

# ECOS DA JIHAD FULANI NO BRASIL

---

Daud Abdullah



# MONITOR DO ORIENTE MÉDIO

O Monitor do Oriente Médio é um instituto de pesquisa política sem fins lucrativos que fornece informações e análises abrangentes sobre política internacional. Sua produção é disponibilizada para uso de jornalistas, acadêmicos e políticos com interesse nas regiões do Norte da África e Oriente Médio — com destaque para a questão palestina. O portal em português também inclui informações e análises sobre América Latina.

O objetivo do MEMO é influenciar políticas e pautas públicas a partir da perspectiva da justiça social, dos direitos humanos e da lei internacional. Isso é fundamental para obter igualdade, segurança e justiça.

O MEMO gostaria de ver um Oriente Médio definido por princípios de igualdade e justiça, ao promover a restauração dos direitos palestinos, incluindo o direito de retorno e um Estado palestino democrático com Jerusalém como sua capital. O MEMO defende também um Oriente Médio livre de armas nucleares.

Ao assegurar que formuladores de políticas sejam melhor informados, por meio de uma cobertura de mídia justa e embasada, o MEMO busca promover um maior impacto nos atores responsáveis por decisões-chave que afetam políticas regionais e internacionais.

Título:

Ecos da Jihad Fulani no Brasil

Foto de capa: Escravo de ganho (malê), por José Christiano Júnior, 1864-66 [Museu de História Nacional]

Publicado em agosto de 2023.

Esta publicação preserva os direitos de copyright dos autores. Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida, transmitida ou distribuída, por qualquer forma ou meio, sem expressa autorização prévia dos detentores dos direitos autorais.



Monitor do Oriente Médio  
Estado de São Paulo, Brasil  
[www.monitordooriente.com](http://www.monitordooriente.com)

## ECOS DA JIHAD FULANI NO BRASIL

### Daud Abdullah

Diretor do **Monitor do Oriente Médio (MEMO)**. Ex-pesquisador do Centro de Retorno Palestino, em Londres. Lecionou História na Universidade de Maiduguri, na Nigéria, e Estudos Islâmicos no Colégio de Birkbeck, na Universidade de Londres.



- Trabalho do autor apresentado no 1º Simpósio sobre as Raízes Islâmicas da Cultura Afro-brasileira, realizado no Brasil em 1988.

As relações ibérico-islâmicas são marcadas por conflitos e controvérsias. A reconquista da península e as guerras em Marrocos (1415-1769) são as mais discutidas popularmente. Contudo, há um cenário até recentemente negligenciado pelos historiadores. No início do século XIX, as plantações escravistas do Brasil colonial testemunharam uma série de eventos históricos que foram executados e dirigidos pelas populações escravizadas, em especial os haussá e fulani. Esses eventos, além de revelar uma dimensão oculta das relações ibérico-islâmicas, também expuseram uma surpreendente consequência política do comércio atlântico de escravos.

O porto mais oriental do Brasil, Recife, fica a 1.700 milhas da África Ocidental, e a viagem entre os dois durava de cinco a oito semanas<sup>1</sup>. Por pelo menos dois séculos, um tráfego constante de almas humanas cruzou o Atlântico em direção às Américas. No final do século XVIII, o Brasil não era apenas o maior importador individual de escravos, mas também o principal fornecedor de açúcar para os mercados europeus, produzido por essa mão de obra.



Recife, capital de Pernambuco, por Johann Moritz Rugendas [Reprodução]

Entre 1801 e 1839, 220 mil africanos entraram no porto nordestino da Bahia<sup>2</sup>. Um total de 980 mil escravos entraram no Brasil nesse período<sup>3</sup>. Esses números contribuem, pelo menos, para a compreensão das mudanças socioeconômicas que varreram esta enorme colônia portuguesa durante o início do século XIX. A Grã-Bretanha importou sete vezes mais açúcar brasileiro entre 1817-1831, enquanto a importação de Hamburgo da mesma fonte aumentou 10% entre 1824-1829<sup>4</sup>. Nesse período, as importações russas de açúcar brasileiro aumentaram 25%<sup>5</sup>.

Essa ascensão econômica drástica não poderia ocorrer sem mão de obra barata (ou escrava). Condições nas plantações eram, porém, terríveis para dizer o mínimo. A mortalidade era excepcionalmente alta devido ao trabalho duro, fome e práticas brutais de açoitação. De fato, a sobrevivência média de um escravo em uma plantação não passava de dez anos<sup>6</sup>.



Escravidão no Brasil, por Jean-Baptiste Debret [Reprodução]



Escravos de ganho (malês),  
por José Christiano Júnior, 1864  
[Museu de História Nacional]

O escravo africano era, afinal, humano. Ser um bom trabalhador não equivalia a “bom” escravo<sup>7</sup>. Em resistência, houve nove revoltas entre 1807-1835. Destas, os haussás estiveram nas lideranças de todas as que ocorreram em 1809, 1814, 1822, 1827 e 1835. Um estudo dessa turbulenta era confirma que as revoltas não foram de forma alguma espontâneas.

