

A NAÇÃO DO BRANCO Sínteses e hibridismos: As possíveis heranças africanas no culto islâmico

Rosiane Rodrigues^()*

RESUMO

Um dos objetivos deste trabalho não é só o de levantar hipóteses a respeito das tradições da indumentária dos cultos nagôs no Brasil, mas a de expor certo despreço pelas características menos generalistas relativas a expansão islâmica em território africano. Penso que para que possamos dimensionar, mesmo que através de um comprometido exercício de imaginação histórica, os processos de construção interculturais, que podem ter resultado em múltiplas trocas e empréstimos, ocorridos entre os diversos clãs africanos e as vertentes teológicas e políticas do Islã, é preciso que saibamos quais muçulmanos chegaram e em que partes dos diversos territórios africanos.

Palavras-chave: Sincretismo, religiosidade, influência e tradição.

Este ensaio se propõe a refletir sobre a pretensa herança muçulmana no culto nagô (ELBEIN, 1972), através da utilização da cor branca nas vestes rituais e na tradição de resguardar a sexta-feira, como dia consagrado ao orisá Osalá. A oralitura (CHAMOISEAU; CONFIANT, 1991) nos revela que essas práticas, compreendidas e perpetuadas oralmente pelo “povo de santo” como pontos primordiais na afirmação identitária dos adeptos dos cultos aos Orixás, em território brasileiro, remontam a forte influência do processo de islamização da África Subsaariana, decorrido desde a primeira expansão muçulmana, no século VII. Para montar uma metodologia para este estudo, recorri às fontes orais das duas tradições religiosas, embasadas nos registros históricos. Tive como ponto de partida os estudos referenciais de João José Reis, que lançou luzes sobre as diferenciações dos diversos grupos étnicos que aportaram em Salvador, por força da escravização e do levante dos Malês, em 1835; e Luís Carlos Nascimento, historiador que remontou a genealogia dos candomblés de nagôs e malês da região de Cachoeira, no sul da Bahia. Entendo que para melhor compreensão do tema será necessário a reconstituição das rotas de migrações ocorridas nos períodos anteriores ao tráfico de seres humanos pelo Atlântico, tarefa essa que deve desafiar pesquisadores muito mais preparados para tamanho desafio.

A curiosidade em refletir sobre esse fenômeno (a tradição muçulmana no culto dos Orisás) deu-se primordialmente pela observação das tensões existentes entre os muçulmanos que se afirmam como descendentes da tradição malê, no Rio de Janeiro, em relação à comunidade muçulmana

^(*) Centro Federal de Educação Tecnológica (CEFET-RJ).

hegemônica, representada pela Sociedade Beneficente Muçulmana. Essas observações foram possíveis no período compreendido entre os anos de 2008 a 2010, durante as reuniões semanais da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, com sede no bairro do Estácio, zona central do Rio de Janeiro, que agrega instituições religiosas, organizações não governamentais (ONG) e órgãos públicos, com intuito de enfrentar a ação persecutória de cristãos fundamentalistas em face das minorias religiosas. Foram no transcorrer desses encontros que pude observar que as intervenções do representante da comunidade malê, Abdulaaih Sanin Aleiso, presidente da Irmandade dos Crioulos Africanos Malês (Iccamalês) nas assembleias revelavam uma profunda dicotomia entre esses e os representantes árabes dos muçulmanos.

E de onde veem essas tensões? Primeiro é preciso que saibamos que chamamos de sociedade muçulmana na cidade do Rio de Janeiro o grupo que se compõe, em sua maioria, de árabes e seus descendentes da vertente sunita (GABRIEL, 2005). Segundo que, desde o final do século XVIII, os malês são reconhecidos como grandes feiticeiros e a eles é atribuída a liderança no culto da macumba e da prática de cura. A historiadora Andréa Nascimento afirma que

na cidade do Rio de Janeiro, alguns cultos de origem afro-brasileira eram conhecidos popularmente pelo nome de Macumba, e os grandes responsáveis pelo culto da Macumba Carioca eram os negros muçulmanos, hauças e malês que se misturavam nos candomblés da cidade... (1994).

Se por um lado, os que ainda hoje praticam a herança malê se afirmam como muçulmanos descendentes de sudaneses – e a proximidade do Sudão com a Península Arábica, atual Arábia Saudita, será esmiuçada mais à frente –, vestem-se de branco (cor símbolo da pureza) às sextas-feiras e reconhecem Olodumare, como o nome de Deus, em completa consonância com a tradição nagô; por outro, os muçulmanos de descendência árabe se afirmam sunitas e, conforme reconhece o historiador e estudioso do Islã, Sami Isabelle, o uso do branco é recomendado pelo profeta Maomé: “Utilizem de suas vestimentas o branco, pois é uma das melhores vestimentas, e envolvam os seus mortos com elas (mortalhas brancas)” (compilado no livro de Al Tirmizi). Porém, os muçulmanos sunitas e xiitas, no Brasil, não possuem o hábito de utilizar vestes brancas em dias específicos e não fazem nenhuma referência a Alá (o nome de Deus na tradição islâmica) como tendo alguma referência a Orisalá ou a Olodumare. Isabelle nos diz que essa recomendação do livro de Al Tirmizi (de usar roupas brancas) é praticada apenas em alguns países do Golfo Pérsico e no Sudão.

