

Comprando e vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do século XIX

ALBERTO DA COSTA E SILVA

NO DIA 22 de setembro de 1869, o conde de Gobineau, na época ministro da França no Brasil, escreveu num relatório político para o Quai d'Orsay¹ que os livreiros franceses Fauchon e Dupont costumavam vender todos os anos, em sua loja no Rio de Janeiro, quase cem exemplares do Alcorão. Embora muito caro (entre 36 e 50 francos franceses), o livro era comprado quase que exclusivamente por escravos e ex-escravos, que tinham de fazer grandes sacrifícios para adquiri-lo. Alguns deles compravam o livro a prestação, e levavam um ano para pagá-lo. Como os Alcorões eram escritos em árabe – e a mão, pois, naquela época, não eram ainda impressos (e para este fato me chamou a atenção John O. Hunwick –, Fauchon e Dupont importavam também gramáticas daquele idioma, com explicações em francês, pois os escravos e ex-escravos desejavam aprender o árabe, a fim de ler e compreender o livro sagrado no original.

Quase certamente, a livraria tinha Gobineau como um bom freguês. E um freguês especial. Representante diplomático da França, era também um ficcionista muito conhecido e o autor de uma obra polêmica, o famoso *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Na loja de Fauchon e Dupont, ele provavelmente obtinha a maioria dos últimos lançamentos franceses. Devia passar por lá todas as semanas, de modo que os dois livreiros pronto perderam o receio de falar-lhe sobre a venda de livros (em especial de livros proibidos) aos escravos. Gobineau recebeu a informação da melhor das fontes, portanto, e não tinha motivo para inflar o número de exemplares do Alcorão que eram vendidos no Rio de Janeiro: cem cópias e todas elas em árabe. Ainda que, para não sair de seus hábitos, Gobineau exagerasse, e Fauchon e Dupont não vendessem mais do que a metade, cinqüenta Alcorões já era uma boa quantidade, a indicar, primeiro, que o número de islamitas africanos ou descendentes de africanos na capital do Império era, naquela época, muito maior do que as aparências poderiam sugerir e, segundo, que eram islamitas estritos, pois não aceitavam o livro sagrado em nenhuma outra língua exceto aquela em que o recebeu Maomé.

Talvez muitos dos compradores do Alcorão não fossem capazes de o ler, mas queriam possuí-lo como o repositório da palavra de Deus, como um objeto de prestígio, como uma fonte de poder sobrenatural ou como um símbolo mate-

rial da fé. De acordo com dois agudos observadores – Nina Rodrigues, no final do século XIX, em Salvador, e João do Rio, nos primeiros anos do século XX, no Rio de Janeiro –, a primeira coisa que chamava a atenção de quem visitasse a residência de um islamita eram os livros religiosos dispostos sobre a mesa². A maioria dos muçulmis, muxurumins ou malês (como os negros muçulmanos eram conhecidos pelo povo dos orixás, pelos adeptos da umbanda e pelos católicos) podia ler o Alcorão ou desejava ser capaz de o ler. Os livros de gramática importados por Fauchon e Dupont deviam ter por principais compradores a gente jovem que se estava educando nas doutrinas e nos ritos da fé.

João do Rio era um excelente repórter, mas não tinha o menor respeito ou apreço pelas práticas religiosas dos africanos e de seus descendentes, nem por qualquer outra religião; era irônico e crítico em relação a todas elas. Essa circunstância dá ao que escreveu sobre o islamismo no Rio de Janeiro um toque especial de autenticidade. Não duvido, por isso, de suas palavras, quando nos conta que os rapazolas tinham de estudar com afinco, se queriam tornar-se clérigos ou alufás, e que na cidade havia pessoas capazes de ensinar-lhes o Alcorão e de examiná-los sobre o que tinham aprendido. Um de seus informantes afirmara-lhe que o candidato aprovado era conduzido em triunfo, a cavalo, pelas ruas de um subúrbio distante, acompanhado pelos fiéis.

