

## LUTA RELIGIOSA OU LUTA POLÍTICA? O LEVANTE DOS MALÊS DA BAHIA SEGUNDO UMA FONTE ISLÂMICA\*

Rosemarie Quiring-Zoche\*\*

Já tarde da noite do 24 de janeiro de 1835, um destacamento de milicianos tomou de assalto uma casa no centro de Salvador, capital da província da Bahia, a poucos metros do palácio do governo, da câmara municipal e da catedral. No interior da casa havia cerca de sessenta negros escravos e libertos reunidos para ultimar os preparativos de uma revolta planejada para a manhã seguinte. Os conspiradores reagiram rapidamente, subjugaram seus agressores e fugiram para a rua. Num instante, centenas de negros juntaram-se a eles e atacaram a guarda do palácio, a cadeia pública, diferentes postos policiais e quartéis militares. Violenta fuzilaria, no entanto, pôs os revoltosos em fuga por toda parte. No caminho para a periferia da cidade, onde havia engenhos de açúcar, as tropas de prontidão puseram fim às lutas.<sup>1</sup>

O levante, esmagado antes mesmo de ter começado por causa de uma denúncia, foi o último de uma série de revoltas escravas na Bahia. Inquietações anti-lusas depois da obtenção da independência em 1822, revoltas militares, rebeliões contra o governo central no Rio de Janeiro e constantes levantes de escravos marcaram os anos 20 e 30 do século XIX naquela província.<sup>2</sup> O movimento de 1835 alarmou as autoridades da Bahia e do Rio de Janeiro de modo especial. Suscitou um dos maiores processos já feitos contra uma rebelião escrava nas Américas.<sup>3</sup> Esta revolta se diferenciava das anteriores não apenas

---

\* Parte deste artigo deriva de uma comunicação apresentada no XXVI Congresso Alemão de Orientalistas, Leipzig, 28 de setembro de 1995, e publicada em *Sudanic Africa: A Journal of Historical Sources*, 6 (1995), pp. 115-124. A presente versão, consideravelmente revista e ampliada, foi traduzida do alemão por Mário Augusto da Silva Santos, professor da UFBA.

\*\* Pesquisadora do Orientalisches Seminar (Seminário Orientalista), Universidade de Freiburg-Breisgau.

<sup>1</sup> João José Reis e P.F. de Moraes Farias, "Islam and Slave Resistance in Bahia, Brazil", *Islam et Société au Sud du Sahara*, n° 3 (1989), pp. 47-48, e pormenorizado em João José Reis, *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, pp.73-92. Ver também Raymond Kent, "African Revolt in Bahia: 24-25 January, 1835", *Journal of Social History*, n° 3 (1970), pp. 349-51 e Ignace Étienne Brazil, "La secte musulmane des Malês au Brésil et leur révolte en 1835", *Anthropos*, n° 4 (1909), pp. 409-12.

<sup>2</sup> Ver Reis, *Slave Rebellion*, pp. 3-39.

<sup>3</sup> Reis e Farias, "Islam and Slave Resistance", p. 48.

em seu cuidadoso planejamento e organização, mas também no fato de que havia um vínculo ideológico muito próprio que a fazia superar contradições étnicas entre os africanos. Tal vínculo era o Islã. Os cabeças dos conjurados eram todos muçulmanos.

A constituição de 1824 havia declarado o catolicismo como religião oficial.<sup>4</sup> Aos escravos, todos batizados no mais das vezes contra suas vontades, era vedada a prática de outra crença. Efetivamente, enquanto muitas manifestações religiosas africanas abrigavam-se sob um catolicismo popular, o Islã não se deixara integrar no cristianismo, de modo que os negros muçulmanos tinham de praticar sua religião secretamente. Muitos deles vinham de posições de mando em suas terras de origem e eram culturalmente superiores aos seus senhores brancos, entre os quais nem todos sabiam ler e escrever. Em poder de muitos rebeldes mortos a polícia encontrou pedacinhos de papel escritos em árabe. Os papéis que se conservaram contêm textos religiosos islâmicos — citações do Alcorão, preces, fórmulas de invocação — e serviam de amuletos até para os não muçulmanos. Além disso, há notícias no inquérito policial sobre papéis perdidos, com uma proclamação e instruções para a realização do levante.<sup>5</sup> É duvidoso se esse documento realmente existiu, mas os donos do poder estavam claramente conscientes de que a prática do Islã, juntamente com o conhecimento simultâneo do árabe, oferecia uma possibilidade de comunicação escrita que colocava em perigo o controle até para senhores brancos cultos.