João José Reis, no entanto, aponta em seu livro *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês* uma união fundamental entre os altos sacerdotes yorubás (babalawos) que faziam reverências aos islâmicos:



Os filhos de orixá reservam um lugar especial para os filhos de Alá em sua mitologia. Consideravam-nos pessoas pertencentes ao lado dos orixás brancos (*funfus*), especialmente o grande *Orisalá* (Oxalá na Bahia). A cor branca do abadá e o uso pelos muçulmanos da água em cerimônias públicas e rituais diários (...) representam signos de parentesco simbólico com Oxalá. (...) Através destas conexões simbólicas os sacerdotes de Ifá, o orixá divinador, passaram a identificar os muçulmanos na África como filhos de Oxalá. Encaminhavam aos alufás pessoas que os procuravam, mas cujos problemas lhes pareciam mais adequados à sabedoria islâmica. Tornou-se comum que os babalaôs, como são chamados esses sacerdotes iorubás, orientassem pessoas a se iniciarem no islã porque assim aconselhavam os jogos divinatórios de Ifá. (...) A incorporação de elementos do islã pela religião iorubá representa mais um exemplo da reconhecida plasticidade e tolerância desta. Mas a reserva de um lugar fraterno para os muçulmanos no universo dos orixás não significou apenas uma generosidade desinteressada. A questão de poder esteve em jogo. (...) o babalaô na verdade incorporou poder ao incorporar o islã a seu sistema divinatório, pois lançou uma proposta de aliança com uma religião bem sucedida, que se tornava cada vez mais popular entre os iorubás. O divinador passou a ter voz de autoridade em dois sistemas religiosos diversos. Tornou-se um auxiliar de grande valia na divulgação do islã, um aliado mesmo, ao mesmo tempo em que fortalecia a religião dos orixás. Eis uma brilhante lição de política! (...) A travessia do Atlântico, supomos, não apagou de todo essa antiga aliança. (p. 152-154.)

De fato, não há nos estudos etnográficos recentes sobre o islamismo praticado no Brasil (GABRIEL, 2005) referência que corrobore o uso de vestes ou da cor branca como referência “tradicional” das diferentes vertentes da fé islâmica. O que há é a recorrente referência à Caaba (Pedra Preta, reverenciada em Meca e nas Mesquitas) e a utilização de tecidos negros pelos muçulmanos Xiitas, ao rememorarem o drama de Karbala, na Mesquita do Brás (GABRIEL, 2005- p. 240-243). Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto nos traz um minucioso estudo sobre as comunidades muçulmanas de descendência árabe no Brasil, a partir do século XX.

É neste sentido que entendo necessário especificarmos, mesmo que de forma breve e sucinta, as práticas e divisões internas das maiores correntes do Islã para que possamos compreender de que forma se deu a expansão da religião de Maomé através do continente africano. Sugiro um esforço de imaginação histórica – uma vez que apesar dos consistentes registros sobre os africanos islamizados, nos séculos XVIII e XIX, que vieram escravizados para o Brasil, não há quase nenhuma referência ao avanço da religião muçulmana em África, nos séculos anteriores – para que possamos realizar algumas reflexões sobre os processos de hibridização cultural entre africanos e muçulmanos ao longo de mais de dez séculos de convivência, mesmo tendo absoluta consciência de que este esforço estará, pela própria condição de quem escreve sobre “Outros” tão distantes (e das limitações que me são impostas pela falta de hábito com a escrita científica), impregnado de conceitos eurocêntricos tanto

sobre o Islã, quanto sobre os “africanos”. (SAID, 2007).

É de conhecimento público que a primeira hégira (expansão) islâmica aconteceu trinta anos após a morte de Maomé, na Península Arábica (atual Arábia Saudita), no século VII, quando a comunidade islâmica mergulhou numa guerra civil, devido às disputas de sucessão pela liderança religiosa e política do Islã. Esses conflitos deram origem a três grandes correntes islâmicas: Sunita, Xiita e Caridjitas, esta última sem registros no Brasil. O fato é que, sem pretender reduzir ou menosprezar as diferenças relativas aos sunitas, xiitas e caridjitas, compreendo que essa diferenciação se dá muito mais a partir de disputas políticas e sucessórias, que propriamente de entendimento religioso do Islã e os ensinamentos do Corão. Apesar de sunitas e xiitas possuírem práticas e datas comemorativas distintas, essas distinções estão muito mais ligadas à ideologia política de liderança islâmica e da relação estabelecida entre o grupo e a sociedade abrangente (GABRIEL, 2005) que propriamente as interpretações teológicas da literatura corânica. Ressalto que não encontrei nas duas vertentes majoritárias, com presença no Brasil, nenhuma referência específica a utilização de vestes brancas ou qualquer outra referência a utilização da cor branca nos rituais sunitas ou xiitas.

Há, porém, uma outra vertente do Islã, a dos Sufis Islâmicos, que é pouco citada na literatura “especializada” sobre o avanço do “mundo muçulmano” contemporâneo. Um informe da Ordem Jerrahi no Brasil, representante da vertente sufista, feita pelo Sheik Muhammad Ragip al-Jerrahi, afirma que:

A história do Islã no Brasil começou já na expedição de Pedro Álvares Cabral, uma vez que dela participaram navegadores mouros. No período da colonização, *muçulmanos foram trazidos da África como escravos. Muitos eram pessoas bem formadas, professores, médicos, geógrafos.* Quando descobertos, eram obrigados a se converter e mudar seus nomes, devidos às leis impostas pela Inquisição.

