

NÃO SÓ MANDINGAS:
QASĪDAT AL-BURDA, POESIA ASCÉTICA (*ZUHDIYYĀT*)
E AS *MAQĀMĀT* DE AL-ḤARĪRĪ
NOS ESCRITOS DOS NEGROS MUÇULMANOS
NO BRASIL OITOCENTISTA

*Nikolay Dobronravin**

As fontes escritas “internas” (produzidas pelos próprios muçulmanos) para a reconstrução da cultura afro-islâmica do Brasil oitocentista são limitadas. No que diz respeito aos escritos em grafia árabe, poucos sobreviveram ao tempo e à repressão, ou foram fotografados, tampouco foram copiados antes de sumirem. A maioria desses documentos inclui citações do *Alcorão*, orações islâmicas e fórmulas mágicas. Raramente, há colofão e outras referências aos nomes de pessoas, o que seria interessante para historiadores e antropólogos. Até agora, foram encontradas poucas fontes literárias e narrativas (fragmentos de poemas, a cópia de uma carta pessoal em hauçá e árabe) e quase nada das fontes documentais (um sermão de casamento¹ e um calendário em árabe, o segundo com uma transcrição aparentemente em iorubá). Isso

* Professor da Universidade de São Petersburgo, Rússia. Agradeço a João José Reis, pela revisão do texto e por seus comentários, e ao professor Paulo Farias, por seu parecer e suas observações estimulantes a este artigo. Também agradeço a todos os colegas da Universidade Federal da Bahia, do Centro de Estudos Afro-Orientais, aos funcionários do Arquivo Público do Estado da Bahia e do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, assim como a muitos amigos brasileiros que me ajudaram a fazer a pesquisa em Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo desde 2005. sokoto95@yandex.ru

¹ João José Reis, Flávio dos Santos Gomes e Marcus J. M. de Carvalho, *O alufã Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c. 1822-c. 1853)*, São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 312-7.

contraria as suspeitas da polícia brasileira do século XIX de que se tratassem, esses escritos, de literatura subversiva, e trai as esperanças dos historiadores, dentro e fora do Brasil, de ali encontrarem textos seculares escritos por africanos muçulmanos.²

O número de documentos em escrita árabe produzidos pelos africanos no Brasil, no século XIX e no início do século XX, tampouco pode ser estabelecido com precisão, embora haja algumas pistas para tentar fazê-lo. Entre os escritos islâmicos daquela época, pelo menos dezoito livros foram confiscados no contexto da rebelião de 1835, a famosa Revolta dos Malês, na Bahia. A polícia confiscou um livro de Cornélio, escravo de “nação nagô”, um livro de Pedro, também nagô, e quatro na casa de Manoel Calafate, liberto nagô, um dos mestres ou alufás que estiveram à frente da revolta. Os policiais receberam doze livros do inglês Joseph Mellors, o dono da casa onde seus escravos pareciam ter uma escola corânica ou madraçal. Além disso, foram confiscados muitos amuletos, “patuazinhos”, “tiras de papeis escriptos com pinturas”, “papeis escriptos”, “breves”, “bilhetes”, folhas de papeis, “papelinhos”, uma “carapuça escripta” e treze taboas (aparentemente do tipo usado nas escolas corânicas para sobre elas escrever ou servir de suporte para folhas de papel sobre as quais se escrevia).³ Um juiz de direito, João Antônio de Sampaio Vianna, foi presenteado pelo presidente da Província com um livro, diferente dos mencionados acima, vez que fora encontrado no corpo de um dos rebeldes mortos. Vianna doou este livrinho de 5cm x 7cm ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) no Rio de Janeiro. Nas páginas do mesmo livro ele escreveu:

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 o meu [...] Sr. Dr. Francisco de Souza Martins, Deputado pelo Piauí, que me

² Agradeço a João Reis por mais essa observação muito interessante. A melhor análise histórica da presença muçulmana na Bahia naquela época pode ser encontrada nas obras de João José Reis, tais como *Rebelião escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês em 1835*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

³ “Devassa do levante de escravos ocorrido em Salvador em 1835,” *Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia*, n. 38 (1968), pp. 131-35; n. 40 (1971), pp. 9-170; n. 53 (1996), pp. 9-198; n. 54 (1996), pp. 9-322.

fez presente deste Patiguá ou Patuá, a que os ditos Africanos atribuíam o milagroso efeito de afugentar as balas, e preservá-los da morte. Foram achados muitos livros semelhantes, e maiores, assim como papéis avulsos, que atribuímos serem suas Proclamações. Eu presenciei no Palácio do Governo da Província 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, e quando o Presidente Souza Martins lhe dizia que a traduzisse em língua de Branco, o Africano re[cusava] e respondia “Não, [não], não!”. Ignoro que fim levaram os mais li[vros:] este aqui foi por mim conservado, e o ofereço com satisfação e como curiosidade para a Biblioteca do Instituto.⁴

No acervo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro há também um livro confiscado pela polícia no Rio Grande do Sul na década de 1840. João Reis e seus colegas Flávio Gomes e Marcus Carvalho, pesquisando a história do alufá Rufino, localizaram, com a ajuda do historiador Paulo Staudt Moreira, fontes muito importantes sobre a cultura dos negros muçulmanos no Rio Grande do Sul oitocentista. Em outubro de 1838, a polícia descobriu um “club mina” em Porto Alegre e ali confiscou “papéis malês”, consistindo de dois livros e outros manuscritos. O presidente da Província enviou aqueles escritos, supostamente subversivos, à cidade de Rio Grande para tradução por pretos ali residentes. Um liberto hauçá, José, chegado ao Brasil em 1796, foi interrogado pelo juiz e disse que os papéis “eram orações de que faziam uso, em diversas ocasiões, bem como quando se achavam para morrer”. Nos documentos do depoimento, sobreviveu a evidência da educação muçulmana de José, com a palavra “Deus” (escrita como *alā* em vez de Allāh) e o nome de Muḥammad sem erros na escrita.⁵

Além de dois livros preservados e restaurados no Rio de Janeiro, existe um livro “malê” na Biblioteca Municipal de Havre, França. De acordo com uma anotação em francês nesse livro, que eu consultei *de visu* em 2014, ele foi encontrado no bolso de um africano que morrera durante

⁴ “Livrinho Malê. Encontrado no pescoço de um negro morto na revolta de 1835, na Bahia”, doação de J. de Sampaio Vianna, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), 102 p., lata 987, pasta 5, trecho também transcrito, citado e analisado por Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, pp. 197-205.

⁵ Reis, Gomes e Carvalho, *O alufá Rufino*, pp. 54-8.

a rebelião de 1835 na Bahia. O possuidor do livro era Raymundo José de Mattos, mencionado várias vezes no mesmo livro, inclusive em grafia grega, mas não é claro se era ele o dono do manuscrito antes da revolta.⁶

Há outros manuscritos em caracteres árabes que pertenceram a escravos e libertos muçulmanos no Brasil. A maior parte foi conservada no Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB): 34 “documentos em árabe.”⁷ Há também documentos soltos, provavelmente de proveniência baiana, no IHGB. Um deles, com um trecho várias vezes repetido da sura 91, “O Sol”, já foi publicado.⁸

Em Pernambuco, foram encontradas algumas folhas e fragmentos que agora são da coleção privada do professor Paulo Farah, da Universidade de São Paulo.⁹ Infelizmente, não se conhece o contexto de produção e uso desses papéis, ao contrário daqueles encontrados na Bahia com os malês, em 1835; no Rio Grande do Sul, confiscados ao “club mina”, em 1838; e no Recife, tomados ao alufá Rufino, em 1853. As peculiaridades linguísticas dos manuscritos da Coleção Farah foram reveladas por Darya Ogorodnikova, uma excelente especialista em escrita árabe e vários idiomas mandês da África Ocidental. Durante seu trabalho de campo, ela estabeleceu que os falantes de mandinga, na região de Senegâmbia, usam o idioma soninquê como uma língua “superior” para interpretar textos religiosos, mas geralmente não o falam. Portanto, muitos manuscritos escritos nos territórios de Gâmbia, Senegal e Guiné-Bissau atuais apresentam uma mistura dessas duas línguas, além do árabe. Os textos mais práticos, como os usados na medicina, têm mais elementos do mandinga coloquial.¹⁰ Esse é o caso de dois manuscritos talismânicos da Coleção Farah. Em um deles, de acordo com a interpretação de Ogorodnikova,

⁶ “Livre trouvé dans la poche d’un noir Africain mort lors de l’insurrection qui éclata dans la nuit du 25 Janvier 1835 à Bahia”, Bibliothèque Municipale Armand Salacrou, Le Havre, manuscrito n. 556, fl. 2a.

⁷ Conjunto Documental *Insurreição de Escravos Malês*, custodiado pelo Arquivo Público do Estado da Bahia (doravante APEB), <<http://www.bv2dejulho.ba.gov.br/portal/index.php/exposicoes-virtuais/insurreicao-de-escravos-males.html>>, acessado em 17/03/2015.

⁸ Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, pp. 205, 207.

⁹ Agradeço ao Dr. Paulo Farah por permitir o acesso a esses manuscritos e a possibilidade de estudá-los desde 2007.

¹⁰ Uma análise mais detalhada é encontrada no artigo ainda inédito de Dmitry Bondarev, Nikolay Dobronravín, Darya Ogorodnikova e Tal Tamari, “Soninke and Manding Glosses in West African Arabic Manuscripts”.

há pelo menos uma frase em mandinga: *i saki 'i balā*, isto é, *i s'a ké i bála*, ‘Você deve mantê-lo perto de você’.¹¹ Outro manuscrito inclui um comentário ao texto corânico (*Alcorão*, sura 99, “al-Zalzalah”, “O Terremoto”, versículos 1-5):

wulidirã mu birdu ganin du musu kilara mu kalā lūlū musā u sī musu kiyi wafurã mu.¹²

[*Mu*, a cópula] é um talismã para o poder masculino [...] É um talismã para atrair as mulheres [...] É um talismã para o sucesso no comércio [ou: um talismã para revelar segredos].

Assim, essas são três descrições comuns do possível uso das citações do *Alcorão*, todas elas em mandinga: *wulindirañ*, literalmente “levantador”, derivado de *wúlindi*, “suspender, mandar embora”; *musu kilirañ*, literalmente “chamador de mulher/-es (*musu*)”, de *kili*, *kílii* “chamar”; *waafurañ*, literalmente “puxador” ou “vendedor”, de *wafu*, “puxar violentamente, caminhar muito rápido e com passos largos”, ou de *wáafi*, “vender, fazer comércio”. O resto do comentário pode ter várias interpretações, provavelmente com conotações sexuais.

Ainda há a chance de serem descobertos mais livros e outros manuscritos dos negros muçulmanos. Por exemplo, na *Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico do Brasil*, lê-se uma anotação sobre escritos oferecidos ao IHGB em 1872: “Pelo Sr. Dr. Ricardo Gumbleton Daunt. Dois livrinhos (manuscritos), dialecto arabico que pertenceram a um escravo africano, e que n’elles escrevia”.¹³ É possível que ambos os livros sejam os mesmos que já conhecemos, acima mencionados, e que, por um erro, tivessem sido arrolados como doações de Daunt (1818-1893).¹⁴ Esse médico e erudito irlandês naturalizado brasileiro, vivia em Campinas, São Paulo, onde aparentemente ficou interessado nas práticas dos curandeiros de origem africana e, ao mesmo tempo, nos manuscritos sobre a história brasileira. Em 1846, ele escreveu:

¹¹ Coleção Farah, pasta 10, fl. 4.

¹² Coleção Farah, pasta 3, fl. 3.

¹³ Juvenal de Mello Carramanhos, “Manuscritos offerecidos ao Instituto durante o anno de 1872”, *Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico do Brasil*, v. 35, n. 1 (1872), p. 655.

¹⁴ Com a intermediação de João Reis, o historiador Alberto da Costa e Silva procurou o IHGB para esclarecer esse assunto, mas nada pôde ser apurado até agora.

Eu poderia fazer uma observação sobre as inclinações mercantis dos negros da costa da Guiné, o que os torna inestimáveis como quitandeiros ou feirantes; sua impaciência sob a escravidão; seu domínio da arte da escrita, aparentemente em caracteres arábicos grosseiros; a maior influência que o Mohammedismo exerce sobre sua crença religiosa do que sobre a das outras tribos; e a facilidade com que, quando numerosos, como na província da Bahia, eles se organizam em formidáveis sociedades secretas.¹⁵

Reconstruindo a cultura oitocentista dos negros muçulmanos no Brasil, seria normal esperar a existência de um livro, um *Alcorão* ou, pelo menos, uma parte dele, por família ou pessoa solteira. Não por acaso, no vocabulário coletado por Francis de Castelnau na Bahia, no final da década de 1840, a palavra “livro” é traduzida como *Alcorão* (*alcoran*) nas línguas hauçá e fula.¹⁶ Em 1869, o conde de Gobineau, representante da França no Brasil, afirmou que os livreiros franceses Fauchon e Dupont, da livraria da Casa Imperial no Rio de Janeiro, vendiam quase cem exemplares do *Alcorão* por ano. Alberto da Costa e Silva achou que Gobineau pode ter exagerado (o diplomata era impreciso, dizendo, por exemplo, que os muçulmanos minas “vieram dos arredores do Gabão”), mas indicou que “cinquenta *Alcorões* já era uma boa quantidade”.¹⁷ De fato, a livraria Fauchon e Dupont só foi estabelecida em 1867, e parece que não tinha registros de uma época anterior.¹⁸

É bem possível que se tratasse de uma compra encomendada por ‘Abd al-Rahmān al-Baghdādī, um imām otomano que desembarcou no Rio de Janeiro, em 1866, e ficou no Brasil durante três anos instruindo os negros muçulmanos. O imām escreveu no seu relato de viagem que achou

¹⁵ Richard de Gumbleton Daunt, “On Ethnological Science in its Relations to Medicine and Physiology”, *The Medical Times*, v. 14 (1846), p. 351.

¹⁶ Francis de Castelnau, *Renseignements sur l’Afrique Centrale et sur une nation d’hommes à queue qui s’y trouverait, d’après le rapport des nègres du Soudan, esclaves à Bahia*, Paris: P. Bertrand, 1851, p. 52; Nikolay Dobronravin, “Escritos multilíngues em caracteres árabes: novas fontes de Trinidad e Brasil no século XIX,” *Afro-Ásia*, n. 31 (2004), p. 323.