João do Rio confirma, a respeito dos maometanos no Rio, o que Nina Rodrigues escrevera sobre os maometanos na Bahia: que formavam uma comunidade quase fechada. Nina Rodrigues errou, porém, ao reagir com incredulidade ao que o imame de Salvador e vários outros moslins lhe haviam dito: que, no Rio, os muçulmis estavam igualmente bem organizados, possuíam uma mesquita e realizavam publicamente, sem disfarce, algumas festividades e cerimônias. Mais tarde, ele obteve a informação suplementar de que a mesquita à qual os negros tinham acesso era mantida pela comunidade árabe. Esta última informação, sobre ser a mesquita pública mantida pelos árabes, é que estava equivocada. Até o final do século XIX, o número de imigrantes do Império Otomano recebido pelo Brasil foi insignificante: somente 3.023, de 1846 a 1889³, e quase todos cristãos sírios e libaneses que fugiam das perseguições turcas.

Roger Bastide também se mostrou incrédulo em relação à existência de uma mesquita no Rio de Janeiro e de uma outra em São Paulo⁴. Com certeza não havia um edifício público dedicado ao islame. Os machacalis (da palavra hauçá *masallachi*?) ficavam provavelmente nas residências dos imames ou de alguns alufás. No Rio do início do século XX, o principal machacali situava-se na rua Barão de São Félix, na casa do imame. Nem poderia ser de outro modo na segunda metade do oitocentos, pois as leis do Império do Brasil (especialmente o Código Penal de 1830) proibiam os ritos de todas as religiões, exceto a católica, em qualquer “edifício que tivesse alguma forma exterior de templo”. Foi só em 1870, para atender ao pedido dos imigrantes alemães, que os cultos protestantes foram aceitos como legais pelo Estado. Até essa data, não havia templos públicos

protestantes no Brasil, nem uma só sinagoga que se mostrasse como tal, embora seus cultos fossem tolerados, sempre que de portas fechadas. Portanto, aquilo a que os informantes de Nina Rodrigues estavam aludindo como sendo uma mesquita era, provavelmente, a morada do imame, onde os fiéis se reuniam às sextas-feiras, para orar juntos. Mas era, sem dúvida alguma, uma mesquita, uma casa de oração, um espaço dedicado ao fervor religioso, similar a um machacali da Salvador de Nina Rodrigues: a casa do lemano Luís, no nº 3 da rua Alegria⁵.

Gobineau é claro: como não se aceitava, no Império do Brasil, a prática do islamismo, os moslins tentavam ocultar sua fé verdadeira e simulavam ser cristãos. Quando se perguntava por seus correligionários a quem se sabia ser muçulmano, a resposta era, quase sempre, a de que não passavam de uns poucos, de uma minoria insignificante, e que se contavam pelos dedos das mãos. Mesmo depois da Abolição e da Proclamação da República, continuaram os maometanos a insistir em que não possuíam expressão numérica importante, bem como em manter discrição sobre sua crença. E tinham um passado de razões para isso.

Uma pesquisa nos arquivos da polícia do Rio de Janeiro, São Luís, Recife, Salvador e outras cidades brasileiras trará à luz dados importantes sobre o tipo de perseguições que sofreram, durante o Império, as pessoas suspeitas de islamismo. A pesquisa também revelará a completa ignorância dos funcionários policiais sobre o islame. Na opinião deles, os moslins, além de serem difíceis e irritantes de lidar, formavam uma facção insubmissa e perigosa, sempre propensa a antagonizar as autoridades e a rebelar-se.