As primeiras lutas pela liberdade no Brasil foram lideradas por esses muçulmanos que fugiam e ajudavam a organizar os quilombos. O primeiro foi o quilombo de Palmares, centenas de outros surgiram depois. Mais referências sobre essa face da história podem ser obtidas no livro *Capitão Mouro* de Georges Latif Bourdouan (editora Sol e Chuva, 1997).

Posteriormente, um grande fluxo de muçulmanos chegou com a imigração de povos de origem árabe, libaneses, sírios, egípcios, que constituem hoje o grande contingente de muçulmanos no Brasil, estimado em mais de um milhão de fiéis. Atualmente, muitos brasileiros têm se convertido ao Islam, muitos em decorrência do interesse despertado pelo Sufismo que é a aspecto esotérico, místico da religião muçulmana”.

Uma das primeiras análises que podemos fazer é a de que Ragip Al-Jerrahi reconhece que os africanos que chegaram escravizados ao Brasil, pertenciam a vertente sufista islâmica – que

receberam na diáspora, em vista dos processos colonizatório e escravagista, o nome de malês - e a afirmação de que foram eles (os malês ou sufis) que ajudaram a organizar os Quilombos. Esta passagem fica esclarecida quando o religioso afirma que “Posteriormente, um grande fluxo de muçulmanos...” Ou seja, os chamados malês eram, em África, pertencentes às vertentes sufistas do Islã e que foram necessários alguns séculos para que os muçulmanos do Oriente Médio trouxessem uma visão mais “tradicional” e, por consequência, hegemônica à respeito do Islã para o Brasil. Assim como o estudo dos “malês” na História do Brasil, poucos e bravos autores referem-se a importância do sufismo para o Islã, no processo de expansão em território africano.

É preciso informar que encontrei grande dificuldade para acessar fontes confiáveis no estudo dos *sufis* em África. Há poucos – ou quase nenhum – artigos científicos que traçam, mesmo que reduzidamente, um perfil histórico, social e religioso dessa vertente corânica, em comparação às outras correntes islâmicas. Passo a traduzir o que pude catalogar entre livros e pesquisa na internet sobre os *sufis* islâmicos. Em todas as fontes, os autores defendem que as origens do sufismo são atemporais e que suas origens remontam aos clãs e tribos localizadas no entorno da Península Arábica, mas propriamente no norte da África. Portanto, uma compreensão possível é a de que o surgimento das práticas *sufis* são anteriores ao processo de islamização. Por este motivo, muitas escolas de jurisprudência islâmica, perpetuadas pelas outras vertentes hegemônicas, fundadas após a morte de Maomé e com forte presença no Oriente Médio, consideram o sufismo uma heresia e, fato que discursivamente justifica sua perseguição em diversas épocas e regiões.

O sheik Jihad Hammaded, historiador e presidente da Wamy (sigla em inglês para Assembleia Mundial da Juventude Islâmica), que é uma das instituições islâmicas internacionais mais conceituadas do mundo, em entrevista sobre as bases sufistas do Islã afirmam que:

A questão divergente entre os sunnitas e os xiitas é basicamente política, porém os sufis entendiam que deveriam se preocupar com as questões espirituais, e não materiais. Com o passar do tempo os próprios sufis se dividiram em tariqas (caminhos), formando assim vários subgrupos, muitos deles totalmente distantes dos preceitos e fundamentos islâmicos.

Isbelle e Hamaddeh identificam o sufismo como uma tradição possível de pertencimento tanto sunita quanto xiita. O sufismo, conhecido como o misticismo do Islã, é uma filosofia de autoconhecimento e contato com o divino através de reclusão, danças, músicas, poesias e cânticos, ensinadas por um mestre ou professor, que nem sempre seguem um padrão fixo e, para um observador menos atento, parecem incompreensíveis. Os sufis acreditam que Deus é amoroso e o contato com ele pode ser alcançado pelos homens através de uma união mística, independente da religião praticada. Por este conceito de Deus foram, muitas vezes, acusados de blasfêmia e

perseguidos pelos próprios muçulmanos, pois contrariavam a ideia de um Deus que julgava e punia, a quem os homens deveriam se submeter (ELÍADE, 2003). É inequívoca a presença de várias escolas sufis ao redor do mundo – inclusive na América Latina, Oriente Médio e Estados Unidos – onde as práticas místicas e rituais se fundem e se diferenciam, porém os atuais estudos aos quais tive acesso não possibilitam uma análise menos generalizada sobre essa vertente islâmica.

A forma como o conhecemos hoje está relacionada com a da ortodoxia muçulmana, dada pela revelação recebida por Maomé pelo anjo Gabriel, e estruturado no século XI (SCHUON, STODDART). Sabemos que existem vários *santos* sufis muito anteriores a esta data, entretanto, foi a partir desse período que as escolas sufis começaram a se organizar. Em países da Ásia, Oriente Médio, Indonésia e no continente Africano, foram as escolas Sufis que introduziram o Islã (SOARES DE AZEVEDO, 2001), a partir da Península Arábica. Hammadeh defende que a expansão muçulmana em territórios africanos ocorreu mais especificamente pela vertente sunita do Islã.

Uma das teorias é que a palavra sufi é oriunda de *suf*, que significa "lã" em árabe. Aparentemente, seus primeiros praticantes tinham por hábito vestir-se com lã, como forma de demonstrar a sua simplicidade. A lã possuía também uma conotação espiritual nos tempos pré-islâmicos. Para outros autores a origem deve ser procurada na palavra árabe *safa*, que significa "pureza". (ELÍADE, 2003) (grifos nossos).