Segundo Gilberto Freyre, o período foi permeado por um espírito de renascimento islâmico. Ele lembra que os preceitos do Alcorão e da Sunnah eram ensinados na Traversa Mata-Porcos, na Ladeira da Praça, na Cruz de São Francisco, nos nichos da Virgem Maria e Santo Antônio de Lisboa e nas sombras das igrejas e mosteiros<sup>8</sup>.

Um oficial da marinha americana, o capitão Charles Wilkes, escrevendo em 1838, relatou que vários panfletos árabes foram encontrados incitando os escravos a buscar recuperar sua liberdade e estabelecer uma forma regular de governo<sup>9</sup>.

Qualquer interpretação desses eventos deve ser precedida por um reexame do comércio atlântico de escravos. Os portugueses, ao contrário dos britânicos, não compravam escravos apenas com base na força física ou no preço baixo. Eles também foram guiados por sua necessidade peculiar de trabalhadores qualificados, gestores domésticos e mulheres.

A laboriosidade demonstrada pelos muçulmanos na Península Ibérica, no Levante e no Magreb levaram os traficantes portugueses a procurar uma população escrava muçulmana na África Ocidental. Aparentemente, sabiam que o Grande Saara havia conectado culturalmente a África Ocidental com o restante do mundo islâmico. Foi nesse contexto que exigiram consistentemente escravos sudaneses.

Desde 1721, os portugueses foram estabelecidos em Whydah (no atual Benin). No final daquele século, um número crescente de haussás foi vendido para o tráfico atlântico de escravos. Em resposta às demandas dos portugueses por escravos sudaneses, mercadores de Benin e Ijebu (perto de Lagos) se dirigiam para o norte, para os mercados mais ao sul de Haussalândia<sup>10</sup>.

Durante os anos de 1780 a 1833, uma rota estabelecida ia de Zaria a Nupe, passando por Gwari e depois por Katunga até Lagos ou Whydah<sup>11</sup>. Lá, os muçulmanos haussá e fulani capturados foram trocados por tabaco, rum e açúcar brasileiro, muito procurados na costa nigeriana. Presumivelmente, foi assim que as ideias e ecos da Jihad Fulani cruzaram o Atlântico para o coração da América do Sul.



Escravo de ganho (malê),  
por José Christiano Júnior, 1864-66  
[Museu de História Nacional]

## MUÇULMANOS NO BRASIL COLONIAL

O Brasil colonial, em particular, foi o maior importador individual de escravos durante o século XIX. A província oriental da Bahia era aclamada como principal porto de entrada para escravos em trânsito ou alistados localmente. Em 1819, dois cientistas alemães visitantes, J. B. von Spix e C. F. P. von Martius, relataram que uma média de 12 mil escravos entravam na Bahia anualmente<sup>12</sup>.

Reconhecidamente, a maioria das cifras referentes à importação de escravos tornou-se escassa após o ministro baiano Ruy Barbosa ordenar a queima dos arquivos do governo em 1891<sup>13</sup>. Apesar dessa perda notável, o significado histórico da Bahia quase nunca foi questionado. Nos cantos remotos da África Ocidental, na Guiné, os habitantes locais se referiam ao mundo exterior como “Bahia”<sup>14</sup>.

No fim do século XIX, os muçulmanos constituíam cerca de um terço da população africana total da Bahia<sup>15</sup>. Eles mantiveram uma estrutura social coesa e bem organizada com uma liderança central baseada nos princípios clássicos do Imamato<sup>16</sup>. Muitos líderes eram considerados estudiosos talentosos e eram chamados de alufás. Segundo Raimundo Nina Rodrigues, médico e pesquisador brasileiro, a maioria desses estudiosos era de origem haussá<sup>17</sup>.

Em geral, a comunidade muçulmana passou a ser descrita como puritana. Seus devotos evitavam as liberalidades sociais representadas por alcoolismo e dança, hábitos que prevaleciam entre outros escravos africanos. A maioria dos viajantes do início do século XIX ao Brasil concordava que os muçulmanos haviam conseguido, de modo geral, resistir à cristianização<sup>18</sup>. O conde de Gobineau, eminente comentarista sobre o assunto, relatou que, embora muitos muçulmanos passassem a professar o cristianismo externamente, permaneciam em segredo fiéis ao Islã. Gobineau atribuiu o dinamismo e a continuidade de sua fé a seu aprendizado.

Os muçulmanos conseguiram transmitir ao Brasil ideias trazidas da África, onde estudaram intensamente tanto as ciências árabes quanto as lições corânicas<sup>19</sup>. Ainda assim, havia muçulmanos motivados pelas tendências sincréticas. Ao que parece, estes não abandonaram totalmente algumas de suas crenças pagãs. É significativo que o processo de sincretismo não seguiu um padrão africano ou mistura de práticas cristãs e européias. Frequentemente tomava a forma de uma assimilação entre tribos africanas, como era frequentemente o caso entre os Yoruba drisha e os muçulmanos haussá.

