

Da palavra ao objeto: Relato de viajantes como fontes

Marcus Vinícius de Macedo Cysneiros

O tráfico atlântico de pessoas trouxe para o Brasil, no período compreendido entre os séculos XVI e XIX, milhões de africanos cativos que, uma vez desembarcados, se foram dispersando pelas inúmeras fazendas e vilas do litoral e do interior. Uma parte significativa desses indivíduos, sobretudo aqueles oriundos das regiões que conformam a bacia do Níger e a atual Nigéria, era composta por praticantes do Islã, religião que havia séculos vinha sendo introduzida no continente africano por caravaneiros árabes e berberes convertidos.

Como costuma acontecer nos territórios tocados pela fé muçulmana, língua, cultura e religião andam juntas. Todavia, na África encontraram um terreno singularmente fértil, composto por um conjunto de culturas ágrafas, permeadas por crenças tendentes ao sincretismo, até certo ponto adaptáveis às do Islã, e praticadas por pessoas ávidas pelo *status* e pelas oportunidades que a adesão à nova religião prometia.

Vencido o Atlântico, a maior parte dos africanos muçulmanos estabeleceu-se nos principais núcleos urbanos e fazendas da Bahia, onde passaram a ser conhecidos como malês. Donos de uma cultura própria utilizavam a religião de modo a marcar sua identidade e a reforçar os laços de união do grupo, principalmente nos momentos críticos ou de maior ameaça, como as inúmeras fugas e rebeliões que protagonizaram.

Muito já se falou a seu respeito, sobretudo em relação ao malfadado levante de janeiro de 1835. Há, no entanto, diversos aspectos ligados à cultura malê que continuam relegados a um plano secundário, esquecidos até, seja pela carência de fontes em quantidade e qualidade, seja pela falta de estudos mais aprofundados a cobrir outros períodos ou a arriscar novos enfoques. Um deles refere-se ao papel que os escritos sagrados exerciam sobre o imaginário, a prática religiosa, a vida cotidiana e a visão de mundo daquele grupo de pessoas.

Sendo muçulmanos, atribuíam um valor todo especial à palavra, fosse ela escrita ou recitada, desde que no idioma árabe, aquele no qual Alá encarregara o Profeta Maomé de divulgar a Sua palavra entre os homens. O próprio vernáculo do universo. Escritura e oralidade¹, palavra lida e ouvida, as quais *Certeau* faz questão de considerar livres de

¹ CERTEAU, Michel de. 1994. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 223.

quaisquer formas de hierarquização, pois lhes atribui uma gênese e uma essência comuns, embora esta represente um campo e aquela um sistema.

Parto, neste trabalho, da análise de três possibilidades de uso sagrado do texto escrito, as quais chegaram até nós relativamente bem documentadas. A primeira delas: a confecção e o uso de amuletos, cujo elemento central constituía-se de pequenos textos manuscritos elaborados por certos indivíduos da comunidade. A segunda foi a atribuição de um nova finalidade aos livretos de oração, que passaram a servir também como amuletos, em especial num contexto de violência e repressão. Por fim, a ingestão de beberagens feitas com a água empregada na lavagem de tábuas de escrever. Com isso, procuro alcançar o objetivo deste texto, que é o de tentar lançar algumas luzes, ainda meio pálidas, talvez, sobre a importância das escrituras malês e procurar descrever algumas maneiras segundo as quais a palavra sagrada, escrita em árabe, fazia parte do dia-a-dia e do universo dos africanos muçulmanos da Bahia.

Assim, à medida que desembarcavam nos litorais americanos e iam sendo incorporados aos modos de vida e aos arranjos produtivos locais, os africanos trazidos como escravos logo se confrontavam com uma dura realidade e para enfrentá-la procuravam traçar suas estratégias de sobrevivência e conforto. Neste novo cenário, foram obrigados a conviver com indivíduos que não compartilhavam sua herança, sua língua ou sua história. A África, longe de ser um bloco cultural homogêneo, constituía-se num conjunto de diversas culturas independentes, que a dinâmica do comércio atlântico de escravos tendia a dispersar ainda mais. A nação era, para os africanos recém-chegados, o sustentáculo sobre o qual buscavam se reorganizar social, cultural e psicologicamente e com o qual reforçavam seus laços de identidade e confiança. Nas grandes propriedades rurais e nos principais núcleos urbanos, os escravos em geral não tinham grande dificuldade em encontrar outros representantes de suas nações e freqüentemente a identidade nacional exercia sobre eles forte influência na hora da rebeldia², da luta e da fuga.