Para estudiosos de linguística, estas palavras têm origem no egípcio antigo, já que o árabe é um idioma com forte influência egípcia, onde o radical "SF" tem como significado pureza. É neste sentido que a palavra *sufi* pode ser considerada de origem egípcia, o que não quer, necessariamente, dizer que o sufismo seja egípcio, embora possamos considerar que tenha conexões com a sabedoria do Egito Antigo. Para os sufis muçulmanos, a origem histórica da sua religiosidade pode ser encontrada nas práticas meditativas do profeta Maomé. Este tinha por hábito refugiar-se nas cavernas das montanhas de Meca onde se dedicava à meditação e ao jejum. Foi durante um desses retiros que Maomé recebeu a visita do anjo Gabriel, que lhe comunicou a primeira revelação de Deus (STODDART, ELÍADE).

O sufismo ortodoxo de influência muçulmana pode ser dividido historicamente nos períodos antigo, clássico, medieval e moderno. Foi na época medieval, entretanto, que os sufis aprenderam a disfarçar em poesias complexas qualquer afirmação que pudesse ser considerada um desafio à crença do "Deus Único". Assim, só mesmo os esclarecidos podiam decifrá-las. Durante a idade média, Abu Hamid al-Ghazzali (1059-1111) afastou-se da vida mundana para empreender uma busca por Deus. Seus escritos ajudaram a combinar os aspectos heréticos do sufismo com o islamismo ortodoxo. Em números, os sufis atingiram o auge na era moderna, entre 1550 e 1800 – coincidentemente, esse período marca o início e apogeu do tráfico de escravos da Costa Africana para o Brasil. Hoje o

sufismo é, muitas vezes, praticado em segredo nos países muçulmanos, enquanto na Índia e em muitos países do ocidente ele comanda um fiel grupo de seguidores (ELÍADE, 2003).

Um dos objetivos deste trabalho não é só o de levantar hipóteses a respeito das tradições da idumentária dos cultos nagôs no Brasil, mas a de expor certo despreço pelas características menos generalistas relativas a expansão islâmica em território africano. Penso que para que possamos dimensionar, mesmo que através de um comprometido exercício de imaginação histórica, os processos de construção interculturais, que podem ter resultado em múltiplas trocas e empréstimos, ocorridos entre os diversos clãs africanos e as vertentes teológicas e políticas do Islã, é preciso que saibamos que muçulmanos chegaram e de que partes dos diversos territórios africanos. Insisto que, para a comprovação científica das hipóteses que levanto neste trabalho, será preciso, necessariamente, um processo de pesquisa que refaça as rotas, com o levantamento minucioso das origens dos africanos dos diversos clãs e etnias que foram trazidos para o Novo Mundo.

Uma das possíveis relações intrínsecas, do ponto de vista religioso, entre os sufistas islâmicos até a chegada dos primeiros islâmicos escravizados ao Brasil, em concordância com as chamadas práticas tradicionais africanas, está no uso da lã (essencial e predominante branca) que também possuía para os primeiros, aspectos de pureza e características espirituais.

O “branco”, entendido como um dos aspectos mais poderosos do Asè – força vital, signo da existência – para os praticantes dos cultos aos Orixás no Brasil, é um elemento essencial do poder ancestral masculino. No entanto, as outras práticas como a da reclusão, cânticos, poesias – há autores que associam os Itans (poesias de sacerdotes de Ifá, na decifração do destino) a uma possível influência da poética “muçulmana” – e uso de músicas rituais, como não podem ainda ser datadas, geram múltiplas questões e dúvidas sobre se a prática islâmica – compreensão de mundo a partir dos ensinamentos de Maomé, que datam do século VII – foi fator determinante da prática sufi, ou se os sufistas – prática de muitos clãs africanos concentrados ao norte da África, e anterior ao Islã – criaram, a partir da assimilação de conceitos islâmicos, uma nova ideologia e prática religiosa, expandida na hégira muçulmana. Podemos imaginar que os escritos do Corão podem ter servido aos clãs africanos como os escritos Mosaicos – As Tábuas de Moisés – serviram para orientar e doutrinar judeus e, posteriormente, os cristãos. Essa passagem pode ser compreendida como o início do contato com a escrita em contraposição a tradição de oralidade dos povos africanos contactados.

Esta hipótese possibilita-nos pensar também em uma profunda mudança de comportamento relativo principalmente a contagem do tempo dos clãs africanos que se identificaram com o Corão, já que o próprio calendário islâmico baseia-se na contagem de tempo greco-romano (semana de sete

dias), enquanto muitos dos povos chamados nilóticos tratavam o tempo a partir da relação entre o aparecimento e o pôr-do-sol, com as semanas e meses baseados no calendário lunar, tendo as estações diferenciadas pelos períodos de chuva e estiagem (EVANS-PRITCHARD, 1949). Sobre este tema, temos pouco ou nenhum conhecimento, já que seria necessário um esforço multidisciplinar na reconstrução de uma linha do tempo que, infelizmente, perde-se na imemorialidade.

