

## Os Malês e seus Escritos Sagrados

Marcus Vinícius de Macedo Cysneiros

Quase sempre, quando se fala de *arabofonia* no Brasil, vem-nos à mente a imagem dos primeiros imigrantes sírio-libaneses desembarcando nos portos do Rio de Janeiro e São Paulo, soletrando desajeitadamente seus nomes e origens a funcionários aduaneiros pouco preparados, em meio a diálogos entrecortados e superficiais. Uma ligeira observação é capaz de demonstrar que considerável parcela dos estudos tem localizado as primeiras manifestações da presença do idioma árabe por aqui a partir dos oitocentos tardios e, principalmente, ao longo do século XX, geralmente associada à imigração proveniente de países do Oriente Médio, inicialmente cristã, mas predominantemente muçulmana nas últimas décadas. A origem desse enquadramento pode ser atribuída às opções e aos recortes metodológicos que orientam muitas investigações que, por sua vez, refletem o peso inegável que aqueles imigrantes tiveram e continuam a ter na formação da sociedade brasileira.

Na verdade, os primeiros registros de uso do idioma árabe no Brasil, feito de forma sistemática e significativa, verificam-se a partir dos Setecentos, com a chegada das primeiras levadas de africanos islamizados obtidos na África ocidental, em terras que hoje fazem parte do Senegal, do Gâmbia e do Mali, geralmente prisioneiros de guerra feitos nos primeiros conflitos que, naquela quadra, marcavam a expansão do Islã no Saara rumo ao sul. Posteriormente, a partir da primeira década do século XIX e em virtude dos laços comerciais cada vez mais dinâmicos estabelecidos com os entrepostos do golfo da Guiné, controlados por hábeis intermediários luso-brasileiros, a Bahia começa a receber grupos ainda maiores de cativos, agora provenientes da bacia do Níger, caracterizando um novo fluxo migratório que só irá cessar com o fim do tráfico atlântico de pessoas em 1850.

Entre esses indivíduos, os representantes das etnias *haussá*, *iorubá*, *nupe* e *bornu* eram os mais numerosos e entre eles havia uma quantidade significativa de muçulmanos que, vítimas dos enfrentamentos<sup>1</sup> ocorridos nas novas frentes de expansão do Islã, costumavam acabar nas mãos dos traficantes de escravos. De acordo com Reis<sup>2</sup>, na década de 1830 os

---

<sup>1</sup>LOVEJOY, Paul E. *Jihad e escravidão: a origem dos escravos muçulmanos da Bahia*. Rio de Janeiro: Topoi, 2000, p. 11-44. Numa amostragem de 117 indivíduos capturados no Sudão Central, embarcados no golfo de Benim e destinados à Bahia no início do século XIX, o autor identificou como principais causas de escravização os aprisionados os seqüestros e as pilhagens, a maioria direta ou indiretamente relacionada à guerra santa de Usuman dan Fodio pela criação do Califado de *Sokoto*.

<sup>2</sup>REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003, p. 159.

seguidores de Alá chegaram a perfazer algo em torno de 7% da população total de Salvador e muitos deles:

*Vinham de uma região ocupada majoritariamente pelos haussás, no Sudão central (norte da atual Nigéria), deflagrada por conflitos ligados à Jihad declarada em 1804 pelo xeque Usuman dan Fodio, do grupo étnico fulani, contra reinos haussás que ele acusava de serem pagãos e sobretudo presididos por muçulmanos.*

