

Escrever a resistência: uma análise das dinâmicas religiosas como narrativas insurgentes na Revolta dos Malês

Writing the resistance: an analysis of the religious dynamics as insurgent narratives in the Malê Revolt

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões

RESUMO

O presente artigo buscou, a partir do episódio do levante de escravizados muçulmanos no Brasil - a Revolta dos Malês, ocorrida em 1835 na Bahia - levantar as dinâmicas religiosas como possibilidade de discursos de insurgência e de transposição dos territórios centrais e zonas periféricas. Pretendeu-se compreender, através da experiência dos malês, as narrativas que sobreviveram nos espaços intersticiais, aquém ou além dos discursos hegemônicos e de seus mecanismos de exclusão e validação. Para tanto, mobilizamos nesta análise teorias alinhadas com as chamadas epistemologias pós-coloniais, considerando-as como potentes ferramentas para o entendimento de um episódio que da história que muito tem a contribuir para a compreensão da vivência do Islã no Brasil, bem como para as diversas nuances que configuram a diáspora africana no Atlântico.

Palavras-chave: Malês, resistência, religião, epistemologias pós-coloniais.

ABSTRACT

The present article aimed, from the episode of the uprising of Muslim slaves in Brazil - the Males Revolt of 1835 in Bahia - to raise religious dynamics as possibility of insurgency discourses, by transposing central territories and peripheral zones. It was intended to understand, through the Males experience, the narratives that survived in the "interstitial spaces", before and beyond the hegemonic discourses and their exclusion and validation mechanisms. Therefore, we mobilize in this analysis theories aligned with the postcolonial epistemologies, considering them as powerful tools for understanding this episode, that has much to contribute to the knowing of the experience of Islam in Brazil, as well as to the nuances that shape the African diaspora through the Atlantic Ocean

Keywords: malês, resistance, religion, postcolonial epistemologies

I Professora Adjunta no Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Artigo recebido em 31.07.2019 e aceito em 25.11.2019. Contato: ceciliarsimoes@gmail.com

INTRODUÇÃO

O mapa da diáspora africana, enquanto espaço simbólico, é composto por diferentes narrativas, articuladas através de dinâmicas de movimento e multiplicidade. Com base nesta compreensão este artigo buscou, a partir do episódio do levante de escravizados muçulmanos no Brasil - historicamente conhecido como a Revolta dos Malês, ocorrido em 1835 na Bahia - levantar as dinâmicas religiosas como possibilidade de discursos de insurgência e de transposição dos territórios centrais e zonas periféricas. Desta forma pretendeu-se compreender, através da experiência dos malês, as narrativas que sobreviveram nos espaços intersticiais, aquém ou além dos discursos hegemônicos e de seus mecanismos de exclusão e validação. Para tanto, mobilizamos nesta análise teorias alinhadas com as chamadas epistemologias pós-coloniais, centrando-nos sobretudo no teórico Homi Bhabha (1998), com o intuito de promover o entendimento de um episódio que, embora já bastante referenciado pela historiografia, muito tem a contribuir para a compreensão da vivência do Islã no Brasil colonial e imperial, bem como para as diversas nuances que configuram a diáspora africana no Atlântico.

A crítica pós-colonial ganhou notoriedade a partir da década de 1970, através de “intelectuais diaspóricos” que experimentavam tanto na vida, quanto na produção intelectual, o sentimento de dupla pertença (colonizador e colonizado), ocupando os espaços intersticiais de uma identidade múltipla e ao mesmo tempo singular. Baseada na crítica pós-estruturalista, sobretudo na filosofia política de Michel Foucault e na filosofia da diferença de Jacques Derrida, a crítica pós-colonial pretende também se debruçar sobre as assimetrias discursivas nas construções das relações de poder e na possibilidade de se considerar diferenças simultâneas, plurais e parciais, em contrapartida ao fundamento rígido e imutável do sujeito moderno. Esta experiência deu fôlego ao argumento de que também a ciência, como qualquer outra experiência humana, pode servir como instrumento para esmaecer ou realçar aspectos do mundo que, por excelência, é plural e híbrido. As narrativas de mundo e dos processos colonizadores forjadas pela História, Ciências Sociais e pelas Humanidades como campo geral são então revisitadas a partir deste olhar, que parte dos Estudos Culturais, para uma compreensão de que a realidade dos contextos pós-coloniais vai muito além das clássicas dicotomias que separam os discursos de vencedores e de vencidos. E o que é esse muito além?