¹⁷ M. [Arthur] de Gobineau, “Communication sur l’esclavage au Brésil,” *Séances et travaux de l’Académie des Sciences Morales et Politiques*, n. 91 (1870), pp. 443-8; Alberto da Costa e Silva, “Comprando e vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do século XIX”, in Alberto da Costa e Silva, *Um rio chamado Atlântico. A África no Brasil e o Brasil na África* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Editora da UFRJ, 2003), pp. 177-86.

¹⁸ Paulo Berger, *A tipografia no Rio de Janeiro: impressores bibliográficos, 1808-1900*, Rio de Janeiro: Cia. Industrial de Papel Pirahy, 1984, p. 116.

um *Alcorão* publicado na França e que ninguém se interessava pelo livro “já faz tempo.” Al-Baghdādī encomendou mais exemplares do *Alcorão*, e os muçulmanos os compraram: “assim, elevou-se o número de exemplares do *Alcorão* nas mãos das pessoas e reduziram-se a censura e a repressão”. O imã achou que “não menos do que quinhentas pessoas” conheciam uma parte do *Alcorão* no Rio de Janeiro e queriam ser instruídas. Ele disse que os alufás locais sabiam recitar o *juz’ amma* (a última parte, sūras 78-114): “Neste país havia dois homens veneráveis, e no meu há gente como eles em dobro”; no relato figura a cifra de “aproximadamente cinco mil” muçulmanos no país.¹⁹ Não sabemos o número real de exemplares do *Alcorão* vendidos no Rio de Janeiro e no resto do país durante aqueles três anos, nem depois da partida de ‘Abd al-Rahmān al-Baghdādī.

Alguns africanos muçulmanos guardaram, evidentemente, na memória, recitaram e copiaram trechos de literatura islâmica. As pessoas educadas, como os alufás do Rio de Janeiro e da Bahia, podiam possuir, além do *Alcorão*, mais livros com orações e receitas médicas. Após a revolta de 1835 em Salvador, Pedro, o escravo nagô já mencionado, disse sobre o conteúdo de papéis e um livro de notas encontrados em seu poder, que “o livro continha rezas de sua terra e os papéis várias doutrinas cuja linguagem e sua ciência ele sabia antes de vir de sua terra”.²⁰ Poderia ser um livro de orações parecido com o “*Kitāb al-Ṣalāt*”, escrito na Jamaica por Muḥammad Kābā Saghanughu (antes do final de 1823).²¹ No vocabulário de Castelnau, esse tipo de escrito (“livro pequeno”) foi traduzido como *cundi* (hauçá) ou *cunde* (fula). Em hauçá, *kundi* é “livro de receita” de um especialista religioso, um maço de folhas soltas de papel com anotações sobre os componentes de diversos amuletos, poções etc.²²

Quase todos os documentos dos negros muçulmanos conhecidos

¹⁹ ‘Abd al-Rahmān al-Baghdādī, *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso: estudo de um relato de viagem bagdali*, traduzido e editado por Paulo Daniel Elias Farah, Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Caracas: Biblioteca Nacional de Caracas; Argel: Biblioteca Nacional de Argel, 2007, pp. 70, 78, 83-4.

²⁰ Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, p. 180.

²¹ Daddi Addoun e Paul Lovejoy, “Muhammad Kābā Saghanughu and the Muslim Community of Jamaica”, in Paul E. Lovejoy (org.), *Slavery on the Frontiers of Islam* (Princeton: Markus Wiener, 2003), pp. 201-20.

²² De Castelnau, *Renseignements sur l’Afrique Centrale*, p. 52; Dobronravín, “Escritos multilíngues em caracteres árabes”, p. 323.

como “malês” (nagô/iorubá) ou “muçurumins” (hauçá) no Brasil contêm textos corânicos e orações islâmicas árabes ou bilíngues. O exame mais profundo dos textos de algumas orações e dos pouquíssimos livros manuscritos depositados nos arquivos mostra que eles podem ser bastante interessantes para os estudiosos que trabalham sobre a cultura negra islâmica e a propagação dela no Brasil oitocentista.

Um verso do poema *Qaṣīdat al-Burda* na Bahia (c. 1835)

A primeira referência explícita à erudição literária dos negros muçulmanos no Brasil data, provavelmente, de 1967.²³ Vincent Monteil achou que uma das invocações da Bahia (documento n. 2 na numeração dele) contivesse “uma linha famosa (“a proteção de Deus é melhor do que a armadura”) do poema *al-Burda* (“*O Manto*”), escrito no final do século XIII, em louvor ao Profeta, e recitada durante os funerais.²⁴ Trata-se do “*al-Kawākib al-durriyya fī madḥ khayr al-bariyya*” (“As estrelas brilhantes no louvor do melhor da humanidade”), comumente chamado de *Qaṣīdat al-Burda* (Poema do Manto) ou simplesmente “*al-Burda*”. O autor desse texto foi Sharaf al-Dīn Muḥammad ibn Sa‘īd al-Būṣīrī (morto em 694 A.H./1296 A.D.). O poeta contou que teve uma paralisia e recitou o poema pio para curar-se. Na mesma noite, o Profeta lhe apareceu em sonho e jogou seu manto sobre o corpo de al-Būṣīrī, curando-o. Por séculos, foi o poema mais recitado, comentado e vertido em pentassílabo (*takhmīs*, acrescentando três hemistíquios aos dois da estrofe original) por todo o mundo islâmico.

Rolf Reichert, a quem pertence o mérito de produzir a primeira análise sistemática da coleção de manuscritos malês do APEB, criticou as notas de Monteil ou as negligenciou, inclusive a observação sobre o verso do “*Qaṣīdat al-Burda*”. Reichert publicou os resultados de sua pesquisa na revista *Afro-Ásia* e os reproduziu no seu livro em 1970.²⁵

²³ Vincent Monteil, “Analyse des 25 documents arabes des Males de Bahia (1835)”, *Bulletin de l’Institut Fondamental d’Afrique Noire*, série B, v. 29, B, n. 1-2 (1967), pp. 88-98.

²⁴ Monteil, “Analyse des 25 documents arabes”, pp. 90-1.

²⁵ Rolf Reichert, “Os documentos árabes do Arquivo do Estado da Bahia: editados, transcritos e comentados”, *Afro-Ásia*, n. 2-3 (1966), pp. 169-76; Rolf Reichert, “Os documentos árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia - 2ª série: orações islâmicas (não-corânicas): editados, transcritos, traduzidos e comentados”, *Afro-Ásia*, n. 4-5 (1967), pp. 107-22; Rolf Reichert, “Os documentos árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia - 3ª série: amuletos, exercícios de escrita, etc.: editados,

Segundo a descrição do documento n. 11 da série de Reichert,

[...] este documento concorda, no seu conteúdo e na sua forma improvisada, com o documento n. 10; alguns trechos são idênticos. Também a escrita e até os erros são os mesmos nas duas orações, que têm, sem dúvida, o mesmo autor. [...] Algumas expressões ficam obscuras, especialmente a “volta” (*auha*) nas linhas 8, 19, 20 e 21.

Nas linhas 8-9 do texto lê-se:

- (8) [...] e a finalidade (?);
(9) oh deus mais rico [...] e do inferno.²⁶

O mesmo verso aparece no documento n. 24 por ele publicado. A maior parte desse documento é assim descrita nas publicações de Reichert:

[...] uma figura mágica retangular, dividida em oito campos quadrados
[...] Nos oito quadrados lê-se: [...]
Quadrado 2: e a cidade de deus [...];
Quadrado 4: (manchado) [...];
Quadrado 6: ... rebelou-se (?);
Quadrado 7: homem poderoso;
Quadrado 8: (manchado) [...]
Os quadrados são preenchidos de breves sentenças que se referem à onipotência de Deus.²⁷

A interpretação sugerida por Monteil parece bem melhor: “os ‘quadrados mágicos’, com fórmulas profiláticas (“a proteção de Deus é a melhor armadura” etc.)”.²⁸ Eu concordo com as observações de Monteil.²⁹

transcritos, traduzidos e comentados,” *Afro-Ásia*, n. 6-7 (1968), pp. 127-58; Rolf Reichert, *Os documentos árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia*, Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, 1970; ver, também, Rolf Reichert, “L’insurrection d’esclaves de 1835 à la lumière des documents arabes des Archives Publiques de l’Etat de Bahia (Brésil)”, *Bulletin de l’Institut Fondamental d’Afrique Noire*, série B, v. 29, B, n. 1-2 (1967), pp. 99-104.

²⁶ Reichert, “Os documentos árabes” - 2ª série, pp. 108-10.

²⁷ Reichert, “Os documentos árabes” - 3ª série, pp. 129-30.

²⁸ Monteil, “Analyse des 25 documents arabes”, p. 94.

²⁹ No que concerne aos “quadrados mágicos”, até recentemente eles foram uma parte importante da cultura muçulmana e ainda sobrevivem na África do Oeste e no Magrebe. A história e prática atual de escritas mágicas já foram bem estudadas pelos especialistas, tais como Constant Hamès e Alain Epelboin, na França. Provavelmente, a melhor obra multifacetada nesta área é Constant Hamès (org.), *Coran et talismans: textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris: Karthala, 2007.

Outros pesquisadores podem ser surpreendidos com variantes de leitura. Priscila Leal Mello, por exemplo, escreveu:

Curiosamente, a informação [trata-se de meu artigo de 2004] não é compatível com as anotações de Reichert a respeito dos escritos de Lúcio. Para Reichert, os dois amuletos encontrados com o nagô são uma coleção de letras isoladas. Para Dobronravin, a transcrição é de um trecho do Alcorão.”³⁰

Parece necessária uma melhor compreensão das controvérsias entre os estudiosos dos manuscritos islâmicos em pauta. Por certo, há interpretações divergentes de alguns trechos dos textos em língua árabe, sem falar da parte *ajami* (a língua hauçá e outras escritas com caracteres árabes) e do “siríaco” (abracadabra mágico, com as palavras e frases de várias línguas). Ademais, é preciso apontar as dificuldades suplementares. Primeiramente, muitos textos são em árabe “deturpado” (fonetizado), difíceis de entender mesmo por um arabófono ou um arabista. Depois, a cultura escrita oitocentista dos negros muçulmanos teve pouco em comum com a literatura árabe moderna do Oriente Médio (estudada em universidades brasileiras ou europeias), mas, sim, com aquelas do Magrebe e da África Ocidental pré-coloniais. Tudo isso pode induzir a erros, desnorteando estudiosos despreparados.

O verso do poema *Qaṣīdat al-Burda* identificado por Monteil foi citado dentro de uma longa oração de 15 (ou 16) partes, testemunhando um nível bastante alto de erudição do copista. Foi provavelmente um escravo baiano chamado Domingos (“Domingos Nação Aussá”), que escreveu várias orações conservadas no APEB, entre elas essa bem complexa (maço 2847A, documento n. 3, na minha classificação preliminar; é o documento n. 11 de Reichert, e n. 2 de Monteil). As partes da oração são como segue:

- 1) fórmula inicial;
- 2) invocação a Deus (com 15 nomes mencionados);
- 3) oração para obter riqueza/fortuna (*rizq*);

³⁰ Priscilla Leal Mello, “Leitura, encantamento e rebelião: o Islã negro no Brasil do século XIX” (Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense, 2009), p. 84, <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1111.pdf>>, acessado em 25/03/2015.

- 4) citação corânica (3: 26=66: 8);
- 5) citação corânica (35: 34);
- 6) “oração especial de Domingos” (ver mais detalhes abaixo);
- 7) citação corânica (36: 58);
- 8) citação de uma oração muito difundida na África Ocidental (*du ‘ā’ al-fawz al- ‘aẓīm*, “oração para grande sucesso”);
- 9) oração para obter amor (*ḥubb*); uma versão dela atribuída ao profeta Maomé (Muhammad) ou a Davi;
- 10) invocação a Deus (com dois nomes já mencionados na parte 2);
- 11) citação da “oração para grande sucesso”, repetida quatro vezes, a mesma da parte 8;
- 12) citação corânica (36: 58), a mesma da parte 7, repetida três vezes;
- 13) “oração especial de Domingos”, como na parte 6, repetida duas vezes;
- 14) citação corânica (86: 8), muito parecida com aquela da parte 4, destacando o poder de Deus (*al-qādir* em 86: 8, *al-qadīr* em 3: 26);
- 15) *ḥawqala* (“não há poder nem força exceto com Allāh”), provavelmente utilizada aqui como uma fórmula final.

É possível que a composição do documento tivesse sido feita por Domingos, sendo um exemplo da criatividade afro-muçulmana na Bahia. A “oração especial de Domingos” contém dois componentes. Ambos parecem ser citações poéticas. O primeiro deles é obscuro e vai ser discutido abaixo. O segundo já foi estabelecido por Monteil. Ele ocorre quatro vezes nos documentos de Domingos, sendo uma versão fonetizada de um verso do *Qaṣīdat al-Burda*:

- 1) “*wiqāyat Allāhi aghnā am-mulā ‘afāt min darā’ (?) wa-an ‘am wa-min ḥaṭīm ... wiqāyat Allāhi aghnā am-mulā ‘afāt min darā’ a[n] ‘am wa-min ḥaṭīm*” (maço 2847A, documento 1, seção 3, duas vezes, texto não-vocalizado);
- 2) “*wiqāyat Allāh agh[nā] [a]m-mulā[...tin min d[...]] wa-an[‘am] wa-min ḥaṭīm*” (maço 2847A, documento 2; no. 24 de Reichert e no. 20 de Monteil);

3) “*wiqāyat Allāh aghnā am-mulā ‘afāt min darā’ wa-an ‘am wa-min ḥaṭīm*” (maço 2847A, documento 3; no. 11 de Reichert e no. 2 de Monteil, doc. 2).

O texto correto desse verso, com a leitura clássica de todos os sinais de vocalização, é o seguinte:

*Wiqāyatu ‘llāhi aghnat ‘am muḍā ‘afatin
min al-durū ‘i wa- ‘an ‘ālin min al-uṭumi.*

A proteção de Allāh substitui o dobro da armadura e a torre alta.