Algumas das ações repressivas contra os muçulmanos repercutiam na imprensa, embora raramente, porque os vexames contra escravos ou ex-escravos eram matéria de rotina. Nos jornais do século XIX, podemos encontrar, porém, aqui e ali, bons exemplos das suspeitas e perseguições que recaíam sobre os islamitas. Assim, na edição de 21 de setembro de 1853 do diário fluminense *Correio Mercantil*, na qual se publicou um artigo da autoria de um correspondente em Pernambuco⁶, com a seguinte história. No começo do mês, a polícia do Recife prendera um grupo de africanos que, sob a liderança de um *alufá* nagô, um certo Rufino, chamado Abuncare em sua terra natal, estava formando “uma nova seita religiosa”. Com Abuncare foi encontrado “um livro, que ele declarou” – escreve incredulamente o jornalista – ser “o Alcorão”, bem como “muitas folhas de papel escritas em hebraico” (*sic*). A polícia contou-lhe que Abuncare, um liberto, era muçulmano dos mais fanáticos, e de uma tal maneira, que, quando alguém contestava suas crenças, reagia com violência. O correspondente acrescentava que Abuncare merecia a prisão, porque era um vadio e “explorava” seus correligionários, “obrigados” a arcar com sua manutenção. E assim concluía: por causa desse adepto de Maomé, Recife passou vários dias em estado de alarme, pois muita gente acreditava que uma rebelião de escravos estava sendo preparada pelos muçulmanos.

Na correspondência da semana seguinte, o mesmo jornalista nos informa de que Abuncare recuperara a liberdade, uma vez que as autoridades judiciárias nada haviam encontrado nas suas atividades religiosas que pudesse significar perigo para a ordem pública. O jornalista reagiu com indignação, sugerindo que Abuncare fosse imediatamente mandado de volta à África, a fim de impedir-se que continuasse a contaminar outros escravos e libertos com suas nocivas idéias religiosas⁷.



Início da Surata da Vaca do Alcorão, em árabe

Roger Bastide, assim como, antes dele, Arthur Ramos⁸, tinha dúvidas sobre o islamismo dos chamados muçulmis. Ambos opinavam não serem esses negros verdadeiros muçulmanos, porém tão-somente adeptos de uma espécie de sincretismo do islame com crenças e práticas pagãs, um sincretismo que tinham trazido consigo da África. É curioso observar como esses dois autores, que sempre olha-

ram com benevolência para o catolicismo popular, se mostram severos no julgamento sobre o que deveria ser um verdadeiro muçulmano. E é mais interessante ainda verificar que apresentam como provas de sincretismo práticas reguladas ou aceitas por ramos do islame, como a feitura de grigris, as pequeninas bolsas de couro contendo versículos do Alcorão, a *salat al-istisqa'* ou oração pela chuva, a crença nos *jinn*s e as tabuinhas de escrever ou *atôs* (de *allo*, em hauçá?), com versículos do Alcorão que se lavavam, sendo a água, em seguida, bebida pelos fiéis.



Reprodução

Surata de Abertura do Alcorão, em árabe

João do Rio não era antropólogo nem sociólogo. Tampouco estava obcecado, como tantos eruditos, no Brasil e em Cuba, com os problemas da aculturação, da contra-aculturação e do sincretismo. Escreveu sobre o que viu e o que lhe contaram. Seus moslins, assim como os de Manuel Querino e Nina Rodrigues, tentavam, num ambiente hostil, cumprir seus deveres religiosos com devoção e rigor. É

verdade que, depois da Abolição e da República, cessou, pelo menos no Rio de Janeiro, a perseguição aos muçulmanos. A polícia do Rio tratava-os com mais consideração do que aos devotos da umbanda e do candomblé⁹, cujo ruidoso toque de tambores provocava muitas vezes reações negativas e protestos dos vizinhos.

Na capital da República, de acordo com João do Rio, os moslins africanos possuíam um imame ou lemano (que morava na rua Barão de São Félix), cádis ou *alikalis* (outra palavra hauçá, *alkalí*), juizes substitutos e oficiantes que dirigiam as preces coletivas e cerimônias. Praticavam a circuncisão (*kola*), jejuavam no Ramadã e mantinham mais de uma esposa. Eram estritos no rezar as orações diárias (*kissium*) e no cumprir as abluções rituais, algumas vezes vestidos de *abadá*, a túnica branca, com um gorro vermelho, o *filá*, na cabeça. À noite, não largavam o rosário (*tessubá*) das mãos. João do Rio não menciona que matassem carneiros no *Id al-Adha* e no *Id al-Fitr*, mas provavelmente o faziam, como aparecem registros em Nina Rodrigues¹⁰ e Manuel Querino¹¹, na Bahia. Realizavam também, ainda que discretamente, alguma catequese, pois, como nos informa Nina Rodrigues¹², a mulher do lemano de Salvador nascera no Brasil e convertera-se ao islamismo no Rio de Janeiro, onde morara durante algum tempo.