É importante evitar o perigo de generalizar e associar os escravos sudaneses a um patamar de inferioridade cultural. Este, de fato, não foi o caso. Ao contrário de muitos de seus mestres portugueses, os muçulmanos que foram trazidos para o Brasil mostraram-se altamente alfabetizados e habilidosos. Deste modo, era possível encontrar mais pessoas sabendo ler e escrever nas senzalas do que nos casarões<sup>20</sup>. Aliás, constatou-se que boa parte dos escravos importados para o Brasil lia, escrevia e falava árabe fluentemente<sup>21</sup>.

No início do século XIX era comum encontrar nos meios urbanos da Bahia os chamados negros de ganho. Trabalhavam sobretudo como artesãos, carregadores, estivadores e pequenos comerciantes que trabalhavam e pagavam uma parte determinada aos seus senhores. Eles levavam uma existência muito distante de outros escravos explorados pelos colonos brancos<sup>22</sup>. Muitos desses escravos de ganho eram haussás e yorubas. Com o que conseguiam ganhar para si, sonhavam comprar sua alforria. Também se reuniam em grupos para aumentar as chances de alcançar seu objetivo e sua liberdade<sup>23</sup>. Com o tempo, os escravos de ganho emergiram na liderança das revoltas do início do século XIX na Bahia. Em retrospecto, parece que esses escravos semi-independentes tiveram mais sucesso em explorar as realidades sociais existentes em seu próprio benefício.

Para começar, usaram o caminho da irmandade religiosa para expandir seus contatos sociais e disseminar ideias de resistência. O fenômeno da irmandade religiosa tinha raízes profundas na sociedade colonial brasileira. Havia irmandades voltadas estritamente para brancos, como era o caso da terciária de São Francisco, mas algumas irmandades eram abertas, a exemplo foi a Irmandade Negra de Nossa Senhora do Rosário<sup>24</sup>.

Em outro nível, os muçulmanos em particular usaram as instalações dos libertos para ativar e sustentar os movimentos de resistência. Geralmente suas escolas e locais de culto ficavam nas moradias dos africanos libertos. Eles naturalmente não perderam tempo em converter tais oportunidades em valioso capital político. Da mesma forma, aqueles muçulmanos que, por conta de sua inteligência se tornaram servidores confidenciais, exploraram seus cargos pela causa maior da liberdade.

Como todas as outras sociedades escravistas das Américas, o clima no Brasil era dominado pelas forças da hostilidade e do conflito. A vida do próprio escravo era em sua maioria “nojenta, bruta e curta”<sup>25</sup>. Os portugueses, aparentemente, tinham seus históricos *machados para moer muçulmanos*. O conde Hermann von Keyserling observou que, além de seu ódio aos espanhóis, os portugueses tinham um profundo ódio e antipatia pelos mouros<sup>26</sup>, – antipatia que mais tarde, no meio paternalista escravista do Brasil, redirecionaram aos africanos muçulmanos.

Outro escritor, James Bryce, observou que a religião era de fato uma força poderosa e diferenciadora no contexto brasileiro<sup>27</sup>. Esse indisfarçável espírito de cruzada contra os muçulmanos continuou durante todo o período colonial. Por isso, no século XIX, muitas vezes se manifestava nas festividades sociais dos colonos. No culto dos santos, homenagens eram prestadas a São Tiago, São Isidoro, São Jorge e São Sebastião, todos considerados “matadores de mouros” e campeões da independência portuguesa<sup>28</sup>.

Foi, portanto, nesse clima tenso e preconceituoso que os escravos muçulmanos buscaram reconquistar e afirmar sua independência.



Sacerdote mouro ou marabout (habitante do Ribat); no Brasil, alufás.  
Por René Claude Geoffroy de Villeneuve, 1780 [Reprodução]

## BRASIL E HAUSSALÂNDIA

Uma reavaliação cuidadosa daquele período revela que havia uma série de forças que atuavam comumente no Brasil e na Haussalândia. Nas palavras do historiador nigeriano, R. Adeleye: “Foi uma era de renascimento islâmico geral que variava apenas em grau e intensidade de um lugar para outro”<sup>29</sup>. Certamente os temas da religião e da política, o conflito entre o Islã e o sincretismo, a existência da escravidão e as tradições de resistência, tudo se combinava para tornar as experiências brasileira e haussá de certa maneira semelhantes.



Califado Sokoto, das etnias haussá-fula, formado após os conflitos locais, e seus estados vizinhos [Henry B. Lovejoy/African Diaspora Maps]

## ISLÃ VERSUS PAGANISMO

Os conflitos entre o Islã e o paganismo não se limitavam à vida privada, mas invariavelmente se estendiam aos assuntos sociais e políticos. Em muitas partes da África Ocidental, havia bolsões de comunidades muçulmanas vivendo em subserviência aos governantes pagãos. Muitas vezes, esses muçulmanos eram forçados a pagar tributo a seus governantes; uma característica que equivalia a uma total contradição da Shariah islâmica<sup>30</sup>. Por esta razão, o Sheikh Uthman Ibn Fodio, em seu Kitab al-Farq, desencadeou um ataque contundente contra todos aqueles muçulmanos que procuravam apaziguar a situação e reconhecer governantes pagãos.

