pouco sobrepondo-se a elas.

¹⁹ Os Xangôs eram «grupos de culto fetichistas que vinham da segunda metade do século XIX, dirigidos na sua maioria por africanos puros, legítimos e descendentes destes.» (Duarte, Abelardo, 1974, p. 15)

LIDICE MEYER PINTO RIBEIRO

Referências bibliográficas

- BASTIDE, Roger, *As religiões Africanas no Brasil*, vol 1 e 2, São Paulo, Pioneira/USP, 1971.
- BASTIDE, Roger, *O Candomblé da Bahia: rito nagô*, Coleção Brasileira, vol. 313, São Paulo, Editora Nacional, 1978.
- BRANDÃO, Theo, *Folguedo Natalinos*, Maceió, Museu Theo Brandão/UFAL, 2003.
- CALÓGERAS, João Pandiá, *A Política Exterior do Império. Vol. 1 – As Origens*, Brasília, Senado Federal, 1998.
- CASCUDO, Luis da Câmara, *Dicionário do Folclore Brasileiro*, São Paulo, Global, 2012.
- CASTELNAU, Francis de, *Renseignement 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.
- DIAS, João Ferreira, *Candomblé em Português – história, organização e teologia*, Lisboa, Publicações da Comunidade Portuguesa do Candomblé Yorubá, 2012.
- DUARTE, Abelardo, *Catalogo Ilustrado da Coleção Perseverança*, Maceió, IHGAL, 1974.
- DUARTE, Abelardo, *Negros Muçulmanos nas Alagoas: os Malês*, Maceió, Editora Caetés, 1958.
- ETIENNE, Ignace Brazil, «La Secte Musulmane des malés du Bresil et ler Revolt em 1835», in *Anthropos*, Viena, janeiro-março, 1909, pp. 409-412.
- FARAH, Paulo Daniel Elias, *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso – Estudo de um relato de viagem Baghdali*, (tradução, notas, prefácio, texto analítico e transposição do manuscrito), Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional, 2007.
- FREYRE, Gilberto, *Casa-Grande e Senzala*, 20.^a ed., Rio de Janeiro, Livraria Jose Olympio, 1980.
- FREYRE, Gilberto, *Nordeste*, 4.^a ed., Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1967.
- FREYRE, Gilberto, *Problemas Brasileiros de Antropologia*, 2.^a ed., Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1959.
- GOULART, Mauricio, *Escravidão Africana no Brasil – das origens à extinção do tráfico*, São Paulo, Livraria Martins Editora, 1950.
- JOÃO DO RIO, *As Religiões do Rio*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 2006.
- MORAES FILHO, Mello, *Festas e tradições populares no Brasil*, Rio de Janeiro, F. Briguiete Cia, 1901.
- PRADO JÚNIOR, Caio, *História Econômica do Brasil*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1976.
- RAMOS, Arthur, *Introdução à Antropologia Brasileira*, 1.^o volume – 2.^a ed., Rio de Janeiro, Livraria Editora 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.
- RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto, «Negros Islâmicos no Brasil Escravocrata», in *Revista USP*, São Paulo, EDUSP, setembro/novembro, 2011, pp. 139-152.
- SILVA, Gabriela do Nascimento, «É Proibido Bater Tambor: Candomblé em Feira de Santana (1889-1940)», in *Anais do XIII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de Histórias das Religiões*, 2012, São Luis: XIII Simpósio Nacional da associação Brasileira de História das Religiões – Religião, carisma e poder: As formas da vida religiosa no Brasil. São Luis: EDUFMA, 2012.
- SIMONSEN, Roberto C., *História Econômica do Brasil 1500-1820*, série Brasileira, vol. 100, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1937.
- SOARES, Marisa de Carvalho e MELLO, Priscilla Leal, «O Resto Perdeu-se? – história e folclore – o caso dos muçulmanos em alagoas», in BARROS, Rachel Rocha de A.; CAVALCANTI, Bruno César e FERNANDES, Clara Suassuna (orgs.), *Kulé Kulé – visibilidades negras*, Maceió, Edufal, 2006, pp. 14-25.



YORUBÁS E MALÉS: CONFLITO E ALIANÇA NO BRASIL ESCRAVOCRATA

- SOUZA, Gabriel Soares de, *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, Série Brasileira, vol. 117, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938.
- VALENTE, Waldemar, *Influências Islâmicas nos grupos de culto afro-brasileiro de Pernambuco*, Recife, Boletim do Instituto de Pesquisas Sociais Joaquim Nabuco, s/d.
- VALENTE, Waldemar, *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*, Coleção Brasileira, vol. 280, Brasília, Gráfica Brasileira, 1976.
- VALLADARES, Clarival do Prado, «A Iconologia Africana no Brasil», in *Revista Brasileira de Cultura*, Rio de Janeiro: MEC / Conselho Federal de Cultura, ano I, Julho-Setembro, 1969, pp. 37-48.
- VERGER, Pierre, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de todos os Santos*, Paris, Mouton, 1968.