É uma hipótese que suscita uma questão de quem determinou quem. Se foram os ensinamentos do Corão que fizeram nascer a prática sufi, ou se foi a prática sufi que, ao assimilar os conceitos corânicos, determinaram uma nova forma de religiosidade, com base na escrita – naquele momento, uma novidade sem precedentes – sem contudo, perderem as bases de suas identidades religiosas da ancestralidade africana. Um bom exemplo para que possamos imaginar como foram possíveis essas trocas e empréstimos está na prática da mutilação genital feminina na Somália – país majoritariamente muçulmano, onde a tradição religiosa ancestral de amputação do clitóris mantém-se viva nas práticas e hábitos dos clãs somalis, apesar da condenção por quase todos os países do mundo, incluindo os chamados “ocidentais” e “orientais”.

O surgimento dessa nova religiosidade, ao ser estudada e categorizada, pode ter sido compreendida pelos primeiros estudiosos do “oriente” com toda carga de generalizações e reducionismos que os ocidentais têm a respeito do Islã e, mais profundamente, a respeito dos costumes e práticas africanas. Não podemos perder de vista que os povos e clãs africanos convertidos ao sufismo islâmico passaram a ter uma dupla pertença excludente aos olhos dos “orientalistas”, que viam no Islã um grande perigo ao equilíbrio comercial de suas nações – comércio esse, inclusive, religioso – e os povos africanos, como desprovidos de civilização e cultura, cujos hábitos e costumes eram seus mais caros alvos de domesticação (SAID, 2007).

Uma proposta para interpretarmos as várias possibilidades de uso do branco na prática ancestral, conforme praticada em território da África subsaariana é descrito pela etnóloga Juana Elbein, em seu livro *Os nagôs e a morte – Padé, Asèsè e o culto Egun na Bahia* (1972). Além de explicitar a origem do uso do “branco” na religião ancestral, escolhemos especificamente essa obra e essa pesquisadora por quatro motivos: (1) Ela nos possibilita uma visão “desde de dentro”, ou seja, Juana Elbein fora iniciada ao culto dos orixás por Mãe Senhora do Ilé Asé Opó Afonjá, uma das casas fundadoras do culto aos Orixás e, por esse motivo, (tanto a Casa quanto a autora se mantém como) referência de manutenção das “tradições” referentes ao culto nagô, no Brasil. (2) *Os nagô e a morte* tem como base de pesquisa os ensinamentos perpetuados no Ilé Asé Opó Afonjá, portanto servem de referência aos religiosos devotos aos cultos de Orisás; (3) As pesquisas de Juana Elbein não se

limitam ao território brasileiro, já que para promover uma análise crítica sobre as várias publicações que a antecederam, ela busca outras fontes de pesquisa, seguindo os passos do antropólogo Pierre Verger em solo africano. (4) A obra *Os nagôs e a morte*, apesar de insistir no conceito de “aculturação” (em voga nas escolas de antropologia na década de 1970) para se referir aos locais de culto que “modernizaram” suas práticas, ao contrário de comprometer o nosso estudo, promove um maior dinamismo na análise dos processos de hibridização religiosa. A autora fala de um lugar privilegiado para aqueles que acreditam no fundamento tradicional da religião nagô, a partir de uma perspectiva de quem vive e se reconhece no culto.

Segundo Juana Elbein (1972):

Os orisá constituem o grupo dos orisá-funfun, do branco, à frente dos quais encontramos Obatalá, segundo nos relata o mito da criação (nagô). Eles detêm o poder genitor masculino e todas as suas representações incluem o branco. São os portadores e transmissores do “sangue branco” e todas as oferendas que lhe são dedicadas, provenientes de qualquer um dos três reinos, devem ser brancas. O obi – a oferenda por excelência – para os funfun é o obi ifin, o obi branco; todos os animais, aves e quadrúpedes, devem ser dessa cor; o “sangue” vegetal é simbolizado pelo òrí, manteiga vegetal, pelo algodão; o “sangue” mineral pelo giz e chumbo. Sua oferenda preferida é o “sangue branco” do igbin – caracol – equiparado ao sêmen, do qual os irunmalé da direita são os detentores por excelência. [...] (p. 75-76).

Òrisalá, Òrisanlá, Osalá ou Obatalá simboliza um elemento fundamental do começo dos começos, massa de ar e massa de água; um dos elementos que deu origem a novas formas de existência – a protoforma e à formação de todos os tipos de criaturas – no aiyé e no órun. Os funfun (traduzido como branco) são as entidades que manipulam e têm o domínio sobre a formação de seres deste mundo – os ara-aiyé – e também a formação dos seres do além. Os vivos e os mortos, os dois planos da existência, são controlados pelo àsé de Orisanlá. O àlà, o grande pano branco, é o seu emblema. É embaixo do àlà estendido que ele abriga a vida e a morte. Um dos ritos, quando do ciclo litúrgico de Osalá, consiste em estender um longuíssimo pano imaculado suspenso e sustentado por cima da cabeça dos participantes, e todos os presentes se colocam embaixo, cantando e dançando numa procissão ritual, simbolizando assim o fato de que eles se colocam sob a proteção do grane Òrisá-funfun”.

E não é só a cor branca e sua intrínseca relação com a criação do mundo e os sentidos de pureza e espiritualidade que remontam o uso desta cor – que é a cor da lâ! – que podemos aproximar e analisar como uma síntese religiosa entre a prática ancestral africana e o chamado mundo muçulmano, em África.