A escrita é parcialmente fonetizada aqui também, o que pode ser demonstrado pela palavra *mulā ‘afāt* em lugar de *muḍā ‘afat*, com a letra lām em vez de ḍād representando um fonema que não existe na maioria das línguas do mundo.³¹ Há também a possibilidade de que algumas palavras fossem substituídas por outras que o escritor parecia conhecer, daí o uso de *an ‘am* (de *an ‘ām*, “gado”, ou *in ‘ām*, “recompensa; bênção”) e *ḥaṭīm* ou *ḥaṭim* (provavelmente de *khātim*, “selo, quadrado mágico”, palavra já identificada nos documentos árabes do Brasil oitocentista).

Em relação ao conteúdo e à estrutura do *Qaṣīdat al-Burda*, esse mesmo verso encontra-se no final do relato sobre a fuga de Muhammad dos perseguidores coraixitas e a caverna onde ele se refugiou junto com Abu Bakr, o companheiro e sucessor dele. Uma aranha teceu a teia na entrada, e uma pomba pôs os ovos no limiar da caverna, distraindo os perseguidores (“o milagre da aranha”):

*Aqsamtu bi- ‘l-qamari ‘l-munshaqqi inna lahu
min qalbihi nisbatan mabrūrata ‘l-qasami.
Wa-mā ḥawā ‘l-ghāru min khayrin wa- min karamin
wa-kullu ṭarfin min al-kuffāri ‘anhu ‘amī.
Fa ‘l-ṣidqu fī ‘l-ghāri wa- ‘l-ṣiddīqu lam yarimā
wa-hum yaqūlūna mā bi- ‘l-ghāri min arimi.
Ḍannū ‘l-ḥamāma wa-ḏannū ‘l- ‘ankabūta ‘alā
khayri ‘l-barriyyati lam tansuj wa-lam tahumi.*

³¹ Esse tipo de mudanças grafêmicas, sob a influência das línguas maternas dos escritores africanos, já foi documentado nas inscrições medievais estudadas por Paulo Fernando de Moraes Farias, *Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali: Epigraphy, Chronicles, and Songhay-Tuareg History*, Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. cxcix, ccxiv.

Eu juro pela Lua Fendida, deveras, ele tem
o coração como é dito neste juramento!
E por abundância e generosidade contidas nesta caverna,
o que tudo o olhar dos infiéis não podia ver.
A Verdade [Muḥammad] estava na caverna, e o Verídico [Abū Bakr],
não o abandonou,
Entretanto eles [os infiéis] disseram: “Não há ninguém na caverna.”
Eles acreditavam que a pomba e acreditavam que a aranha
não teceria a teia e não palpitaria sobre a Melhor das criaturas.

Stefan Sperl observa que se trata da seção central (“*polythematic central section*”) do poema, com uma estrutura específica:

Ela começa e termina com duas unidades de três linhas, cada qual evocando os poderes sobrenaturais do Profeta: ele faz árvores e nuvens submeterem-se a ele e é capaz de curar doenças e trazer chuva após a seca [...] Enquadradas nestas unidades estão dez linhas que ocupam o centro do poema.³²

O uso curativo dos versos de *Qaṣīdat al-Burda* é bem conhecido em todo o mundo islâmico, inclusive na África Ocidental.³³ Por exemplo, o cineasta e etnólogo francês Jean Rouch achou no Níger (então um território da África Ocidental francesa) dois pedaços de madeira parcialmente carbonizados, ambos decorados com um verso da mesma *qaṣīda*:

*Wa-'l-nafsu ka-'l-ṭifli in tuhmilhu shabban 'alā
ḥubbi-'l-raḍa 'i wa-in taṣṭimhu yanfaṭimi.*

A alma é como uma criança, ama
sugar, mas se desmamá-la, vai abster-se.

³² Muḥammad b. Sa'īd al-Būṣīrī (d. c. 1296), “The Burda in Praise of the Prophet Muḥammad” [traduzido por Stefan Sperl], in Stefan Sperl e Christopher Shackle (orgs.), *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, v.2, *Eulogy's Bounty, Meaning Abundance: An Anthology* (Leiden; Nova York; Colônia: Brill, 1996), pp. 471-2.

³³ Suzanne Pinckney Stetkevych, “From Text to Talisman: al-Būṣīrī's Qaṣīdat al-Burdah (Mantle Ode) and the Supplicatory Ode”, *Journal of Arabic Literature*, v. 37, n. 2 (2006), pp. 145-89, <<http://dx.doi.org/10.1163/157006406778660331>>; al-Būṣīrī, “The Burda in Praise”, pp. 388-411; Bruce S. Hall e Charles C. Stewart, “The Historic ‘Core Curriculum’ and the Book Market in Islamic West Africa”, in Graziano Krätli e Ghislaine Lydon (orgs.), *The Trans-Saharan Book Trade: Manuscript Culture, Arabic Literacy and Intellectual History in Muslim Africa* (Leiden; Nova York; Colônia: Brill, 2011), p. 162.

Rouch foi assistido na transcrição dos pedaços de madeira achados por Mokhtarould Hamidoun (1897-1993), que depois tornou-se famoso historiador mauritano. Foi Hamidoun quem fez pesquisa sistemática sobre os manuscritos e a tradição oral das “tribos” mouras.³⁴

Conforme a hipótese de Mokhtarould Hamidoun, as madeiras acima mencionadas seriam decoradas em um ritual mágico para separar um casal.³⁵ Em um livro recentemente publicado em Gusau, na Nigéria, o sentido do mesmo verso é descrito de uma forma diferente:

Wa-man arāda an yajida riḍā[n] li- 'l-nāsi yaqra 'u ba 'da ṣalāti 'l-ṣubḥi ḥattā sab 'ata ayyāmin thumma yaktubu wa-yashrabu yajidu riḍa[n] bi-ḥurmati al-nabiyyi wa-hiya hādhihī [segue o verso], ma 'a qawlihi ta '[ā]lā qul huwa 'llāhu aḥadun ilā ākhirihā.

E quem quiser achar o favor da gente, lê [este verso], após a oração da alvorada, até por sete dias e, em seguida, o escreve e bebe pela honra do Profeta, e isto é... [segue o verso], junto com a Palavra de Allāh, o Sublime, “Dize: ‘Ele é Allah, Único’, etc. [Alcorão, sura 112, “*al-Ikhlās*”].³⁶

No que concerne ao verso que nos interessa, não há nada sobre ele no livro de Gusau, embora três dos quatro versos anteriores já citados sejam recomendados para um sultão obter a sabedoria e o poder de persuasão, nas palavras dele (o verso “*aqsamtu bi- 'l-qamari 'l-munshaqqi*”, escrito sobre a espada); ou para uma mulher ter sorte com os homens; ou para um homem ter a sorte da gente “sem razão”; e para uma mulher gastar a riqueza de seu esposo (o verso “*wa-mā ḥawā 'l-ghāru min khayrin wa-min karamin*”, escrito com o sangue do coração de uma pomba); e, ainda, para um homem gastar a riqueza de sua esposa (o verso “*fa 'l-ṣidqu fī 'l-ghāri wa- 'l-ṣiddīqu lam yarimā*”, escrito sobre a tábua de ferro com um cálamo feito a partir da madeira do *biya rana* [*Crotalaria obovata*]).³⁷

³⁴ Sobre as obras e influência acadêmica de Mokhtarould Hamidoun, cf. Graziano Krätli, “Camel to Kilobytes: Preserving the Cultural Heritage of the Trans-Saharan Book Trade”, in Krätli e Lydon (orgs.), *The Trans-Saharan Book Trade*, p. 332; Pierre Bonte, Édouard Conte, Constant Hamès e Abdel Wedoud Ould Cheikh, *Al-ansāb: anthropologie historique de la société tribale arabe: [mélanges pour Mokhtar Ould Hamidoun]*, Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1991, pp. 7-8 e passim.

³⁵ Jean Rouch, Mokhtar Ould Hamidoun e Albert Leriche, “Bâtons à inscriptions magiques du Niger”, *Notes Africaines*, n. 70 (1956), pp. 40-1.

³⁶ *Burdi*, Gusau: Muḥammadu Makwashī Jauri Tudun Wada (publ.), n.d. pp. 7-8.

³⁷ *Burdi*, pp. 23-4.

John Hunwick já observou que o *Qaṣīdat al-Burda* “é muito apreciado na África Ocidental, não só por seus méritos literários ou por seu uso piedoso, mas também porque pode servir como uma espécie de talismã”. Hunwick cita as várias técnicas curativas (contra praga, eclipse do sol e da lua, tempestades no mar, furacões etc.) de um manuscrito publicado por um erudito nigeriano, al-Ḥājj Muḥammad Ghibrīm al-Dāghirī (Al Haji Mohamed Gibrim Adagiri). Entre outros benefícios, “um viajante venderá sua mercadoria facilmente e terá uma boa viagem se carregar uma cópia do ‘[al-]Burda’ em sua carga, ou sobre a sua pessoa”. Houve muita imitação do famoso poema na África Ocidental e no Magrebe, com suas próprias virtudes taumatúrgicas. Aqui, Hunwick dá o exemplo de Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm al-Maghīlī (morto em 909 A.H./1503-1504 A.D.). Esse homem religioso e autor norte-africano aplicou com sucesso o seu próprio poema, de mesma métrica (“*basīf*”) e rima (com a letra “*mīm*” na escrita), que al-Būṣīrī anteriormente usou na “al-Burda”, para conseguir entrar no átrio (*rauḍa*) do túmulo do Profeta em Medina.³⁸

Na África Ocidental oitocentista, Muḥammad Tukur ibn Muḥammad (morto em 1231 A.H./1817 A.D.) se referia ao *Qaṣīdat al-Burda* no seu livro de curas corânicas *Qirā al-aḥibbā’ fī bayān sirr al-asmā’*. Nesse livro, escrito para Muhammad Bello, o futuro sultão do império fula de Sokoto, e completado em 1224 A.H./1809 A.D., Tukur diz que os versos do poema podem curar doenças e proteger a casa contra incêndios e a propriedade contra o roubo, assim como um navio contra perigos no mar.³⁹ No mesmo século, mas por outro ângulo do Velho Mundo, um verso da *Qaṣīdat al-Burda* foi escrito no carimbo de Ḥabību ‘llāh, o líder de uma revolta muçulmana na década de 1860, em Khotan, no Império Chinês.

³⁸ John Hunwick, “The Arabic Qasida in West Africa: Forms, Themes and Contexts”, in *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, v.1: *Classical Traditions and Modern Meanings* (Leiden; Nova York; Colônia: Brill, 1995), pp. 85-6; al-Būṣīrī, Sharaf al-Dīn Muḥammad ibn Sa’īd e Muhammad Gibrim Adagiri, copistas, *al-Burda*. [Kano], 1388 A.H./1969 A.D., Northwestern University. Melville J. Herskovits Library of Africana, manuscrito Hunwick/195/ME [Offset MS].

³⁹ Ismail Hussein Abdalla, *Islam, Medicine, and Practitioners in Northern Nigeria*, Lewiston, N.Y.: E. Mellen, 1997, pp. 105-6; John O. Hunwick e R. Sean O’Fahey (eds., comps.), *Arabic Literature of Africa*, v. 2: *Writings of Central Sudanic Africa* (Leiden; Nova York; Colônia: Brill, 1995), p. 215.

*Huwa 'l-ḥabību 'l-ladhī turjā shafā' atuhu
li-kulli hawlin min al-ahwāli muqtaḥimi.*

Ele [Muḥammad] é o amado por Allāh, cuja intercessão se espera para qualquer dos medos despenhados [no Fogo] (ver *Alcorão*, 38: 59).⁴⁰

Ainda hoje, o mesmo verso é comumente usado para fins curativos, como pode ser visto em vários *sites* islâmicos na Internet. De acordo com um deles, “se recitar este dístico de Qaseeda Burdah Shareef 1.100 vezes em uma sessão e, em seguida, fizer o seu Dua [oração], ele vai ser cumprido. Inshallah”.⁴¹

Duas cópias de *Qaṣīdat al-Burda* no manuscrito de Porto Alegre (antes de 1855)

As citações de *Qaṣīdat al-Burda* aparecem na Bahia, não só nos documentos de um escravo erudito, supostamente compilador ou copista, mas também em um dos três livros remanescentes dos muçulmanos negros que eu venho consultando desde 2003. Esse livro foi confiscado pela polícia no Rio Grande do Sul, provavelmente em 1838, e depois doado ao IHGB em 6 de julho de 1855. Na anotação, o livro é descrito assim: “Off[erenci]do ao Instituto Historico pelo Sr. Henrique de Beaurepaire Rohan. Manuscrito em letra estranha, achado em um club de negros minas na capital do Rio Grande do Sul”.⁴² Reis, Gomes e Carvalho observam que “o dicionarista e político do Império o tinha ganhado, decerto de alguma autoridade gaúcha, em 1840, quando esteve em Porto Alegre como engenheiro militar encarregado de fortificar a cidade contra os farroupilhas”.⁴³

A principal seção do livro consta de duas partes (*juz'*) do *Alcorão* (as suras 62-65 e 67-114). No colofão, há o nome do copista (deturpado e não vocalizado): “*wa-mā kataba ibn Ismay'īl ibn A'bd lillāhi*” (“e a

⁴⁰ Na tradução sufi espanhola: “El es el amado cuya intercesion se espera /ante toda calamidad que se abalance sobre nosotros”. Cf. Hodong Kim, *Holy War in China: The Muslim Rebellion and State in Chinese Central Asia, 1864-1877*, Stanford: Stanford University Press, 2004, pp. 90, 240.

⁴¹ Karmicangel 786, “To fulfill Your Wishes”, in *Islamic Exorcism, Duas and Wazaif*, 02/02/2014, <<https://islamexorcism.wordpress.com/2014/02/02/to-fulfill-your-wishes/>>, acessado em 15/03/2015.

⁴² Carta de doação de Beaurepaire Rohan, Curitiba, 22 de abril de 1855, IHGB, Lata 310, Pasta 47.

⁴³ Reis, Gomes e Carvalho, *O alufá Rufino*, p. 58.

