

I. O ISLÃ NA ÁFRICA DO NORTE E OCIDENTAL: RECEPÇÃO E REINVENÇÃO (SÉC. VII- XIV)

*Bruno Rafael Vêras de Moraes e Silva*¹

Resumo

Este artigo dedica-se à análise do processo histórico da expansão do islã pela África e aos impactos de sua recepção e resignificação. Em seguida, uma das formas de experiência e experimentação mística do islamismo será analisada no contexto da África Ocidental e Norte. Apontarei para o caso dos *Marabouts* como um elemento social que deve ser entendido dentro da lógica do misticismo islâmico sufi e das religiões tradicionais africanas precedentes.

Palavras-chave

África; Islamismo; Marabout; Sufismo; Viajantes.

Abstract

This article is dedicated to the analysis of the historical process of the expansion of Islam in Africa and the impact of its receipt and reframing. Then, one of the forms of mystical experience and experimentation of Islam will be analyzed in the context of North and West Africa. Will point to the case of Marabouts as a social element that must be understood within the logic of Islamic Sufi mysticism and the precedents traditional African religions.

Key-words

Africa; Islam; Marabout; Sufism; Travelers.

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia (PPGH-UFBA). Bolsista de mestrado CNPQ. Membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de Pernambuco (NEAB-UFPE).

“Os que creem são os mais ardentes no amor de Deus” (Corão II, 160).

É inegável o impacto que a presença europeia, a colonização e o posterior imperialismo dos séculos XIX e início do XX trouxeram à África. Contudo, um fenômeno muito mais antigos, surgido externamente, mas rapidamente introjetado e transculturado em boa parte do continente africano, coloca-se desde meados do século VII: o islamismo. Esta religião para mais que sua conformação metafísica ou espiritual, carregava consigo novas práticas e propostas culturais e políticas. No continente africano estas propostas espirituais e materiais do islamismo chegaram de diferentes formas, foram absorvidas e reinterpretadas de diversas maneiras. Cronologicamente e geograficamente o Islã espalhou-se pela África e reestruturou-se de formas distintas.

De maneira sucinta apresentarei primeiramente as formas como o islã chegou a África e porque sua recepção teve tanto impacto na África do norte, e boa parte da África Ocidental.² Em seguida, uma das formas de experiência e experimentação mística do islamismo será analisada neste espaço. Apontarei para o caso dos *Marabouts* como um elemento social que deve ser entendido dentro da lógica do misticismo islâmico sufi e das religiões tradicionais africanas precedentes.

Islamismo na África

Em uma península semidesértica separada da África por apenas um estreito braço de mar³ a leste nasceu uma nova religião.

² Neste artigo não tratarei dos aspectos históricos referentes ao islamismo na África Oriental.

³ O Mar Vermelho.

Um mercador árabe dono de cáfilas chamado Muhammad, a partir de uma revelação mística narrada no Alcorão⁴, cria uma religião e inicia um movimento religioso que iria alcançar, alguns poucos séculos depois, dimensões globais.⁵

Os desdobramentos políticos e religiosos desta nova religião chegaram rapidamente à África. As ágeis tropas de ginetes beduínos montados a cavalo e em dromedários chegaram às portas do Egito, então sob domínio bizantino, ainda no século VII. Em 641 d.C. os árabes beduínos tomam a cidade de Alexandria e o Egito passa a ser a porta de entrada para a conquista das outras partes do norte africano. A partir de então o norte da África foi gradualmente conquistado pelas tropas árabes e berberes convertidas à religião islâmica. Como apontam Mohammed El Fasi e Ivan Hrbek:

As estruturas políticas, religiosas e socioculturais do poder estabelecido pelos árabes muçulmanos encorajaram as conversões a religião do grupo político dominante, sem que fosse necessário para isso recorrer a força⁶

⁴ Referência do Corão.

⁵ Já no século X d. C. boa parte da Ásia Central, Oriente médio, parte da Europa, leste e norte da África e até oeste China e uma parcela do sudeste asiático faziam parte de redes culturais, comerciais e religiosas que ligavam muçulmanos de todas estas partes do mundo. Na primeira metade do século XIV, quando Ibn Battuta realizou suas viagens isso fica evidente quando em algumas ocasiões o mesmo foi indicado e dirigido por dentro de redes familiares que circulavam desde o Maghreb até a China. Cf. BAT-TUTA, Ibn. *A Través del Islam*. (Trad., Introdução e notas: Serafin Fanjul; Frederico Arbós). Madrid: Alianza Literaria, 2006.

⁶ EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. “Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África” in EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África*, III. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010, p. 72.

O Maghreb⁷ no momento do avanço muçulmano tinha uma situação religiosa muito mais complexa do que o Egito, província bizantina antes da conquista muçulmana. Os habitantes romanizados das planícies e cidades do litoral mediterrânico eram há muito tempo cristãos, ao passo que a população berbere do interior praticava suas religiões tradicionais autóctones, ainda, alguns habitantes berberes das montanhas haviam se convertido ao judaísmo.