Da participação de muçulmanos em larga escala nesta revolta, chegaram alguns pesquisadores à conclusão de que ela teria sido um *jihad*, uma “Guerra Santa”, com o objetivo de construir um Estado islâmico. Essa interpretação remonta ao médico e etnólogo Raimundo Nina Rodrigues, morto em 1906, e ao missionário jesuíta e professor do Bispado Arquiepiscopal da Bahia, Ignace Etienne Brazil. Este foi o primeiro a falar *expressis verbis* de uma guerra santa. Raimundo Nina Rodrigues afirmou que teria sido planejado matar todos os negros pagãos. Em ambos se baseiam dois historiadores muçulmanos nos tempos atuais, Clyde Ahman Winters (USA) e Yusuf A. Nzibo (Nigéria). Mas, enquanto os dois últimos citados não exploram nenhuma fonte original de estu-

---

<sup>4</sup> Reis, *Slave Rebellion*, p. 113.

<sup>5</sup> Um escravo haussá fez referência a tal conteúdo duas semanas após o levante. Ver Reis, *Slave Rebellion*, pp. 89, 99-102; Reis e Farias, “Islam and Slave Resistance”, p. 54; Pierre Verger, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Mouton, 1968, p. 341; Kent, “African Revolt”, pp. 352-3; Jack Goody, “Writing, Religion and Revolt in Bahia, *Visible Language*, vol. XX, n° 3 (1986), p. 325. *Fac-simile* e edição dos documentos conservados por Rolf Reichert, *Os documentos árabes do Arquivo do Estado da Bahia*, Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, 1970. A esse respeito, ver também Vincent Monteil, “Análise dos 25 documentos árabes dos Malês da Bahia (1835)”, *Bulletin de l’Institut Fondamentale d’Afrique Noire (BIFAN)*, n° 29 (1967), pp. 88-98 e Rolf Reichert, “L’Insurrection d’esclaves de 1835 à la lumière des documents árabes des Archives publiques de l’État de Bahia (Brésil)”, *BIFAN*, n° 29 (1967), pp. 99-104.

do, o historiador brasileiro João José Reis recorreu a amplo material arquivístico para refutar os argumentos dos defensores da tese do *jihād*.<sup>6</sup>

Um argumento importante é que os haussás teriam trazido da terra natal a experiência do *jihād* de 1804. Aí não se atenta para o fato de que este grupo étnico só compunha 10 por cento dos revoltosos. Já os iorubás, denominados de nagôs no Brasil, compunham a maioria com quase dois terços. A este grupo pertenciam também cinco dos sete líderes.<sup>7</sup> Em geral os iorubás ainda não tinham muito tempo de islamização. E experiências com a tradição do *jihād* ainda não haviam sido demonstradas, pelo menos para o caso do Brasil.

Conforme o exposto, afirma-se que houve massacres contra negros pagãos. Mas disso não há provas e, ao contrário, negros não muçulmanos teriam tomado parte na rebelião. Se os não brancos deveriam ser mortos, tratava-se de mulatos e crioulos que não tinham participado do levante e, obviamente, os africanos que tomassem o lado adversário durante a luta. Não era sem razão que estes, principalmente os escravos nascidos no Brasil, foram considerados, talvez injustamente, servidores leais de seus senhores brancos.