É importante ressaltar que o prefixo “pós” do pós-colonial não atua como periodização cronológica, mas sugere um olhar adiante, que promove leituras inéditas dos contextos afetados pela dinâmica colonial e pode ser utilizado para leituras mais profundas e dinâmicas das relações entre identidade e alteridade, apurando os olhares sobre a diferença. Diante disso, ousamos incluir neste olhar a experiência dos malês naquilo que poderíamos definir como “experiências

religiosas outras”. Embora possa parecer um capricho de linguagem, o uso de expressões como conhecimentos outros, realidades outras ou, no nosso caso, religiões outras, pretende ir além da ideia de outras realidades, outros conhecimentos ou outras religiões, assumindo uma perspectiva que ressalta nestas diferenças seu estatuto ontológico, trazendo-as para o mesmo patamar referencial do eu. Desta forma a experiência dos malês vivenciada através do levante e de sua significação religiosa ganha um novo status e significado, não sendo possível falar somente de uma tentativa desesperada por fuga. A Revolta dos Malês, muito mais do que isso, nos aponta para uma organizada e fortalecida rede de trocas de conhecimento e de bens simbólicos em prol de um objetivo comum: libertar-se do sistema escravista. (REIS, 2003)

Conforme exposto, as teorias pós-coloniais podem ser potentes ferramentas interpretativas para compreensão de eventos históricos e narrativas historicamente engessadas dentro da lógica colonial homogeneizadora, como é o caso das revoltas de escravos no território brasileiro e do esmaecimento da influência africana para a consolidação dos ideais de liberdade no mundo ocidental. Como afirma Stuart Hall (2003), por trás da suposta dicotomia entre vítimas e algozes, colonizados e colonizadores, oriente e ocidente, desenvolve-se uma complexa rede de antagonismos, alianças, distanciamentos, aproximações entre sujeitos que se constituem indefinidamente na instabilidade de suas posições. O sujeito pós-colonial é então um sujeito que jamais será acabado, está em constante transformação, afetado a todo momento pela alteridade, desconstruindo o discurso colonial que legitima a subalternização desta alteridade.

Para o teórico H. Bhabha (1998) as narrativas e representações em contextos coloniais mantêm em aberto uma “soma que não fecha”, uma sobra não prevista pela colonização, onde ocorre a renegociação dos espaços sociais, incluindo neles a heterogeneidade e a diferença. Analisar as discursividades nestes contextos requer levar em conta a hibridez de qualquer representação, pois todas irão conter traços dos discursos situados à sua volta, em uma potente articulação de referências e diferenças assimiladas por um terceiro espaço entre colonizador e colonizado. Este espaço, denominado “entre-lugar”, funciona como um hiato, onde podem ocorrer incontáveis sobreposições e reorganizações das experiências intersubjetivas, negociadas a partir da emergência de diferenças que possibilitam expressões híbridas. No lugar das narrativas hegemônicas surgem novas narrativas, que não somente articulam os mecanismos de exclusão, mas buscam outrossim criar um espaço de expressividade para os sujeitos excluídos da sociedade dominante e de seus mecanismos discursivos de validação. O conceito de hibridismo de Bhabha (1998) busca justamente recuperar esse espaço intersticial, outrora esquecido em análises que suspendem a dimensão histórica e social da percepção e da significação dos discursos.

2 - “ISLÃ NEGRO”: DA ÁFRICA AO BRASIL

Como ressalta Pinto (2010, p. 201) a movimentação de muçulmanos no Brasil se inicia ainda no período da colonização portuguesa, pela presença individual dos chamados mouriscos que, temendo a perseguição da Inquisição permaneciam com sua fé secretamente, nas esferas particulares, sem constituir uma coletividade organizada. No entanto, a primeira inserção de fato de muçulmanos no espaço religioso brasileiro se deu através da imigração forçada pelo tráfico de escravos, que trouxe ao Brasil africanos oriundos de diversas etnias em diáspora (PINTO, 2010). Entre eles vieram também negros muçulmanos que, apesar da dispersão étnica a que foram submetidos, conseguiram manter uma organização centrada em sua identidade religiosa. Muito diferente do Islã praticado na Península Arábica ou na Península Ibérica, o Islã africano que chega em terras brasileiras se caracteriza por adquirir práticas que reforçam o seu significado, ainda em África, de resistência à escravidão.