Mesmo após a conversão quase que total do Maghreb no século IX ao islamismo, algumas minorias cristãs apontavam nas áreas do interior do noroeste africano. Estas minorias são apontadas ainda no século XV por Leão o Africano como tendo papel de destaque na composição das tropas da guarda imperial hafsida.⁸ Esta permanência de grupos cristãos em meio a uma maioria muçulmana nega, como apontam El Fasi e Hrbek⁹ a tese de que a conversão do norte da África ao islamismo foi preponderantemente obtida pela espada. As conversões foram favorecidas pelas atividades missionárias de clérigos militantes, principalmente baseadas na cidade de *Kayrawan* (ver Mapa 01) que era ao mesmo tempo polo da organização e militar e centro religioso.

Outro elemento importante para o sucesso das conversões foi a prática adotada pelo governador Masa ibn Nusayr. Ao constatar que a sujeição dos berberes seria impossível através da força, adotou a se-

⁷ Maghreb (Al-Maghrib) significa “O Poente”. Compreende as terras mais à oeste do mundo muçulmano, isto é, o noroeste da África da Argélia ao Marrocos

⁸ AFRICANUS, Leo. *Description de l'Afrique*. (Trad. A. Epaulard). Vol. 2. Paris: Ed. Maisonneuve, 1956, p. 67.

⁹ EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. “Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África”. Op. cit.

guinte prática: resolveu libertar jovens prisioneiros de origem nobre mediante a condição de fornarem-se muçulmanos e estes iriam ocupar posições de responsabilidade no exército. Esta política não tardou a dar frutos e rapidamente numerosos guerreiros berberes, seguindo seus chefes incorporaram-se ao exército muçulmano. As expedições vitoriosas na Espanha ajudaram nas conversões e numerosos berberes ansiosos por participar das conquistas e dos butins para além do recém batizado Estreito de Gibraltar¹⁰. Além disso, nas fronteiras os soldados islâmicos admitiam a troca de mercadorias e com elas trocas de ideias entre árabes e berberes, dando início a conversão de alguns mercadores berberes ou líderes políticos.

Mapa 01 - Mapa representando a expansão do islamismo na África.
Fonte: ROBINSON, David. **Muslim Societies in African History**.
Cambridge: Cambridge University Press, 2004

Todavia, apesar de dois séculos depois da morte do profeta Muhammad o norte da África ter sido conquistado pelos muçulmanos, o trabalho de conversão seria lento e constante no interior. “*Como em outras regiões, a islamização das cidades foi mais rápida que a sua homóloga nos campos*”¹¹. As conversões seguiam as rotas das caravanas onde mercadores pios faziam o proselitismo religioso e os envolvidos no comércio com o norte convertiam-se. Inicialmente no intuito integrar-se as novas redes comerciais¹² que se montavam integrando a África à *umma*¹³. Ainda assim, na realidade, ainda demoraria muito para que o islã chegasse às montanhas.

No Sahara as conversões acompanharam as rotas comerciais que desciam o deserto para trocar os tecidos e itens de luxo por ouro, escravos e âmbar. Estes contatos entre alguns mercadores árabes, berberes neófitos muçulmanos do norte maghrebino e os berberes *lamtuna*, *massufa* e *djuddala* da porção oeste do deserto do Sahara certamente provocaram conversões. Berberes que serviam de guia e participavam das escoltas nas caravanas eram ouvidos atentos às pregações dos comerciantes islâmicos. Estas conversões, vale a pena destacar, também eram acompanhadas dos interesses materiais de verem-se cada vez mais integrados nas rotas que aceleradamente cresciam a partir da islamização da África do norte e da dinamização do comércio na região. Esta influência da cultura muçulmana junto às populações locais na região

¹¹ Idem, p. 77.

¹² Cf. BRETT, Michael. “Islam and Trade in the Bilad Al-Sidan, Teenth- Eleventh Century A.D.” The Journal of African History, Cambridge, v. 24, n. 4, 1983, 431-440. E M'BOKOLO, Elikia. *África Negra – História e Civilizações (até o século XVIII)*. Vol. I. Casa das Áfricas / EDUFBA, 2009.

¹³ *Umma (ummah)*: a comunidade muçulmana.

do grande deserto provavelmente foi mais forte e profunda nos armazéns comerciais e nos centros políticos localizados geralmente em oasis onde os negociadores e seus prepostos estabeleciam-se de forma permanente.

Este lado comercial das conversões ao islamismo no Sahara e na África ocidental é explicado por El Fasi e Hrbek tendo em vista que a própria religião islâmica nasce no seio da sociedade comercial de Meca e pregada por um profeta que foi por um longo período também um comerciante. Esta, portanto apresentaria um conjunto de preceitos morais e práticos estreitamente ligados às atividades comerciais. Este código moral por sua vez ajudava a controlar as relações comerciais e oferecia de forma supra-étnica uma ideologia unificadora em favor da segurança do crédito e das transações comerciais entre parceiros comerciais distantes de si. G. Hopkins explicita:

O islã contribuía para manter a identidade dos membros de uma rede ou de uma empresa disseminados em longas distâncias e localizados muito amiúde em país estrangeiro; ele permitia aos comerciantes de se reconhecerem e acelerarem as suas transações e previa sanções morais e rituais, obrigando o respeito de um código de conduta que tornava possíveis a confiança e o crédito.¹⁴

O islã se propagara através do deserto até o Sudão Ocidental¹⁵ antes mesmo que o Maghreb ou o Sahara fossem totalmente convertidos. Os primeiros grupos muçulmanos a adentrarem nesta região para fazer comércio e proselitismo não eram nem sunitas, nem xiitas. Eram

¹⁴ HOPKINS, A. G. *An Economic History of West Africa*. Londres: Ed. Longman. 1973, p. 64.