[pessoa] que [o] escreveu foi ibn Ismā‘īl ibn ‘Abd Allāh’).⁴⁴ Seguem-se três séries de preces com citações corânicas e a sura “*Yā Sīn*”. No final do texto da “*Yā Sīn*”, encontra-se um comentário marginal que é facilmente identificado como escrito em hauçá:

“*Wanā duwā muna-rokō domī- ‘Ala*” (em vez de *Allāh*), isto é, “*wannan du’a muna roko domin Allah*” (na grafia moderna), que se traduz: “[Com] esta prece [invocatória] estamos rezando em louvor a Deus”.⁴⁵

As primeiras folhas deste livro foram gravemente danificadas, mas já estão restauradas. Sua leitura revela-se muito difícil mesmo com a escrita vocalizada e geralmente visível. Aqui há versos em árabe, sem vocalização, do *Qaṣīdat al-Burda*, e outros sobre a sabedoria e a educação moral (*‘ilm* e *adab*). Quase toda essa seção do texto é repetida no manuscrito, nas outras vezes com todos os versos vocalizados. É preciso enfatizar que essa parte do livro é única e merece, sem dúvida, maior atenção dos pesquisadores. A seção “dobrada” é composta por três partes, além de frases introdutórias padrão (*basmala* e *taṣliya*).⁴⁶ É este texto que abre as portas, literalmente, à vida desconhecida dos muçulmanos negros no Brasil oitocentista.

Ambas as cópias do *Qaṣīdat al-Burda* começam desde o início, que é o mesmo em todas as versões do poema:

(a) *A min tadhakkuri jīrānin bi-Dhī Salamin*
mazajta dam ‘an ja[rā] min muqlatin bi-damin.
Am habbati ‘l-rīḥu min tilqā’i Kāzīmatin
wa-awmaḍa ‘l-barqu fī ‘l-zualmā’i min ‘ilmin (sem vocalização).

(b) *A min tadhkiru jīr[ā]ni bi-Dhī Salami*
mazajata dam ‘a j^a[rā] min muqlati bi-dami
Am habbati ‘l-rīḥu min tilqā’i Kāzīmatin
wa-awmaḍa ‘l-barqu fī ‘l-zulmā’i min ‘il^amin

⁴⁴ Livro manuscrito com caracteres arábicos, doação de Henrique de Beaurepaire Rohan, IHGB, manuscrito 1855.002, fl. 77a. Uma cópia digitalizada desse livro me foi cedida por João Reis.

⁴⁵ Livro manuscrito com caracteres arábicos, IHGB, fl. 82b; ver, também, Dobronravin, “Escritos multilíngues em caracteres árabes”, pp. 321-2. Sobre o uso de línguas africanas nos manuscritos afro-islâmicos brasileiros, ver Nikolay Dobronravin, “West African Ajami in the New World (Hausa, Fulfulde, Mande Languages)”, in Meikal Mumin e Kees Versteegh (orgs.), *The Arabic Script in Africa: Studies in the Use of a Writing System* (Leiden: Brill, 2014), pp. 159-72.

⁴⁶ *Basmala*, ou *Bismillah* = “Em nome de Deus”; *taṣliya* = a bênção de Deus ao Profeta Mohammad.

Trata-se de cópia vocalizada; há algumas consoantes com dois sinais diacríticos, colocados em cima e em baixo da mesma letra.⁴⁷ Segue a tradução:

Foi por vizinhos de Dhu Salam
que tu derramastes lágrimas manchadas com sangue?
É o vento que sopra desde Kāzima,
ou o raio que brilha nas trevas, desde Iḍam?

Os primeiros versos do poema são típicos de uma *qaṣīda* e se pressente o prelúdio elegíaco (*nasīb*). No segundo verso desse prelúdio, o nome do lugar, chamado Iḍam no texto original, é escrito como se fosse a palavra árabe *ilm*, “sabedoria” (com a letra “‘ayn”). Isso poderia ser um erro duplo de escrita, visto que, na África do Oeste, a letra “ḍād” da grafia árabe lê-se, historicamente, do mesmo modo que a letra “lām.” Porém, o “ḍād” não é sempre substituído pelo “lām” nos outros versos, mesmo se é assim nas palavras *larūra*, em vez de *darūra*, “necessidade”, e *farl(i)*, em vez de *fard*, “oração obrigatória.”⁴⁸ Portanto, pode-se argumentar que o copista africano pensasse no “raio de sabedoria” e não no lugar incerto e não sabido da Arábia. Isso pode explicar a seleção dos versos, que não o do *Qaṣīdat al-Burda*, para o livro de Porto Alegre.

O verso 6 do *Qaṣīdat al-Burda* brasileiro aponta para as heranças culturais oeste-africanas, magrebinas e andaluzas, porque não existe na versão “padrão”, conhecida no Oriente Médio, do poema:

Wa lā a ‘āratkā lawna[y]- ‘abratin wa-ḍanā
dhikru ‘l-khiyāmi wa-dhikrā shākiri ‘l-khiyami (sem vocalização).
Wa lā a ‘ār^{at}tka lawnay- ‘ibrata wa-ḍanan
dhikr[ā] ‘l-khiyāmi wa-dhikrā shākiri ‘l-khiyamin (cópia vocalizada).⁴⁹
Nem prestariam para ti as cores de lágrimas e de exaustão,
as lembranças das tendas e do grato [?] das tendas [se não fosse por amor].

Depois do verso “magrebino” adicional, seguem-se outros versos do poema. Há algumas folhas danificadas e com buracos, mas lê-se um

⁴⁷ Livro manuscrito com caracteres árabicos, IHGB, fls. 2b e 79b-80a.

⁴⁸ Livro manuscrito com caracteres árabicos, IHGB, fls. 5a-b e 80a.

⁴⁹ Livro manuscrito com caracteres árabicos, IHGB, fls. 3a e 80a.

verso, inacabado e já mencionado acima, que corresponde ao final do terceiro capítulo (verso 36) do texto “padrão” do *Qaṣīdat al-Burda*:

huwa 'l-ḥabību 'lladhī turjā

Ele é o amado [por Allāh], de cujo espere-se [intercessão].⁵⁰

Assim, no total, há 37 versos (36 e um verso adicional “africano/magrebino”, fls. 2b-6a) na cópia sem vocalização do *Qaṣīdat al-Burda*. A cópia vocalizada continua, até o final do poema, o verso 160 no texto “padrão”, e depois seguem mais versos adicionais. Essa seção é muito importante e aponta para o uso do famoso poema em Porto Alegre oitocentista. Uma parte desses versos já foram traduzidos para o português, no contexto do conflito atual entre os muçulmanos sufis os salafitas. Os primeiros citam algumas tradições em relação ao Profeta Muhammad (que os segundos rejeitam):

[No seu tafsīr do Alcorão] Ibn Kathir [continuou]: “Um grande número de estudiosos, entre os quais Shaykh Abu Mansur al-Sabbagh em seu livro al-Shamil, tem mencionado celebridades relacionadas com o que foi reportado por al-‘Utbi, que disse: “Conforme eu estava sentado no túmulo do Profeta, um Beduíno árabe chamou e disse: “Paz esteja sobre ti, Ó Mensageiro de Allah! Ouvi dizer que Allah disse: “Se eles tivessem apenas, quando foram injustos para consigo mesmos, voltado a ti e pedido pelo perdão de Allah e o Mensageiro tivesse pedido perdão por eles, eles teriam encontrado Allah, Remissivo e Misericordioso”, então eu vim a você pedindo perdão pelos meus pecados, buscando a sua intercessão com o meu Senhor (*mustashfi‘an bi-ka ilā Rabbī*)”. Então ele começou a recitar a poesia:

“O melhor daqueles cujos ossos estão enterrados em terra profunda,
E de cuja fragrância, a profundidade e a altura tornaram-se doces,
Possas minha vida ser o resgate de um túmulo que tu habitas,
E em que são encontradas pureza, bondade e generosidade!
Então ele saiu, e eu cochilava e vi o Profeta em meu sono. Ele me disse: Ó ‘Utbi, corra até o Beduíno e dê-lhe boas novas de que Allah o tem perdoado”.⁵¹

⁵⁰ Livro manuscrito com caracteres arábicos, IHGB, fl. 6a.

⁵¹ “Fatwa de Shaykh Suhayl Al Zabibi sobre o tawassul”, <<https://sites.google.com/site/ahlussuffah/fatwa/tawassuli>>, acessado em 20/03/2015.

Além do texto poético citado acima, mais dois versos do manuscrito brasileiro são, às vezes, acrescentados ao poema atribuído a um beduíno, como disse Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Umawī al-Sufyānī al-‘Utbī al-Qurṭubī (morto em 255 A.H./869 A.D.). Os outros aparecem em diversas versões oeste-africanas do *Qaṣīdat al-Burda* e magrebina. No total são onze versos adicionais (fls. 94b-96a), e nove deles bem legíveis, embora haja bastantes erros de escrita (fls. 94b-96a):

*Thuma ‘l-ṣalātu ‘alā ‘l-maḥṭāri sayadi
huwa al-shafi‘a ghadan fī sā‘ira ‘l-‘umami.
Thuma⁵² ‘l-r[i]ḍā‘i [an A]bī Bikira wa-‘an ‘Umaru
wa-‘an ‘Uthumā‘una wa-‘an ‘Aliyi dh[a]wi ‘l-karimi.
Wa-sitatu ‘l-Muṣṭafayni [dh]^{i/u}kur maḥākh^{al}i/rahum
ahlu ‘l-ma‘āthira wa-‘l-iḥlali wa-‘l-kirami.
Yā khayra min dūfannata fī tarbi [i]‘zamahū
fa-[t]āba min ṭiibi hina ‘l-kā‘u wa-‘l-kami.
Anta ‘l-rasūlu ‘ll[a]dhī tarjā [sh]afā‘ [a]t[u]h[u]
yawma ‘l-ḥḥisābi idha mā dhalatu ‘l-kadami.
Law nafsīn al-ḥadā‘i la-qabri anta sākinahū
fīhi ‘l-‘iḥāfu wa-fīhi ‘l-jūdin wa-‘l-kirami.
Law lāka mā ḥulaqat shamsun wa-lā qamaru
wa-lā nujūmu wa-lā lawḥun wa-lā qalami.
Al-ḥamdu li-‘llāhi fī sura wa-fī ‘alani
wa-ashkari ‘llāhi fī bad‘i wa-muḥṭatimi.
Yā Rabi aḥṭim lannā bi-‘l-khayri wa-si‘adi
bi-ḥurmanti ‘l-dīna wa-‘l-Qur‘āni wa-‘l-‘ilami.
Wa-aḥṭtim kullā ḥitāmi bi-‘l-ṣalātin ‘alā
khayra ‘l-‘anāmi ‘lladhī qad jā‘ā bi-‘l-ḥuk^{i/u}mi.⁵³*

Depois, a bênção sobre o Mestre (*sayyid*), Escolhido (*al-mukhtār*), ele é o intercessor (*shafi‘*) amanhã para as outras nações (*sā‘ir al-umam*). Depois, o consentimento com Abu Bakr e ‘Umar, e ‘Uthmān e ‘Alī (*an Abī Bakrin wa-an ‘Umara wa-an ‘Uthmāna wa-an ‘Alī*), os generosos. E os seis escolhidos [?], lembra-se dos méritos deles, da gente com feitos gloriosos, virtudes e generosidade (*ahla ‘l-ma‘āthiri wa-‘l-afḍāli wa-‘l-karami*).

⁵² Depois, a frase “*al-Salātu ‘alā al-muḥṭāri*” foi escrita e riscada pelo copista.

⁵³ Livro manuscrito com caracteres arábigos, IHGB, fls. 94b-95b.

O melhor daqueles... (*yā khayra man duḥinat fī 'l-tarbi a 'zamuhu fa-ṭāba min ṭībihinna 'l-qā 'u wa- 'l-akamu*; ver a citação acima, atribuído a um beduíno).

você [Muḥammad] é o Mensageiro de Allāh, cuja intercessão se espera⁵⁴ no Dia da Conta, se não cessar [?] o pé (*idhā mā zālat al-qadamu*; atribuído a um beduíno).

Possa minha vida... (*nafsu 'l-fidā 'i bi-qabrin anta sākinuhu fīhi al- 'afāfu wa-fīhi 'l-jūdu wa- 'l-karamu*; ver a citação acima, atribuído a um beduíno).

Se não fosse por você, não seria criado o sol, nem a lua, nem as estrelas, nem a Tábua, nem o Cálamo⁵⁵ (atribuído a um beduíno).

Louvor a Allāh, secreta ou manifestamente (*fī sirrin wa-fī 'alanin*) e agradecimento a Allāh, no início e no final (*fī bad 'in wa-mukhtatimin*).

Ó Senhor, sela-nos com o bem e a felicidade,

pela honra da religião, do Alcorão e da sabedoria (*bi-ḥurmati 'l-dīni wa- 'l-Qur 'āni wa- 'l- 'ilmi*).

E conclua todo o final (*khitām*) com a bênção sobre o Bem dos viventes, que chegou com o julgamento [de Deus].

No final do poema, há dois versos que não podem ser reconstruídos com certeza por causa do papel danificado:

*Wa- 'ghfir li-man [sha]ddihā (?) wa 'l-sām[i] 'īn[a] lahā
wa l-sāma 'a ma... ā ...u..in ghābū wa in a ..
Wa-ṣṣila ra... 'l-muhtāri [sayyidi]nā
Muḥ[amma]d wa huwa awfā- 'l-y[a]lqi fī l-dh[i]mam.⁵⁶*

Trata-se de uma leitura aproximativa, especialmente porque nem o texto “padrão”, nem os manuscritos e livros africanos já consultados incluem versos idênticos, com exceção do último hemistíquio. Portanto, não é possível a tradução completa a partir dessa leitura, embora haja algumas frases com sentido incontroverso:

E perdoa a quem... a ele [o poema] e aos ouvintes dela,
e o ouvinte (*al-sāmi*)... se fossem ausentes, e...

E... o Escolhido, nosso Mestre

Muḥammad, e ele é o mais fiel das criaturas (*awfā 'l-khalqi*) aos pactos.

⁵⁴ Cf. o verso do *Qaṣīdat al-Burda* já citado acima.

⁵⁵ A pena e a tábua são primordiais na cosmogonia islâmica.