Para Thornton³, a cultura de determinada sociedade pode ser traduzida pelo seu modo de vida, que inclui, entre outras coisas, estruturas políticas, estruturas de parentesco, língua, artes, religião e estética, elementos de modo algum estáticos e sim em constante processo de evolução e transferência. Ele considera alguns mais voláteis e, portanto, mais

² MOURA, Clovis. 1972. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. Rio de Janeiro: Conquista, 1981, p. 56.

³ THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 281.

suscetíveis a mudanças, como a estrutura familiar, enquanto outros, como a linguagem, por serem mais estáveis, transformariam-se com mais vagar. Para ele, as religiões e as correntes de pensamento filosófico estariam situadas entre esses dois extremos de mutabilidade e estabilidade.

Dessa forma, o fato de os africanos terem procurado e encontrado outros de sua nação com quem pudessem contar para manter viva a chama de sua cultura não significa que ela tenha se mantido intacta. Ao contrário, a ausência de uma homogeneidade étnica e cultural necessária para recriar determinada cultura africana na América levou-os a formarem culturas novas, com raízes africanas, é claro, todavia acrescidas de outras contribuições africanas e de novos elementos americanos e europeus.

Processo similar pode ser verificado na evolução da religião. Africanos e europeus, apesar das diferentes concepções religiosas, compartilhavam algumas idéias comuns. Ambos os sistemas admitiam a existência de um princípio criador universal, de outro mundo imperceptível aos sentidos e das revelações⁴ como forma de tomar conhecimento desse outro mundo. Por meio dessas aproximações, novas religiões afro-atlânticas puderam se desenvolver, como resultado de um processo que começara na África e continuava na América, dando origem, por exemplo, a uma nova forma de Cristianismo, nascido da acomodação de certas crenças africanas ao sistema religioso europeu, melhor aparelhado nas colônias americanas.

Com o Islã, que compartilhava os valores descritos acima, ocorreu algo semelhante, tendo continuidade na Bahia um longo processo que se iniciara na Península Arábica e sofrera complexos acréscimos na África Ocidental: a construção de uma nova religião, em lugar da recriação da original. Um Islã baiano⁵, também chamado “religião dos *alufás*” ou “culto *mussurumim*”. Um novo sistema de crenças, dotado de elementos únicos e adaptado à realidade sócio-cultural existente do lado de cá do Atlântico.

O Islã praticado na Bahia admitia em suas fileiras indivíduos com variados graus de comprometimento com a religião. Sacerdotes e doutrinadores, então conhecidos como *alufás*, lideravam uma comunidade da qual faziam parte fiéis mais ou menos ortodoxos, alguns convertidos na África, outros ainda em processo de conversão. Outros que adotavam apenas

⁴ As instruções passadas aos patriarcas bíblicos, as mensagens transmitidas pelo anjo Gabriel a Maomé ou as manifestações de espíritos, observáveis durante momentos de transe, seriam, de acordo com Thornton, algumas das inúmeras variedades de revelações possíveis, ou seja, ocasiões em que se estabeleceria uma espécie de ponte entre o mundo espiritual e o mundo físico, independentemente da condição das entidades envolvidas.