Mais adiante a autora completa:



[...] Funfun é utilizado aqui em um duplo sentido: do branco, de tudo que é branco – o àlà, os objetos e as substâncias de cor branca; e do incolor, a antissubstância, o nada. Os orisás estão associados a calma, a umidade, ao repouso, ao silêncio. Todos esses atributos são conferidos a tudo o que pertence à direta. [...] Todos eles têm em comum o uso ritual do branco. Seus adoradores devem usar vestimentas de uma brancura imaculada.

Vemos que o repouso, a calma e o silêncio – qualidades essenciais a quem se recolhe e promove “retiros” espirituais – são características fundamentais na construção do imaginário religioso, tanto aos praticantes do culto aos Orisás como aos sufis. Por este motivo, fiz questão de reescrever esse trecho por acreditar que a compreensão da utilização do branco na religião ancestral africana está além das definições de vestimentas, assim como para os sufis islâmicos.

O branco (entendido como um dos três tipos de àsé – força vital) para os povos chamados yorubá no Brasil está ligado aos mitos da criação do mundo, a própria gênese africana. E essa é uma questão que precisa ser colocada para que possamos tentar dimensionar como se deram as trocas culturais, no sentido de circularidade (GINZBURG, 1987). Este conceito é usado aqui para que possamos levar em conta os vários movimentos entre culto-popular, puro-impuro na formação das identidades culturais, ainda em África e que, por possíveis estratégias culturais, sobreviveram e se fortaleceram no período da escravidão.

É fato que os africanos que chegaram escravizados ao Brasil no século XIX já tinham mantido contato com outras formas de religiosidade, principalmente com o Islã. A expansão do catolicismo em territórios africanos, a partir do século XV, previa não só uma bem engendrada forma de conquista mercantilista por franceses e ingleses, em busca de novas rotas de comércio entre a Europa e o “oriente”, mas uma política desenvolvida pelo Vaticano para tentar conter o avanço da islamização – mesmo que não se soubesse exatamente a qual Islã se referiam – dos diversos territórios africanos (SAID, 2007). Podemos também imaginar que nesse momento, as práticas afro-islâmicas (sufis) já haviam se capilarizado de forma muito mais aceitável aos tradicionais clãs africanos que, com maior facilidade – a partir de um reencontro e proximidade cultural – conseguiam sincretizar suas práticas ancestrais com a religião de Maomé.

É neste contexto que fica mais fácil analisarmos uma proposta de compreender a África islamizada – ou para além do olhar ocidentalizado – o Islã africanizado, trazido para o Brasil. Muito antes do século XIX, as interferências e reversões culturais (entendidas como conflitos do instável, da tradução e de “traição” (CANCLINI, 2001) acontecidas em território africano já eram sentidas no Brasil, ainda no processo de formação dos Calundus – a protoforma dos candomblés brasileiros. Para comprovarmos essa hipótese, passo a transcrever a pesquisa de Leonardo Bertolossi, intitulada “A



medicina mágica das bolsas de mandinga do século XVIII”, apresentada no XII Encontro Nacional de História (UFRJ/ANPUH/2006):

Associado ao porte de amuletos, o termo ‘mandinga’ remete a uma importante parte da história dos africanos islamizados na África. Através de um comércio bem estruturado por caravanas de mercadores, desde o século VII os árabes foram adentrando diversas regiões do continente, dentre elas o Reino do Mali, “onde vive o rei” ou “o que aceita a herança da mãe”; daí ‘malinke’, habitante do Mali, por volta do século XIII.

De mandingas a malês, estes africanos se reinventaram e possivelmente também o fizeram com um ícone mágico que mesclava originalmente tradições africanas e muçulmanas da Costa da Guiné e, posteriormente, de Angola, e no Brasil, ameríndias, africanas, cristãs-portuguesas, cujos difusores e adeptos eram identificados como ‘mandingueiros’ e/ou ‘calundzeiros’; sendo estes últimos, os curandeiros ou ‘feiticeiros negros’, assim chamados pelos inquisidores. Os malinkes ou mandingas constituíram um dos impérios mais fortes da Idade Média, conseguindo manter sua coesão, durante alguns séculos, da maior parte do ocidente africano. No início do século X, os malinkes impuseram a sua dinastia às outras comunidades africanas e, no século XI, o seu rei converteu-se ao islão, embora a grande massa do povo ainda tivesse continuado com suas antigas crenças o que se estende até hoje.

(...) Tidos como guerreiros conquistadores e feiticeiros incorrigíveis, para Artur Ramos “este povo, a que os negros chamavam mandinga, os espanhóis mandimença e masmol, maniinga (do radical mani ou mali, o hipopótamo, visto que eram povos totêmicos, e a terminação nke, povo), tinha uma índole guerreira e cruel. Não obstante a influência maometana, eram considerados grandes mágicos e feiticeiros, e daí o termo mandinga, no sentido de mágica, coisa-feita, despacho, que os negros divulgaram no Brasil”. Segundo Daniela Calainho, “as antigas crenças destes grupos animistas não desapareceram por completo havendo um ‘sincretismo muçulmano-fetichista’ que se disseminou”. Estavam localizados na região denominada Costa da Mina ou Costa da Guiné, cuja chegada dos portugueses é datada na primeira metade do século XV a fim de mercadejar escravos.