Foi dessa forma que desembarcaram em terras brasileiras os primeiros praticantes da língua árabe, os afro-muçulmanos que, na Bahia, passaram a ser conhecidos como malês. Ocorre que para os praticantes do Islã, a mensagem do Profeta somente possui valor se transmitida e recebida em árabe, considerado uma espécie de língua cósmica, celestial e pura, a única capaz de mediar às verdadeiras revelações entre o homem e o Criador. “Ler o Alcorão em árabe, em vez de recitá-lo de cor, é perder nove décimos de seu poder. Ler uma tradução é afastar-se ainda mais do poder de suas palavras”, diz Rogerson<sup>3</sup>, o que evidentemente representa uma tremenda vantagem aos crentes nascidos nos países *arabófonos*. Para os crentes não falantes do árabe<sup>4</sup> – e este era o caso dos malês – o estudo desse idioma representa uma obrigação adicional, ainda que de forma um tanto tosca e incompleta, ainda que voltado unicamente para um entendimento superficial das suras corânicas. Mesmo nas *madrassas* modernas, o estudo lingüístico caminha ao lado do aprendizado religioso e constitui-se num sinal de fé, de dedicação do fiel e numa demonstração de compromisso com a religião.

Entretanto, os malês de modo algum eram plenamente *arabófonos*. O que havia, sobretudo na Bahia, eram alguns mestres versados no idioma, também conhecidos como *alufás*, capazes de conversar, de ler e de escrever em árabe. Eles já eram doutrinadores e escribas em seu continente de origem e continuaram a desempenhar essa função na Bahia, tendo sido os responsáveis pela produção de inúmeros textos sagrados e pela continuidade do processo de conversão de muitos africanos, o que, aliás, ocorreu com intensidade até o levante de 1835<sup>5</sup>. Havia também um número indeterminado de aprendizes da língua e iniciados na

<sup>3</sup> ROGERSON, Barnaby. *O profeta Maomé*. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 121.

<sup>4</sup> *Idem*. E para os falantes também. Rogerson, em sua obra sobre a vida do Profeta Maomé e os primórdios da fé islâmica, mostra como “a gramática árabe logo se transformou numa parte íntima da fé islâmica, quando os zelosos estudiosos, em grande parte não-árabes, procuravam definir o significado exato e as matizes das palavras usadas no Alcorão”.

<sup>5</sup> SALLES, Ricardo e SOARES, Mariza de Carvalho. *Episódios de história afro-brasileira*. Rio de Janeiro: DP&A/Fase, 2005, p. 83. A pregação islâmica, bem como a conspiração, foi facilitada pela relativa liberdade com que os escravos, sobretudo os de ganho, moviam-se pelo ambiente urbano de Salvador. Com o fracasso da revolta, as autoridades locais puseram em marcha uma violenta campanha de repressão aos malês, com

religião, porém a maioria da comunidade malê parece ter sido capaz unicamente de recitar as principais suras e orações, geralmente sem comprometê-las, ou nem isso.

Cabe ressaltar que apesar de a Bahia ter sido o grande local de desembarque de africanos muçulmanos, a dinâmica do mercado escravo entre as províncias fez com que comunidades malês significativas se desenvolvessem no Maranhão, em Pernambuco, e em Alagoas, entre outras. Mas foi no Rio de Janeiro, para onde muito dos rebelados em 1835 foram vendidos, que uma grande comunidade de malês se estabeleceu. Ali, como Salvados, as facilidades da vida urbana permitiram a formação de laços de identidade mais fortes e duradouros, bem como o desenvolvimento de uma cultura mais marcante e fácil de ser percebida. Todos os registros escritos levantados por mim até o presente momento são provenientes dessas duas cidades, o que atesta a sua importância no cenário das primeiras produções literais feitas em idioma árabe por afro-muçulmanos no Brasil.

Ao alcançar a África Subsaariana, a pregação islâmica não fora aceita sem resistência. Em todo o seu processo de aceitação, ela intercambiou com as religiões tradicionais experiências e idéias, cedendo aqui, avançando ali, resultando num islamismo todo peculiar, no qual havia espaço para o êxtase, a magia e a adivinhação. A islamização representou para o africano um fator de ascensão social, de prestígio, de conquista de igualdade e mesmo de certa proteção ante o constante perigo de escravidão. Para os régulos e controladores do comércio, a aceitação do Islã representava, mais do que isso, a possibilidade de ingresso na grande e prestigiosa comunidade muçulmana internacional, a garantia de melhores negócios e a aquisição – por meio da lei corânica – de úteis conhecimentos jurídicos. A população comum, de modo geral, custou um pouco mais a aderir à nova religião e o fez, assim como as classes dominantes, com diferentes graus de comprometimento, não raro adotando somente suas práticas mais exteriores.