Nessas circunstâncias, o avanço do Islã impôs um ataque às ordens políticas sincréticas existentes<sup>31</sup>. Daí o choque de interesses políticos e religiosos na Haussalândia. O próprio Muhammed Bello mais tarde justificou a Jihad contra o Estado muçulmano de Bornu, alegando que este mostrava tolerância ao paganismo<sup>32</sup>.

Havia dois lados no conflito islâmico-sincrético no Brasil. Em primeira instância, o antigo conflito entre africanos muçulmanos e pagãos foi transportado e reproduzido nas Américas. No Brasil, os maus muçulmanos encontravam-se num mesmo ambiente social dos pagãos, haussás, yorubas e fon. Assim, o cenário estava perfeitamente montado para uma extensão das cruzadas religiosas que anteriormente haviam dominado seu passado africano.

Os antagonismos tornaram-se tão intensos que houve alegação de que a revolta muçulmana haussá de maio de 1827 havia sido traída por uma pessoa africana de uma tribo estrangeira<sup>33</sup>. Seja como for, os haussás, ao que parece, não tinham o simples objetivo de matar a população branca ou incendiar a igreja de Nazaré e lucrar com o saque. Alguns queriam, aliás, apoderar-se de navios e regressar à África<sup>34</sup>.

O outro aspecto do conflito no Brasil estava relacionado ao que Freyre chamou de natureza quase pagã da ortodoxia católica existente. Do ponto de vista dos muçulmanos, muitas de suas práticas eram essencialmente insalubres e ultrajantes.

A exigência colonial de procriação em massa abriu caminho para o abuso de todos os padrões morais. Os próprios nomes portugueses para Nossa Senhora da Anunciação, Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Acontecimento, todos remetiam à maternidade<sup>35</sup>. Além disso, alguns dos ritos católicos associados a São João e São Gonçalo do Amarante consistiam em canções e práticas sexuais consideradas essencialmente “obscenas e imundas”<sup>36</sup>.

Aos olhos dos escravos muçulmanos, tais práticas eram censuráveis e ofensivas. Aqueles fulani e haussás que estavam familiarizados com os ensinamentos de Sheikh Uthman ou seus alunos precisavam apenas de seu Kitab al-Farq. Ele condenava como ilegal o desnudamento das mulheres, a vida voluptuosa e a música<sup>37</sup>. A atitude de alguns fazendeiros no Brasil foi um agravante. Eles, por assim dizer, às vezes desencorajavam a procriação entre os escravos, na medida em que impunham uma rígida separação entre os sexos, mesmo à custa das relações conjugais.

Com o crescimento do aprendizado islâmico no Brasil, os escravos se identificaram com sua religião não simplesmente como um sistema de crenças, mas como um movimento e veículo de mudanças sociais. De fato, muitos dos escravos muçulmanos se consideravam “superiores em equipamento cultural a seus mestres”<sup>38</sup>.



Navio negreiro, por Johann Moritz Rugendas [Reprodução]

## ESCRAVIDÃO

A instituição da escravidão e seu comércio foram fortemente contestadas em ambos os lados do Atlântico. De meados do século XVII ao início do século XIX houve um aumento da demanda por escravos nas Américas<sup>39</sup>. Como consequência, o próprio comércio expandiu-se significativamente neste período. Ao mesmo tempo, os comerciantes portugueses começaram a mudar seu foco de operação da Costa da Guiné para a Baía de Benin. Este movimento foi aparentemente encorajado em parte pela desordem política prevalecente em Haussá e Yorubaland.

Neste contexto, o século XVIII testemunhou um aumento dramático no número de haussás vendidos para o comércio<sup>40</sup>. Sheikh Uthman não poupou esforços para atacar a prática de escravizar os muçulmanos. Em um de seus poemas intitulado “Tabbat Haqiqa”, ele declarou que os perpetradores desse comércio hediondo irão para o fogo do inferno<sup>41</sup>.

Apesar de seus apelos apaixonados, o comércio continuou até o século XIX. O tribunal de Habe em Gobir realizava incursões frequentes para escravizar os muçulmanos. Esses ataques violentos e perturbadores não se limitaram a Gobir, Zamferra e Kebbi, mas incluíram toda a Haussalândia<sup>42</sup>.

Segundo Curtin e Vansina, a corte de Habe vendeu a maior parte de seus prisioneiros de guerras aos europeus, na região costeira<sup>43</sup>. Os muçulmanos não se adaptaram facilmente à sua condição servil no Brasil. George Gardener, após visita à Bahia em 1836, relatou que eram os escravos mais difíceis de controlar em todo o país<sup>44</sup>. Na verdade, era bastante compreensível. As plantações brasileiras eram notórias por crueldade e abusos.

O professor Luís dos Santos Vilhena passou doze anos (1787-1799) na Bahia, após o que publicou um relatório muito perturbador sobre as condições ali existentes. Ele condenou os castigos desumanos que foram infligi-



dos aos escravos. Como que para acrescentar insulto aos seus ferimentos físicos, os escravos também tinham de suportar a negação sistemática de comida, roupas e até mesmo do convívio com suas mulheres. Os colonos aparentemente tinham um gosto especial pelas mulheres fulani, que consideravam saudáveis, sagazes e afetuosas<sup>45</sup>.