---

<sup>6</sup> Ver os seguintes trabalhos: Reis, *Slave Rebellion*, pp. 112-22; Reis e Farias, "Islam and Slave Resistance", pp. 55-9. Dos trabalhos de Clyde Ahmad Winters, ver "A Survey of Islam and the African Diaspora", *Pan-African Journal*, vol. VIII, n° 4 (1975), pp. 425-34; "Roots and Islam in Slave América", *Al-Itihad*, n° 14 (Out.-Nov., 1976), pp. 18-20; "Islam in North and South America", *Al-Itihad*, n° 17 (Jul.-Out. 1977), pp. 57-67; "Afro-American Muslims from Slavery to Freedom", *Islamic Studies* (Islamabad), vol. XVII, n° 4 (1978), pp. 187-203; "The Muslims of Rio de Janeiro", *Journal for Arabic Islamic Studies* (Miami), vol. III, n° 1 (1982), pp. 27-48; "The Afro-Brazilian Concept of Jihad and the 1835 Slave Revolt", *Afrodiaspora: Journal of the African World*, vol. II, n° 4 (1984), pp. 87-91; "A Chronology of Islam in Afro-America", *Al-Ilm* (Durban), n° 5 (1985), pp. 112-22. Os únicos trabalhos do autor a que tive acesso foram os de 1978, 1982 e 1984. Neles, assume Winters sem crítica o ponto de vista de Nina Rodrigues e Ignace Étienne Brazil como fato, sem tomar conhecimento de Kent, que se antecipou a Reis na análise da tese do *jihād* (pp. 346, 353-6). Winters dá como tacitamente provado que toda luta de muçulmanos contra não muçulmanos é um *jihād*, ("Afro-Brazilian Concept", p. 87). Ele argumenta que o levante foi propositadamente traído, como uma advertência aos adversários, acreditando que os muçulmanos quiseram assim cumprir o dever de exortar os infiéis a aceitarem o Islã antes da declaração da *jihād*. ("Afro-Brazilian Concept", p. 90). Sobre tal dever, ver E. Tyan, "Djihād" *El*, 2, pp. 238-240. Ademais, os trabalhos de Winters aqui citados estão cheios de afirmativas generalizantes, carentes de indicação de fontes e com citações descuidadas. Por exemplo: "The Afro-Brazilian Muslims were very good linguistics, and had even translated the Qur'an into Portuguese" [Os muçulmanos afro-brasileiros eram lingüistas muito bons, e até traduziram o Alcorão para o português] ("Afro-American Muslims", p. 198, sem referência de onde obteve tal extraordinária informação!). Ao contrário, a primeira tradução portuguesa do Alcorão, por tradutor anônimo, apareceu em 1882 em Paris. Veja J.D. Pearson, "Bibliography of Translation of the Qur'an into European Languages", in A.F.L. Beeston et al., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, (Cambridge 1983), p. 518. Winters considera possível – em oposição às conclusões de outros pesquisadores – que um elevado número de líderes de candomblé e de macumba seriam, na verdade, malês. ("Muslims of Rio de Janeiro", p. 45). Carência semelhante revela o estudo de Yusuf A. Nzibo, "The Muslim Factor in the Afro-Brazilian Struggle Against Slavery", *Journal [of the] Institute of Muslim Minority Affairs*, n° 7 (1986), pp. 547-556.

<sup>7</sup> Responderam a julgamento cerca de trezentos africanos, dentre os quais pelo menos 23 eram mulheres. Os iorubás atingiam 65%, sendo 26% da população africana de Salvador; os haussás 10,2%, sendo 9,4% dos africanos da cidade. O quarto restante de sublevados compunha-se de diversos grupos africanos (Reis e Farias, "Islam and Slave Resistance", pp. 48-50).