⁵⁶ Livro manuscrito com caracteres arábicos, IHGB, fls. 95b-96a.

É possível que o primeiro hemistíquio incluísse a referência ao *munshid*, “executante do *nashīd*” (tipo de canção popular entre os sufis). Nesse caso, a leitura poderia ser:

Wa-’ghfir li-munshidihā wa ’l-sāmi ’īna lahā
E perdoo ao cantor de *nashīd* e aos ouvintes dele.

O último hemistíquio do *Qaṣīdat al-Burda* é relativamente legível. Aliás, ele se acha também em um verso anterior da mesma cópia do poema:

Fa-[i]n lī dhimmatan minhum bi-tas miyatī
Muḥmadā wa-huwa awfā l-khawfī bi-’l-[dh]imamin⁵⁷

E deveras, eu tenho proteção [a partir] deles por meu apelido,
Muḥammad, e ele é o mais fiel aos pactos das criaturas.

No verso 146 do texto “padrão”, lê-se “*fa-inna lī dhimmatan minhu bi-tasmiyatī*”, com o pronome *minhu*, “dele.” Aqui se trata, segundo os comentários ou notas nas margens dos manuscritos, do pedido de pacto entre o autor do poema, Sharaf al-Dīn Muḥammad Abū ‘Abd Allah ibn Sa’īd al-Būṣīrī al-Ṣanhājī, e o Profeta Muḥammad, como tendo o mesmo nome próprio. Ao contrário da interpretação comum do verso, o pronome no manuscrito de Porto Alegre é *minhum*, “deles”, com a letra “mīm” adicional e os diacríticos bem visíveis. Essa mudança parece um erro aleatório, mas pode ser significativa no contexto do Brasil dos tempos da escravidão. A palavra árabe *dhimma* refere-se às relações jurídicas entre os muçulmanos e os adeptos das outras religiões em um estado islâmico. O termo se aplica, em primeiro lugar, à “gente do Livro” (*ahl al-Kitāb*), isto é, aos judeus, cristãos e sabeus, também considerados como a “gente do pacto” (*ahl al-dhimma*). Não seria uma tentativa inconsciente de explicar a posição dos muçulmanos em um país cristão?

Há outras frases na parte adicional do *Qaṣīdat al-Burda* que podem ser interpretadas diferentemente. Como ilustração, no texto de Porto Alegre, no início do mesmo verso lê-se “*wa-sitatu ’l-Muṣṭafayni*”, “e seis escolhidos” (no árabe literário deveria ser *wa-sittatu ’l-Muṣṭafayna*), mas, no manuscrito nigeriano já mencionado, temos “*wa-sunnatu ’l-Muṣṭafā*”,

⁵⁷ Livro manuscrito com caracteres árabicos, IHGB, fl. 93b.

que se traduz por “e a suna do Escolhido” (isto é, de Muḥammad).⁵⁸ No texto do livro de Porto Alegre, são “seis escolhidos” e, no texto nigeriano, trata-se da Suna (tradições do Profeta). É possível que seja uma referência ao *Alcorão* 38: 45-48:

(45) E menciona Nossos servos Abraão e Isac e Jacó, dotados de vigor e visão.

(46) Por certo, Nós os privilegiamos, com um privilégio: a lembrança da **Derradeira** Morada.

(47) E, por certo, estão junto de Nós, entre os melhores dos escolhidos (*wa-innahum ‘indanā lamīna al-muṣṭafayna al-akhyāri*).

(48) E menciona Ismael e Al Yassa‘ e Z̤al-Kifl. E todos eles estão entre os melhores.⁵⁹

O texto do poema termina com o colofão. Dentro dele, em um quadrado e sem vocalização, há as fórmulas finais e o recurso ao Profeta, como se fosse uma oração:

*tammāt wa-bi-‘llāhi ‘l-tawfīq al-ḥamdu li-‘llāhi rabbi ‘l-‘[ā]lamīna
bi-ḥurmati ‘l-nabiyyi Muḥammadin*

Terminado [o poema]; e meu êxito é pela ajuda de Allāh; louvor a Allāh, O Senhor dos mundos; pela honra do Profeta Muḥammad.⁶⁰

Depois do colofão, só há uma página vazia com a *basmala* e a *taṣliya*. Não traz o nome do copista, mas se pode afirmar que foi a mesma pessoa que, no livro de Porto Alegre, escreveu o texto de *Qaṣīdat al-Burda* e os outros versos árabes, mas não as suras do *Alcorão*.

A introdução poética do *Qaṣīdat al-Burda* de Porto Alegre: orações e versos sobre a sabedoria e a educação moral (*al-‘ilm wa-‘l-adab*)

Assim como em muitos outros manuscritos do *Qaṣīdat al-Burda*, há, no livro de Porto Alegre, uma introdução poética antes do poema (fls. 2a-b e

⁵⁸ Livro manuscrito com caracteres arábicos, IHGB, fl. 95a; *Burdi*, p. 41.

⁵⁹ Helmi Nasr, *Tradução do sentido do Nobre Alcorão*, Medina: Complexo de Impressão do Rei Fahd, 2005, p. 751.

⁶⁰ Livro manuscrito com caracteres arábicos, IHGB, fl. 95bis, isto é, uma folha sem número entre fl. 95 e 96.

79a-b). No total, são nove versos em árabe, alguns deles bem conhecidos no mundo islâmico. Os três primeiros parecem ser uma oração versificada:

Subhāna khāliqunā subhāna rāziqunā
subhāna m[i]n s.w.r (?) fī al-dunyā bi-rahmatihī.
Allāhu khāliqunā Allāhu rāziqunā
Allāhu m[i]n s.w.r. fī al-dunyā bi-ni‘matihī.
Allāhu khāliqunā Allāhu rāziqunā
Allāhu m[i]n s.w.r. fī al-dunyā bi-qudratihī (cópia sem vocalização):
Subhāna khāl[i]qunnā subhāna rāz^uiqinnā
subhāna min sawaratan (?) fī al-dunyā bi-rahmatihī.
Allāhu khāliqunnā Allāhu rāziqunnā
Allāhu min sawaratin fī al-dunyā bi-ni‘matihī.
Allāhu khāliqunnā [Allāhu rā]ziqunnā
Allāhu min saw[a]ratin fī al-dunyā bi-raqdīratihī (ler *bi-qudratihī*;
cópia vocalizada).⁶¹

Seja louvado, nosso Criador, seja louvado, nosso Protetor
Seja louvado, a partir de *sawara* [?] no mundo com a Sua misericórdia
(*rahma*).
Deus é o nosso Criador, Deus é nosso Protetor
Allah a partir de *sawara* [?] no mundo, com Sua graça (*ni‘ma*).
Deus é o nosso Criador, Deus é nosso Protetor
Allah a partir de *sawara* [?] no mundo, com seu poder (*qudra*).

Os primeiros hemistíquios em cada verso são quase idênticos. Os segundos diferem no uso de substantivos (misericórdia, graça e poder), que se referem a Deus. Textos similares não são raros em todo o mundo islâmico, inclusive uma das últimas linhas de uma versão ampliada (*takhmīs*)⁶² do *Qaṣīdat al-Burda*, por ‘Abd Allāh al-Marrākushī:

Subhāna khāliqunā subhāna rāziqunā
subhāna man ṣawwara al-dunyā min al-ni‘ami.
Seja louvado, nosso Criador, seja louvado, nosso Protetor
Seja louvado quem criou o mundo a partir da não-existência.⁶³

⁶¹ Livro manuscrito com caracteres árabicos, IHGB, fls. 2a e 79a.

⁶² Literalmente, “fazendo cinco”, um poema com estrofes de cinco versos, onde três versos foram adicionados aos dois originais.

⁶³ [‘Abd Allāh al-Marrākushī], *Takhmīs al-Burda al-mubāraka fī madh khayr al-barriyya*, Abidjan, n.d., p. 46.

Quase a mesma linha pode ser usada como o último verso do poema, como em um manuscrito mauritano de Walāta (Oualata):

*Subhāna khāliqunā subhāna rāziqunā
subhāna man ṣawwara al-dunyā min al-‘adami.*

Seja louvado nosso Criador, seja louvado nosso Protetor
Seja louvado quem criou o mundo a partir da não-existência.⁶⁴

A partir desses textos, torna-se mais certa a leitura do segundo hemistíquio nos versos citados acima. A forma original foi aparentemente a mesma dos versos oeste-africanos e maghrebinos (“*subhāna/Allāhu man ṣawwara al-dunyā*”). A mesma oração versificada se usa como uma introdução em vários manuscritos nigerianos do *Qaṣīdat al-Burda*. Depois, a frase árabe “*man ṣawwara*” (“quem criou”) foi substituída por “*min ṣawra*” (“[a partir] da forma”).⁶⁵ Parece que a mudança teria acontecido ainda na África, já que há pelo menos um manuscrito nigeriano com este hemistíquio: *Subhāna min ṣawrati ‘l-dunyā bi-qudratihi*, ou seja, “[Deus] seja louvado, a partir da forma do mundo, com Seu poder”.⁶⁶

Depois da oração versificada, o texto da introdução do *Qaṣīdat al-Burda* continua com mais cinco versos. É uma seção *bā‘iyya*, isto é, com a rima escrita em letra “*bā*”:

*Al-‘ilmu dhuwa tashrīhu li-ṣāhibihī
lā tādīl ddīnnāra wa-lā dhahban.
L[a]yṣa ‘l-yatīma ‘lladhī qad māta wāliduhū
inna ‘l-yatīma yatīma ‘l-‘ilmu wa-‘l-‘adabi (na copia sem vocalização:
gh.d.b.).
Lā kh[a]yra fī rujulī ḥuri bi-lā ‘abadu (em vez de ‘adab em ambas as cópias)*

⁶⁴ *al-Makḥṭūṭāt al-Mūrītāniya*, al-Ma‘had al-Mūrītānī li-‘l-baḥṭh al-‘ilmī, Maktabat Hal al-Ṭālib Būbakar, ms.785, <http://makrim.org/manuscripts.cfm?PN=373&tr=&aut=&bib=0&subj=0&nbr_man=0&order=11>, acessado em 15/03/2015.

⁶⁵ Na leitura oeste-africana, não há diferença entre as letras árabes “*sīn*” e “*ṣād*.” Juntamente com variações na vocalização, isso pode resultar em uma mistura de várias palavras, inclusive *ṣawwara*, “criar”, e *ṣūra*, “capítulo do Alcorão”. A palavra comum com o sentido de “forma, configuração” é *ṣūra*. Em alguns dicionários, há também a palavra *ṣawra*, “inclinação, desejo” (aparentemente rara), mas, nesse caso, preferimos ver *ṣawra* como uma variante “errada” de *ṣūra*.

⁶⁶ *Kitāb mada-ihul burdati* by Sheikh Muhammadu Busariyu, National Archives, Kaduna (NAK), manuscrito O/AR23/7, <http://eap.bl.uk/database/large_image.a4d?digrec=1432412;catid=160922;r=26500>, acessado em 11/03/2015.

lā lā wa-law kā[na] munsūbin min al-‘arabi.
Al-‘ilmu yanfa‘u fī al-dunyā wa-lāakhirati (na cópia sem vocalização:
wa-‘l-āakhirati).
al-mālu lā budda yalqalmuri‘u (?) fī al-ta‘[ā]bi (na cópia sem vocali-
 zação: . *yalkalmuri‘u*).
[Yawma] al-qiyāmat^{a/m} lā mālun wa-lā waladun
wa-lā abūka wa-lā [ū]mī wa-lā nnaṣab (o diacrítico indica a ausência
 da vogal na última palavra; cópia vocalizada).

As cópias apresentam praticamente o mesmo texto, nem sempre de fácil leitura, que será comentado e traduzido abaixo. Os lugares danificados nos trechos vocalizados (*kā[na]*, *[yawma]*, *[‘ū]mī*) podem ser reconstituídos comparando-se as duas cópias. Além disso, há pouca diferença. Na cópia sem vocalização, lê-se: “*Laysa ‘l-yaṭīma ‘lladhīna*”, “O órfão não é aqueles (*alladhīna*)”, em vez de *alladhī*, “aquele.” Isso parece um erro de redação. Os versos citados acima tratam da sabedoria, da educação moral e das vaidades do mundo. Essa parte da introdução do *Qaṣīdat al-Burda* lembra-nos a tradição literária e religiosa do *zuhd* (ascetismo e renúncia aos prazeres). Há muitos poemas desse gênero, chamados *zuhdiyyāt*, escritos, na África centro-sudanesa, em árabe e nas línguas africanas.

No que concerne à origem dos cinco versos de piedade e reflexão no livro de Porto Alegre, temos uma história muito complicada, que precisa ser tratada separadamente. Quase cada um dos versos, e mesmo os hemistíquios, foram atribuídos a diferentes poetas e pessoas famosas, entre outros, a Abū al-Aswad al-Du‘alī, um estudioso xiita (morto c. 69 A.H./688 A.D.), a Ṣāliḥ ibn ‘Abd al-Quddūs (morto c. 167 A.H./783 A.D.), a um pregador e poeta de Basra (Iraque), a ‘Abd Allāh ibn al-Mubārak (118 A.H./736 A.D. - 181 A.H./797 A.D.), a al-Ḥakam Ibn Qanbar (2^o/8^o século), ao imã al-Shāfi‘ī (150 A.H./767 A.D. - 204 A.H./820 A.D.), ao sexto imame xiita Ja‘far al-Ṣādiq (83 A.H./702 A.D. - 148 A.H./765 A.D.) e ao Califa ‘Alī ibn Abī Ṭālib. No verso mais popular até hoje, trata-se do “órfão da sabedoria e da educação moral.” Segundo uma tradição xiita, o poema *bā‘iyya* fazia parte do conselho dado por Abū al-Aswad al-Du‘alī’s a seu filho:

Ele [Abū al-Aswad al-Du‘alī] estava entre as brilhantes figuras eloquentes. Um exemplo de suas maravilhosas palavras é o conselho para seu

filho: “Ó meu filho pequeno, quando estiver com as pessoas, fale com elas de acordo com a sua idade, e negocie com elas de acordo com o seu lugar. Não fale com o discurso das pessoas que são superiores a você, para que não o considerem ofensivo. Não se degrade a si mesmo diante daqueles que são inferiores a você, para que eles não te olhem de cima para baixo. Quando Deus é generoso contigo, Ele dá uma mãozinha [para os homens], e quando Ele te nega [generosidade], você nega [generosidade]. Não rivalize em generosidade com Deus, pois Ele é mais generoso do que você. Saiba que não há nada como meios de vida moderados, nem glória como o conhecimento. Reis dominam sobre os homens e estudiosos dominam sobre reis”. Em seguida, ele compôs, dizendo:

“Não há meios de subsistência, exceto quando os seus são moderados, se você é extravagante e esbanjador, vai conhecer pobreza e danos.
O conhecimento é adorno e honra para o seu dono,
Assim, procure as técnicas do conhecimento e da literatura, e você será guiado.