¹⁵ Ao citar “Sudão Ocidental” não me refiro ao atual país Sudão, dividido recentemente entre norte e sul, mas sim ao conceito em árabe que se referia a estas regiões ao sul do deserto do Sahara.

na verdade de uma ideologia dissidente denominada kharidjitismo que pregava uma igualdade entre os fiéis perante Deus (*Allah*), um ascetismo contra o luxo e exageros materiais e a possibilidade de qualquer muçulmano, dependendo apenas de seu conhecimento e caráter moral, ascender ao posto de Califa. Essa ideologia religiosa ganhou bastante força entre os berberes do interior e chegou à África ocidental através de comerciantes da seita kharidjita dos ibaditas.

Após o oitavo século d.C. muitas cidades do Sudão ocidental, no Sahel¹⁶ ou na beira do Níger, tais como Kumbi Saleh (a capital do reino de Ghana), Gao, Awdaghust, Tadmekka, Ghiyaru e Zafunu testemunharam a presença de estabelecimentos de mercadores ibaditas vindos do sul tunisiano e do Marrocos. Esta influência kharidjita só iria desaparecer no Sudão Ocidental dando lugar ao sunismo de corrente malikita da interpretação corânica após o movimento dos Almorávidas liderado por Ibn Yasin a partir de 1040 e das incursões dos grupos nômades árabe da *banu Hilaa* vindas do Marrocos até os confins do sul do Sahara.

Cabe ressaltar que este primeiro islamismo (kharidjida) ao chegar no Sudão Ocidental continha numerosos elementos de diversas crenças pré-islâmicas conhecidas no Maghreb como o judaísmo e cristianismo assim como elementos de religiões autóctones berberes e africanas¹⁷. Não é de se estranhar a aversão que Ibn Yasin e seus seguidores almorávidas de intenção “purificadora” sentiam em relação a estes primeiros muçulmanos convertidos pelo kharidjitismo. Contudo, é importante salientar:

¹⁶ Sahel: (“Borda”). Refere-se a região fronteira entre o sul do deserto do Saara e a zona verde de savanas e floretas.

¹⁷ EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. “Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África”. Op. cit.

Aos ibaditas coube, incontestavelmente, o mérito de terem sido os primeiros a iniciarem os povos sudaneses ao islã; conquanto seja impossível apreciar o seu sucesso no plano numérico – aparentemente assaz fraco – foram eles que lançaram as bases sobre as quais os propagadores da fé islâmica construiriam posteriormente estruturas mais sólidas.¹⁸

Em meados do século X várias pequenas comunidades muçulmanas estavam já estabelecidas de forma dispersa na África ocidental. Distribuíam-se ao longo das rotas comerciais transaharianas. Incrustavam-se principalmente nas cidades sudanesas em bairros separados, com suas mesquitas e gozando de relativa autonomia política e jurídica. Viviam sob as leis islâmicas geridas por um cádi.

Um erudito andaluz chamado Al-Bakri descreveu em 970 d.C. a situação destes muçulmanos, no caso, na capital do reino de Ghana a cidade de Kumbi Saleh (Ver no Mapa 01 a cidade de Ghana):

A capital de Gana é chamada Kumbi Saleh. A cidade consiste na reunião de duas cidades que se unem em uma planície, a maior delas habitada por muçulmanos e com doze mesquitas. Kumbi Saleh possui também um grande número de juizes e de homens instruídos. Ao redor de ambas as cidades há poços de água doce e potável, e próximos a eles, terras cultivadas com vegetais.

A cidade habitada pelo rei está a seis milhas da outra cidade (muçulmana) e é chamada de Al-Ghana. A área entre as duas cidades é coberta com casas feitas de pedra e de madeira. O rei tem um palácio e choças de formato cônico, cercadas por paredes. Na cidade do rei, não muito longe da corte de justiça real, há uma mesquita. Os muçulmanos que veem em missões ao rei podem rezar ali. Há ainda uma grande avenida, que cruza a cidade de leste a oeste.¹⁹

¹⁸ Idem, p. 88.

¹⁹ AL-BAKRI, Abu 'Ubayd, *Description de l'Afrique septentrionale* (ed. e transcr. de Slane), A. Maisonneuve, 1965. Apud COSTA, Ricardo da. *A expansão árabe na África e os Impérios negros de Gana, Mali e Songai (sécs. VII-XVI)*. Vitória: Ricardo da Costa, 2007. (Disponível em: <www.ricardocosta.com/pub/imperiosnegros2.htm> Acessado: 01 Jul 2012).

Como aponta David Robinson²⁰, a historiografia que trata do tema do islamismo na África ao sul do Sahara postulava a expansão da religião muçulmana em três processos. O primeiro destes processos, já descrito, foi aquele levado a cabo por mercadores envolvidos no comércio transahariano e suas famílias vivendo nas áreas urbanas dos “bairros” muçulmanos entre uma maioria composta por indivíduos das religiões tradicionais africanas²¹. Esta fase é denominada de “Islã de minoria” ou de “quarentena” (“‘minority’ or ‘quarantine’ Islam”²²). Esta fase representa a organização espacial e política descrita por Al-Bakri da cidade de Kumbi Saleh.