Os alvos da agressão dos insurretos eram os centros do poder político e militar e, de modo algum, a Igreja. Seu grito de batalha fora “Viva Nagô!” e sua palavra de ordem, “Morram os brancos!”<sup>8</sup>

Os culpados pelo levante foram drasticamente castigados. Aos escravos africanos couberam mortes, prisões ou açoites, enquanto os libertos foram deportados para a África. Muitos senhores venderam seus escravos para outras províncias do Brasil.<sup>9</sup> Contra o Islã negro da Bahia foi vibrado um golpe do qual ele jamais se recuperou. Anos mais tarde, e até os anos quarenta do nosso século, viajantes estrangeiros e pesquisadores ainda encontraram alguns negros que se consideravam malês, mas aparentemente seu culto havia sido, de um modo geral, absorvido nos ritos do candomblé.<sup>10</sup> Não foram estabelecidas relações com os imigrantes muçulmanos sírio-libaneses ingressos a partir dos anos sessenta do século XIX.<sup>11</sup>

O que há de conhecido sobre o levante de 1835 se baseia em documentos que os seus opositores, os proprietários brancos de escravos e o aparato do poder, produziram ou coletaram, assim como o que provém de relatos de diplomatas e viajantes europeus – naturalmente cristãos. Mas em meio ao trabalho de catalogação da escrita árabe da coleção Rescher, eu me deparei com o relato de viagem de um muçulmano que esteve com os malês da Bahia trinta anos após o levante. Trata-se de um pequeno volume sob o título *Musalliyat al-gharib*, escrito, como se evidenciou, pelas próprias mãos do visitante ʾAbd al-Rahman b. ʾAbdallah al-Baghdadi al-Dimashqi.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Reis e Farias, “Islam and Slave Resistance”, p. 49; Reis, *Slave Rebellion*, pp. 116, 120-122.

<sup>9</sup> Dos culpados 185 eram escravos, 111 livres e 8 pessoas de status desconhecido. Expresso em percentuais, 62% eram escravos e cerca de 32% eram libertos, que em relação à sua participação na população negra estavam com uma representação desproporcionalmente elevada. Reis e Farias vêem, na relativamente forte participação de libertos, uma solidariedade entre os negros apoiada em fundamentos religiosos e étnicos, fortalecida na convivência urbana, no trabalho e na participação comum em irmandades religiosas católicas. (Reis e Farias, “Islam and Slave Resistance”, p. 51). Além disso, durante o processo, foi notado que muitos dos rebeldes eram escravos de estrangeiros, principalmente ingleses, aos quais se censurou por não controlá-los mais severamente. Verger, *Flux et reflux de la traite des nègres*, pp. 344-5 e Kent, “African Revolt”, p. 351. Sobre deportações para África e vendas para outras províncias, Reis e Farias, “Islam and Slave Resistance”, p. 61.

<sup>10</sup> Bastide, Roger, “L’Islam Noir au Brésil”, *Hespéris*, n° 39 (1952), pp. 373-382; Reis, *Slave Rebellion*, p. 62; Donald Pierson, *Negroes in Brazil*, Chicago, U. of Chicago Press, 1942, p. 277.

<sup>11</sup> Raymond Delval, *Les Musulmans en Amérique Latine et aux Caraïbes*, Paris 1992, p. 203.

<sup>12</sup> A respeito de ʾAbd al-Rahman b. ʾAbdallah al-Baghdadi al-Dimashqi, morto em 1881 (ou 1298 do calendário muçulmano), ver Carl Brockelmann, *Geschicht der arabischen Literatur*, Leiden, 1937-49, vol. suplementar 2, p. 789. O manuscrito com o código Hs. or. 4522 do acervo da Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz (Biblioteca Estadual de Propriedade Cultural Prussiana) está descrito em Rosemarie Quiring-Zoche, *Arabische Handschriften* [Manuscritos árabes], Parte III, in *Verzeichnis der Orientalischen Handschriften* [Catálogo dos manuscritos orientais na Alemanha], (Wiesbaden 1994), vol. 17, 3, n° 390. Eu agradeço o acesso permitido pelo chefe do Departamento do Oriente da Biblioteca Municipal de Berlim, Dr. H. O. Feistel. Uma comparação com o manuscrito existente em Leiden do *Diwan* de al-Baghdadi mostra que ambos devem provir do mesmo autor. Por isso, considero digna de fé a observação feita por um proprietário anterior do manuscrito, Amin al-Madani, contemporâneo de al-Baghdadi, segundo a qual o manuscrito