O conhecimento é tesouro de riquezas inesgotáveis;
sim, ele é o melhor companheiro quando faz amizade com alguém.
Pode-se recolher alguma coisa e logo ele vai perdê-lo, portanto,
ele encontra humilhação e remorso.

O dono do conhecimento está sempre feliz com ele;
não precisa acautelar-se de que vá fugir ou perder-se.

Ó, quem colher o saber, estará colhendo a riqueza,
não o compare com pérolas, nem com ouro”.⁶⁷

O texto árabe dos versos de Porto Alegre pode ser reconstituído comparando-o com outras variantes:

*Al-‘ilmu zaynun wa tashrīfun li-ṣāhibihi
lā ta ‘dīl al-dīnāra wa-lā dhahaban.
Laysa ‘l-yatīma yatīmu ‘lladhī qad māta wālīduhu
inna ‘l-yatīma yatīmu ‘l-‘ilmi wa ‘l-‘adabi.
Lā khayra fī rajulin ḥurrin bi-lā ‘adabin
lā lā wa-law kāna mansūban min al-‘arabi
Al-‘ilmu yanfa ‘u fī ‘l-dunyā wa- ‘l-ākhirati
al-mālu lā budda yulqī ‘l-mar’ fī ‘l-t-ta ‘abi.*

⁶⁷ Bāqir Sharīf Qarashī, *The Life of Imām Zayn Al ‘Abidīn*, Qom: Ansariyan, 2000, pp. 582-3, <http://www.maaref-foundation.com/english/library/pro_ahl/imam04_sajjad/zayn_al_abidin/22.htm#_T54569>, acessado em 20/03/2015.

*Yawmata 'l-qiyāmati lā mālun wa-lā waladun
wa-lā abūka wa-lā ummī wa-lā naṣabun*

O conhecimento é adorno e honra para o seu proprietário
não o compare com o dinar, nem com ouro.

O órfão não é aquele cujo pai já morreu,
seguramente, o órfão é o “órfão da sabedoria e da educação moral.”
Não há nada de bom em um homem livre mal-educado,
não, não, mesmo que ele estivesse ligado por linhagem aos árabes.

O conhecimento é útil neste mundo e no outro
a riqueza, sem dúvida, o homem a joga fora, cansado.⁶⁸

No Dia da Ressurreição não há riqueza nem filho,
nem seu pai, nem minha mãe, nem linhagem.

Para cada verso existem múltiplas variantes na literatura árabe. Por exemplo, mais comumente lê-se: “*lā ta ‘dilanna ‘l-durra wa-la dhahaban*”, ou “não o compare com pérolas, nem com ouro”. O segundo hemistíquio do verso sobre o homem mal-educado é mais conhecido sob outra forma: “*na ‘am wa law kāna mansūban ilā ‘l- ‘arabi*”, “...sim, mesmo que ele estivesse ligado por linhagem aos árabes”. No verso que compara o conhecimento com a riqueza, o segundo hemistíquio foi atribuído a Abū al-Aswad al-Du‘alī, mas não se encontra nos seus poemas já publicados.⁶⁹ No que concerne ao último verso com a rima em “bā”, nos manuscritos produzidos na Nigéria, refere-se, à primeira vista, à mãe e à linhagem (*nasab*). Todavia, a forma e o sentido originais do segundo hemistíquio podem ser diferentes, se continuarmos a ler *naṣab* — fadiga, cansaço, labuta — com a letra “šād”, como é escrito em ambas as cópias no livro de Porto Alegre; conforme o *Alcorão*, “*lā yuṣībuhum zama ‘un wa-lā naṣabun wa-lā makhmaṣatun fī sabīli ‘llāhi*”, quer dizer, “não os alcançará sede nem fadiga nem fome, no caminho de Allāh” (9: 120).⁷⁰

O uso dos versos citados acima não foi uma inovação dos muçulmanos no Brasil. O copista do texto poético no livro de Porto Alegre

⁶⁸ Literalmente, “na fadiga”. A palavra árabe *ta‘ab* é sinônimo de *naṣab*, encontrado no verso posterior do manuscrito.

⁶⁹ “Naṣīhat Abī al-Aswad al-Du‘alī li-‘bnihi”, al-Madrassa al-Sūsiyya al-Kubrā li-‘l-‘ulūm wa-‘l-rūḥāniyya wa-‘l-ruqya al-shar‘iyya al-shaykh al-rūḥānī al-sūsī al-maghribī Abū ‘Abd al-Nūr, 13.09.2013, <<http://al-ruqya.ba7r.org/t396-topic>>, acessado em 20/03/2015.

⁷⁰ Nasr, *Tradução do sentido do Nobre Alcorão*, p. 321.

seguia, aparentemente, tradições oeste-africanas. Entre os manuscritos nigerianos, há cópias do *Qaṣīdat al-Burda* que incluem uma introdução com os mesmos versos do livro de Porto Alegre. Em um dos textos digitalizados em Kaduna, na Nigéria, lê-se na introdução ao poema de al-Būṣīrī:

*Yawma 'l-qiyāmati lā mālun wa-lā waladun
wa-lā abūka wa-lā umī wa-lā nasabu
Al-mālu yanfa 'u fī 'l-dunyā ḥaqīqatu
al-'ilmu yanfa 'u fī al-dunyā wa-'l-ākhirati.*⁷¹

O primeiro verso é o mesmo transcrito no manuscrito de Porto Alegre. O segundo é semelhante, mas não idêntico a ele:

Deveras, a riqueza é útil neste mundo,
o conhecimento é útil neste mundo e no outro.
A riqueza, sem dúvida, o homem a joga fora, cansado.

Um outro manuscrito de Kaduna contém um poema atribuído a al-Būṣīrī muito semelhante na rima e na métrica ao *Qaṣīdat al-Burda*: “*Muḥammadun ash-rāfu 'l-a 'rābi wa-'l-'ajami*”, isto é, “Muhammad é o Mais nobre dos árabes e dos não-árabes”.⁷² O último verso é o mesmo que se encontra no livro de Porto Alegre (“*Yā Rabbi aḥtim lanā bi-'l-khayri wā-sa 'adan bi-ḥurumati 'l-dīni wa-'l-Qur 'āni wa-'l-'ilmi*”). Dois versos em “ba”, já traduzidos acima, são colocados no final do texto do manuscrito nigeriano:

*Laysa 'l-yatīma lladhī qad mātu wāliduhu
inna 'l-yatīma 'l-'ilmu wa-'l-adabi.
Lā khayra fī 'l-rajuli ḥurā bi-lā adabi
na 'am wa-law kāna mansūbu ilā 'l-'arabi.*⁷³

No manuscrito de Porto Alegre, depois dos versos sobre sabedoria, educação moral e vaidades deste mundo, e antes do texto mesmo do

⁷¹ Kitāb al bur-dah by Imam Bu-sarie [1330 A.H./1911 A.D.], NAK, O/AR4/12, <http://eap.bl.uk/database/large_image.a4d?digrec=1431202;catid=160904;r=19169>, acessado em 22/03/2015.

⁷² [al-Būṣīrī], Muḥammadun ash-rāfu 'l-a 'rābi wa-'l-'ajami, <<http://www.adab.com/modules.php?name=Sh3er&doWhat=shqas&qid=13788&r=&rc=5>>, acessado em 22/03/2015.

⁷³ Kitāb al qasi-datu by B. Ulama-i, NAK, O/AR21/20, <http://eap.bl.uk/database/large_image.a4d?digrec=1431202;catid=160904;r=19169>, acessado em 22/03/2015.

Qaṣīdat al-Burda, segue-se mais uma curta citação poética. Ela é bem legível, apesar dos erros ortográficos, e acaba com a letra “mīm”, como se fosse o início do poema de al-Būṣīrī:

Rabbu 'l-ghaniyyu karīmun lā sharīka lahu
barrun ra 'ūfun 'l-raḥīmu wasi 'u (sic) *'l-karami* (cópia sem vocalização);
Rabu ghaniyu karīmu [lā sha]rīka lahū
baru ra 'ūfu al- raḥīmun wa 'asi 'u (?) al-karamin (cópia vocalizada):⁷⁴

O Senhor, Bastante a Si mesmo, Generoso, Quem não tem parceiro, Beneficente, Compassivo, Misericordioso, Munificente (*Rabbun ghaniyyun karīmun lā sharīka lahu barrun ra 'ūfun raḥīmun wāsi 'u 'l-karami*).

Essa lista versificada de epítetos divinos, ou uma série de súplicas a Deus, existe em muitos manuscritos oeste-africanos, preservados nas bibliotecas e arquivos de Niamey, no Níger (Institut des Recherches en Sciences Humaines), Tombuktu, Mali (Bibliothèque Commémorative Mamma Haïdara) e, particularmente, nos National Archives de Kaduna (NAK). No último arquivo, são acessíveis aos pesquisadores (inclusive *on-line*) vários manuscritos da *Qaṣīdat al-Burda*, nos quais o verso se encontra entre as fórmulas iniciais (*basmala* e *taṣliya*) e o texto do poema.⁷⁵ Existe também um manuscrito nigeriano, já mencionado, onde a mesma lista versificada é reinterpretada como o primeiro verso do poema, seguido do título *faṣl al-kitāb*, “capítulo do livro”.⁷⁶

Lamidu Sanni, um pesquisador e erudito nigeriano, observou que “*Rabbun ghaniyyun karīmun la sharīka lahu barrun rauufun raḥimun wasi 'l-karami* é a linha completa em uma *qaṣīda*, popular na Iorubalândia, que é geralmente atribuída a Dan Fodio. A linha de abertura é *Allahu li Kulli uddatun fi naibatīn aqulu fi Kulli haalin hasbiya llahu*”.⁷⁷ O poema sugerido por Lamidu Sanni como a fonte do verso citado é bem conhecido na África islâmica desde o Senegal até a República do Sudão. Basta notar que a obra já foi mencionada em três volumes da

⁷⁴ Livro manuscrito com caracteres arábicos, IHGB, fl. 2b e 79b.

⁷⁵ *Kitab al Burdah* by Sheikh al Bu-siria (Muh. Bu-sarie), manuscrito M/AR6/27, <http://eap.bl.uk/database/large_image.a4d?digrec=1503829;catid=160644;r=28145>, acessado em 01/03/2015; *Kitab al Burdah* by Sheikh al Bu-siria, NAK, manuscrito M/AR8/39, <http://eap.bl.uk/database/large_image.a4d?digrec=1504448;catid=160688;r=11942>, acessado em 05/03/2015, etc.

⁷⁶ *Kitab al bur-dah* by Imam Bu-sarie [1330 A.H./1911 A.D.], NAK, O/AR4/12.

⁷⁷ Comunicação pessoal do autor.

Literatura árabe da África, publicada pela Editora Brill. Alguns eruditos e pesquisadores haviam atribuído o poema a Muḥammad Fodiye, o pai do Shaykh ʿUthmān Dan Fodio, e a Muḥammad Bello, filho do xeque ʿUthmān e o segundo sultão de Sokoto. É conhecida pelo menos uma versão ampliada (*takhmīs*) dessa obra na região do rio Volta; na região do Sudão Central (basicamente norte da Nigéria), o poema foi atribuído a Makkī al-Daqlāshī ibn Ibrāhīm ibn ʿAbd al-Ghanī, que viveu no início do século XVIII.⁷⁸ Assim, trata-se de um texto de autoria incerta, uma daquelas obras compostas,

[...] não por autores da região [Sudão Central], mas amplamente conhecidas em toda ela, que devem ser mencionados aqui, embora as identidades de seus autores sejam incertas, e não é totalmente certo que elas foram compostas antes do século XIX. No entanto, são parte integrante do sentimento de piedade muçulmana e experiência literária locais, e foram ensinadas e comentadas extensivamente.⁷⁹

O texto desse poema é quase idêntico nas formas impressa e manuscrita. Por exemplo, em um manuscrito nigeriano, lê-se:

*Allāhu lī ʿuddatī fī kulli nāʿibatin
aqūlu fī kulli ḥālin ḥasbiya ʿllāhu.
Yā fāriḥa bi ʿl-ma ʿāṣī ʿinda ḥalwatihā
ammā ʿalimtu fa-inna shāhida ʿllāhu
Inna ʿl-dhunūba ʿllatī qadumtuhā kutibat
in kunta nāsiyaha lam yansah[u] ʿllāh[u].
Ilā matā anta fī lahwin wa-fī la ʿubin
fa-mā ʿtadhāruka fī-mā ya ʿlami ʿllāhu.
Fa-ma maqāmuka wa-ʿl-asrāru ḥāhiratun
wa ʿl-nāru bārizatun wa-ʿl-ḥākima ʿllāhu.
Tub yā ibnu Ādamu anta-ʿl-yawma fī mahlin
astaghfiru ʿllāha fa-inna ʿl-ghāfira ʿllāhu.*

Allāh é para mim a provisão em toda calamidade,
digo, em todo o caso: basta-me Allāh.

⁷⁸ John O. Hunwick, R. Rex e S. O’Fahey (orgs. e comps.), *Arabic Literature of Africa*, v. 4: *The Writings of Western Sudanic Africa*, p. 629; R. S. O’Fahey (comp.), *Arabic literature of Africa*, v. 1: *The Writings of Eastern Sudanic Africa to c. 1900*, Leiden; Nova York; Colônia: Brill, 1993, p. 19.

⁷⁹ Hunwick e O’Fahey, *Arabic Literature of Africa*, v. 2, pp. 49-50.