⁵ Os malês eram facilmente reconhecidos não só pela sua aparência, mas também por sua sobriedade, moderação e por um comportamento continuamente marcado pela fé.

as práticas e os sinais mais exteriores da fé islâmica e certamente circulavam com desenvoltura por outros ambientes da Salvador sincrética de meados dos Dezenove. Como mostra Reis⁶, um dos sinais que melhor caracterizavam os membros daquela comunidade eram os amuletos malês. Estudiosos do Islã são praticamente unânimes em reconhecer a estima dos crentes malês, bem como de seus antecessores da Haussalândia e da Iorubalândia, pelos amuletos, ainda que fossem associados a uma religiosidade tradicional, pagã, ligada aos antepassados e aos elementos da natureza e, por isso mesmo, alvo recorrente de críticas por parte dos muçulmanos mais ortodoxos, sobretudo na África. O fato é que os amuletos eram bastante empregados aqui e lá para proteger do inimigo o corpo de soldados e até de cavalos durante os combates, mas também largamente utilizados pela gente comum na sua vida cotidiana, espantando o mau-olhado, “fechando” o corpo e mesmo servindo como talismã propiciatório para as mais diversas finalidades.

No caso específico da Bahia, os amuletos malês eram geralmente feitos de pedaços de papel contendo extratos de suras do Corão ou certas rezas consideradas fortes, escritas pelos mestres a quem se atribuía a sabedoria e o prestígio necessários para fazê-lo. Seus poderes místicos, isto é, sua *baraka*⁷, incorporava-se, então, aos objetos por eles produzidos. Podiam conter também certos desenhos mágicos, figuras cabalísticas, letras e números isolados. Os papéis eram, então, dobrados de maneira ritual, cheia de significados, e colocados dentro de pequenas bolsas, geralmente confeccionadas de pano-da-costa ou couro, e penduradas no pescoço. Tais bolsas podiam conter outros ingredientes adicionais, tais como búzios, pequenas contas, terra, areia, grãos, ervas maceradas, algodão, mas sempre em complemento à palavra escrita. Escrita em árabe.

Esses amuletos eram então conhecidos como bolsas de mandinga, nome que se referia aos primeiros africanos de fé muçulmana que teriam desembarcado, sobretudo no litoral da Bahia, ao longo dos Oitocentos: os *malinkes*, que aqui foram chamados de *mandingos* e considerados os primeiros a difundirem o uso daquele tipo de objeto ritual. Lopes⁸ observa que o termo mandinga, designativo de certo grupo étnico islamizado do oeste africano, acabou entrando para o nosso vocabulário com o significado de feitiçaria. Mostra,

⁶ REIS, João José. *Escravidão e invenção da liberdade: Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 180.

⁷ Palavra de origem sufi que pode ser traduzida por benção, 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.

⁸ LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1988, p. 54.

também, porque os malês eram famosos e temidos tanto por seus feitiços, quanto por seus 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.

Além da proteção contra todo tipo de ação maléfica praticada por outros homens, os amuletos ajudavam – acreditavam 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 sempre em expansão. A produção e venda desses objetos, ao mesmo tempo místicos e literários, era intensa entre os malês baianos e representa até os dias de hoje, na África, uma significativa fonte de renda para muçulmanos versados em árabe, que seguem confeccionando-os de maneira muito parecida. Reis⁹ faz referência a certo escravo *haussá* de nome Antônio que, segundo uma testemunha, “escrevia orações na sua língua e vendia aos outros parceiros e que por isso ganhava quatro patacas por dia”. Talvez não seja correto imaginar que um *alufá* pudesse obter o seu ganho unicamente dessa atividade especializada, embora ela fosse altamente valorizada entre os membros da comunidade malê, mas provavelmente era uma importante atividade complementar, que movimentava um comércio intenso mesmo entre não-muçulmanos, todos interessados em contar com alguma forma de proteção, o que, de resto, nunca era demais.

De acordo com *Ricoeur*, as formas de ação e pensamento devem ser entendidas conforme os laços que regulam as relações que se estabelecem e são reconfiguradas, a todo instante, entre os indivíduos. Esses emaranhados de relações são moldados historicamente pelas estruturas de cultura e 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, continua o autor francês, devem-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. Em resposta à antiga percepção de que os textos eram

⁹ Reis, p. 196.

dotados de um sentido intrínseco, único e absoluto, deve-se considerar que as inúmeras formas de leitura possíveis estão inseridas nas práticas diversas que dão significado ao mundo.