## O relato de al-Baghdadi

Em setembro de 1865 <sup>1</sup>Abd al-Rahman Efendi deixara Istambul como Imã, líder religioso muçulmano, a bordo de um vapor da marinha otomana, com passagem em Basra (Bassorá). O canal de Suez ainda não fora inaugurado e, assim, o navio deveria contornar o continente africano. No Atlântico, ele é afastado do curso e vai dar no Rio de Janeiro. Aqui alguns malês procuram os recém-chegados e, não falando árabe, dão-se a conhecer como muçulmanos através da participação do ritual da *salat*. Muito sensibilizado, vê o Imã quão deficientemente eles conduzem a prece ritual e logo entende quão pouco conhecem a Religião, que o jejum do Ramadã é imperfeitamente observado, que bebem álcool e que suas mulheres “fazem o que querem como as mulheres dos europeus” (*Ifranj*).<sup>13</sup> Assim, consente por fim o Imã em ficar entre eles e instruí-los no Islã. No entanto, isso devia ser feito secretamente, e os negros suplicam-lhe que deixe de usar o traje <sup>1</sup>ulama<sup>é</sup> para que este não os denunciasse.<sup>14</sup>

Nas semanas seguintes, al-Baghdadi aprende português a ponto de poder ensinar aos negros na língua da terra. O sucesso de suas lições é, contudo, limitado à transmissão de conhecimentos religiosos no sentido restrito. No que concerne à conduta, depara-se o Imã com resistência tenaz. Nem querem os malês renunciar a suas práticas mágicas e amuletos, nem querem ocultar suas mulheres com vestes adequadas ou aceitar o direito de sucessão islâmico. Ainda assim, alguns malês abandonam o uso de bebidas alcoólicas para, ao invés disso, começarem a usar o fumo.<sup>15</sup> Outros, depois que o Imã lhes dera a conhecer a possibilidade de dissolução do casamento, se deixam convencer de que é agradável a Deus assinar um contrato de união, ao invés de homem e mulher viverem juntos sem serem casados.<sup>16</sup>

<sup>1</sup>Abd al-Rahman Efendi permanece aproximadamente dois anos no Brasil e visita também a Bahia. Em seu relato encontram-se apenas algumas frases sobre o levante de 1835, que ganham, contudo, especial importância, pois podemos considerar que os malês, diante do Imã, diferentemente de como se comportaram frente às autoridades, não teriam silenciado eventuais objetivos religiosos do levante. Ele escreve:

---

to de Leiden seria um autógrafo credenciado. Pela permissão para fazer fotocópias dos manuscritos de Leiden e pela informação, por carta de 16.2.1995, sobre a observação de al-Madani, eu agradeço ao curador da Coleção Oriental da Biblioteca da Universidade de Leiden, Dr. J. J. Wirkam.

<sup>13</sup> Hs. or. 4522, Bl. 13a.

<sup>14</sup> Hs. or. 4522, Bl. 15a.

<sup>15</sup> Hs. or. 4522, Bl. 14a-b.

<sup>16</sup> Hs. or. 4522, Bl. 23b.

Com freqüência eu lhes perguntei pelo motivo porque escondem tanto sua religião, embora os estados garantam todas as liberdades que se queira. E eles me relataram que houvera uma guerra entre eles e os cristãos. Os negros tinham a intensão de controlar as terras, mas a vitória ficou com os cristãos. Era publicamente conhecido entre eles que a raiz desse levante estava em uma comunidade muçulmana que havia entre os grupos [religiosos] dos negros. Foram eles que decidiram essa coisa entre si, pois existem diversas religiões [entre os negros], como [acima] mencionamos. Os muçulmanos inclusive negam [declarar] sua religião até mesmo hoje, por temor do perigo de que os cristãos, se notarem que alguém segue o Islã, talvez o matem, o deportem ou o encarcerem para o resto da vida.<sup>17</sup>

Documento original:

[15 a] وكم مرة ستلتهم عن سبب هذا التستر الشديد ، مع أن الدول أطلقت [15 b] من الحرية لكل شخص ما يريد . فأخبروني بأن حربا وقع بينهم وبين الخريستيان ، وحوّل السودان أن يملكوا منهم البلدان . وكانت النصرة للنصارى . وقد تحقّق عندهم جهارا أن أصل هذه الفتنة من جماعة مسلمين بين طوايف السودان . وهم الذين قرّروا على بعضهم البعض ذلك الشأن ، لأنهم أديان مختلفة كما أشرنا لذلك . وأنكر المسلمون لهذا الدين خوفا من المهالك حتّى الى الآن ، إذا اشتهر النصارى على أحد من الإسلام ، ربّما قتلوه أو نفوه أو مؤبدا حبسوه .