Nesta fase de “islã de quarentena” ou de “minoria” os soberanos africanos separam os comerciantes islâmicos em locais específicos com a intenção de garantir a participação da realeza nos lucros do comércio de longa distância. Entre os primeiros convertidos no Sudão ocidental estava aquela população urbana que tomava contanto direto na participação na estrutura do comércio transahariano. “*Comerciantes africanos, wangara e posteriormente diúlas, bem como ‘missionários’ muçulmanos de todo tipo, levaram aos campos e as cidades, até as bordas*

²⁰ ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

²¹ Entendo o conceito de Religiões tradicionais africanas como as religiões autóctones africanas, não tendo a ideia de tradição um caráter de imutabilidade, mas sim de possibilidade criativa e mutacional. Cf. BLAKELY, Thomas D.; VAN BEEK, Walter E. A.; THOMPSON, Dennis L. (org.). *Religion in Africa*. Op. cit.

²² ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Op. cit., p. 28.

da floresta, a mensagem do Profeta”²³. As zonas rurais pouco eram influenciadas pelo islamismo neste contexto.

O islã seguiu as antiquíssimas rotas de comunicação entre os países magrebinos e trans-saarianos, sobretudo aquela pista que sai do Marrocos, passa por Sijilmassa e acaba no vale do Níger, perto da atual cidade de Gao. Com a progressiva islamização dos berberes, o número de muçulmanos nas caravanas que se encaminhavam para o sul foi cada vez maior, e as mensagens do islã difundia-se gradualmente entre os negros sudaneses.²⁴

Com o crescimento das comunidades muçulmanas, no encalço dos mercadores vinham do Maghreb clérigos (*ulama*) interessados em fazer proselitismo entre às populações locais. Eles começaram exercendo dentro das comunidades estabelecidas diversas funções clericais as quais se acrescentaram posteriormente práticas de cura, adivinhação, produção e venda de amuletos e talismãs. Boa parte destes pregadores, mais interessantes em passar a mensagem da religião do que fazer comércio, provinham de linhagens místicas do islamismo denominadas sufismo²⁵. Foi assim que estes pregadores muçulmanos “místicos” ganharam respeito e prestígio também perante os não-muçulmanos vale ressaltar

cujas crenças religiosas não eram exclusivas e os quais buscavam frequentemente a ajuda destes clérigos em suas atividades de manipulação do sobrenatural. Este aspecto das suas atividades, orientado para a magia

²³ DRAMANI-ISSIFOU, Zakari. “O Islã como sistema social na África desde o século VII” in EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África*, III. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010, p. 134.

²⁴ REICHERT, Rolf. “Denominações para os muçulmanos no Sudão Ocidental e no Brasil”. *Afro-Ásia*, Salvador, v.1, n.10/11, p.109-120, 1970, p. 111.

²⁵ Este aspecto místico do islamismo será analisado com destaque na África ocidental mais adiante.

e a superstição, constituía aos olhos dos nao-muçulmanos dos países do Sudão o atrativo maior do islã. A interpretação dos sonhos, a cura pela fé, a adivinhação do porvir, a crença no poder da oração – notadamente no tocante a chuva – era para eles de um interesse muito grande.²⁶

O segundo grupo social, após os mercadores, a se converterem ao islã foi aquele dos chefes e linhagens reais. As elites políticas no intento de consolidar laços comerciais aderiam ao islamismo pregado por comerciantes vindos do norte. Estas conversões dos soberanos africanos, ao contrário dos anônimos mercadores, não passaram despercebidas dos cronistas e escritores do Maghreb e Al-Andaluz indicando tais conversões como vitórias do islã.

Um dos primeiros soberanos do *Bilad Al-Sudan*²⁷ a se converter ao islã, segundo os registros de Al-Bakri foi o chefe Dya Kosoy, da cidade de Gao (por muitos viajantes muçulmanos designada Kaw-Kaw) entre 1009-1010. Al-Bakri não relata as circunstâncias da conversão mais indica que quando um novo chefe era instalado em Gao, (ver Mapa 01) era-lhe dada uma espada, um escudo e um exemplar do Corão oferecidos por um califa com insígnias de poder. Conferem estas informações também dados arqueológicos de tumbas reais com escritos islâmicos entre os séculos X e XI²⁸.

A oeste, na região do baixo Senegal, War Dyabi o soberano do reino do Takrur teria sido convertido por mercadores muçulmanos, an-

²⁶ EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. “Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África”. Op. cit. p. 89.

²⁷ Do árabe “Terra (país) dos negros”.

²⁸ NIANE, Djibril Tamsir. “O Mali e a segunda expansão manden” in NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História geral da África*, IV: África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO, 2010.

tes da ascensão dos Almorávidas, ainda nos anos de 1030. Este mesmo período remonta a conversão do rei do Mallal, antiga chefia malinqué que dará origem ao Império do Mali a partir de 1235. Segundo Al-Bakri este rei teria se convertido ao islã após uma grande seca e a promessa de conversão feita a um místico muçulmano que havia de trazer a chuva. Este rei e a família real proclamaram publicamente a fidelidade a sua nova religião.