Os malês, como foram chamados, organizaram comunidades no Rio de Janeiro, Salvador e no Recife e marcaram o cenário político e religioso brasileiro. Embora não a origem do nome malê seja objeto de disputa, há um consenso de que o a palavra se refere aos escravizados africanos muçulmanos, ou seja, adeptos ao Islã. Como explica Reis:

Na Bahia de 1835, os africanos muçulmanos eram conhecidos como “malês”. A origem do termo tem sido objeto de disputa. Braz do Amaral, por exemplo, sugeriu que derivasse de “má lei”, que seria como os católicos consideravam o Islã, em oposição à “boa lei” da religião católica. (...) Nina Rodrigues, primeiro estudioso competente dos malês, sugeriu que o termo deriva de Mali, o poderoso Estado muçulmano da Costa do Ouro. Contudo, a explicação que nos parece mais sensata e direta é apresentada por Pierre Verger, Vincent Monteil e Vivaldo da Costa Lima, que associam o termo male a imále, expressão iorubá para muçulmano. Imále, por sua vez, é apontado por Kathleen Stasik como sendo derivado de Mali. (...) No entanto, deve ficar claro que na Bahia “malé” não denominava o conjunto de uma etnia africana particular, mas o africano que tivesse adotado o Islã, embora, se quisermos ser bem estritos e etnicamente corretos, malês seriam apenas nagôs islamizados. Porém, nagôs, haussás, jejes, tapas – enfim, indivíduos pertencentes a diversas etnias – eram tidos, se muçulmanos, por malês (REIS, 2003, p. 177).

Dotados de uma cultura letrada, a historiografia destaca sua alta capacidade de organização, que se refletiu, sobretudo nas inúmeras revoltas escravas por eles lideradas, entre elas a Revolta dos Malês, de 1835 na Bahia, qualificada por Reis como “o levante de escravos urbanos mais sério ocorrido nas Américas” (REIS, 2003, p.9). A rebelião em si não durou sequer 24 horas e foi fortemente reprimida. No entanto tornou-se representativa por ter sido capaz de demonstrar o alto poder de organização dos malês e a marcante presença do Islã neste período da história do Brasil.

A diversidade nas formas de vivenciar e interpretar o Islã tem sido tema de estudos que ressaltam o aspecto plural dessa tradição religiosa, ao mesmo tempo em que reconhecem nessa pluralidade particularidades capazes de delimitá-lo enquanto um único sistema religioso. (PINTO, 2010) Com base nessa dinâmica, entre o universal e o particular, as adaptações da tradição ao longo da história a contextos distintos e específicos, tem redesenhado constantemente os modos de ser muçulmano, a partir de diversas configurações que relacionam contextos socioculturais, políticos e econômicos à vida religiosa. (PACE, 2005)

O Islã chega no continente africano por volta do ano de 639, ainda em seu primeiro período de expansão, reproduzindo uma lógica conversionista da mensagem divina revelada a Muhammad. Embora o primeiro contato da África com o Islã tenha sido por vias terrestres, que alcançam o norte do Saara, não tardiamente outras correntes expansionistas darão conta de se espalhar pela costa oriental africana por via marítima. A partir do século XI os impérios muçulmanos irão se fortalecer no território africano, promovendo uma expansão das conversões ao longo dos séculos posteriores. Desta forma, no início do período do tráfico de escravizados pelo Atlântico, boa parte da África negra já convivia com o Islã há alguns séculos. Este processo de expansão, acompanhado de resistência e conflitos entre a doutrina islâmica e as tradições locais, resulta em maneiras plurais de vivenciar e praticar o Islã. O continente africano irá conhecer um Islã tolerante e adaptável às crenças e práticas tradicionais, pois a lógica imperialista que acompanha esse período de expansão permitiria uma adesão ao Islã sem o total abandono das crenças e prática nativas, entre elas o fetichismo e o animismo, que muito se farão presentes nas feituas mágicas dos patuás/amuletos utilizados pelos revoltosos malês. (MELLO, 2009)

Em algumas comunidades tribais a islamização representou inclusive fator de ascensão social, sobretudo pelo advento do letramento, fator fundamental para a prática religiosa muçulmana. É possível afirmar, à luz do pensamento de Bhabha ano da obra? que, em seu movimento de expansão, o Islã africano irá rearticular as lógicas locais em uma nova reconfiguração – híbrida – em torno da identidade religiosa, da linguagem escrita e do idioma árabe.