Como adversários na “guerra” — que é como <sup>c</sup>Abdarrahman al-Baghdadi considera sem dúvida o levante de 1835 — ele aponta, de um lado, seu interlocutor (-hum), que são os negros muçulmanos, assim como “os negros em geral” (*as-sudan*) e, do outro lado, “os cristãos” (*al-hiristiyan*).

Os cristãos são todos brancos, esclareceram-lhe os muçulmanos.<sup>18</sup> Al-Baghdadi equipara-os aos “europeus” (*Ifranj*), conforme se percebe claramente de sua exposição, em outra passagem, onde ele usa essa designação como sinônimo de *hiristiyan*.<sup>19</sup> Daí que na sua fala não haja outros cristãos além dos brancos/“europeus”. Embora todos os negros escravos, os muçulmanos inclusive, devesseser batizados no catolicismo ao se tornar propriedade de algum cristão<sup>20</sup>, os negros (ou outros não brancos) de convicção cristã não são citados por ele.

<sup>17</sup> Hs. or. 4522, Bl. 15b.

<sup>18</sup> Hs. or. 4522, Bl. 8a.

<sup>19</sup> Hs. or. 4522, Bl. 7b, Zl. 7 “*tawa’if al-Ifranj*” e Zl. 11 “*al-firqa al-hiristiyaniya*”.

<sup>20</sup> Hs. or. 4522, Bl. 14b-15a.

Ao contrário dos brancos ou “europeus”, todos cristãos, os negros pertencem a diferentes religiões, conforme escreve al-Baghdadi. Entre eles, salvo os muçulmanos, há quem faça preces ao mar, ao vento, a Satã, ao sol, à lua, ao trovão, aos planetas ou a manifestações similares. Alguns, embora nem todos os seguidores dessa “religião da natureza” — certamente os adeptos do candomblé e outras devoções africanas —, como relata o Imã, converteram-se no Brasil ao Islã quando viram a grande solidariedade que havia entre os muçulmanos.

Ainda segundo al-Baghdadi, assim como segundo outras fontes, a luta em 1835 se dá, portanto, sem correspondência com a filiação religiosa. A rivalidade é de negro contra branco (que é igualado a cristão, que por sua vez é igualado a “europeu”). Ou seja, apesar da designação de “cristão” dada ao adversário não se pode por isso atribuir motivação religiosa ao levante.

Compreensível por causa de sua origem, al-Baghdadi vê a filiação religiosa não apenas como algo de convicção íntima ou experiência espiritual, mas também, e principalmente, como algo ligado a uma relação jurídica, política e social com o Islã. O Islã — através do qual a percepção e o pensamento do Imã são orientados — é uma religião normatizadora, que dá ao crente não apenas certezas espirituais, impõe-lhe deveres rituais e de culto, mas também rege sua vida inteira, com todas as relações sociais, através da *shari'a*, a lei dada por Deus, e lhe sugere uma vida conforme o modelo do profeta Maomé. A lei não pode ser mudada pelas pessoas, mas apenas interpretada. A ela também estão subordinadas as decisões políticas. Assim, religião, sociedade e política estão ligadas inseparavelmente. Somente onde prevalece a *shari'a*, pode um muçulmano viver continuamente da forma que Deus lhe exige.