Importante ressaltar neste período, e como percebido pelos próprios eruditos que registraram estas conversões, o grosso da população continuavam a professar as religiões politeístas de seus ancestrais não se convertendo ao islamismo. Este ficara restrito a família real, a corte e a elite política e econômica. Esta nova condição do islamismo na África compreende o segundo estágio denominado pela historiografia do tema como “Islã de corte” (“‘court’ Islam”²⁹). Vale ressaltar que nenhum esforço significativo foi tomado pelos soberanos convertidos para mudar as práticas religiosas locais, principalmente fora das cidades. Inclusive, como pode ser observado, nas várias descrições disponíveis de viajantes islâmicos³⁰ do período, as próprias cerimônias da corte e audiências reais eram revestidas de símbolos e práticas das religiões ancestrais africanas mescladas à simbologia islâmica.

Estes “Islã de corte” foi o que Ibn Battuta encontrou ao visitar o Mali entre 1352-1353. Ele admirara nas pessoas do Mali com quem teve contato “*sua exatidão nas orações e assiduidade com que prati-*

²⁹ ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Op. cit., p. 28.

³⁰ Uma boa antologia destes viajantes está disponível em LEVTZION, Nehemia; SPAULDING, Jay. *Medieval West Africa – Views from Arab scholars and merchants*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003.

cam as reuniões da comunidade”³¹ e “sua grande atenção ao ensino do venerável Alcorão”³². Ao mesmo tempo que reconhece práticas não-islâmicas na maioria da população, como “o fato de que todas as mulheres entrem nuas e sem véu no rosto na presença do sultão”, “chefes costumam romper o jejum no palácio”, “o hábito de jogar poeira e cinza sobre a cabeça em sinal de obediência” e “as bufonarias de que falei antes a propósito da recitação das poesias”³³. Ele narra a audiência real presenciada por ele fora do palácio:

Saem, então, pela porta do palácio cerca de 300, alguns segurando arcos, outros segurando dardos e adagas. Os lanceiros colocam-se à direita e à esquerda do pavilhão e os arqueiros sentam-se na mesma posição. Dois cavalos arreados e dois carneiros são introduzidos no local, pois acreditam que isso é bom contra mau olhar.³⁴

Vê-se que parte da população – em boa parte dos casos, apenas as elites ligadas ao comércio e a política – é muçulmana. Mas a necessidade de símbolos das religiões tradicionais é premente como pode-se perceber nas cerimônias das audiências reais, como no caso do bode para afastar o mau olhar.

A terceira etapa da expansão do Islamismo na África é a chamada de “Islã Majoritário” (“Majority” Islam)³⁵. Esta fase inicia-se entre

³¹ BATTUTA, Ibn. *A Través del Islam*. (Trad., Introdução e notas: Serafin Fanjul; Frederico Arbós). Madrid: Alianza Literaria, 2006, p. 853.

³² Ibidem.

³³ Aqui Ibn Battuta está a referir-se aos Griots (Diélis). Sobre estes personagens ver HAMPATÉ BÂ, A. “A tradição viva” in KI-ZERBO, Joseph (org.). *História Geral da África*, I. Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.

³⁴ BATTUTA, Ibn. *A Través del Islam*. (Trad., Introdução e notas: Serafin Fanjul; Frederico Arbós). Madrid: Alianza Literaria, 2006, p. 853.

³⁵ ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Op. cit., p. 28.

o final do século XVIII e início do XIX quando a fé islâmica se espalha para além dos mercadores e elites políticas e econômicas chegando às áreas rurais onde vivia a maior parte da população. Esta fase está diretamente associada ao estabelecimento de ordens Sufi e – de certa forma diferente das fases anteriores – das *Jihad* guerreiras a exemplo da organizada por Uthman Dan Fodio (1754-1817)³⁶.

Assinaladas as três fases da islamização e suas características, em tom conclusivo podemos apontar alguns elementos que explicam o sucesso da expansão do islamismo na África. Primeiramente a simplicidade do credo muçulmano “nada de mistérios, nada de sacramentos, nenhum intermediário entre o Criador e a criatura”³⁷. Esta simplicidade facilitava a pregação religiosa por parte de pessoas não necessariamente ligadas aos estudos da religião, como foi o caso dos mercadores.

Em segundo lugar, o fato de que a propagação do islã em boa parte da África desde períodos bem recentes da história da expansão de religião ter sido feita pelos próprios africanos, destituindo-a de um caráter de “religião estrangeira”.

Outro elemento foi a capacidade de adaptação que esta nova religião teve ao difundir-se na África. O islã africanizou-se³⁸ ou, como conceitualizado por Vincent Monteil transconfigurou-se em um “Islã Negro”³⁹ (“Islam Noir”⁴⁰). Como este mesmo autor assinala, a conver-

³⁶ KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*. vol. 2. Lisboa: Europa América, 1999.

³⁷ MONTEIL, Vincent. “O Islão na África Negra”. *Afro-Ásia*, Salvador, v.4-5, p.05-23, 1967. p.10.

³⁸ ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Op. cit.

³⁹ Este conceito será debatido mais adiante.