Ó quem jubila com os pecados, com a doçura (*halwa*, na versão sudanesa: *khalwa*, “retiro espiritual”) deles,
eu sei que deveras a testemunha é Allāh.
Deveras, os pecados que já mencionei foram gravados
e se você esquecer-los, não os esquece Allāh.
Enquanto você ficar se divertindo e brincando,
não há desculpa (*i’ tidhār*; em vez de *maqāl* em outros textos) para você,
no que sabe Allāh.
O teu lugar (*maqāmuka*, também em vez de *maqāl*) e os segredos ficam
aparentes,
E o fogo fica brilhante, e o Juiz é Allāh.
Arrependa-se, ó filho de Adão! Você [anda] sem pressa agora;
peça perdão a Allāh; e deveras, o Perdoador é Allāh.⁸⁰

Na década de 1920, antes de chegar ao arquivo de Kaduna, o manuscrito consultado pertencia a Yunusa Alkalin Agaie, o juiz da cidade de Agaie, no estado nigeriano do Niger. O emirado fula de Agaie foi criado no século XIX, no território dos nupes, conhecidos como “tapas” na Iorubalândia e no Brasil oitocentista. No manuscrito proveniente de Agaie, há alusão às tradições sufis. Por exemplo, há a palavra *maqām*, que é importantíssima nas práticas e na literatura sufi, com o sentido de “estação” no percurso espiritual, em vez de *maqāl*, “fala; discórdia”, segundo o *ḥadīth* (os ditos, atos e ensinamentos do Profeta), que se usa em outros manuscritos e impressos.

O problema com a observação de Lamidu Sanni é que o verso com os epítetos de Deus, “*Rabbun ghaniyyun karīmun lā sharīka lahu barrun ra’ūfun raḥīmun wāsi’u ’l-karami*”, não é encontrado nos textos consultados do poema, nem corresponde à rima com o nome de Allāh. Não obstante, foi essa observação que deu a pista para o entendimento da origem do conjunto poético lavrado no livro de Porto Alegre e do seu uso na vida dos negros muçulmanos no Brasil oitocentista.

No manuscrito nigeriano consultado, há seis versos adicionais, atribuídos a vários autores do Magrebe, inclusive Muḥammad ibn ‘Abd

⁸⁰ Kitāb al mawa-izu by Sheikh Shuaib ibn Adan, NAK, manuscrito L/AR14/44, <http://eap.bl.uk/database/large_image.a4d?digrec=1439653;catid=160998;r=29358>, acessado em 15/03/2015; para a versão sudanesa, ver ‘Abduh Badawī, *Al-shi’r fī al-Sūdān*, al-Kuwayt: al-Majlis al-Waṭani li-’l-thaqāfa wa-’l-funūn wa-’l-ādāb, 1981, p. 24.

al-Salām al-Nāṣirī (morto em 1239 AH./1823 A.D.), o xeque da Nāṣiriyya, um ramo da *ṭarīqa* (irmandade) Shādhiliyya. Não é raro que mais versos com a mesma rima sejam acrescentados ao texto original de um poema árabe. Mas há uma coisa que chama mais atenção: o mesmo manuscrito nigeriano continua sem interrupção com mais poesias e outras rimas. É um verso parecido com aqueles do *Qaṣīdat al-Burda* (sobre o comércio e a sabedoria), alguns versos atribuídos ao poeta árabe Abū 'I-‘Atāhiya (sobre a vaidade deste mundo) e os mesmos sete versos que há no manuscrito de Porto Alegre sobre a sabedoria. Assim, trata-se de conjuntos poéticos semelhantes encontrados no Brasil oitocentista e na Nigéria do século XX.

Qual seria a razão para copiar o *Qaṣīdat al-Burda* e todos os outros versos árabes duas vezes em Porto Alegre? A qualidade e o volume do texto escrito faz pensar que não houvesse somente a vaga lembrança de lições corânicas aprendidas na África, nem de alguns preceitos terapêuticos, mas, provavelmente, eram versos usados para as recitações típicas das práticas religiosas no oeste da África.

A obra de al-Būṣīrī (ou partes dela) é recitada durante as celebrações anuais do aniversário do profeta Muḥammad (*mawlid al-nabī*; o nome *mawlid* se aplica também aos poemas recitados nas celebrações). Em Djenne, na República do Mali, o *Qaṣīdat al-Burda* é declamado na forma do *takhmīs* já mencionada, escrito por Abū ‘Abd Allāh al-Marṛākushī.⁸¹ No que concerne à recitação, Emmanuelle Olivier observou:

Então, quando o poema inclui versos de cinco hemistíquios, os três primeiros podem ser ignorados para manter apenas os dois últimos, o que muda a estrutura melódica correspondente. Este é o processo inverso do *takhmīs*, que compreende a adição de três hemistíquios aos dois previamente existentes. Como muitos *maduhu* executados em Djenne são *takhmīs*, incluindo dois louvores canônicos do “Maouloud Al Burda” [isto é, o *Qaṣīdat al-Burda*] e o “Bul Muhibu”, este processo é muito comum. Mas o jogo sobre a estrutura melódico-poética não para por aí: também

⁸¹ Emmanuelle Olivier, “Les louanges islamiques au Mali: un art de la filiation”, in E. Olivier (org.), *Musiques au monde: la tradition au prisme de la création* (Sampzon: Delatour France, 2012), p. 97, n. 196. A palavra *maduhu* é derivada do árabe *madḥ*, “louvor”, com o sentido mais específico de um poema panegírico.

é possível inverter a ordem dos hemistíquios e segmentos melódicos, passando o último hemistíquio de uma estrofe à estrofe seguinte.⁸²

No Senegal, o poema de al-Būṣīrī foi, desde 1902, amplamente utilizado pela *ṭarīqa* Tijāniyya.⁸³ O xeque Mālik Sy (c.1855-1922), de Tivaouane, instituiu a leitura do poema durante as primeiras dez noites do Rabīʿ al-Awwal, o terceiro mês do calendário islâmico, entre o pôr do sol e a hora da oração noturna. Depois de descansar na véspera da festa, na noite de 12 Rabīʿ al-Awwal, os participantes continuam a comemorar solenemente, até o amanhecer, o nascimento do profeta Muḥammad.⁸⁴ O hábito parece ser um empréstimo do Magrebe. Na África Ocidental e no Saara, houve casos em que o poema substituiu as músicas que anteriormente se apresentavam nas cerimônias matrimoniais, por exemplo, entre os tuaregues.⁸⁵ O mesmo uso do poema é conhecido na Tunísia:

Antes de ir para o seu quarto, o noivo está no meio de um grupo de homens que cantam a borda; esse cântico islâmico se destina a incentivar o marido para que ele não se intimide com sua esposa na primeira noite conjugal.⁸⁶

Todo o poema *al-Burda* ou alguns versos dele são recitados nos funerais na África do Norte. O famoso cientista finlandês Edward Westermarck notou:

No Tânger a lavagem e o arranjo do corpo são igualmente acompanhados com recitações do Alcorão no centro da casa. Todo o Alcorão pode ser recitado nesta ocasião, e também a Burdah e uma porção do Dalāʾil al-Ḥairāt [*Dalāʾil al-Khairāt*, um livro de orações muito popular com-

⁸² Olivier, “Les louanges islamiques au Mali”, p. 101.

⁸³ Um dos “caminhos” sufis, comumente referidos como “ordens” ou “irmandades”, com a genealogia espiritual descendente do xeque magrebino Aḥmad al-Tijānī (1735-1815), como indica o nome da *ṭarīqa*.

⁸⁴ Hunwick, Rex e O’Fahey, *Arabic Literature of Africa*, v. 4, pp. 308-12; “Le Gamou tel que le pratiquait Maodo Malick”, 5 de março de 2009, <<http://www.sunugalsene.com/Le-Gamou-tel-que-le-pratiquait.html>>, acessado em 12/03/2015.

⁸⁵ Nadia Mécheri-Saada, “Musique et société chez les Touaregs de l’Ahaggar”, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n. 58 (1990), pp. 136-42, <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/remmm_0997-1327_1990_num_58_1_2378>, acessado em 05/03/2015.

⁸⁶ Salem Akrimi, “Une anthropologie comparative du don et de la baraka: quelques exemples sur le maraboutisme tunisien” (Tese de Doutorado, Universidade de Lorraine, 2006), p. 37, <<http://docnum.univ-lorraine.fr/public/Akrimi.Salem.LMZ0623.pdf>>, acessado em 05/03/2015.

pilado por Muḥammad al-Jazūlī]; mas ao funeral de um homem de todo pobre, o desempenho será restrito à recitação dos capítulos 36, 67, ou do 20 do Alcorão.⁸⁷

Westermarck sugeriu que o canto fúnebre e as recitações “podem não só beneficiar os mortos, mas salvaguardar os vivos”.⁸⁸

No que concerne ao Egito, Noha Abou-Khatwa observa que o poema *al-Burda* foi e é até hoje recitado nas casas, geralmente na noite de quinta-feira ou, em alguns casos, logo após a primeira ou a quinta oração (*ṣalāt al-fajr* ou *ṣalāt al-‘ishā*). Recitando o *Qaṣīdat al-Burda* muitas *turuq*⁸⁹ sufis celebram o nascimento do Profeta em 12 Rabī‘ al-awwal, o nascimento de seus xeques e outras ocasiões comemorativas. A *ṭarīqa* Khalīliyya reúne-se às terças e quartas-feiras, depois da quinta oração, na mesquita de al-Būṣīrī, em Alexandria, para recitar algumas partes do poema. Após a oração comunitária das sextas-feiras, a Qādiriyya Qaṣḍiyya (um dos muitos ramos da Qādiriyya) recita o poema inteiro na mesma mesquita. Ademais, o poema é recitado durante funerais.⁹⁰

Se o *Qaṣīdat al-Burda*, copiado duas vezes no manuscrito de Porto Alegre, fosse recitado durante rituais fúnebres, esse não seria necessariamente o caso de todas as citações literárias encontradas. Os versos sobre o conhecimento são conhecidos como *amthāl* (parábolas ou, literalmente, “exemplos”). Visto que a maioria deles foi atribuída ao Califa ‘Alī, eles são particularmente populares entre a população xiita. Isso não significa que o compilador de Porto Alegre fosse xiita, mas aponta para sua educação sufi.⁹¹ É possível que todo o conjunto poético achado no livro de Porto Alegre fosse cantado em público no ritual sufi do *samā* (“audi-

⁸⁷ Edward Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, Londres: Macmillan & Co. Ltd., 1926, v. 2, pp. 450, 453-5, 502; ver também, por exemplo, Edmond Doutté, *Merrākech*, Paris: Comité du Maroc, 2905, pp. 360-3 (com notação musical).

⁸⁸ Westermarck, *Ritual and Belief*, p. 528.

⁸⁹ Plural de *ṭarīqa*, irmandade.

⁹⁰ Noha Abou-Khatwa, “An Ode to Remember: The Burda of al-Busiri in Cairene Ottoman Houses”, in Bernard O’Kane (org.), *Creswell Photographs Re-examined: New Perspectives on Islamic Architecture* (Cairo: American University in Cairo Press, 2009), pp. 56-7.

⁹¹ O sufismo dos sunis e o esoterismo xiita têm muito em comum na sua relação com a sabedoria. A genealogia espiritual da Qādiriyya, assim como de muitos outros “caminhos” sufis (mas não da Tijāniyya) ascende ao Profeta, passando pelo Califa ‘Alī.

ção”), sem conexão com ritos fúnebres, necessariamente.⁹² Porém, essa conexão parece plausível no contexto dos batuques, “que constituíam ao mesmo tempo um divertimento, um culto e a cerimônia fúnebre”, e assim uniam a morte e a festa.⁹³ Esses batuques eram supostamente “pagãos”, quando religiosos. Porém, os muçulmanos também participavam neles, assim como nas festividades cristãs, seguindo, dessa forma, “o caminho da corrupção e da libertinagem”, segundo al-Baghdādī.⁹⁴

Em busca de mais versos árabes na cultura afro-islâmica no Brasil do século XIX

A lista potencial das obras escritas em árabe e memorizadas pelos negros muçulmanos no Brasil oitocentista não é limitada aos textos mencionados acima. Na “oração especial de Domingos”, conservada no APEB, há o que parece ser mais uma citação de alguma obra literária (com vocalização reconstituída):

- 1) APEB, maço 2847A, documento 1, seção 3:
[kh]arajnā bihi min kullin fī `k.(?) wa-awbatin wa-bārik fī dhāka turābin wa-awbatin [...] kharajnā bihi min kullin fī `k.(?) wa-awbatin wa-bārik fī dhāka turābin wa-awbatin;
- 2) APEB, maço 2847A, documento 2 (Reichert, no. 24) :
[kh]arajnā bihi min kullin fī `k. (?) wa-awbatin wa-bārik fī dhāka;
- 3) APEB, maço 2847A, documento 3 (Reichert, no. 11), seção 6 :
kharajnā bihi min kulli m.k.n. (?) fī `k.w(?) wa-awbatin wa-bārik fī dhāka turābin wa-awbatin;

⁹² A escuta do *Alcorão* e da poesia mística, como *al-Burda*, é acompanhada com música (a flauta, o tambor e outros instrumentos, onde são permitidos) e dança, o que induz os participantes ao “trance.” Ver, por exemplo, Giselle Guilhon Antunes Camargo, *A arte secreta dos Dervixes Giradores: um estudo etnocológico do Sama Mevlevi* (Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia, 2006).

⁹³ Juliana Barreto Farias, Carlos Eugênio Líbano Soares, Carlos Eduardo Araújo Moreira e Flávio dos Santos Gomes, *Cidades negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*, São Paulo: Alameda, 2008, p. 132. Ver, também, João José Reis, *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

⁹⁴ ‘Abd al-Rahmān al-Baghdādī, *Deleite do estrangeiro*, p. 107. A observação é de João José Reis.