Segundo a concepção islâmica, o mundo é dividido em duas esferas: a “Casa do Islã” (*dar-al-islam*), na qual os muçulmanos têm poder e vivem conforme a *shari'a*; e a “Casa da Guerra” (*dar-al-harb*), que permanece sob o domínio dos descrentes. Na Casa do Islã, podem judeus e cristãos conservar sua religião e viver segundo suas leis — pois eles possuem sagradas escrituras no Torá e na Bíblia, assim como os muçulmanos têm o Alcorão, contanto que paguem impostos especiais ao Estado Islâmico. Para essas comunidades de “protegidos” (*dhimmis*), a *shari'a* é obrigatória em suas relações para fora, com a maioria muçulmana e com os órgãos do Estado. Os descrentes do *dar-al-harb* devem, ao contrário, ser combatidos. Contra seus países é possível uma quebra eventual da paz. Em princípio, a “Casa da Guerra” deve ser combatida até se chegar à imposição da *shari'a* no mundo inteiro, que será, então, uma única *dar-al-islam*. O caminho para a ampliação ou também para a defesa da *dar-al-islam* é o *jihad*.

*Jihad* — um substantivo verbal sem plural — é no Islã o esforço (literal-

mente) do crente em favor de sua religião, o mais das vezes entendido como luta contra o não muçulmano. No caso da guerra de expansão, é o *jihad* um dever coletivo (*fard kifaya*) para a comunidade muçulmana, dever do qual só se está livre se já foram travadas batalhas o suficiente. No caso de defesa, se a *dar-al-islam* está ameaçada, cada muçulmano capaz tem o dever individual (*fara ʿain*) para com o *jihad*.<sup>21</sup>

Na declaração do *jihad* está presente a intenção exclusiva do chefe do conjunto da comunidade local de muçulmanos. Como tal, vale o esforço de servir ao Islã e de aniquilar as religiões que lhe opõem resistência ou o desejo de ser apreciado por Deus. Um guerreiro, convocado simplesmente por Deus para ajudar em sua luta, que pratica as obrigações religiosas ou leva consigo amuletos durante a guerra, não se torna ainda *mujihadi*, isto é, guerreiro do *jihad*, se não luta com pureza de espírito. Os esforços para a obtenção de ganhos materiais, honra ou fama, podem pôr tais objetivos em perigo se também os despojos e a fama não forem colocados a serviço do Islã. Só no outro mundo deve o *mujihadi* esperar sua verdadeira recompensa. Se faltar a intenção religiosa, tratar-se-á então de uma guerra comum (*harb*). Uma guerra sem objetivo religioso é, todavia, proibida ao muçulmano, de modo que toda guerra está, sob o ponto de vista religioso, indissolivelmente ligada à política, e deve ser uma guerra justa, como já se demonstrou linhas atrás.

O desempenho no *jihad*, levado até o martírio, é tão meritório que o perdão dos pecados, e até mesmo o ingresso no Paraíso, são esperados como segura recompensa, segundo alguns teóricos.<sup>22</sup>

Se os malês tivessem entendido seu levante de 1835 como *jihad*, não teriam mudado tal concepção três décadas depois, quando ʿAbdarrahman al-Baghdadi viveu entre eles. É quase inimaginável que eles tivessem ocultado do Imã um esforço tão altamente valorizado e também tão emocionalmente exaustivo. Eles teriam com isso podido colocar sob luzes mais favoráveis sua religião, na qual al-Baghdadi achava muito o que censurar.

Também não se pode aceitar que gente de confiança de al-Baghdadi falasse realmente de um *jihad* enquanto ele próprio falava de um *harb* — talvez porque punha em dúvida os objetivos religiosos do levante — sem fazer uma apuração diferente em seu relato, ele que expõe os assuntos religiosos exaustivamente e não oculta do leitor sua posição pessoal. Insistimos na diferença: o *harb* é uma guerra comum, diferente do *jihad*, uma “guerra santa” para a propagação do Islã ou para se alcançar o domínio islâmico. Presumivelmente, o

<sup>21</sup> Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago, Chicago U. Press, 1988, pp. 72, 76-77.

<sup>22</sup> Albrecht Noth, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge*, Bonner Historische Forschungen, 28 (1966), pp. 22-35.

Imã não imaginaria que um pequeno grupo de muçulmanos em minoria no *dar-al-harb* quisesse levar a cabo um *jihād*.