Havia, entre os malês, um pequeno número de indivíduos letrados, versados em árabe, responsáveis pela difusão da doutrina islâmica e pela continuidade do processo de conversão religiosa. Um grupo intermediário de crentes procurava desenvolver a sua fé por meio de algum aprendizado da língua árabe, uma prática muito comum até hoje nas porções do mundo muçulmano não falante daquele idioma. Para os praticantes do Islã, a mensagem do Profeta somente possui valor se transmitida e recebida em árabe, seja de forma escrita ou oral, o que representa uma tremenda vantagem a favor dos crentes nascidos nos países *arabófonos*. Por outro lado, o estudo desse idioma, ainda que de forma rudimentar e incompleta, ainda que voltado unicamente para um entendimento superficial das suras corânicas, constitui-se, para o não falante do árabe¹⁰, numa espécie de sinal de fé e de compromisso para com a religião.

Em 1869, o conde de *Gobineau*, então ministro dos negócios exteriores da França no Brasil, em relatório enviado ao *Quai d'Orsay*, informava que a livraria dos sócios *Fauchon e Dupont*, estabelecida no centro do Rio de Janeiro, costumava vender, anualmente, quase cem exemplares do Corão¹¹. Embora muito caros (cerca de quarenta francos franceses), os livros eram procurados quase exclusivamente por africanos muçulmanos, escravos e libertos, que tinham de fazer grandes sacrifícios para adquiri-los. Muitos precisavam comprar a prestação e alguns levavam um ano para pagar. Além disso, afirma Silva¹²:

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 primeira coisa que chamava a atenção de quem visitasse a residência de um islamita eram os livros religiosos dispostos sobre a mesa. A maioria dos muçulmis, muxurumins ou malês podia ler o

¹⁰ E para o falante também. Rogerson, em sua obra sobre a vida do Profeta Maomé e os primórdios do Islã, 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”.

ROGERSON, Barnaby. *O profeta Maomé*. Tradução de Lis Alves. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 265.

¹¹ Convém ressaltar que, na época, os exemplares do Corão importados eram cópias manuscritas, pois ainda não eram reproduzidos tipograficamente.

¹² Silva, p. 178.

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.

Contudo, o fato de a maioria dos membros da comunidade malê, tanto no Rio de Janeiro, quanto na Bahia ou em outras partes do Brasil, ser analfabeta, em árabe ou português, não impedia que aqueles indivíduos fizessem sua própria “leitura” dos amuletos e a eles atribuíssem o *status* de objetos de força, magia e proteção, cientes que estavam do poder e da seriedade das palavras contidas naquelas passagens e rezas escritas em árabe. Mais do que simplesmente escrita, havia naqueles papéis inúmeros sinais, como pentagramas, figuras geométricas, quadriculados preenchidos por letras e números, figuras estilizadas, além de outros símbolos cabalísticos. Símbolos que permanecem indecifráveis para nós, mas, sem dúvida, eram carregados de grande importância mística e religiosa. Aquelas palavras, escritas de forma pictórica e misturadas a ícones mágicos, constituíam-se no cerne dos amuletos malês, textos literais e imagéticos aos quais seus portadores atribuíam enorme valor.

Chartier, ao explicar as transformações das práticas de leitura ocorridas entre o Renascimento e o período das Luzes, mostra de que maneira “as expectativas e as práticas dos leitores acabaram por modificar o estatuto atribuído à escrita e os efeitos que dela se esperavam”¹³, como os novos papéis atribuídos ao autor, agora reconhecidamente o proprietário de suas obras e sacralizado por seus leitores, que o elevam a um patamar superior, destinado àqueles poucos indivíduos que reúnem o talento, o dom e o conhecimento necessários à produção de textos. Penso que raciocínio semelhante pode ser aplicado aos mestres malês fazedores de amuletos, que por seus saberes místicos, trazidos da África, por seu conhecimento do Corão e do idioma árabe e por sua vida regrada e reta, destacavam-se do restante da comunidade como homens pios e dotados de poderes, até certo ponto, mágicos. Eram indivíduos igualmente sacralizados e as palavras postas por eles no papel tornavam-se fortes contra toda espécie de ameaças desse e do outro mundo, transformando-se em bens de uso pessoal, passíveis até mesmo de troca e venda.