Experiências de diáspora associadas a condições de extrema dificuldade e vulnerabilidade, como é o caso do tráfico de escravizados africanos, nos convidam a olhares atenciosos e cuidadores para questão diaspórica, ampliando sobremaneira a concepção de cadeias e redes de solidariedade. Ao serem segregados de suas comunidades de origem e transportados para outras realidades geográficas e cosmogônicas, os indivíduos não estão ilesos ao contato com a sociedade receptora e muito menos rompem definitivamente com sua sociedade de origem. A experiência em uma nova sociedade, permeada pela existência do outro - outros idiomas, outras culturas,

outros costumes, outras condições – tende a desafiar e colocar em xeque as representações de fronteiras simbólicas até então minimamente fixas. O indivíduo em deslocamento modifica-se e modifica seu entorno em um claro exercício onde é socialmente, culturalmente, politicamente e psicologicamente desafiado e interpelado pela presença da diferença, uma vez que encontra-se imerso nela, ainda que, devido às duras condições de desumanização e vulnerabilidade provocadas pelo tráfico de seres humanos e pelo regime escravista, inicialmente depare-se com um sentimento de não pertencimento e não reconhecimento. Neste regime o escravizado é forçado a romper com vínculos e laços sociais e muitas vezes com padrões culturais, necessariamente, ainda que de maneira forçosa, reformulando seu olhar sobre si mesmo e sobre o mundo.

A diáspora é um fenômeno híbrido em sua essência. Haverá sempre uma duplicidade de presença/ausência, partida/chegada, alterando e constituindo as realidades individuais e sociais. A noção do retorno neste processo, apesar de ser uma possibilidade que só existe no seu devir, é sempre uma justificativa e um elo que se representa nem tanto em um espaço físico, mas sobretudo em um espaço social e simbólico. No caso dos escravizados, a comunidade religiosa se destacou como um dos mais fortes vínculos de identidade e segurança nas mais adversas realidades. Entre os escravizados muçulmanos não foi diferente; a religião se destacou como dimensão fundamental na vinculação com um grupo e também na confirmação social em território estrangeiro. Neste exercício, a comunidade religiosa pode oferecer plausibilidade de mundo, na medida em que é com ela que se compartilham percepções, sentidos e uma identidade, pois ao reforçar o aspecto simbólico-religioso, acionam a sensação de pertença.

A religião muçulmana especificamente é também responsável por uma identificação que, ao menos idealmente, ultrapassa as pertencas locais. O conceito de *ummah*, como uma espécie de comunidade global, ou irmandade, à qual pertencem todos os muçulmanos como iguais, possibilita o estabelecimento de relações fraternas entre seus membros. De acordo com Santos (2011), a noção de *ummah* tem referência mítica na primeira comunidade formada por muçulmanos em Medina, onde o Islã substitui os laços identitários anteriores ao seu advento. Ela aparece como um arquétipo de comunidade para todos os muçulmanos do mundo, que devem se reconhecer como irmãos, pertencentes a uma mesma identidade, substituindo todos os laços anteriores. Pertencer ao Islã significa pertencer a *ummah*. Esta noção provoca a ideia de uma identidade religiosa que ultrapassa outras pertencas, funcionando como um símbolo de coesão social, ao mesmo tempo em que procura acomodar a diversidade cultural que envolve o Islã ao redor do mundo. É importante notar que essa noção de identificação reflete um significativo potencial de organização social e, no contexto africano colonial, risco à dominação europeia. Por conta disso, o Islã Negro - subsaariano, esteve sempre sobre a cautelosa ótica das

agências colonialistas, tendo sido tratado de forma pejorativa por estudos que ressaltam uma ideia de um Islã heterodoxo, misturado às práticas mágicas anímicas e, nesse sentido, impuro, em contraposição ao Islã arabizado, praticado ao norte da África e no Oriente Médio (MOTA, 2018).

Além da pertença simbólica a uma nação religiosa, o fator etnicidade e a referência da língua são aspectos importantes a serem destacados. No caso específico do Islã, o idioma árabe também aparece como fator de organização. Sendo considerado sagrado pelos muçulmanos, por ser o idioma de revelação do Alcorão, o árabe é condição fundamental para a prática e conhecimento do Islã, estando presente nos espaços religiosos e rituais (FERREIRA, 2009). Aqui chamamos a atenção para o significado do letramento destes escravizados muçulmanos e para a importância da escrita em caracteres árabes, ainda que em outros idiomas, considerando o que um aprofundamento sobre o Islã, em seu aspecto de religião revelada, pode nos levar a considerar, além de características específicas do idioma árabe, que marca profundamente o estilo da narrativa corânica. Como ressalta Souza (2015), o idioma árabe quase não emprega a subordinação nas formulações gramaticais, recorrendo a um maior uso de preposições, o que faz com que, nas narrativas, os fatos se alinhem sem que antes se enfatize as relações lógicas que articulam o pensamento humano. Para o autor esta característica está diretamente relacionada à compreensão de divindade ou de transcendência no Islã, que não se aproxima dos homens através da lógica ou do raciocínio, mas por meio de uma ligação direta místico-mágica, através da sua palavra. Neste sentido seria possível considerar uma analogia fenomenológica onde, se no cristianismo Deus faz-se habitar o mundo humano enquanto homem, no Islã Deus faz-se habitar o mundo humano enquanto palavra. Esta palavra, divina, é expressa em um idioma específico, o árabe. Escrever em árabe é, assim, exercitar a escrita do sagrado:

Ele [o Alcorão] é a Palavra eterna e incriada proposta no tempo dos seres humanos por inspiração direta de Deus. É o Verbo que se fez escrita. Escrita que se materializou na caligrafia. Caligrafia que representa corpo visível da divina palavra, objeto de veneração e meditação. (SOUZA, 2015)

Embora outras formas de escrita já estivessem presentes na África, a forma de literacia do Islã, composta essencialmente pela repetição, se ajustou ao uso da escrita com propósitos mágicos. Nesta lógica, a escrita das passagens do Alcorão no exercício de *taktub* - escrita da grafia árabe com a finalidade de proteção - foram resignificadas e integradas às práticas tradicionais anímicas e fetichistas de feituas e encantamentos de amuletos/patuás (MELLO, 2009). Nesta elaboração da escrita sagrada muçulmana com a feitura mágica do amuleto tradicional, ambas as práticas, ou exercícios, se encontram em um lugar de uma essência sagrada

e poderosa: a proteção do corpo. É essa forma de Islã que atravessa o Atlântico e chega ao Brasil através dos malês, os escravizados muçulmanos.

3 - LETRAMENTO E RESISTÊNCIA: UM LEVANTE RELIGIOSO

Embora pertencentes a etnias, grupos e subgrupos diversos, por conta dos fatores já mencionados, os negros malês desenvolveram, no Brasil, uma significativa capacidade de organização, tendo construído redes de comunicação, organização e resistência que se estendiam do Rio de Janeiro a Recife e que culminou na rebelião de 1935. Ressalta-se que neste período específico, embora os ideais iluministas já se fizessem sutilmente presentes na burguesia brasileira, a economia escravista refletia na sociedade uma intensa desigualdade social, gerando um contexto de revolta latente, sobretudo na Bahia que, como analisa Reis, “destacou-se como uma das regiões mais agitadas do país. Entre 1820 e 1840, a província foi palco de um conflito anti-colonial, revoltas militares, motins portugueses, quebra-quebras e saques populares, rebeliões liberais e federalistas, com laivos republicanos, e levante de escravos” (REIS, 2003, p.45)

O levante dos Malês, contudo, ganhou notoriedade por conta da expressiva adesão de revoltosos em relação à população escrava de Salvador e por conta da capacidade de organização registrada pelos documentos produzidos pelos próprios malês, em suas reuniões secretas em *madrassas*² improvisadas pelas ruas de Salvador (MELLO, 2009).

Sena (2015) ressalta o quanto a instauração da rebelião foi pautada diretamente por aspectos religiosos, até por conta da realidade cultural dos escravizados muçulmanos, que vivenciavam uma percepção de resistência também enquanto vivência religiosa, uma vez que já elaboravam, a partir de sua bagagem cultural, um forte elo entre religião e política. Desta forma, não se pode falar de uma diferença entre religião e resistência, ou de aspectos religiosos distintos de aspectos políticos nas rebeliões malês. A pertença e a vivência religiosa já se constroem enquanto fator de resistência política, tanto pelo fato de representar uma pertença marginalizada, uma vez que o estado brasileiro imperial era constitucionalmente católico, quanto pelo ideal religioso do muçulmano de submissão somente a Deus, que é justamente contrário à escravidão e a submissão a outro senhor.

Conforme ressalta Reis:

Decerto, é inútil delimitar em casos como este a fronteira exata entre religião e rebelião. Esta última começa onde aquela enuncia a predileção por um grupo

2 *Madrassas* são escolas tradicionais de ensinamento da religião muçulmana.

oprimido. O próprio fato de africanos escravos e libertos professarem o Islamismo configurava uma cisão, um afastamento radical da máquina ideológica escravista e, portanto, uma rebeldia (REIS, 2003, p. 247).

Dado bastante significativo para isso é a data de deflagração da rebelião que, de acordo com os cálculos de Reis (2003, p. 262) teria ocorrido durante o mês sagrado do Ramadan e provavelmente bem próxima à “Noite do Decreto”, uma data especial no calendário islâmico que celebra o início da revelação do Alcorão ao Profeta Muhammad e é considerada uma das datas mais especiais pelos muçulmanos. Nesta noite Deus envia seus anjos à terra para ouvir e atender as preces dos homens.