Em seu relatório, Gobineau escreve que todos os africanos moslins eram minas, denominação que no Rio de Janeiro e outras regiões do sul do Brasil significava qualquer africano que não fosse banto ou qualquer um que tivesse embarcado entre a costa do Senegal e os Camarões. Ele também menciona que um bom número dos africanos muçulmanos de Salvador, aos se tornarem livres, regressavam à África, mas que outros preferiam emigrar para o Rio de Janeiro. Quarenta anos mais tarde, João do Rio confirmaria a informação de Gobineau: muitos dos moslins do Rio de Janeiro provinham da Bahia. É possível que quisessem não apenas ficar longe de seus antigos donos, mas também escapar de constrangimentos pessoais, da desconfiança e das perseguições que se seguiram às revoltas das primeiras quatro décadas do século XIX.

Ao chegar ao Rio, esses baianos já encontraram muitos minas, desembarcados pelos navios negreiros diretamente da costa africana. E outros, trazidos do Nordeste, para serem vendidos no Rio de Janeiro e em São Paulo, durante o auge do café. Esse comércio inter-regional começou por volta de 1830, aumentou depois de 1850 e atingiu suas cifras mais elevadas nos anos de 1870¹³. Em consequência dessa migração forçada, uma área de predomínio banto como a província do Rio de Janeiro presenciou, durante cinco décadas, o crescimento numérico dos chamados minas: não somente iorubás, mas também fons, hauçás, gãs, guns, evés, baribas, fantes, bornus, nupes, grunces, mahis e mandingas. Alguns deles eram muçulmanos.

Antes mesmo da Abolição, os cativos e libertos que chegavam do norte ao Rio de Janeiro começaram a formar comunidades conforme a terra de origem, não na África, mas no Brasil. Os da Bahia, sobretudo os iorubás ou nagôs, mas também os outros, procuravam instalar-se num mesmo bairro, em volta ou perto

da casa de um homem ou de uma mulher de prestígio – de uma ialorixá, de um babalorixá ou de alguém que tivesse chegado antes e fosse considerado como bem-sucedido, social ou economicamente. Na virada para o século XX, um grande número de famílias da Bahia morava num pedaço do Rio de Janeiro, junto à Praça 11, chamado Pequena África. Nessa Pequena África, os moslins concentraram-se em algumas poucas ruas: São Diogo, Barão de São Félix, do Hospício, do Núncio e da América¹⁴.

Buscavam os muçulmanos viver reunidos nos mesmos logradouros. Mas o que decidia o local onde se fixava uma família não era ser crente nos orixás, nem muçulmano, católico, iorubá, jeje ou hauçá, porém, sim, ter vindo de Salvador, fazer parte daquilo que podemos definir como diáspora baiana. Foi a partir dessa nova identidade que novas teias de solidariedade se teceram. Era por intermédio de Salvador que se importavam de Lagos ou de Ajudá nozes-de-cola, cauris, azeite-de-dendê, sabão e pano-da-costa. Passou-se, assim, no Rio de Janeiro, algo muito semelhante ao que acontecera com os africanos que retornaram do Brasil à África, e formaram em Acra, Anexô, Ajudá, Badagry, Porto Novo e Lagos os seus bairros próprios, e desenvolveram uma nova identidade grupal, a de “brasileiros”.