O processo de desenraizamento de um povo de um ambiente social para reassentá-lo em outro não é uma tarefa fácil. Em geral, requer aclimação, adaptação a novos meios de subsistência e a cooperação ou incorporação de outros elementos culturais<sup>46</sup>. Nenhuma dessas condições ocorreu na Haussalândia ou no Brasil. E essa falta parecia oferecer um motivo a mais para a rejeição ao sistema. Na verdade, no Brasil, o sistema de escravidão não permitia sequer tempo para o culto nem reconhecia aos muçulmanos esse direito. Para esses escravos, era naturalmente uma situação insuportável; razão pela qual recorreram a métodos de sedição e revolta<sup>47</sup>.



Castigos domésticos, por Johann Moritz Rugendas [Reprodução]

## RESISTÊNCIA

Seja contra a escravidão ou contra o paganismo, a tradição de resistência estava bem arraigada tanto na experiência nigeriana quanto na brasileira. A Jihad que varreu a maior parte do Sudão ocidental no século XIX foi, em essência, uma repetição de esforços semelhantes no século anterior. Na verdade, o processo pode ser levado até outro século atrás das atividades de Malik Si em Bondu<sup>48</sup>.

Em 1725, no entanto, Ibrahim Musa iniciou um movimento de revivalismo islâmico em Futa Jallon. Cinquenta anos depois, seu trabalho foi continuado por Ibrahim Sori e Sulayman Bal. Seus esforços foram coroados com o depoimento bem-sucedido do pagão Fulbe de Denyanke<sup>49</sup>. Esses eventos em Futa Jallon e Futa Toro mais tarde inspiraram Sheikh Uthman dan Fodio a um curso semelhante em Haussalândia.

Em todos esses movimentos, o papel do jama'at não pode ser ignorado. Foi em todas as ocasiões o veículo vital que permitiu a diversos grupos trabalhar e lutar por uma causa revolucionária. Portanto, não foi surpresa que no início da década de 1790 o jama'at de Sheikh Uthman fosse considerado um Estado dentro de um Estado.

O murabitun e o jama'at do Sudão Ocidental tinham seus equivalentes no Brasil. Ao contrário dos Estados Unidos, os senhores de escravos brasileiros não buscavam deliberadamente separar unidades tribais. Esta política, por todo o seu valor, ajudou os africanos a preservar muito do seu patrimônio cultural<sup>50</sup>. Evidências disso foram vistas na Bahia e no Rio de Janeiro, onde grandes concentrações de muçulmanos foram encontradas. Sob o abrigo de escolas e locais de culto, esses homens malês (como eram chamados localmente) conseguiram organizar e direcionar seus esforços de resistência.

O clima político no Brasil colonial era em muitos aspectos diferente do Sudão Ocidental. Portanto, os muçulmanos por pura necessidade tiveram que criar ou utilizar os meios mais eficazes de resistência. Nesse contexto, muitas vezes cooperaram com outros escravos não muçulmanos para fugir para o mato e estabelecer esconderijos independentes, então conhecidos como quilombos ou mocambos. O mais célebre desses esconderijos foi estabelecido em Palmares em 1605-06. Se foi o mais famoso dos quilombos certamente não foi o único<sup>51</sup>, e simbolizava uma tradição e modelo de resistência consistentemente imitado até o século XIX.

## BAHIA E LAGOS

Há uma série de fatores e evidências que levam à proposição de que as ideias da Jihad Fulani foram transmitidas com sucesso para o Brasil. Antes de revisar essas evidências, no entanto, é importante levar em conta o contexto histórico do contato europeu com o norte da Nigéria. Embora este contacto remonte ao século XVI, foi apenas no século XVIII que a relação começou a dar sinais de intensidade.

A adaptação dos búzios como moeda padrão na Haussalândia (1703-1731) foi um fator notável que levou a um maior contato com os europeus<sup>52</sup>. Foi a partir desse período que Kano começou a vender um grande número de escravos aos negociantes do litoral<sup>53</sup>. No início do século XIX, o comércio entre a Bahia e Lagos e Daomé estava bem estabelecido. Há relatos de que os fulani desempenharam um papel ativo no comércio; muitos deles vieram de Wurno, Sokoto e Gwandu<sup>54</sup>.

O contato entre Bahia e Lagos foi considerado mais duradouro e íntimo do que em qualquer outro lugar do Novo Mundo. Mesmo depois que os portugueses aboliram o comércio de escravos em 1882, os navios continuaram suas travessias regulares entre Bahia e Lagos.



Jihad fulani de 1804 [Reprodução]

Os muçulmanos distribuídos nas plantações nunca perderam contato com a África. Buscaram persistentemente importar pano, sabão, noz-de-cola e óleo de palmeira<sup>55</sup>. Segundo Roger Bastide, alguns deles se ofereceram para ir à África em busca de conhecimento e de manter contato educacional com seus irmãos escravizados no Brasil<sup>56</sup>.