Ainda, segundo *Chartier*, a atribuição de sentido a determinado texto depende da análise de suas condições materiais de produção, de suas formas de circulação e das

¹³ CHARTIER, Roger. *Do palco à página: publicar teatro e ler romances na época moderna (séculos XVI-XVIII)*. Tradução de Bruno Feider. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002, p. 10.

maneiras como ele é apropriado, interpretado e utilizado por seus diferentes públicos leitores e ouvintes, pois:

Devemos nos lembrar quão numerosos são os textos antigos que não pressupunham de modo algum, como destinatário, o leitor solitário e silencioso à procura de um sentido. Compostos para serem falados ou para serem lidos em voz alta e compartilhados com um público ouvinte, investidos de funções rituais, pensados como máquinas criadas para produzir efeitos.¹⁴

Aos leitores e ouvintes gostaria de acrescentar uma nova categoria, a de usuários, pois que aqueles objetos literários não precisavam ser textualmente lidos ou ouvidos. Era outra a maneira como eram apropriados. Sua aura *mágico-protetora-propiciatória* derivava, antes de tudo, do poder e da sabedoria atribuídos aos seus autores, dos rituais envolvidos na sua confecção, da força e da legitimidade intrínsecas à grafia arabesca. Aquelas palavras, mais do que lidas – ainda que isto fosse possível para alguns malês e recomendável para todos os muçulmanos –, deviam ser usadas, como se usa qualquer outro objeto. Por essa razão tais amuletos eram dotados de alças, para que se pendurassem facilmente no pescoço e ficassem no lugar correto: junto ao peito e às costas, tais quais os escapulários católicos. Dessa forma, aqueles que se dedicavam a sua confecção eram, ao mesmo tempo, autores, copistas e magos.

As funções da escrita e da leitura podem ser extremamente variáveis em razão dos contextos culturais nos quais são produzidas. *Darnton* exemplifica com o papel que a leitura desempenha em certos ritos mortuários balineses. Quando preparam o cadáver para ser enterrado, os habitantes da ilha tratam de ler histórias uns para os outros¹⁵, histórias corriqueiras, tiradas dos repertórios familiares mais comuns. Lêem-nas, então, sem parar, durante dois ou três dias, não porque necessitem de algum tipo de distração, mas porque precisam afugentar os demônios. Acreditam que os demônios tentam apoderar-se das almas dos finados naquele período considerado vulnerável logo após a morte, mas consideram que a leitura insistente daquelas histórias os mantinha afastados e forme uma trama de contos que alcance o núcleo do espaço narrativo, representado pelo local ocupado pelo corpo no interior da casa, e proteja a alma do morto das investidas indesejadas. A leitura estabelece

¹⁴ *Idem*, p. 13.

¹⁵ DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Tradução de Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1986, p. 278.

uma espécie de fortificação, uma muralha de palavras misturadas e repetidas, no centro da qual se dá o ritual mortuário balinês.

Somos coagidos por aquilo que nossos sistemas culturais nos obrigam a fazer. A leitura, mais do que uma habilidade propriamente dita, é uma contínua elaboração de significados que opera em meio a um sistema de transmissão e recepção de idéias. Trata-se de uma ação que se inclui nas estratégias elaboradas pelos indivíduos para vivenciar o cotidiano, experimentar a cosmologia, entender o mundo e formular as maneiras de pensar “corretas”, conforme cada contexto cultural, em um dado momento.

Mas não era somente no uso de amuletos que a “magia” inerente à grafia árabe se fazia presente na comunidade afro-muçulmana da Bahia. Outro tipo de escritura se encontra no *corpus* de um belíssimo documento malê 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 e que, depois de muitas voltas, acabaria sendo doado ao Instituto quatro anos depois. Esse manuscrito de pequenas dimensões (7,4 cm x 5 cm) possui uma encadernação simples de couro e uma alça, também de couro, que permitia fosse pendurado ao pescoço. Contém 102 folhas, sendo 94 escritas em árabe, com no máximo seis linhas cada. As outras 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, além do nome do autor: *Suleiman Ibn Daud*, ou Salomão filho de David.