Da marcação pela diferença e da introdução de novos sistemas simbólicos<sup>6</sup>, dos quais a palavra escrita e a língua fazem parte, constrói-se, então, sob uma perspectiva essencialista, uma nova identidade, á qual se associa uma série de características que remontam a um passado histórico distante. Com efeito, a adesão à nova religião (e a língua que vem com ela) abre um leque de novas oportunidades. Povos tradicionalmente ágrafos passam a contar com um alfabeto e com a possibilidade de produção de textos. Com isso, absorvem também os

---

execuções e açoites públicos, prisões, perseguição religiosa e deportações em massa de libertos para a África. Foi o começo do fim da cultura malê na Bahia, pois, com o fim do tráfico negreiro, seus quadros não puderam ser repostos.

<sup>6</sup> WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: Tomaz Tadeu da Silva (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

significados que a palavra possui na cosmologia islâmica, onde o texto, seja ele escrito ou iconográfico, comporta algo mais do que um sentido único e literal. Agora, novas formas de leitura estão disponíveis nas diversas práticas que dão sentido ao mundo e uma relação muito especial se estabelece com a palavra escrita e entre esta e a fé. A palavra adquire força mágica e fornece a possibilidade de intervenção no mundo espiritual.

O Islã trazido para o Brasil apropriou-se dessas representações e foi o resultado de um longo processo que começara na Península Arábica e sofrera complexos acréscimos na África Ocidental: a construção de uma nova religião<sup>7</sup>, em lugar da recriação da original, incorporando um sistema de crenças dotado de elementos únicos, adaptado às necessidades cotidianas do lado de cá do Atlântico e voltado para uma religiosidade tradicional e pagã, ligada às forças e aos elementos da natureza. Um Islã de fronteira, resultante do encontro da diáspora muçulmana com a diáspora negra de que fala Hall<sup>8</sup>, também cheia de expressividade, oralidade e atenção à fala, ambas a tirar proveito dos poucos espaços performáticos que lhes eram permitidos, por meio de negociações, confluências e engajamentos entre tradições culturais diversas.

Nessa nova e sistemática religião, o mundano e o espiritual se entrecruzam a todo instante e o texto propicia esta conexão. Segundo, o pensamento de Maffesoli<sup>9</sup>, mais do que no âmbito da tradição cristã, é no espaço mais vasto do paganismo ou do animismo que iremos encontrar o ponto de toque entre o mundo visível e o invisível. Aquilo que é habitual e anódino torna-se carregado de sentido nas práticas mágicas. Assim, “amplo é o leque de objetos de uso cotidiano que permitem, no ritual, unir ou repelir as forças invisíveis”. São os objetos do dia-a-dia, os mais próximos às pessoas, aqueles que encontram funcionalidade nos rituais.

De acordo com Reis<sup>10</sup>, um dos sinais que melhor caracterizavam os membros da comunidade malê e a sua relação com a palavra escrita e a magia era o uso de amuletos. Os estudiosos do Islã são praticamente unânimes em reconhecer a estima dos crentes malês, bem como de seus antecessores da Haussalândia e da Iorubalândia, pelos talismãs, bastante empregados aqui e lá para proteger do inimigo o corpo de soldados e até de cavalos durante as

---

<sup>7</sup> Também chamada “religião dos alufãs” ou “culto mussurumim”. Os malês eram facilmente reconhecíveis não só pela sua aparência, mas também por sua sobriedade, moderação e por comportamento continuamente marcado pela fé.

<sup>8</sup> HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Liv Sovik (org.). Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 342.

<sup>9</sup> MAFFESOLI, Michel. *A conquista do presente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984, p. 75.