⁴⁰ MONTEIL, Vincent. *L'islam Noir*. Paris: Éditions du Seuil, 1964.

são não acarreta nenhuma ruptura com os costumes e, em particular, a vida familiar não sofre nenhuma perturbação. Inclusive, a tolerância da poligamia pode ser apontada como um fator favorável a penetração do islã em povos africanos que já adotavam esta forma de relacionamento. Como apontam Blakely e Van Beek sobre a relação de combinações inter-religiosas na África

os mecanismos africanos para esta adaptação instantânea são múltiplos, enraizados tanto no contexto social como nas religiões autóctones. As religiões na África em geral são – ou tornam-se – pluralistas, não dogmáticas, orientadas para a ação, combinando a ambiguidade ideológica com a bricolagem de velhos elementos em novos padrões, o que forma uma base fácil para permutas e combinações.⁴¹

Mais um elemento a ser apontado a um nível subjetivo e material é a condição e sentimento de fraternidade muçulmana expressa tanto pelo ideal de aceitação e hospitalidade entre correligionários muçulmanos e a ajuda e recebimento dos viajantes islâmicos, seja nas residências ou zawiya⁴². A ética comercial comum, como já explicitado, fazia do islã uma religião favorável ao mercado e ao crédito.

Um ponto que não pode ser negado nas conversões ao islamismo era o medo da escravidão em algumas partes da África. Principalmente nas áreas da borda sul do Sahara e da borda norte da floresta tropical (ver Mapa 01) foi frequente, próximo aos grandes Estados sudaneses a captura de escravizados para venda no comércio transahariano. Pelo menos em princípio, um muçulmano não pode escravizar outro muçulmano, daí esta modalidade de conversão também ter existido.

⁴¹ BLAKELY, Thomas D.; VAN BEEK, Walter E. A.; THOMPSON, Dennis L. (org.). *Religion in Africa*. Op. cit., p.22.

⁴² A zawiya (zaguia) é uma mesquita pequena que consta de uma sala de oração, um mausoléu, uma sala para recitação do Corão e quartos para hóspedes que estão de passagem pela localidade. Costuma haver perto também um cemitério. Muitas destas Zawiyas funcionavam como escolas Sufi.

Também foi muito frequente, como aponta Vincent Monteil, o papel das mulheres em sua atitude favorável ao islamismo. Tal religião, seguida dos costumes sociais (adaptáveis) que o procede, promoveu uma *“relativa promoção social que opera em seu benefício. De fato, o Corão outorga à mulher, parcialmente, o direito de herdar, ao passo que os costumes tradicionais lhe negam qualquer participação na herança”*⁴³.

À medida que se expandiam, os impérios e reinos do Sudão ocidental necessitavam de um corpo burocrático eficaz e capacitado para gerir seus territórios e sua complicada administração. A ajuda de muçulmanos instruídos e letrados eram-lhes indispensável nestas situações, principalmente para o funcionamento do correio e assuntos do Estado. Os religiosos muçulmanos ocupados nestas funções exerciam também grande influência para a posterior conversão dos soberanos e suas famílias.

No plano interno, podemos assinalar como um dos elementos favoráveis à conversão das elites políticas ao islamismo o caráter universalista desta religião fomentando um caráter supra-étnico de relações políticas e de fidelidade ao soberano. *“Um dos grandes problemas dos soberanos era assegurar a fidelidade das etnias e clãs politeístas que eles haviam dominado e cujos cultos ancestrais e agrários diferiam radicalmente daqueles das dinastias reinante”*⁴⁴. Portanto, a adoção da religião islâmica por parte destas elites surge como uma possibilidade de construir laços comuns de relação política e religiosa baseados em uma mesma referência. Vale frisar que muitos destes soberanos com-

⁴³ MONTEIL, Vincent. “O Islão na África Negra”. Op. cit., p.10.

⁴⁴ EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. “Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África”. Op. cit., p. 94.

partilhavam uma dupla, ou melhor, uma múltipla identidade religiosa o que pode ser percebido nas crônicas de viajantes muçulmanos⁴⁵.

O Sufismo na África do Norte e Ocidental: a questão dos *Marabouts*

Desde seus primeiros séculos, o islamismo, ao expandir-se, adquiriu diferentes tonalidades e saberes dependendo dos povos que serviram de substrato para absorção da nova fé. Jacques Jomier, em forma de metáfora define o islã como “*uma água límpida, com propriedades bem determinadas e, que é a mesma em toda parte*”⁴⁶. Acrescenta ainda que o solo em que essa água fluiu era bastante diverso (do Maghreb à China) e, em cada diferente tipo de solo, a água adquiriu cores e densidades variadas.

O islã do Marrocos por mais que movimentos de caráter purista tenham atuado na região – até mesmo de maneira violenta⁴⁷ – é o islã dos *marabouts*⁴⁸. Como explicita Robinson, o “*Marrocos tem sido um dos principais centros do sufismo desde o século XII*”⁴⁹. Neste formato místico e popular do islamismo, a figura do *Marabout* assume destacado papel.

O sufismo é uma corrente heterodoxa da vivência religiosa no islamismo. Existe uma considerável Historiografia disponível sobre o tema⁵⁰, boa parte sobre grandes pensadores da doutrina como Al-Ghazali (1058-1111) e Ibn Arabi (1165-1240). Nesta sessão, analisarei brevemente o papel dos *Marabouts* dentro do Sufismo apenas no Maghreb

⁴⁵ LEVTZION, Nehemia; SPAULDING, Jay. *Medieval West Africa – Views from Arab scholars and merchants*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003.