A indicação de autoria do livreto é reveladora, pois não era comum que os nomes de seus autores aparecessem nos patuás. Ainda que tenha sido escrito com a finalidade de servir como livro de orações e de notas, as circunstâncias em que foi encontrado não deixam dúvidas quanto ao uso que lhe deu seu derradeiro dono. A pessoa que forneceu o objeto ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro foi certo João Antônio de Sampaio Vianna, cidadão influente que chegou a ocupar o cargo de juiz da comarca de Caravelas. Naquelas folhas em branco, por ocasião da doação, ele fez as seguintes anotações¹⁶:

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 Patiguá ou Patuá, a que os

¹⁶ Reis, p. 200.

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 da 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 o texto-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 então pendurada no pescoço e vai junto ao peito. Sendo-lhe atribuído o valor de um talismã, é resignificada. Dias mais tarde, mesmo coagido por seus algozes, outro africano, arabófono, é forçado a traduzir para o português o texto sagrado. Porém, tendo a barreira do alfabeto e da gramática a seu favor, ele resiste, talvez por acreditar que isso representasse a capitulação de um espírito rebelde que continuava vivo. Violar aquelas palavras seria um sacrilégio.

Com efeito, a religião funciona de modo a adaptar a ação humana a uma ordem cósmica imaginada, ao mesmo tempo em que cria e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana. No interior de determinado sistema religioso, os símbolos sagrados têm papel fundamental, definindo as disposições morais e estéticas, o quadro de referências, a visão de mundo de um grupo de pessoas. O conceito de cultura defendido por Geertz¹⁷ denota:

Um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.

Como símbolos, podemos considerar as figuras, os diagramas e os sinais cabalísticos que eram desenhados pelos mestres malês em seus amuletos, pois fixavam em formas perceptíveis abstrações criadas pela experiência e representavam idéias, julgamentos de valor e crenças aceitas e compartilhadas pelos indivíduos que conformavam aquele grupo. De significação explícita ou não, tais símbolos, quando rabiscados em rústicos pedaços de papel,

¹⁷ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989, p.103.

eram dotados de valor não só pelos seus significados intrínsecos, mas também pela piedade e pelo conhecimento ritual atribuídos aos poucos indivíduos reconhecidos pelo grupo como aptos a fazê-lo. Nesse contexto, a palavra posta em pequenos textos arábicos transforma-se em signo e adquire valor simbólico, pois remete ao conhecimento ancestral, ao culto aos elementos da natureza e às forças sobrenaturais que se juntaram e fortaleceram a partir do momento em que o Islã, ao penetrar na África vindo do norte, encontrou crenças estabelecidas sobre os pilares da magia, do êxtase e da adivinhação.

Dessa união surge um Islã à africana, negro, sincrético e heterodoxo. Nessa nova crença, elementos típicos do animismo tradicional, como o uso de talismãs feitos com materiais encontrados na natureza (algodão, pedras, búzios, terra, ervas maceradas, ossos) colocam-se lado-a-lado com a crença na palavra falada e, sobretudo, escrita em árabe.

O Alcorão permaneceu sob a forma oral durante a vida do Profeta. A intenção foi sempre de recitá-lo, mas finalmente foi publicado, a partir de fontes escritas e orais, alguns anos após a morte do Profeta. 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.¹⁸

O papel, linho, algodão, madeira ou qualquer outra superfície sobre a qual vai o grafismo também adquire valor simbólico, uma vez que confere permanência ao texto sagrado. É o suporte o meio que viabiliza a transformação de determinado texto, seja literário ou pictórico, em objeto, mediante a capacidade que a palavra ganha de fundir-se com a matéria e poder ser representada, retida e transportada, possibilitando seu uso mágico no momento e local apropriado.