O conde de Gobineau, viajante e diplomata, confirmou que os muçulmanos conseguiram de fato transmitir e proteger o grosso de conhecimento que adquiriram na África<sup>57</sup>. Embora o status colonial não aprovasse a prática do Islã no Brasil, Gobineau relatou que o Alcorão era vendido no Rio nas livrarias de Fauchon e Dupont por um preço equivalente a algo entre 36 e 50 francos franceses. Muitos escravos, ele registrou, endividaram-se pesadamente para comprá-los<sup>58</sup>. Assim, com base nesse contato íntimo com a África e devoção à erudição, os ecos da Jihad Fulani soaram na escuridão das senzalas brasileiras.

A transmissão de ideias da África para o Brasil também pode ter ocorrido através dos escravos que trabalhavam como tripulantes de navios. O tráfico brasileiro de escravos era peculiar nesse aspecto, pois empregava grande número de africanos em navios<sup>59</sup>. Entre 1795 e 1811, 351 navios desembarcaram no Rio de Janeiro vindos da Bahia. Destes, ao menos 141 tinham escravos em sua tripulação<sup>60</sup>. No caso da Bahia, 201 navios fizeram a viagem entre 1815 – 1830<sup>61</sup>.

Apesar do caráter dinâmico do comércio entre Bahia e Lagos, deve-se notar que após a revolta de 1814, o número de haussás importados foi consideravelmente reduzido<sup>62</sup>. Parece, portanto, que embora os colonos sentissem a necessidade de mão-de-obra africana barata, não estavam dispostos a correr o risco de importar indivíduos motivados pelas ideias revolucionárias que brotavam de Sokoto.



Revolta em um navio negreiro, por Isabelle Aguet [Reprodução]

## FULANI E UNIVERSALISMO

Havia certas características da Jihad Fulani que possibilitavam que seus ecos fossem ouvidos no distante Brasil. A unidade inabalável dos fulani como grupo étnico, a proeza política e o dinamismo do jama'at do Sheikh e sua atitude militante em relação ao proselitismo foram fatores que contribuíram para esses ecos. Além disso, a atmosfera cosmopolita em que surgiu o califado de Sokoto e seu compromisso resolutivo com a escolástica forneceram combustível adicional para a exportação de suas ideias. E, em última análise, a institucionalização do árabe como língua franca dos muçulmanos da África Ocidental foi outro fator importante.

Uma das características bem conhecidas dos fulani era a persistente preferência de casar entre si<sup>63</sup>. Como tribo, mantinham um alto nível de coerência não apenas entre si, mas também com aqueles próximos. Seus estudiosos, em seu nome, encorajaram um contato constante uns com os outros, mesmo em longas distâncias. Um exemplo disso foi visto no caso do Sheikh Ahmad Lobbo de Macina perto de Timbuctu. Sheikh Ahmad procurou Sokoto para orientação administrativa e apoio espiritual<sup>64</sup>.

De fato, a unidade dos fulani era tão penetrante que mesmo os não-muçulmanos entre eles davam seu apoio à Jihad puramente por premissas étnicas. Quando o rei de Gobir convocou o Sheikh Uthman dan Fodio para se juntar às orações de Id-al-Kabir em Magami em 1788-89, foi relatado que o Sheikh estava acompanhado por mil estudiosos<sup>65</sup>. A maioria deles adquiriu seu aprendizado através do método tradicional do Sheikh – a busca. Suas viagens no tempo os levaram até o Cairo e o Hijaz<sup>66</sup>.

Esse fluxo constante de ideias por todo o Sudão ocidental deve ter aguçado a consciência dos muçulmanos. O próprio Sheikh Uthman ensinou os Estudos do Islã para as massas em geral. Além disso, ele tinha aulas separadas de caráter avançado para seus alunos. Esperava-se que eles, por

sua vez, disseminassem esse conhecimento em suas respectivas áreas. O Sheikh assumiu o dever de manter contato com seus alunos, ao lhes enviar manuais de ensino e outras formas de aconselhamento<sup>67</sup>.

O sheikh Uthman, seu irmão, Abdullah, e Muhammed Bellow também costumavam escrever livros e cartas de conselho para líderes específicos ou comunidades em geral, explicando-lhes os aspectos da lei e prática Islâmica. Sempre que a liderança Sokoto nomeava um novo Emir, geralmente eram dadas as seguintes instruções: ser consistente e manter o que ele diz e comanda; ser zeloso na manutenção das mesquitas; ser zeloso em suas orações; estudar o Alcorão e seus ensinamentos; estudar as ciências islâmicas e seus ensinamentos; manter mercados e prevenir a ilegalidades neles; e, por fim, travar a Jihad<sup>68</sup>.