⁴⁶ JOMIER, Jacques. *Islamismo: história e doutrina*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1993, p. 57.

⁴⁷ O caso dos Almorávidas e Almôadas.

⁴⁸ GEERTZ, Clifford. *Observando o islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

⁴⁹ ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Op. cit., p. 100.

⁵⁰ Ver indicações de leitura sobre o tema em ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Op. cit.

e na África Ocidental até o século XIV, pois haverá considerável mudança na organização das ordens e expansão das mesmas no decorrer dos séculos XV e XVI⁵¹.

Sufismo é o misticismo muçulmano. O termo deriva de *sûfi* que designa “uma pessoa piedosa, idealista, afastada dos bens e das honras”⁵². Em árabe, essa orientação religiosa chama-se *tasawwuf*, palavra da mesma raiz da anterior e que parece derivar do termo *sûf*, que significa “lã”, tecido simples usados por esses homens, em vê da seda prezada nos altos círculos. O sufismo é a orientação da busca pessoal para o significado místico da ligação entre a criatura e Deus (*Allah*), podendo esta ligação ser realizada de diversas formas, desde as mais ascetas até as mais performáticas, tendo a maioria das ordens místicas sufi a união destas duas variáveis.

Os sufis levavam um modo de vida que buscava a união com Deus por meio do amor, do conhecimento baseado na experiência e ascese que levaria a uma união estática com o Criador bem-amado. Essa invocação tinha o objetivo de desviar a alma das distrações mundanas para libertá-la até o vó da união com Deus. Uma das formas do dhikr era um ritual coletivo chamado justamente de hadra: os participantes repetiam constantemente o nome de Alá, cada vez mais rapidamente até se chegar a um transe e perda da consciência do mundo sensível⁵³.

Como referido, o sufismo surgiu desde as primeiras expansões do império islâmico e partir de então viveu uma história mista de acei-

⁵¹ Ibidem; MONTEIL, Vincent. “O Islão na África Negra”. Op. cit., p.10.

⁵² FARINHA, António Dias. “O Sufismo e a Islamização da África Subsariana”. In: GONÇALVES (Org.), António Custódio. O Islão na África Subsariana. Porto: FLUP, 2004, p. 29.

⁵³ COSTA, Ricardo da. *Muçulmanos e Cristãos no diálogo luliano*. Vitória: Ricardo da Costa, 2002. (Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/muculmanos-e-cristaos-no-dialogo-luliano>> Acessado: 01 Jul 2012).

tação e perseguição⁵⁴. Frequentemente estava associado às áreas nas fronteiras do *Dar al-Islam*⁵⁵ como regiões da Índia, Turquia e várias partes da África.

Na África berbere o místico Sufi adquiriu o nome de *marabout*. Trata-se de uma corruptela do árabe dialetal do norte da África *mrabot* que significa “religioso”. Personagens religiosos, mais ou menos curandeiros e mágicos, por vezes autenticamente místicos, eles são quase sempre filiados a uma confraria. No Oriente Próximo chamam-nos de *shaykh*, os irano-indianos e turcos de *mollá*, *faqir* ou *akhund*, são eles os *guru* indonésios e os *ahong* chineses⁵⁶.

Vincent Monteil aponta para o fato de que “*existe uma tendência a acreditar que a presença de marabouts na África negra é uma das características dessa parte do mundo*”⁵⁷. Contudo, como explicitado, desde épocas iniciais do islamismo eles estão presentes e geograficamente espalhados por todo o mundo muçulmano.

O *marabout* ao mesmo tempo em que prega e professa o islamismo é com frequência também um mago, um vidente ou adivinho. Boa parte de suas atividades consiste em confeccionar amuletos. David Robinson aponta a confecção de amuletos pelos *marabouts* como uma “Africanização do Islã” (“Africanization of Islam”⁵⁸). Como o citado historiador explicita, a produção de um amuleto na África ocidental dependia de dois profissionais: o *marabout* e um artesão do couro. Ao *marabout* cabia escrever em papéis ou tiras de couro orações em árabe que, através de sua benção tornar-se-iam, protetoras de quem as usasse. Ao artesão do couro cabia confeccionar pequenas

⁵⁴ Cf. HOURANI, Albert. *Uma História dos povos árabes*. São Paulo: companhia das Letras, 2006.

⁵⁵ Uma das divisões do mundo para os muçulmanos. Compreende “as terras (o país) do islã”, ou seja, as terras onde se aplica as leis muçulmanas (sharia).

⁵⁶ MONTEIL, Vincent. “O Islã na África Negra”. Op. cit.

⁵⁷ Idem, p. 12.

⁵⁸ ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Op. cit., p. 42.

bolsas com cordões onde eram guardadas as orações corânicas prenhes de “poder” para serem amarradas ao corpo do protegido⁵⁹.

Repare que o *marabout* ao mesmo tempo em que nesta prática utiliza-se de orações contidas no corão, a funcionalidade deste objeto é adquirida a partir de “força mística” da benção do *marabout*. O argumento que quero expor é que na prática sufi do *marabout* há um diálogo permanente entre a nova religião – o islamismo – e as religiões tradicionais que a precederam, que continuam como substrato da crença metafísica. O *marabout* em seu contexto e prática não se via como um “religioso sincrético” como claramente pareceria a um historiador consciente das práticas tradicionais islâmicas e das práticas tradicionais das religiões autóctones da África ocidental, mas sim como um muçulmano legítimo e piedoso. E assim também o viam⁶⁰. Como alertam Walter van Beek e Thomas D. Blakey na obra “Religion in Africa”, “os processos de formação da identidade e de resolução de problemas parecem ser suficientemente separados, a ponto de haver múltiplos sistemas religiosos usados ao mesmo tempo pela mesma pessoa”⁶¹.