<sup>10</sup> REIS, p. 180.

lutas, mas também largamente utilizados pela gente comum na sua vida cotidiana. Espantando o mau-olhado, “fechando” o corpo e mesmo servindo como objeto propiciatório para as mais diversas finalidades.

No caso específico da Bahia, os amuletos eram geralmente feitos de folhas de papel contendo extratos de suras do Corão ou certas rezas consideradas fortes, escritas pelos alufás, a quem se atribuía a sabedoria e o prestígio necessários para fazê-lo. Seus poderes místicos, isto é, sua *baraka*<sup>11</sup>, incorporava-se, então, aos objetos por eles produzidos. Podiam conter também, certos desenhos mágicos, figuras cabalísticas, letras e números isolados. Os papéis eram dobrados de maneira ritual, cheia de significados, e colocados dentro de pequenas bolsas, geralmente feitas de pano-da-costa ou de couro e penduradas no pescoço. Tais bolsas podiam conter, ainda, outros ingredientes, bastante habituais, como búzios, pequenas contas, terra, areia, grãos, ervas maceradas, algodão, mas sempre em complemento á palavra escrita. Em árabe, *Querino*<sup>12</sup> mostra porque os malês era temidos por seus feitiços e contra-feitiços:

*Para destruir qualquer malefício possuía o Malê pequeno patuá ou bolsa que trazia ao pescoço, contendo uma oração em poucas palavras, a qual era encimada por um polígono estrelado regular de cinco ângulos, vulgarmente conhecido por signo de Salomão. E, assim, diziam eles, ficavam imunes de toda a feitiçaria. O feitiço do Malê é inteiramente diverso dos demais africanos. Escreviam em tábua negra o que pretendiam contra a pessoa condenada, apagavam depois com água os sinais cabalísticos, e o líquido era atirados no caminho transitado pela vítima.*

Além da proteção contra todo tipo de ação maléfica praticada por outros homens, os amuletos ajudavam seus portadores a exercer algum controle sobre os humores incertos do plano espiritual, em especial sobre os *djins* muçulmanos, espíritos associados ao vento e de temperamento instável. A crença de que, quanto maior o número de talismãs, maior a proteção, garantia a existência de um mercado para esses produtos na Bahia, o que acabava beneficiando seus artífices, como certo escravo *haussá* de nome Antônio que, segundo uma testemunha<sup>13</sup>: “escrevia orações na sua língua e vendia aos outros parceiros e que por isso ganhava quatro patacas por dia”.

<sup>11</sup> Pode ser traduzida por bênção, suspiro sagrado, essência da vida, de onde toda evolução emana. A *baraka* é, portanto, um atributo, que tanto pode ser conferido a pessoas piás, quanto a objetos especiais.

<sup>12</sup> QUERINO, 1955, p. 101. *Apud*: LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988, p. 54.

<sup>13</sup> REIS, p. 196.

De acordo com *Ricoeur*, as formas de ação e pensamento devem ser entendidas de acordo com os laços que regulam as relações que se estabelecem e reconfiguram, a todo instante, entre os indivíduos. Esses emaranhados de relações são moldados historicamente pelas estruturas de poder, de diferentes maneiras e em diferentes situações. Os textos sejam eles manuscritos, impressos ou imagéticos, não são inscritos nos objetos que os suportam como se estes fossem meros receptáculos. Por outro lado, deve-se considerar os leitores como agentes dotados de competências, expectativas e anseios específicos, caracterizados pelas suas posições sociais, práticas de leitura anteriores e realidades históricas singulares. O fato de a maioria dos membros da comunidade malê ser analfabeta, fosse árabe ou português, não impedia que eles fizessem sua própria “leitura” dos escritos e reforça a relevância que muitos deles atribuíam ao estudo do idioma de Maomé.