(...) León Africano escreveu sobre o desenvolvimento cultural deste povo: “Eles são os mais civilizados, os mais inteligentes e os mais famosos de todos os negros”, e dizia que, na cidade de Tombuctu, o maior negócio era o comércio de livros. Um provérbio afirmava que “o sal vem do Norte, o ouro do Sul e o dinheiro dos países brancos, mas as palavras de Deus, as coisas sábias e as histórias lindas só se encontram em Tombuctu”. Africano afirmava também que malinenses são ricos devido ao seu comércio. Somando-se à imensa vida urbana – mais de 400 cidades no Império Mali – e a riqueza dos seus habitantes favoreceram o intenso escambo de mercadorias, transportadas pelo deserto adentrando a Europa pelo Mediterrâneo e também a África tropical. Ouro, sal, ferro, escravos, tecidos e marfim eram os produtos mais solicitados. Neste intenso fluxo comercial tiveram saída os amuletos, que no Brasil e em Portugal ficaram conhecidos como ‘bolsas de mandinga’.

Imersos no cotidiano das fazendas e cidades coloniais, entre senzalas, casas escravas e ruas das cidades, boa parte dos calundzeiros e mandingueiros estavam anônimos na multidão de populares, se considerarmos que não só africanos cativos ou libertos, em grande parte “gentios da Guiné”, praticavam os ritos calundzeiros.

A pesquisa de Bertolossi comprova que, antes da chegada de africanos islamizados ao Brasil, um novo conceito islâmico já estava quase que completamente desenvolvido em África. Fica evidente que a prática muçulmana trazida pelos africanos no século XIX já continha uma forma muito peculiar de sincretismo religioso (entre a oralidade e os mitos africanos, e a escrita contida no Alcorão) que fora perpetuado culturalmente e cujos primórdios perderam-se antes da chegada dos primeiros sufis (chamados malês) à Bahia, no final do século XVIII e início do século XIX.

Uma forma interessante de pensar essas trocas – entre o Islã e as religiões africanas – está justamente na própria construção de identidade das muitas etnias localizadas na região onde hoje conhecemos por Nigéria e Benin – nascidas da comercialização de seres humanos – e que formam, em vários aspectos, o nascedouro das culturas trazidas pelos negros escravizados para o Brasil, durante o período colonial. A proximidade geográfica entre o Império do Mali e os países localizados na Costa dos Escravos pode ser uma boa referência para pensarmos como as migrações entre os diversos clãs e etnias podem ter influenciado a cultura e a religiosidade de parte significativa dos povos africanos. Segundo Marshall Sahlins (1993), a cultura é uma capacidade singular da espécie humana de organizar as experiências e as ações através de símbolos. Cultura não é a matéria, mas é a forma como o ser humano estabelece suas relações com o mundo, seja ele material ou imaterial.

O historiador Luis Carlos do Nascimento, em sua pesquisa intitulada *Bitedô – onde moram os nagôs* (NASCIMENTO, UFBA, 2001), publicada recentemente pelo Centro de Articulações de Populações Marginalizadas, promove uma descrição sistemática dos múltiplos conflitos ocorridos em Ifé, Oyó, Dahomé, Ibadan (cidades-berço da cosmogonia afro-brasileira do complexo jêje-nagô) diante dos processos colonizatórios, traduzidos em práticas de dominação político-religiosa, dos cristãos e africanos islamizados nessa região. Devemos saber que esses conflitos são anteriores a vinda dos chamados yorubás para servirem como escravos em terras brasileiras, mas que foram, em decorrência das transformações geopolíticas que suscitaram, o fomento ao tráfico de africanos islamizados e também aos que se mantiveram fiéis a prática ancestral.

De fato, a obra de Nascimento – que trata especificamente da formação hereditária dos terreiros de candomblé da região de Cachoeira, no sul da Bahia – traz uma narração que propõe uma reinterpretação das inúmeras possibilidades de refletirmos sobre a construção da identidade nagô a

partir do processo de africanização islâmica. Para esse autor, o Islã trazido da África para o Brasil pelos tumbeiros já continha, em sua formação, traços característicos da cultura religiosa ancestral. Para ele, muitas das conversões islâmicas passaram por estratégias políticas de sobrevivência dentro dos próprios clãs (em África) e se mantiveram na base das disputas étnicas.

Da mesma forma que os africanos aceitaram a imposição da religião nas várias cidades vencidas pela expansão islâmica – que também os conferia uma valorização no aumento de prestígio sociocultural e econômico (REIS, 2004) – eles também negociavam espaços litúrgicos para não perderem o culto a seus antepassados, que é a base da formação identitária dos povos desenvolvidos nessa parte do continente africano. Segundo Bourdieu (1976), a oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos definidos como profanos é a base do princípio da oposição sagrado e profano, entre a oralidade e a escrita, “entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana ou profanadora (magia e feitiçaria) do sagrado”. A ideologia religiosa relega os antigos mitos ao estado de magia e de feitiçaria. Bourdieu (1976) diz que existe uma tendência de associar à magia características, práticas e representações dos grupos populares. Este conceito parece encaixar muito bem nos relatos dos candomblés de malê, no sul da Bahia (NASCIMENTO, 2001).

É possível interpretar que os sufis, homens bem formados e lideranças políticas e religiosas em território africano, ao aportarem em terras brasileiras já tinham suas práticas mágico-religiosas mescladas em um processo onde a expressão religiosa islâmica, ao passar por séculos de africanização, desenvolveu um amálgama cultural, que possibilita a leitura de uma síntese religiosa e social, mas que ainda assim deve ser compreendida e analisada como original. Deparamo-nos aqui com uma dupla pertença (HALL, 2006) excludente, que fez com que milhares de homens e mulheres fossem categorizados como negros e muçulmanos, sem que suas especificidades fossem levadas em conta. E é justamente para que possamos refletir sobre os muitos processos hibridizantes, onde não é mais possível afirmarmos como certo se o que conhecemos como influência muçulmana ao culto nagô seria o resquício do Islã que se africanizou ou a se foram os africanos que se islamizaram por força das diversas estratégias culturais dos grupos étnicos que conviveram e relacionaram-se com a expansão muçulmana.