Embora tenha sido articulada pelos malês, a rebelião, que objetivava a liberdade dos escravos de Salvador e do Recôncavo Baiano, contou com a participação de africanos não-muçulmanos que aderiram ao movimento diante da capacidade de organização do grupo (REIS, 2003) Embora tenha sido tratada classicamente nas análises de Arthur Ramos (1971) como um movimento jihadista, que teria o propósito de implementar uma “guerra santa” aos infiéis (brancos crioulos ou africanos) e um estado muçulmano na Bahia; como bem analisa Reis(2003), a presença de escravos não-muçulmanos na organização e na luta demonstra que esta intenção nunca existiu e que o objetivo do levante era de fato a liberdade, o romper como o regime escravista.³ Muitos revoltosos falavam e tinham a habilidade de escrever em árabe e, acompanhando a adesão dos negros não-muçulmanos, havia um processo de expansão do Islã na província da Bahia e a organização de *madrassas* para o ensino da língua e da escrita árabe escrita, através da prática da repetição, além de um intenso comércio de patuás/amuletos, que eram vendidos por até 4 patacas (Mello, 2009).

Os revoltosos foram às ruas utilizando abadás, vestimenta tipicamente muçulmana, e carregavam no pescoço e nos bolsos os amuletos protetores contendo a escrita da grafia árabe em passagens do Alcorão. Destaca-se aqui uma das suras mais utilizadas nos patuás, a Sura dos Humanos, que reflete claramente uma súplica de proteção:

Em nome de Allah, o Clemente, o Misericordioso
 Amparo-me no senhor dos humanos
 O rei dos humanos
 O allah dos humanos
 Contra o mal do vil que sussurra,

³ Importante ressaltar que a tradução da palavra *jihad* como “guerra santa”, muito disseminada no ocidente por uma visão marcada pelo orientalismo, tem origem no cristianismo medieval, especificamente na época das cruzadas e representa um olhar equivocado desse ideal muçulmano. O *jihad* considerado como esforço e de luta por emancipação e verdadeira submissão a Deus poderia ser considerado como um dos impulsionadores religiosos do levante, como busca relacionar Mello (2009), rompendo com a visão de que o objetivo do Levante seria uma “guerra santa” e a tomada do Estado pelos negros muçulmanos.

Que sussurra aos corações dos humanos,
Entre gênios e humanos
(ALCORÃO SAGRADO, Surata 114)

Diante da profunda relação entre a narrativa religiosa e a organização da revolta, no caso dos malês, torna-se claro nas análises que a revolta não foi um levante sem direção, um possível ato de desespero dos negros cativos, mas um movimento político-religioso, elaborado a partir da experiência religiosa dos africanos muçulmanos e sua adaptação diante de um novo cenário, a diáspora no território brasileiro. Para tanto, as noções religiosas foram rearticuladas ao novo plano, elaborando novos discursos de resistência com base nas vivências do islã negro apreendidos ainda no continente africano. Neste sentido, a própria noção de liberdade é reelaborada no discurso dos malês, que utilizam a palavra escapada como sinônimo de liberdade, como destaca Mello (2009, p.14). A autora observa que embora na língua portuguesa a palavra alforria tenha origem na palavra árabe *haria* (liberdade) - por conta da influência mourisca na Península Ibérica - nos documentos em árabe do levante não há uma única menção a esta palavra.

Ao analisar aos níveis de literacia entre os escravos revoltosos de Salvador, Mello atestou também uma espécie de dinâmica de letramento entre os escravizados muçulmanos em diáspora, que denominou de Literacia Árabe no Atlântico, marcada pelo uso de caracteres árabes pelos muçulmanos nos três continentes do eixo atlântico (África, Américas e Europa) para escrever em outras línguas, gerando assim uma profunda e rica troca simbólica, para além das trocas econômicas às quais são reduzidas a presença africana neste eixo nas narrativas historiográficas clássicas. Neste sentido, a análise das fontes e documentos do levante malê, bem como uma revisitação da revolta através da representatividade dos fatores religiosos que a envolvem é também uma rica ferramenta que possibilita incluir na historiografia e, para além dela, o debate pós-colonial no intuito de superar as visões dualistas de vencedor/vencido, colonizador/colonizado que tendem a diminuir a presença e participação africana nos circuitos literais e ilustrados no Atlântico.