Mas o suporte material para o texto pode não ser tão permanente assim. Durante as operações de busca desencadeadas logo depois de vencido o levante de janeiro de 1835, a polícia apreendeu dezenas de pranchetas usadas pelos malês para escrever. Como Reis¹⁹ mostra em sua obra, essas pranchetas eram feitas de madeira, geralmente retangulares e com um cabo numa das extremidades, muito parecidas com as atuais tábuas de cortar carne. Chamadas *wàláà* na Bahia eram utilizadas como apoio para escrever em papel com tinta convencional ou como o próprio suporte para a escrita 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. A

¹⁸ Rogerson, p. 121.

¹⁹ Reis, p. 226.

água que lavava as palavras da *wàláà* era então bebida devido a suas supostas 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 fazer hoje em dia amplo uso da escrita repetitiva como forma de memorização de textos importantes e de aprendizado do idioma árabe. Para grupos de crentes não *arabófonos* (pelo menos como língua materna), nos quais se incluem os malês, o estudo da religião e da gramática costumam andar juntos.

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. Mais uma vez é nítido o paralelo que se pode estabelecer com manifestações do catolicismo popular, como a ingestão das pílulas de Frei Galvão²⁰. Em ambos os casos o que temos é a resignificação da palavra sagrada, que agora adquire nova forma e recebe nova função: a de remédio.

Entretanto, a palavra e o desenho diluídos podiam ter outras finalidades que não as de proteção, dependendo das intenções de quem a usasse. Atirados sobre os inimigos ou nos locais por onde passassem, provocariam severos efeitos sobre eles. É o que nos mostra Lopes²¹:

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 atirado no caminho transitado pela vítima.

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 enrolado 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 acesso aos resultados dos exames laboratoriais que se

²⁰ Pequenos rolos de papel comestível em que estão escritas algumas palavras do Ofício de Nossa Senhora. As pílulas podem ser obtidas nos conventos autorizados e engolidas, com diversas finalidades protetoras.

²¹ Lopes, p. 54.

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, alguns dos quais reproduz no seu livro “Rebelião Escrava no Brasil”. Para ele, “o uso do vermelho parece ser um código com múltiplos sentidos no universo mágico-religioso dos malês” e é difícil precisá-los. Num determinado amuleto²², 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 prosperidade a alguém. Por outro lado, ele cita um padre *maronita*, a quem Nina Rodrigues solicitara a tradução de alguns amuletos. Segundo as palavras do religioso, os “retoques vermelhos” haviam sido feitos com sangue e significavam que o “dono do talismã foi satisfeito na sua súplica, seu pedido ou seu voto”. E acrescentava: “esta peça tem primazia no culto”. Sangue ou não, parece que a escrita rubra tinha para os malês 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 às 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”²³. Reação mais drástica teve o representante libanês: assim que se pôs a ler o texto, tomou um susto. Então, se levantou 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 pode 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 reprodução de idéias e fonemas por meio de um sistema reconhecível de sinais. Novos significados eram construídos e novas maneiras de escrever e

²² Reis, p. 196.

²³ Jornal *O Globo*. Rio de Janeiro, ed. 30 nov. 1983. p. 7.

de ler eram inventadas 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.

O registro escrito foi o grande ideal dos viajantes do século XIX. Nos Oitocentos, os viajantes utilizaram o papel para registrar a realidade. Hoje, o mundo contemporâneo avança às fronteiras do papel e da tinta e lançam mão dos computadores, filmadoras, máquinas fotográficas... E o potencial dessas outras formas de registrar o mundo tem alterado a relação do homem com o pensamento e com a própria verdade das coisas. E, muito se discute sobre a verdade em nosso tempo. A verdade das fotos, a verdade das obras de arte, a verdade das imagens, a verdade como representação, a verdade como poder. Como se a verdade não fosse parte das mais variadas possibilidades de experiência humana.

Os relatos de viagens como fonte, trazem ao historiador a possibilidade de olhar outro mundo, em outro tempo, com os olhos do outro. Outro esse que descreve, registra, desenha e imprime as suas impressões do que foi visto, com outras referências, muitas vezes estranha a nós. Mais importante do que o registro, talvez seja a percepção que teve o viajante naquele momento, suas sensações e o seu deleite.