Em 1869, o conde de *Gobineau*, então ministro da França no Brasil, em relatório enviado ao *Quai d’Orsay*, informa que a livraria dos sócios *Fouchon e Dupont*, estabelecida no centro do Rio de Janeiro, costumava vender, anualmente, quase cem exemplares do Corão<sup>14</sup>. Embora muito caros (cerca de quarenta francos franceses), os livros eram procurados quase exclusivamente por afro-muçulmanos, escravos e libertos, que tinham de fazer grandes sacrifícios para adquiri-los. Alguns compravam a prestação e levavam um ano para pagar. Sobre isso, afirma Silva<sup>15</sup>:

*Talvez muitos compradores do Alcorão não fossem capazes de o ler, mas queriam possuí-lo como o repositório da palavra de Deus, como um objeto de prestígio, como uma fonte de poder sobrenatural ou como um símbolo material da fé [...]. A maioria dos muçulmis, muxurumins ou malês podia ler o Alcorão ou desejava ser capaz de o ler. Os livros de gramática importados por Fauchon e Dupont deviam ter por principais compradores a gente jovem que se estava educando nas doutrinas e nos ritos da fé.*

Mas não era somente no uso de amuletos que a magia envolvida na grafia árabe se fazia presente no imaginário malê. Outro tipo de escritura se encontra no *corpus* de um belíssimo documento depositado no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, na verdade um livreto de orações, retirado do pescoço de um dos africanos mortos no levante de 1835. Contém 102 folhas, sendo 94 escritas em árabe, com no máximo seis linhas cada. As outras

<sup>14</sup> Na época, os exemplares do Corão importados eram cópias manuscritas, pois ainda não eram reproduzidos tipograficamente. Muitas gramáticas francesas eram também vendidas aos melês.

<sup>15</sup> SILVA, Alberto da Costa e. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003. p. 178.

folhas vinham em branco, talvez para algumas anotações. Passados quase duzentos anos, o conteúdo do documento foi identificado por um historiador *haussá* e não difere muito do conteúdo de outros papéis malês. Não há segredos militares ou declarações políticas e sim algumas preces islâmicas e passagens corânicas. Quem forneceu o livreto ao Instituto foi certo João Antônio de Sampaio Vianna, pessoa distinta, que chegou a ocupar o cargo de juiz da comarca de Caravelas. Naquelas folhas em branco, por ocasião da doação, fez as seguintes anotações<sup>16</sup>:

*Este livrinho foi encontrado pendurado no pescoço de um dos Africanos mortos na insurreição que teve lugar na Cidade da Bahia, a 25 de Janeiro de 1835, e a mim presenteado pelo então Presidente da Província [...] que me fez presente deste Potiguá ou Patuá, a que os ditos Africanos atribuíam o milagroso efeito de afugentar as balas, e preservá-los da morte. Foram achados muitos livros semelhantes, e maiores, assim como papéis avulsos, que atribuímos serem suas Proclamações. Eu presenciei [...] a leitura destes hieróglifos que vi ler de direita para a esquerda por um dos pretos aprisionados. E por mais promessas e ameaças feitas ao mesmo preto jamais verteu o que lia em língua Portuguesa.*

Na seqüência dos combates travados nas ladeiras de Salvador entre os revoltosos, de um lado, e a polícia e as milícias, de outro. Sampaio Vianna percebe como a palavra-objeto tem sua função modificada pela fé e pelas necessidades momentâneas do muçulmano que o carregava, adquirindo novo *status* cosmológico. Antevendo os perigos que teria de enfrentar, o africano planejara sua estratégia de defesa, valendo-se dos poucos recursos de que dispunha. A escritura forte é pendurada no pescoço e vai junto ao peito. Recebendo o valor de um talismã, é ressignificada. Dias mais tarde, mesmo coagido por algozes, outro africano, este certamente *arabófono*, é forçado a traduzir para o português o texto sagrado. Tendo a barreira do alfabeto e da gramática a seu favor, ele resiste, talvez por saber que isso representaria a redução de um espírito rebelde que continuava vivo ou, mais do isso, um sacrilégio.

Mas o suporte material para o texto podia não ser tão permanente assim. Vencido o levante de janeiro de 1835, a polícia apreendeu dezenas de pranchetas usadas pelos malês para escrever. Tais pranchetas eram feitas de madeira, geralmente retangulares, e com um cabo numa das extremidades, muito parecidas com as atuais tábuas de cortar carne. Chamadas

---

<sup>16</sup> REIS, p. 200.