A situação dos malês era diferente da dos muçulmanos do Velho Mundo. Eles haviam sido levados violentamente para o *dar-al-harb* e já não tinham ligação alguma com o *dar-al-islam*. Não seria absolutamente o caso de se pensar em contatos com a área de domínio islâmico por causa da grande distância. Para um caso como o deles, prevêem os juristas islâmicos, se for possível ao fiel, a *hijra*, a emigração ou visita ao *dar-al-islam*, em analogia com a peregrinação feita por Maomé de Meca a Medina, episódio que marca o início da cronologia islâmica. As obras jurídicas do Islã não levam em conta a possibilidade de um *jihād*, que vise, a partir de uma situação de minoria muçulmana, a impor a *shari'a* e fundar um Estado Islâmico.<sup>23</sup> Os juristas e os chefes religiosos islâmicos não eram unânimes, no século XIX, sobre se, mesmo onde a maioria dominante da população fosse muçulmana, ela devesse ser exortada a realizar o *jihād* ou a emigrar. Houve discussões a respeito, nos países islâmicos onde se estabeleceu uma colonização européia de dominadores não muçulmanos, desde os anos 20 na Índia e desde 1837 na Argélia, com a colaboração de eruditos egípcios.<sup>24</sup> Permanece em aberto se al-Baghdadi tinha conhecimento dessas controvérsias ou não.

Emigração ou, mais ainda, o retorno ao espaço islâmico era para os malês, enquanto permanecessem escravos, algo fora de questão. Entre os rebeldes de 1835 encontravam-se, todavia, muitos libertos, em número proporcionalmente grande ao dos existentes na cidade. Para eles não era impossível o retorno à África, o que muitos negros, na verdade, realizaram. A maioria desses conservava, certamente, o catolicismo que lhes fora imposto, como algumas igrejas de estilo brasileiro em Lagos (Nigéria) até hoje o atestam.<sup>25</sup>

Luta religiosa, ou luta pelo poder? Com base na exposição de al-Baghdadi, responde-se à pergunta inequivocamente. Tratava-se do poder. O objetivo dos rebeldes muçulmanos ou daqueles escravos filiados a outras religiões, como al-Baghdadi sem dubiedade indica, era “dominar as terras”. Não há discurso sobre a imposição da lei islâmica. Visto que os próprios malês não designavam seu levante como *jihād*, este não pode ser entendido como tal. Não havia na própria intenção individual os componentes essenciais ao *jihād*, o que foi completamente deixado de lado por alguns intérpretes do movimento.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Bernard Lewis, “Legal and Historical Reflections on the Position of Muslim Populations under Non-Muslim Rule”, in B. Lewis e d. Schnapper (orgs.), *Muslims in Europe* (Londres, 1994), pp. 8-17.

<sup>24</sup> Rudolph Peters, *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*.

<sup>25</sup> Verger, *Flux et reflux*, pp. 599-603.

<sup>26</sup> Mais recentemente por Paul Lovejoy, “Background to Rebellion: The origins of Muslim Slaves in Bahia”, *Slavery and Abolition*, vol. 15, n° 2 (1994), pp. 151-180.

Em suma, o próprio testemunho dos malês confirma a conclusão de João Reis de forma completa e satisfatória. O levante de 1835 não foi uma “Guerra Santa”, mas sim uma luta dos africanos, especialmente dos nagôs, contra o domínio dos senhores brancos de escravos, na qual o Islã entrou como um importante fator integrativo e organizador.

Em relação aos chamados defensores da tese do *jihād*, devemos nos perguntar se a visão deles não foi obscurecida por uma parcialidade ideológica. Enquanto os pesquisadores ocidentais não vêem em perigo o poder e a riqueza dos senhores brancos de escravos, mas a cristandade, e não reconhecem a escravidão como causa para a rebelião, também parece aos autores islamistas muito fácil imaginar que muçulmanos pudessem lutar contra a exploração e os preconceitos raciais dos cristãos sem, ao mesmo tempo, levar a cabo um *jihād*.