4) APEB, maço 2847A, documento 3, seção 13:

*kharajnā bihi min kullin fī ʿ. k. w (?) wa-aw_ batin wa-bārik fī
dhāka turābin wa-awbatin //
kharajnā bihi min kullin fī ʿ. k. w wa-aw[batin] wa-bārik fī dhāka
turābin wa-awbatin;*

5) APEB, maço 2847B, documento 3.1, seção 2:

*kharaj[nā] bihi mi[n] kullin fī ʿ. k. (?) wa-awbatin wa-[bā]rik
[...] turābin wa-awbatin;*

6) APEB, maço 2847B, documento 3.1, seção 4:

*khara[jnā] [...] mi[n] kullin fī ʿ. k. (?) wa-awbatin wa-bārik [...]
turābin wa-awbatin;*

7) APEB, maço 2847B, documento 3.2, seção 3:

*kharajnā bihi min kullin fī [ʿ.] k. (?) wa-awbatin wa-bārik fī
dhāka tu[r]ābin wa-ʿ[...].⁹⁵*

Não consegui encontrar nenhum texto islâmico com esta ou semelhante frase. É possível que fosse uma ampliação do *Qaṣīdat al-Burda* ou outro poema, aparentemente raro, em árabe. Nesse caso, trata-se de dois hemistíquios terminando com a palavra *awba*, “regresso”:

Sáimos com ele de todo [lugar] em [...] e o regresso
e abençoe este pó e o regresso

As referências ao regresso poderiam, supostamente, ser ligadas aos planos dos escravos durante a revolta de 1835, mas não há como confirmá-lo. Por outro lado, essa seria também uma boa oração para um viajante ou um mascate africano, e desses a Bahia estava cheia.

Mais uma parte da “oração especial de Domingos” já foi mencionada acima sob o nome de “*Du ʿā ʿ al-fawz al-ʿazīm*” (“Oração para grande sucesso”):⁹⁶

1) maço 2847A, documento 1, seção 5:

wa-sa[kanī] wa-maskanī wa-sak[...];⁹⁷

⁹⁵ Escravo: Domingos Nação Aussá, APEB, Seção de Arquivos Colonial / Provincial / Fundação Pedro Calmon (FPC), maço 2847.

⁹⁶ Muhammadu Bayillo Bah, *Du ʿā ʿ khirz al-jalab al-arzāq*, Conakry: s. ed., 2000, p. 26.

⁹⁷ Uma parte desse texto foi aparentemente arrancada e juntada com um fio ao maço 2847B, documento 2.2, também de Domingos: *[ī] wa-[...]skanī wa-[...]*.

2) maço 2847A, documento 3 (Reichert, n. 11), seção 8:

wa-sakanī wa-ma[...] wa-ma[...]kanī wa-sakanī wa-maskanī;

3) maço 2847A, documento 3, seção 11:

*wa-sakanī [...]maskanī wa-sakanī wa-maskanī⁹⁸ wa-sakanī
wa-mas[...]anī wa-sakanī wa- maskanī.⁹⁹*

É uma repetição da mesma frase árabe, “*sakanī wa-maskanī*”, “minha morada e minha morada”.¹⁰⁰ Há, também, uma citação mais longa da mesma obra no “Livrinho malê” do IHGB (sem vocalização no texto, com algumas palavras deturpadas):

wa-s.n.k.nī wa-s.n.k.nī wa-maskanī wa-ḥadlī wa-ḥālī wa-tīl ḥamīl.¹⁰¹

Conhecida na África Ocidental, essa oração é provavelmente de origem literária. Ela faz parte das famosas “*Maqāmāt*” (“Assembleias”) de al-Ḥarīrī (446-516 A.H./1054-1122 A.D.), estudadas pelos muçulmanos oeste-africanos há muitos séculos. O texto da “oração para grande sucesso” encontra-se na “*Maqāma damascena*”, onde se trata do “amuleto mais seguro” de Abū Zayd:

*Allāhumma ḥuṭnī fī turbatī wa-ghurbatī [...] wa'ḥfaznī fī nafsī wa na-
fā'isī wa-'irḍī wa-'araḍī wa-'adadī wa-'udadī wa-sakanī wa-maskanī
wa-ḥawlī wa-ḥālī wa-mālī wa-ma'ālī [...].*

Ó Deus, mantenha-me na minha própria terra e em minha jornada [...] E guarda-me, a mim mesmo e a minha propriedade, minha honra e meus bens, minha família e meus meios, minha moradia e minha morada, minha força e minha fortuna, minhas riquezas e meu destino final [...].¹⁰²

O paradoxo é que Abū Zayd, o guia da cáfila mencionada nesta *maqāma*, era um vagabundo astuto, uma personagem do tipo *trickster*. Parece que os copistas brasileiros nem sabiam o texto completo da *maqāma*, mas lembravam-se do sentido geral da oração, derivado do que havia dito Abū Zayd, enganando os comerciantes árabes.

⁹⁸ O “mīm” inicial é também escrito separadamente, como se fosse um “ha”, no final da linha precedente.

⁹⁹ Escravo: Domingos Nação Aussá.

¹⁰⁰ Em árabe, são duas palavras com a mesma raiz e sentido semelhante.

¹⁰¹ “Livrinho malê”, fl. 10a.

¹⁰² “*Maqāmāt al-Ḥarīrī*”, <<http://islamport.com/d/3/adb/1/243/1650.html>>, acessado em 15/03/2015.

Há outro caso, que pode ser um verso ou uma parábola ainda desconhecida, em um manuscrito do APEB (maço 2848E.2, na minha classificação preliminar). No texto dele, depois da *basmala* (*bi- 'smi 'llāhi 'l-rahmāni 'l-rahīmi*, “Em nome de Deus, o Compassivo, o Misericordioso”), há só uma frase repetida quatro vezes (a quarta vez, um pouco diferente e inacabada, com um pronome adicional em árabe, *huwa* “ele”):

inna fa-man barra yawma 'abdhikum [?] *t. 'r.r.* (variantes: *t. 'd.r.*, etc.)
(3 vezes)
inna fa-huwa man barra yawma 'abdhikum

Aqui, na ausência do texto original, a leitura não pode ser estabelecida com certeza. Uma possível tradução seria “Deveras, quem respeitar o dia do seu escravo (*'abd*), você é justo (*ta 'dilu*).”¹⁰³ Quanto à estrutura dessa frase, ela pode ser comparada a algumas parábolas árabes como, por exemplo:

Fa-man barra wālidayhi barrahu awlāduhu
E quem respeitar os seus pais, vão respeitá-lo os seus filhos.

Os já mencionados fragmentos da poesia árabe na coleção de Paulo Farah incluem o início do *Maqṣūrat al-jawhar* (poema com rima em “alif maqṣūra” sobre a substância), de Abū Madyan (Bumedien) al-Tilimsānī, o célebre poeta e xeque sufi, nascido em al-Andalus e enterrado perto de Tlemcen, na Argélia (c. 509 A.H./1115-1116 A.D. – 594 A.H./1198 A.D.). Na mesma coleção, há o fragmento de outro poema, onde são mencionados o Profeta Muḥammad, Jibril (Gabriel) e Adão, assim como os tormentos do inferno.

O uso da poesia árabe pelos escravos muçulmanos não era de modo algum confinado ao Brasil. John Hunwick encontrou uma citação do *Mulḥat al-I' rāb*, um poema de al-Ḥarīrī sobre a gramática árabe, em um manuscrito de Omar Ibn Said, natural de Futa Toro, escravizado nos Estados Unidos (c. 1819):

Aqūlu min ba'di 'fītāhi al-qawli
bi-ḥamdi dhī al-ṭawli shadīdi al-ḥawli.

¹⁰³ Escravo: Luis Nagô, APEB, maço 2848.

Eu digo depois de abrir [meu] discurso,
com o elogio do Possuidor de domínio, o Poderoso em Poder.¹⁰⁴

A citação está, como o pesquisador observa, “um pouco danificada”, por isso não é estranho que mesmo um dos melhores especialistas na cultura escrita oeste-africana reconhecesse apenas o primeiro verso do poema de abertura. De fato, o manuscrito de Omar inclui, pelo menos, mais um verso do *Mulḥat al-I`rāb*, abrindo o capítulo sobre as partículas vocativas:

*Wa-nādi man tad`ū bi-yā aw bi-ayā
aw hamzatin aw ay wa-in shi`ta hayā*

E chame quem você chamar com “yā” ou com “ayā”
ou “hamza” (isto é, com “a”) ou “ay” ou, *se você quiser*, “hayā”.

Por causa da opressão dos negros muçulmanos, considerados elementos “subversivos” (um pouco parecido com a situação atual na Europa, porém diferentemente dos Estados Unidos oitocentistas, como no caso de Omar Ibn Said), depois que foram abolidos o tráfico e a escravidão, desapareceram também, quase completamente, a cultura afro-islâmica no Brasil e as práticas escritas em grafia árabe, parte dessa cultura. Outro problema, já observado por al-Baghdādī, e provavelmente decisivo, foi que as gerações crioulas não seguiram a religião de seus pais.¹⁰⁵ Um século depois, o crescimento rápido da migração oeste-africana para as Américas, visível em Nova York, São Paulo e Bahia, poderá revitalizar a tradição de aprendizagem corânica. Antigamente, o Islã estava, no Brasil, sob pressão da Igreja Católica oficial. Hoje em dia, o maior desafio vem, provavelmente, do Islã militante, que não tolera qualquer uso “errado” da poesia árabe.

Para concluir, é necessário ressaltar a importância das peças literárias descobertas nos manuscritos produzidos e conservados pelos afri-

¹⁰⁴ John Hunwick, “‘I Wish to Be Seen in Our Land Called Āfrīkā’: ‘Umar b. Sayyid’s Appeal to Be Released from Slavery (1819)”, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, n. 5 (2003), pp. 62-77; John Hunwick, “A Muslim American Slave: The Life of Omar Ibn Said”, in Ala Alryyes (trad. e ed.), *The Life of Omar Ibn Said* (Madison: University of Wisconsin Press, 2011), p. 198, n. 5.

¹⁰⁵ Cf. também os estudos de Nina Rodrigues e as crônicas de João do Rio, que foram escritos depois da abolição da escravidão (a observação é de João José Reis).

canos no Brasil oitocentista. É verdade que as fontes escritas “internas” (produzidas pelos próprios escravos e libertos muçulmanos) são limitadas. Porém, as questões que levantam não devem ser percebidas como esgotadas. Ainda há muitos problemas sem solução, como a localização das escolas e mestres fora da Bahia e do Rio de Janeiro. Em Porto Alegre, aparentemente, ainda existia, em 1841, “uma casa que servia aos pretos como de escola onde aprendiam a ler e escrever”,¹⁰⁶ mas quando acabou essa tradição? No caso de Pernambuco, o percurso da maior coleção de manuscritos (de Paulo Farah) não pode ser estabelecido com precisão.

Se incluirmos todos os fragmentos e fotos de manuscritos desaparecidos, o número de documentos em escrita árabe acessíveis para pesquisa inclui três livros conservados no Rio de Janeiro e na França, mais de quarenta folhas avulsas de proveniência baiana, aproximadamente o mesmo número de folhas e fragmentos “pernambucanos.” Para outras regiões do Brasil, não há quase nada. Portanto, existe um contraste chocante entre o volume da produção escrita mencionada nos atos policiais em 1835 e o patrimônio que sobreviveu até hoje, inclusive apenas três livros manuscritos.

Fica claro agora, sem exagero, que houve não só cultura oral, mas também cultura escrita africana no Brasil oitocentista. A lista das obras conhecidas pelos escravos cultos não parece grande, mas, além do *Alcorão*, já inclui os poemas de al-Būṣhīrī e de Abū Madyan al-Tilimsānī, versos sobre a sabedoria e a educação moral, pelo menos uma citação do “*Maqāmāt*” de al-Ḥarīrī. Nos últimos anos, foram descobertos outros textos que valem uma análise mais detalhada em outro artigo, por exemplo, uma lista dos eruditos (“*fode*”) na Coleção Farah. Várias versões dessa lista existem em bibliotecas privadas e públicas oeste-africanas e europeias.

Alguns escravos e libertos estavam familiarizados com a escrita em árabe e as línguas africanas (a escrita *ajami*), tais como hauçá, mandinga, soninquê. No que concerne aos outras idiomas, não há evidência, e isso não surpreende, por exemplo, no caso do nupe ou do iorubá, que somente têm “pequenas” tradições escritas na África Ocidental, comparadas com

¹⁰⁶ Reis, Gomes e Carvalho, *O alufã Rufino*, pp. 54-9.

as dos fulas, canúris ou wolofs. No último caso, já vi o uso recente do *wolofal* (o wolof escrito com caracteres árabes) em São Paulo; assim, a antiga tradição está de volta com a nova imigração africana no Brasil.

Recebido em 26/08/2015 e aprovado em 25/11/2015.

Resumo

Neste artigo, trata-se da descoberta dos textos (inclusive citações) literários nos manuscritos que foram produzidos e conservados pelos africanos no Brasil escravista. A lista agora estabelecida das obras conhecidas pelos escravos cultos já inclui os poemas árabes de al-Būṣṣūrī e de Abū Madyan al-Tilimsānī, versos sobre a sabedoria e a educação moral, pelo menos uma citação de “Maqāmāt” de al-Ḥarīrī. Pesquisa sistemática permitiu mostrar também que os negros muçulmanos estavam familiarizados com a escrita ajami (com caracteres árabes) em línguas africanas, tais como hauçá, mandinga e soninquê. Os problemas não resolvidos são discutidos, como a localização das escolas e mestres muçulmanos no Brasil oitocentista.

Palavras-chave: cultura afro-brasileira - Islam - manuscritos - ajami - literatura árabe.

Abstract

Not only Mandingas: “Qaṣīdat al-Burda”, ascetic poetry (zuhdiyyāt) and al-Ḥarīrī’s “Maqāmāt” in the writings of black Muslims in nineteenth-century Brazil. The article deals with the discovery of literary texts (including quotations) in manuscripts that were produced and preserved by Africans in Brazil. The established list of works known to the learned slaves now includes the Arabic poems of al-Būṣṣūrī and Abū Madyan al-Tilimsānī, verses on wisdom and moral education, and at least one quotation from “Maqāmāt” by al-Ḥarīrī.

Systematic research has also shown that Muslim blacks [in Brazil] were familiar with the Ajami variety of Arabic script used in writing African languages such as Hausa, Mandinka and Soninké.

Unresolved problems are also discussed, such as the location of Muslim schools and teachers in nineteenth-century Brazil.

Keywords: Afro-Brazilian culture - Islam - manuscripts - Ajami - Arabic literature.