Pelas pesquisas históricas nas quais baseio este estudo (REIS, MOTT, NASCIMENTO), sobre os africanos islamizados, inclino-me a considerar que a síntese cultural afro-islâmica que chegou até os nossos dias através dos cultos aos orisás, possui seus primórdios nas hibridizações religiosas entre os sufistas islâmicos – de origem sunita, conforme afirma o sheik Hammadeh – e os clãs africanos que cultuavam seus antepassados – prática esta realizada desde épocas imemoriais.

REFERÊNCIAS

- ALMANAQUE ABRIL. Disponível em: Disponível em: <alamaqueabril. Abril.com.br/>. Acesso nov, de 2011.
- BERTORLOSSI, Leonardo Carvalho. *A medicina mágica das bolsas de mandinga do século XVIII*. Disponível em: <<http://www.rj.anpuh.org/resources/rj/Anais/2006/conferencias/Leonardo%20Carvalho%20Bertolossi.pdf>>. Acesso: 22 jul. 2011.
- BOURDIEU, Pierre. Estrutura e gênese do campo religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva 1992.
- CABLOCO PANTERA NEGRA, TEMPLO ESPIRITUAL. Disponível em: <http://caboclopanteranegra.blogspot.com/2008/02/influncia-do-mundo-muulmano-no-candombl.html>. Acesso: 22 jul. 2011
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas*. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2003.
- CHAMOISEAU, Patrick; CONFIANT, Raphaël. *Lettres creoles*. Paris: Hatier, 1991.
- GABRIEL, Paulo G. Hilu R. Pinto. Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. *Revista USP*. São Paulo, n. 67, p. 228-250, set./nov. 2005.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ELBEIN, Juana. *Os nagô e a morte: Padê, Asésé e Culto Egungun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das Religiões*. 2. ed. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os Nuer e The Sanusi of Cyrenaica*. Amen House, London: Oxford University Press, 1949.
- LAMPREIA, José D. *Etno-História do Império Mali*. *Revista Garcia da Horta*, Lisboa vol. 7, n. 2 1959. Separata.
- LAROCHE, Maximilien. *La Double Scène de la Représentation*. Oraliture et Littérature dans la Caraïbe. *Québec: GRELCA, 1991*. (Col. Essais, n. 8).
- NASCIMENTO, Andréa. Salve Pai Pedra Preta: uma contribuição singela à trajetória do Babalorixá. *Revista Virtual de Humanidades*. n. 4, jul./set. 1994.
- NASCIMENTO, Luis Carlos. *Bitedô, onde moram os nagôs*. São Paulo: Editora CEAP, 2011.
- REIS, João José. *A revolta dos Malês na Bahia em 1835*. UFBA, 2004. Disponível em: <<http://www.smecc.salvador.ba.gov.br/documentos/a-revolta-dos-males.pdf>>. Acesso: maio 2011.
- _____. *Rebelião escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês (1835)*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- REFWORLD. The Leader is Refugee Decision Support. World Directory of Minorities and Indigenous Peoples - Turkey : Alevis. Disponível em: http://www.unhcr.org/refworld/topic_463af2212_49709c292_49749c9950_0.html. Acesso: nov, 2011.
- REVISTA PANGAEA. Quinzenário de Política, Economia e Cultural. Disponível em: http://www.clubemundo.com.br/revistapangea/show_news.asp?n=252&ed=4. Acesso: 09 ago. 2011
- SAHLINS, Marshall. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção" (Parte I e II). *Mana*, v. 3, n. 1, 1997.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Editora Companhia das Letras, 2007.
- SCHUON, Frithjof. *Para compreender o Islã*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006. ISBN 85-7701-046-5.
- _____. *Sufism: Veil and Quintessence*. Bloomington: World Wisdom, 1981. ISBN 0-941532-00-3.
- SILVA, Ronaldo. Império Mali. Disponível em: <<http://www.debatesculturais.com.br/imperio-mali/>>. Acesso: 21 ago. 2011.
- SINDAWI, Khalid. The Shiite Turn in Syria. In: HUDSON INSTITUTE. June 23, 2009. Disponível em: <<http://www.futureofmuslimworld.com/research/detail/the-shiite-turn-in-syria>>. Acesso: nov. 2011.
- SHANKLAND, David. *The Alevis in Turkey: The emergence of a secular Islamic Tradition*. London: Routledge, 2003. ISBN 0-7007-1606-8.



SOARES DE AZEVEDO, Mateus. *Iniciação ao Islã e Sufismo*. Rio de Janeiro: Record, 2001. ISBN 85-01-04181-5.

_____. *Mística Islâmica*. Petrópolis: Vozes, 2000. ISBN 85-326-2357-3.

_____. *Inteligência da Fé: Cristianismo, Islã, Judaísmo*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006. ISBN 85-7701-045-7.

SOUZA, Marina de Melo. *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2007.

STODDART, William. *O sufismo*. Lisboa, Edições 70, 1980.

.

.