Conforme destacou Mello, “os africanos islamizados traficados para as Américas sabiam da importância da leitura para o seu destino” (MELLO, 2009. p.169). Sendo uma condição de compreensão e exercício da religião, a leitura e a escrita foram, no caso dos malês, também condição de organização e anseio por liberdade. Os documentos árabes sobre o Levante demonstram a riqueza e variabilidade do uso da escrita árabe pelos revoltosos. Na historiografia do levante, quanto à utilização dos patuás/amuletos, Nina Rodrigues (1935) já fazia referência à literacia mágico-religiosa utilizada para fins de proteção do corpo, ao que chamou de animismo fetichista africano, com base nos amuletos que foram encontrados com os revoltosos. Giberto

Freyre também ressalta a presença da literacia entre os malês e chega a sugerir que “nas senzalas da Bahia de 1835 havia talvez maior número de gente sabendo ler e escrever do que no alto das casas grandes” (FREYRE, 2005. p. 382), refletindo sobre o amplo alcance do letramento entre os negros escravizados no Brasil, impulsionada pela presença e atuação dos africanos muçulmanos.

No entanto é Reis (2003) quem melhor descreve a utilização desses amuletos entre os malês e ressalta a utilização dos mesmos inclusive por escravizados não muçulmanos que aderiram à revolta, fazendo um amplo levantamento da documentação referente ao ocorrido, incluindo em suas descrições um “livrinho malê contendo 102 folhas”, das quais 94 estavam escritas em árabe, e que trazia em suas linhas e inscrições, diversas orações e súplicas muçulmanas e passagens específicas do Alcorão.

Desde a elaboração dos patuás/amuletos com poderes mágicos de proteção do corpo, aos estudos corânicos sobre noções de direito e liberdade, passando pelo exercício de repetição das suras registrados nas *madrassas* organizadas nos arredores de Salvador, um cuidadoso olhar sobre a presença dos Malês no território brasileiro traz à tona algumas reformulações na narrativa hegemônica que não podem passar despercebidas. O movimentado comércio transatlântico de alcorões registrado nos documentos sobre os negros muçulmanos de diversas regiões das Américas necessariamente desfaz a ideia de que somente as elites contavam com algum grau de instrução e ilustração, reelaborando a presença dos saberes africanos na construção das narrativas e discursos no contexto escravista brasileiro.

Embora em termos de duração o levante em si tenha sido pouco expressivo, toda a organização e inteligência que rodearam e nortearam os revoltosos até aquela noite em Salvador demonstraram uma expressividade da potência revoltosa e revolucionária dos escravizados de tal forma que alarmou o estado imperial em todo o território, gerando práticas de repressão ainda mais violentas. Nos autos dos processos, muitos acusados afirmavam não ter conhecimento do que estava escrito na documentação recolhida com os revoltosos na apreensão e repressão do levante. Uma vez que o árabe era uma língua totalmente estranha às autoridades locais, o desconhecimento de como havia sido mobilizado o expressivo número de adeptos ao levante permaneceu um mistério aos investigadores, gerando assim grande preocupação por conta do potencial de desestabilização do sistema escravista que uma revolta como aquela poderia causar. A forte repressão oficial às práticas muçulmanas, decorrentes do levante, e o fim do contato com a África, por conta do fim do tráfico de escravos no Atlântico diminuiu significativamente a expressão do Islã de origem africana no Brasil, causando forte esmaecimento e somente expressões dispersas nas gerações seguintes. Apesar da expressiva movimentação dos malês em torno de sua religião como fator de pertença e resistência, o Islã praticado no Brasil hoje não

possui relação direta com essa primeira forma de inserção, sendo fruto da chegada de imigrantes advindos de regiões do Oriente Médio, sobretudo da Síria e do Líbano, a partir do final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. (PINTO, 2010)

4 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar o levante malê com base em epistemologias pós-coloniais, tal como nos propomos neste artigo, representa um esforço para o desenvolvimento de referências alternativas àquelas pautadas pela hegemonia ocidental e a superação de binarismos que fundamentam a subalternização de saberes nos processos coloniais. Neste sentido é possível aproximar o olhar sobre as religiões ao contexto pós-colonial e decolonial da produção de saberes subalternos, propiciando uma análise mais cuidadosa e reflexiva sobre as realidades religiosas periféricas ao “mundo ocidental”, aqui incluindo especificamente a experiência malê e sua organização, envolvendo a inteligência articulada no levante através da literacia árabe e do avivamento da magia de proteção dos corpos, representada pelos amuletos/patuás.