*wàlâà* na Bahia eram utilizadas como suporte para a escrita feita com uma solução à base de farelo de arroz queimado e água. Nesse caso, permitia a execução de uma escrita facilmente removível, que muito se prestava aos exercícios de memorização de orações e passagens do Corão. Ao final, a água que lavava as palavras da *wàlâà* era bebida devido a suas alegadas virtudes protetoras e propiciatórias, sobretudo se elas tivessem sido escritas por algum malê distinto por sua intimidade com Alá.

Palavras escritas por aprendizes também tinham lá sua força, mas nesse caso seria necessário que fossem repetidas inúmeras vezes. Os exercícios de iniciação islâmica faziam e continuam a fazer hoje em dia amplo uso da escrita repetitiva como forma de memorização de passagens importantes e de prática do idioma árabe. A lavagem das tábuas e a ingestão da água configuram o ato simbólico de transferir para dentro do corpo o poder da palavra escrita, destituída de sua forma original e transformada em beberagem, em elixir protetor.

No imaginário malê, a palavra comporta uma carga de força cósmica e dela se podem fazer vários usos, obter vários efeitos, conforme a intenção de cada um. Segundo *Jodelet*, toda representação é uma forma de conhecimento, elaborada e partilhada socialmente, que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social. Todo ato de representar corresponde a um ato de pensamento por meio do qual um sujeito se reporta a um objeto, que pode ser um objeto mesmo, ou uma pessoa, uma lembrança, um pensamento. Para ela, não há representação sem objeto, no caso em questão a própria palavra escrita, nas suas dimensões várias.

Por fim, vale a pena relatar um caso curioso ocorrido no Rio de Janeiro no final do ano de 1983. Na edição de 30 de novembro, o jornal *O Globo* publicava a notícia de que dois operários, durante as obras de reforma de uma loja que funcionava num casarão centenário da Rua Buenos Aires, no centro da cidade, haviam encontrado um pequeno rolo de pano envolvido em barbante. Dentro do rolo, encontraram um pedaço de papel manuscrito com diversas frases repetidas, números e elementos gráficos, tudo em árabe, idêntico aos talismãs malês da Bahia. Porém, havia algo mais. O texto fora escrito em tinta vermelha, o que logo fez supor que fosse sangue. Infelizmente, não tive ainda acesso aos resultados dos exames laboratoriais que se prometeram fazer na ocasião e tenho dúvidas de que realmente tenham sido feitos. Contudo, o uso da cor vermelha nos escritos muçulmanos não pode ser desconsiderado. *Reis* encontra-o em vários amuletos baianos. Para ele, “o uso do vermelho parece ser um código com múltiplos sentidos no universo mágico-religioso dos malês” e é

difícil precisá-los<sup>17</sup>. Num determinado amuleto, por exemplo, encontra-se em vermelho a cópia da sura 111, *Al-Masad*, que amaldiçoa um tio de Maomé, ferrenho adversário do Profeta, porém, mais adiante, a mesma sura fala de riqueza. Então, pode tratar-se de um talismã para levar fracasso ou prosperidade a alguém. Sangue ou não, parece que a escrita rubra tinha a faculdade de reforçar o poder da palavra, fosse para o bem ou para o mal.

O manuscrito da Rua Buenos Aires despertou grande curiosidade por parte dos comerciantes locais e acabou chamando a atenção de estudiosos do assunto e da mídia. Carta-testamento, mapa de tesouro, confissão de um crime, muitas foram as possibilidades levantadas e alimentadas pela imprensa nos dias que se seguiram ao achado, mas o conteúdo do manuscrito só veio a ser conhecido quando funcionários dos consulados do Líbano e do Egito foram chamados a opinar sobre ele. O diplomata egípcio foi bastante claro em sua tradução: as frases haviam sido escritas por uma mulher e continha rezas para que um homem se afastasse de sua amante e voltasse para casa, além de maldições para que ele “passasse fome e ficasse pobre”<sup>18</sup>. Reação, mais drástica teve o representante libanês: assim que se pôs a ler o texto, tomou um susto. Então, levantou-se e foi correndo lavar as mãos, só tornando a examinar o documento com o auxílio de uma régua. Ao libanês contemporâneo, ainda que inserido em um contexto histórico completamente diferente, o documento fez sentido: a palavra forte contaminara o objeto e este não devia ser tocado.