Os negros islamitas nunca foram tão numerosos no Rio quanto em Salvador, onde, de acordo com Nina Rodrigues, um em cada três dos velhos africanos, antes da insurreição de 1835, era maometano¹⁵. Na época de Gobineau, o islame contava, porém, com um volume de adeptos suficiente para adquirir algumas dezenas de exemplares do Alcorão por ano e tornar o livro sagrado o *best-seller* da livraria de Fauchon e Dupont. Três décadas e meia mais tarde, já não havia mercado para novos Alcorões no Rio de Janeiro. Quando João do Rio escreveu seus artigos de jornal sobre as religiões da capital da República, o número de moslins havia diminuído consideravelmente. Talvez parte da informação que compilou já pertencesse ao passado. A um passado recente, mas passado. Foi ele contemporâneo de alguns moslins que se tornaram figuras lendárias na história do Rio de Janeiro – entre os quais o morador de um prédio de dois andares, o 191, na Praça 11, Assumano Mina do Brasil, famoso não só como alufá, mas também por ser um homem belíssimo –, porém a antiga comunidade muçulmana já começava a desaparecer.

Muitos de seus membros foram mandados de volta para a Costa africana pelas autoridades brasileiras, outros retornaram à África por vontade e iniciativa próprias, por não aceitarem continuar a ser governados por infiéis, ou descontentes com as restrições que seus cultos sofriam no Brasil, ou insatisfeitos com a desconfiança, misturada a uma espécie de medo e respeito, que os muçulmis inspiravam aos outros negros. A maioria morreu. Alguns deles, já na velhice, experimentaram a desilusão de ver filhos e netos abandonarem, pouco a pouco, o islamismo e se juntarem a outros grupos religiosos. Tal como aconteceu em Salvador, onde alguns velhos moslins se queixaram a Nina Rodrigues de que seus descendentes estavam trocando o islame pelos cultos dos orixás e pelo catolicismo¹⁶.



Livrinho encontrado preso ao pescoço de um negro morto durante a insurreição dos Malês, na Bahia, em 1835.

Com o término, no início do século XX, das conexões marítimas diretas entre Salvador e Lagos, os islamitas que viviam no Brasil perderam inteiramente o contato com seus correligionários na África. Tornaram-se cada vez mais isolados e herméticos, a ressentir-se da rejeição dos demais negros e obrigados, para serem aceitos, a fingir o que não eram e a adotar alguns dos comportamentos dos infiéis.

No Rio, como na Bahia e noutros lugares do Brasil, os muçulmis desprezavam a religião dos orixás e seus seguidores, e os adeptos dos orixás zombavam das práticas religiosas dos moslins. Embora os islamitas fossem geralmente respeitados como pessoas sérias e virtuosas, eram também temidos pelo segredo que os cercava. Não obstante, faziam parte, no Rio, da mesma diáspora, viviam entre os baianos de outras denominações religiosas e era no meio deles que escolhiam mulheres e maridos. Quase desde o princípio, os moslins menos estritos se misturaram e fraternizaram com os baianos de outras religiões: iam às suas festas, inclusive aos bailes e às rodas de samba, embora nunca tomassem bebidas alcoólicas nem comessem feijoada, porque continha carne de porco. Seus filhos e filhas viam-se, entretanto, obrigados a escolher entre ser parte de uma minoria sob suspeita ou aderir aos valores comuns do grupo dentro do qual viviam. Por isso, alguns dos que tinham sido criados como moslins acabaram por converter-se à religião dos orixás, à umbanda, ao catolicismo, ao evangelismo ou ao espiritismo.

A senhora Carmen Teixeira da Conceição serve de exemplo. Nascida em 1877, ela foi para o Rio de Janeiro em 1893, onde continuou a praticar a religião

muçulmana. Já adulta, tornou-se cristã. Talvez se tenha sentido sem forças para seguir o islame em solidão e segredo. Talvez necessitasse de companhia na fé. Monoteísta, juntou-se aos que eram como ela, ainda que lessem um outro Livro. Morreu como católica devota, e das mais devotas, pois era membro de cinco confrarias religiosas e, por mais de cinqüenta anos, assistiu, todos os domingos, a duas missas. Apesar disso, numa conversa de fim de vida, os seus olhos marejaram-se de lágrimas, ao recordar a sua crença de menina e moça e os velhos muçulmanos do Rio de Janeiro¹⁷.