Foi meramente uma questão de coincidência, portanto, que os muçulmanos que vieram de Haussalândia tivessem executado tanto a letra quanto o espírito das instruções no Brasil? Gonçalves Martins, chefe de polícia da Bahia em 1835, achou significativo que a maioria dos escravos que participaram da revolta soubesse ler e escrever “caracteres desconhecidos”<sup>69</sup>. Ele também revelou que, após a revolta, a polícia encontrou uma grande quantidade de livros e escrituras, sobretudo o Alcorão.

Significativamente, também foram apreendidas várias tábuas nas quais foram escritas várias lições sobre a arte de ensinar. Na opinião de Martins, a religião islâmica foi fundamental para provocar a revolta<sup>70</sup>.

Ainda no Brasil, Nina Rodriguez confirmou que grande parte das mesquitas da Bahia esteve na base da revolta de 1835. Além disso, o abade Etienne Ignace escreveu em sua obra *La Secte Musulmane des Males et leur Revolte en 1835* que se tratou de uma erupção de uma cultura avançada que foi dominada por uma menos nobre<sup>71</sup>. Por causa de seu caráter e sua metodologia peculiares, ele observou que deveria ser distinguida de todas as outras revoltas coloniais. Certamente deve ser reconhecido

que tanto os malês fulani quanto os haussá estavam psicologicamente preparados para a Jihad. Para eles, a pregação e o ensino do Islã eram o alfa e o ômega de suas vidas<sup>72</sup>.

Em sua obra, *Masail Muhimma*, Sheikh Uthman observou que era obrigatório aos crentes fugir da convivência com os kufar (incrédulos) e combatê-los quando pudessem fazê-lo<sup>73</sup>. Esse espírito e visão foram adequadamente resumidos em um poema encontrado em Bornu durante o reinado de Mai Ahmad (1791 – 1808). Lê-se, em parte, que “... neste ano 1124 AH (1799 d.C.) eles estão seguindo suas teorias benéficas. Como se fosse tempo de pôr ordem no mundo pela pregação”<sup>74</sup>.



Livro encontrado preso ao pescoço de um negro morto durante a revolta dos Malês, na Bahia, em 1835 [Reprodução]

Uma apreciação completa do escopo territorial da Jihad Fulani pode, talvez, ser facilmente alcançada pelo reconhecimento de seu caráter islâmico. O próprio conceito islâmico de revolução projeta uma visão de mundo abrangente. Uthman via sua missão como para toda a Umma<sup>75</sup>. Assim, a Haussalândia não permaneceu como palco único da Jihad. No Sudão ocidental, estendeu sua influência desde o Senegal, a oeste, ao Lago Chade, a leste, e desde o Sahel, a norte, à floresta tropical úmida, a sul<sup>76</sup>.

O amplo impacto e o uso da língua árabe foram evidentemente um fator contributivo, uma vez que era falada por muçulmanos tuareg, kanuri, haussá, fulani, nupe e yoruba. Um uso generalizado semelhante do árabe foi visto no Brasil. Charles Wilkes relatou que todas as circulares distribuídas antes das revoltas de 1835 foram escritas em árabe<sup>77</sup>.

## CONCLUSÃO

Este ensaio sobre os ecos da Jihad Fulani no Brasil não é de forma alguma uma avaliação exaustiva do assunto. É certo que várias fontes primárias não foram consultadas. Porém, há várias observações preliminares dignas de nota. Que a Jihad Fulani não foi tímida nem complacente é evidente, assim como o fato de que o contato prolongado entre seu povo e os portugueses abriu caminho para a transmissão de ideias ao Brasil. Em outras palavras, a interrelação entre a África e o Brasil colonial não era inteiramente econômica.

Dentro dos limites explosivos de suas plantações de escravos, o Brasil testemunhou uma vívida retomada de um drama antes encenado na Haussalândia. Os acontecimentos no Brasil significaram, em essência, um choque de culturas. Ostensivamente, as causas profundas do antagonismo não se originaram apenas das agonias da vida na plantação. Podem muito bem ser rastreadas até o período medieval da história europeia e as hostilidades sangrentas que ocorreram entre muçulmanos e cristãos.

O filósofo e historiador Abd-al-Rahman Ibn Khaldun, escrevendo no século XIV, afirmou que um povo conquistado invariavelmente adotava a cultura de seus conquistadores. No Brasil oitocentista, o conceito foi refutado. Os muçulmanos domiciliados e escravizados não apenas rejeitaram a cultura de seus senhores, mas, mais importante, lutaram incansavelmente para derrotá-la. Decerto, os escravos muçulmanos não tinham nada a perder a não ser seus grilhões. De um modo geral, exibiam certa consciência de superioridade moral, pois estavam convencidos de que, se morressem no processo, teriam a suprema recompensa pelo martírio.