Ao trabalhar com este tipo de fonte o historiador busca experiências, busca pensamentos, busca impressões de um tempo passado. E claro, como todo texto, o documento escrito está sujeito à interpretação e mesmo a uma reinterpretação do leitor. Interpretar as fontes, portanto, - (“interpretar”, do latim *interpretare*, ajuizar a intenção, explicar, aclarar um sentido, traduzir, julgar, considerar, reputar) -, é dar sentido a elas, é extrair e mesmo criar conceitos a partir delas. Isso pode parecer arriscado, talvez até mesmo nos leve a um distanciamento do que “realmente aconteceu”, mas como diz Walter Benjamin, conseguir penetrar no passado tal como ele de fato foi, é impossível, o que podemos fazer é nos apropriarmos de "reminiscência tal como ela relampeja no momento". E nesse sentido, o registro escrito como fonte invariavelmente se presta a uma interpretação do historiador.

Referências Bibliográficas

- BENISTE, José. *Orun-aye: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1997
- BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. Brasília: Universidade Nacional de Brasília. v. 1 e 2, 1999
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: Entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990
- _____, Roger. *Do palco à página: publicar teatro e ler romances na época moderna (séculos XVI-XVIII)*. Tradução de Bruno Feider. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.
- DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Tradução de Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004.
- DIAS, Eduardo. *Árabes e muçulmanos*. Lisboa: Clássica, 1940.
- EL HAYEK, Samir. *Significado dos versículos do Alcorão sagrado*. São Paulo: Marsam, 1994
- FARES, Mohamad Ahmad Abou.. *Condição da mulher na religião muçulmana*. 2ª. ed. Edição do autor, 1988
- FREITAS, Décio. *A revolução dos malês: Insurreições escravas*. 2ª. ed. Porto Alegre: Movimento, 1985
- _____. *Escravidão brasileiro*. Porto Alegre: Instituto Cultural Portoalegrense. 1980.
- _____. *Escravos e senhores de escravos*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.
- FUNDAÇÃO Cultural do Estado da Bahia. *Legislação da província da Bahia sobre o negro: 1835 a 1888*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia.
- GAARDE Jostein. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989
- _____, Clifford. *Observando o islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais. morfologia e história*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001
- JOMIER, Jacques. *Islamismo: história e doutrina*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988
- MAESTRI FILHO, Mário José. *Breve história da escravidão*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988
- 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 Queiros. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____, Katia M. de Queiros. *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX: Uma fonte para o estudo de mentalidades*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 1979.

MAUDOUDI, Syed Abnl'ala Maulana. *Para compreender o islamismo*. Salimiah: Int Islam Fed Stud Org, 1977

_____, Syed Abnl'ala Maulana. *Islão: código de vida para os muçulmanos*. Salimiah: Int Islam Fed Stud Org. 1980.

MOURA, Clovis. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. Rio de Janeiro: Conquista, 1972.

_____, Clovis. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

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.

PANTOJA, S. A. *Entre áfricas e brasis*. 1ª. ed. Brasília: Paralelo 15. v. 1, 2001.

_____, S. A. *Antiga civilização africana: história da África central ocidental*. 1ª. ed. São Paulo: Annablume. v. 01, 2006.

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. *Escravidão e invenção da liberdade: Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988

SILVA, E. *Negociação e conflito: Resistência negra no Brasil escravista*. 1ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras. v. 1, 1989

_____, E. *Rebelião escrava no Brasil: A história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ROGERSON, Barnaby. *O profeta Maomé*. Tradução de Lis Alves. Rio de Janeiro: Record, 2004

SANTOS, Ieda Machado R. dos. *A história dos malês*. Salvador: UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, 1995

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

_____, 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

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

VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil colonial (1500 – 1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. 2ª. ed. São Paulo: Corrupio, 1987

VIANA FILHO, Luís. *O negro na Bahia*. São Paulo: José Olympio, 1946

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