Assim, a palavra podia assumir várias formas e ser empregada de diversas maneiras, como lança ou como escudo. No universo malê, a elaboração de sentidos proporcionada pela escrita ia muito além da mera representação de idéias e fonemas por meio de um sistema reconhecível de sinais. Novos significados eram construídos e novas maneiras de escrever e de ler eram inventadas a todo instante, como parte das estratégias da vida cotidiana. Estratégias que visavam obter algum conforto e segurança, além de proporcionar certo controle sobre a dura realidade em que viviam.

Articulando a dimensão simbólica à realidade tangível, faziam com que o texto se transportasse de uma para outra com grande fluidez e conferiam à palavra novos estatutos de concretude, transformando-a em objeto de uso diário, ferramenta para as pequenas e grandes tarefas do dia-a-dia.

---

<sup>17</sup> Idem, p. 196.

<sup>18</sup> Jornal. Rio de Janeiro: Ed. 30 de nov., 1983, p. 7.

## Referências Bibliográficas

- BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1992.
- DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004.
- DIAS, Eduardo. *Árabes e muçulmanos*. Lisboa: Clássica, 1940. 3v.
- EL HAYEK, Samir. *Significado dos versículos do Alcorão sagrado*. São Paulo: Marsam, 1994.
- FREITAS, Décio. *A revolução dos malês: Insurreições escravas*. 2ª. ed. Porto Alegre: Movimento, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Escravos e senhores de escravos*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.
- GAARDE Jostein. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Observando o islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Liv Sovik (org.) Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- JODELET, Denise. *As representações sociais*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- JOMIER, Jacques. *Islamismo: história e doutrina*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- LOVEJOY, Paul E. *Jihad e escravidão: a origem dos escravos muçulmanos da Bahia*. Topoi, Rio de Janeiro: no. 1 (2000).
- MAESTRI FILHO, Mário José. *Breve história da escravidão*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
- MAFFESOLI, Michel. *A conquista do presente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- MAHAIRI, Ahmad Saleh. *Caminho para o islamismo*. Curitiba: Grafipar, 1997.
- MANTRAN, Robert. *Expansão muçulmana: séculos VII-XI*. São Paulo: Pioneira, 1977.
- MATOSO, Katia M. de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MAUDOODI, Syed Abnl'ala Maulana. *Para compreender o islamismo*. Salimiah: Int Islam Fed Stud Org, 1977.
- NABHAN, Neuza Neif. *Islamismo: de Maomé aos nossos dias*. São Paulo: Ática, 1996.
- OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. *Liberto: o seu mundo e os outros: Salvador. 1790/1890*. São Paulo: Corrupio, 1988.
- PESAVENTO, Sandra Jathay. *História & história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- PINSKY, Jaime. *Escravidão no Brasil*. 8ª. ed. São Paulo: Contexto, 1988.
- QUEIROZ, Suely Robles Reis de. *Escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Ática, 1990.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil.: a história do levante dos malês de 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- ROGERSON, Barnaby. *O profeta Maomé*. Trad. de Lis Alves. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SALLES, Ricardo e SOARES, Mariza de Carvalho. *Episódios de história afro-brasileira*. Rio de Janeiro: DP&A/Fase, 2005.

SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

\_\_\_\_\_. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003.

THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

WOORDWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: Tomaz Tadeuda Silva (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ZAIDAN, Assad. *Letras & história: mil palavras árabes na língua portuguesa*. Belém: SECULT, 2005.