## NOTAS

1. Duffy, J. *África Portuguesa* (Massachusetts: 1961) p. 141. Sou grato ao Dr. Umar Al-Naqar (Universidade de Cartum) que, por algum tempo, sustentou meu interesse neste assunto e, nesta ocasião, gentilmente consentiu em ler o rascunho inicial deste artigo.
2. Klein, H. "O comércio de escravos na África para o Rio de Janeiro, 1795-1811: estimativas de mortalidade e padrões de viagens" *JAH*, x, 4, 1969. p.546.
3. *Ibidem*.
4. Williams, E. *Capitalism and Slavery* (Londres: 1964), p. 152. 5. *Ibidem*.
6. Boxer, C. *Relações Raciais no Império Colonial Português 1405-1825* Oxford: 1963), p. 101.
7. Da Cunha, E. *Rebellion in the Backlands* (Chicago: 1957), p. 71.
8. Freyre, G. *The Masters and the Slaves* (Nova York: 1946), p. 315.
9. Smith, T. *Brasil: Pessoas e Instituições* (Louisiana: 1947), p. 169.
10. Colvin, L. "The commerce of Haussalândia, 1780-1833" in D. F. Mg Call & M. R. Bennett's (Eds). *Aspects of West African Islam* (Boston: 1971), p. 115.
11. *Ibidem*, p. 112.
12. Pierson, D. "The Negro in Bahia" *American Sociological Review*, lv, 1-6, 1939. p. 528.

13. Freyre, op. cit., pág. 301.
14. Pierson, op. cit., pág. 528.
15. Bastide, R. Les Religions Africaines Au Bresil (Paris: 1960), p. 201.
16. Ibidem.
17. Ibidem.
18. Ibidem, p. 199.
19. Ibid.,
20. Freyre, op. cit., pág. 29
21. Camecho, J., Brasil: Avaliação Interina (Londres: 1954) p. 23.
22. Pierson, op. cit., pág. 530.
23. Ibidem.
24. Boxer, op. cit., pág. 119
25. Ibidem. pág. 101
26. Freyer, op. cit., pp. 188-9
27. Ibidem.
28. Ibidem. pág. 229.
29. Adeleye, R. Power and Diplomacy in Norther Nigeria., 1804 – 1906. (Londres: 1971), p. 17.
30. Willis, J. “Jihad Fi Sabil Allah - Sua base doutrinária no Islã e alguns aspectos de sua evolução na África Ocidental do século XIX” JAH, VIII, 3, 1967. p. 401.
31. Adeleye, op. cit., pp. 10-1
32. Trimingham, J. S., A History of Islam in West Africa, (Londres: 1962), p. 152.
33. Bastide, op. cit., pág. 143.
34. Ibidem.
35. Freyre, op. cit., p. 254.
36. Ibidem, p. 255.
37. Adeleye, op. cit., pág. 18.
38. Pierson, op. cit., pág. 530.
39. Fage, J. “Slavery and the Slave Trade in the context of West African History” JAH, X, 3, 1969. P. 401.
40. Curtin, P. The Atlantic Slave: 1970), p. 260.
41. Hiskett, M. A Espada da Verdade (Nova York: 1973), p. 77.
42. Ibidem, p. 78.
43. Curtin, P. & Vansina, J. “Fontes do comércio atlântico de escravos no século XIX” JAH, V, 2, 1964. p. 191.
44. Freyre, op. cit., pág. 311.
45. Ibidem, p. 309.
46. Pierson, op. cit., pág. 526.
47. Bastide, op. cit., pp. 203-04.
48. Trimingham, op. cit., p. 162.
49. Ibid., pp. 161-2.
50. Pierson, op. cit., pág. 529.
51. Bastide, op. cit., pág. 126.
52. Colvin, op. cit., p. 123.
53. Ibid.,
54. Freyre, op. cit., p. 315.
55. Ibidem, p. 318.
56. Bastride, op. cit., pág. 204.
57. Ibidem. pág. 200.
58. Ibidem.
59. Klein, op. cit., pág. 543.
60. Ibidem.
61. Ibidem. pág. 544.
62. Bastide, op. cit., pág. 200.
63. Por último, M. The Sokoto Caliphate (Londres: 19 p. IXXII.
64. Por último, M. “Reforma na África Ocidental: O Movimento Jihad do Século XIX” em Ajayi & Crowder, M. (Eds.). História da África Ocidental Vol. II. (Londres: 1974), p. 14.
65. Adeleye, op. cit., pág. 12.
66. Willis, op. cit., pág. 399.

67. El-Masri, F. "The Life of Shehu Usuman Dan Fadio Before the Jihad JHSN, II, 4, dez. 1963. P. 443.
68. Por último, O Sokoto: p. 50.
69. Freyre, op. cit., pág. 299.
70. Bastide, op. cit., pág. 146.
71. Freyre, op. cit., pág. 298.
72. Por último, O Sokoto. pág. IXXXII.
73. El-Masri, op. cit., pág. 446
74. Trimingham, op. cit., pág. 154.
75. El-Masri, op. cit., pág. 442.
76. Adeleye, op. cit., pág. 3.
77. Smith, op. cit., pág. 169.



Mãe e filho, por José Christiano Júnior [Reprodução]

# MEMO

## MONITOR DO ORIENTE MEDIO

*Criando Novas Perspectivas*



[monitordooriente.com](http://monitordooriente.com)



[/monitordooriente](https://www.facebook.com/monitordooriente)



[@monitordoorient](https://twitter.com/monitordoorient)



[@monitordooriente](https://www.instagram.com/monitordoorient)