Outro formato de amuleto e de adivinhação era dirigido através da geomancia e numerologia. Por milênios praticantes das religiões Abraâmicas têm assinalado atributos e valores numéricos para letras particulares e construído formulas de proteção e divinização. Alguns grupos sufi, inclusive na África, tornaram-se especialistas em

⁵⁹ Esta modalidade de amuletos chegou ao Brasil durante o tráfico de escravos muçulmanos, principalmente para a Bahia. Cf. REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003 ; REIS, J. J.; GOMES, F. S.; CARVALHO, M. J. M. *O Alufá Rufino*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

⁶⁰ Esta questão foi-me alertada pelo professor Paulo Fernando de Moraes Farias no debate de uma comunicação intitulada “Religião e Alteridade no Mali do século XIV: Ibn Battuta e o Olhar do viajante” por mim apresentada no II Encontro Internacional de Estudos Africanos da UFF – 2012, na cidade do Rio de Janeiro.

⁶¹ BLAKELY, Thomas D.; VAN BEEK, Walter E. A.; THOMPSON, Dennis L. (org.). *Religion in Africa*. Op. cit., p. 06.

manipular estes “atributos mágicos” de números e letras. Eles transmitiram seus conhecimentos oralmente dentro das irmandades sufi ou através de pequenos livros de formulas “*cruzando fronteiras religiosas para usar a sabedoria contida no judaísmo, cristianismo ou tradições africanas*”⁶².

O motor de ação do Marabout é a *baraka*, que em árabe significa literalmente “benção”, mas que no contexto africano, segundo Vincent Monteil adquire um significado maior. Ele aponta que *baraka* foi um “*palavra árabe adotada pelos africanos que exprime o poder carismático, a virtus, verdadeiro fluxo magnético que se transmite principalmente pela saliva*”⁶³ e pela imposição das mãos”⁶⁴. Em suas manifestações extremas, essa faculdade se faz acompanhar da crença em milagres. O *marabout* é, em consequência, mais o menos considerado como um santo (*wali*)⁶⁵.

Aos olhos da pessoa comum, sempre prontas a crerem em milagres, os santos e os marabutos aparentam ser mais acessíveis que o deus majestoso e longínquo do islã. Ainda mais importante, o culto dos santos locais por vezes elimina a obrigação de peregrinação a Meca e recobre frequentemente um culto precedente. Deste modo desenvolveu-se, primeiramente no Magreb, em seguida (...) na África Ocidental, o personagem do marabuto, figura social dominante do islã ocidental.⁶⁶

O islamismo na África do norte e África ocidental assumiu um particular caráter em relação a um pretense islã ortodoxo. A presença dos “homens santos” *marabouts*, o sincretismo e a vivência religiosa

⁶² ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Op. cit., p. 45.

⁶³ Ou pelo ato de falar, de proferir palavras carregadas de atributos mágicos.

⁶⁴ MONTEIL, Vincent. “O Islão na África Negra”. Op. cit., p. 12.

⁶⁵ Do árabe Wali, significando “protetor”, “ajudador”.

⁶⁶ DRAMANI-ISSIFOU, Zakari. “O Islã como sistema social na África desde o século VII”. Op. cit.

dupla em relação às religiões tradicionais africanas, a crença no poder da “*baraka*” de certos religiosos, a produção de talismãs por muçulmanos e a forte presença de irmandades Sufi conferem traços distintivos a este islamismo em relação à vivência religiosa muçulmana entre outras localidades. Daí advém o conceito de “Islã Negro” (“Islam noir”⁶⁷) de Vincent Monteil. Ao mesmo tempo em que é um conceito funcional ao descrever um tipo característico de islamismo na África é também problemático pois tende a conferi-lo um caráter de particularidade em relação à uma base islâmica purista quando esta inexistente desde as primeiras expansões e trocas culturais. Rosander e Westerlund nos advertem que

Na percepção ocidental que se tem do Islã há tendência de vê-lo como absoluto, fixado na forma e conteúdo e culturalmente muito mais homogêneo do que o cristianismo. Essa ideia sobre o islã como um coincide com os discursos políticos, apresentado a ambos, islâmicos ou não islâmicos⁶⁸.

Contudo, com nos apresentam evidências presentes nas fontes de viajantes e cronistas islâmicos, que visitaram paragens pela África, a alteridade religiosa entre muçulmanos, religiosos das religiões tradicionais e outros muçulmanos é tão mais complexa e múltipla quanto permite a criatividade e inventividade da relação do homem com o metafísico.

Recebido em: 01/02/2012

Aceito em: 18/04/2012

⁶⁷ MONTEIL, Vincent. *L'islam Noir*. Op. cit.

⁶⁸ WESTERLUND, David; ROSANDER, Eva Evers. *African Islam and Islam in Africa - Encounters between Sufis and islamists*. Ohio: Ohio University Press, 1997.