Os africanos muçulmanos trouxeram às Américas saberes próprios que os possibilitaram, através da escrita, articular uma grande rede de trocas e reelaboração destes saberes em um contexto de diáspora. Entre estes saberes, as discussões sobre liberdade e sobre os limites da escravidão dentro do Islã, frutos de profundas elaborações nas escolas corânicas africanas, possibilitaram ventilar no Atlântico ideais de liberdade ainda antes dos ventos iluministas europeus. Ideais de liberdade estes que, reelaborados e articulados ao contexto americano e às madrassas malês, foram capazes de causar a mais expressiva rebelião escrava vivenciada no Brasil

Neste sentido, procurou-se pensar na narrativa religiosa dos escravizados muçulmanos e sua percepção de resistência a partir do ideal religioso do muçulmano de submissão a Deus - oposto ao regime de escravidão - e suas interfaces com as religiões africanas tradicionais, no desenvolvimento de uma literacia mágico-religiosa própria que ocupará um significativo espaço na inteligência e na articulação do levante na Bahia.

Através da crítica e desconstrução do realismo e do historicismo na análise das narrativas, Bhabha (2010) procura apontar e revelar o espaço intersticial entre o significante e o significado como um espaço produtivo. O significado não é, então, algo que possa ser recuperado através de uma referência direta a uma origem “real” postulada, uma vez que o discurso é senão um processo, através do qual se postula a significação como uma produção sistêmica situada dentro de determinados modelos de representação. Dentro deste contexto, uma análise sobre as características religiosas no levante dos malês buscou também superar as vicissitudes que tocam

o conhecimento dos muçulmanos marcado por uma visão orientalista⁴, que cria um quadro de entendimento extremamente limitado, desconsiderando os diversos contextos que dizem respeito ao Islã em uma perspectiva que o compreende enquanto uma religião universal, sem deixar de lado as especificidades de sua inserção no imaginário coletivo dos locais por onde se disseminou, incluindo aqui a África sub-sariana e o Brasil escravista.

Assim também acreditamos que é possível compreender a experiência dos escravizados muçulmanos revoltosos, tomada de atitudes e escolhas em um lugar onde as diferenças não se resolvem, mas se sobrepõem num exercício onde a autoridade e as certezas aparentes do discurso hegemônico são questionadas e desestabilizadas para produzir nas fissuras, nas travessias e nas negociações, um novo discurso, contra-hegemônico, híbrido e quiçá libertário.

REFERÊNCIAS

ALCORÃO SAGRADO. *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a Língua Portuguesa*. Realizada por Dr. Helmi Nasr, professor de estudos Árabes e Islâmicos na Universidade de São Paulo. Complexo do Rei Fahd para imprimir o Alcorão Nobre Al-Madinah Al-Munauarah K.S.A. s/d.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: EDUFMG, 1998.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. Redes islâmicas em São Paulo: nascidos muçulmanos e revertidos. *Revista Litteris*, n. 3, nov. 2009

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. São Paulo: Global, 2005.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

MELLO, Priscila Leal. *Leitura, encantamento e rebelião: o Islã negro no Brasil do século XIX*. Tese de Doutorado. Universidade Federal Fluminense. Programa de Pós-Graduação em História, 2009.

MOTA, Thiago Henrique. *História Atlântica da islamização na África Ocidental*. Tese de Doutorado. *Universidade Federal de Minas Gerais*. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2018.

PACE, Enzo. *Sociologia do Islã*. Petrópolis: Vozes, 2005.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: Religião e Civilização. Uma abordagem antropológica*. Aparecida, Santuário, 2010.

⁴ O termo orientalismo é trabalhado por Edward Said (1990), importante autor dos estudos pós-coloniais que sugere que o Oriente, tal qual conhece o nosso senso comum, nada mais é do que uma construção do Ocidente, que coloca o outro em um lugar diferenciado, para fins de dominação. Nesta visão o outro é estereotipado e generalizado, impossibilitando seu conhecimento de fato.

RAMOS, Arthur. *O Negro na civilização brasileira*. Col. Arthur Ramos. v. I. Rio de Janeiro: Livraria-Editora Casa do Estudante, 1971.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

SANTOS, Delano de Jesus Silva. Ummah e narrativas: história e identidade da religião islâmica. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, vol. 2, nº 1, 2011.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Editora da USP, 1998.

SENA, Edmar Avelar. O Islã no Brasil: malês e “árabes”, dois momentos da presença muçulmana no contexto brasileiro. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p. 829-861, abr./jun 2015

SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. A singularidade da experiência islâmica: contexto histórico, revelação e concepção de Deus Souza. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 38. abr./jun. 2015