Notas

- 1 Jean-François de Raymond (ed.), *Arthur de Gobineau et le Brésil: correspondance diplomatique du Ministre de France à Rio de Janeiro*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1990, pp. 143-148.
- 2 Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, ed. revista e prefaciada por Homero Pires, São Paulo, Companhia Editora Nacional (Brasiliense), 1932, p. 96; João do Rio, *As religiões no Rio*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1976 (1ª ed. 1902), p. 23.
- 3 J. Fernando Carneiro, *Imigração e colonização no Brasil*, Rio de Janeiro, Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil, 1950, mapa defronte à p. 60.
- 4 Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, Trad. Maria Eloisa Capellato e Olívia Krähenbühl, São Paulo, Livraria Pioneira/Edusp, 1971, vol. 1, p. 205.
- 5 Nina Rodrigues, *op. cit.*, p. 95.
- 6 Manolo Florentino chamou-me a atenção sobre esta matéria publicada pelo *Correio Mercantil*.
- 7 *Correio Mercantil*, Rio de Janeiro, 28 de outubro de 1853.
- 8 Arthur Ramos, *O negro brasileiro*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco/ Massangana, 1988 (1ª ed. 1934), pp. 66-72; *As culturas negras do novo mundo*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1946 (1ª ed. 1936), pp. 314-329; *Introdução à antropologia brasileira*, Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1943, vol. I, pp. 410-432.
- 9 Conforme disse d. Carmem Teixeira da Conceição, que tinha 105 anos de idade quando falou com João Baptista M. Vargens e Nei Lopes, *Islamismo e negritude*, Rio de Janeiro, Setor de Estudos Árabes da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1982, p. 76.
- 10 Nina Rodrigues, *op. cit.*, p. 92.
- 11 Manuel Querino, *Costumes africanos no Brasil*, 2ª ed., Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Massangana, 1988, p. 71 (este texto foi publicado pela primeira vez em 1916).
- 12 Nina Rodrigues, *op. cit.*, p. 95.
- 13 Evaldo Cabral de Mello, *O norte agrário e o Império*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984, pp. 28 e 39.
- 14 Roberto Moura, *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro/ Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1955, p. 133.

15 Nina Rodrigues, *op. cit.*, p. 94.

16 *Idem*, p. 96.

17 João Baptista M. Vargens e Nei Lopes, *op. cit.*, pp. 75-76.

RESUMO – NA SEGUNDA metade do século XIX, uma livraria francesa vendia aos negros do Rio de Janeiro um bom número de exemplares do Alcorão. Havia na capital do Império uma comunidade muçulmana, formada em parte por ex-escravos imigrados da Bahia. No início do século XX, essa comunidade ainda era ativa e mantinha até mesmo escola corânica. Com o término dos contactos directos entre o Brasil e a África, os islamitas do Rio tornaram-se cada vez mais isolados e os seus descendentes acabaram por se converter a outras crenças.

ABSTRACT – IN THE latter half of the 19th century, a French bookstore in Rio de Janeiro sold a large number of copies of the Koran to the city's blacks. The capital of the Empire boasted a Muslim community, partly comprised of former slaves who had migrated from Bahia, and which was still active in the early 20th century, to the point of maintaining a Koranic school. However, with the end of direct contact between Brazil and Africa, Rio's islamites became increasingly isolated and their descendants eventually converted to other beliefs.

Alberto da Costa e Silva, diplomata e escritor, é autor, entre outras obras, de *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses* (1992), *A manilha e o libambo. A África e a escravidão de 1500 a 1700* (2002). Presidente da Academia Brasileira de Letras (2002-2003).

Este texto foi publicado no livro do autor *Um rio chamado Atlântico. A África no Brasil e o Brasil na África*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira/Editora da UFRJ, 2003, pp. 177-186.

Texto recebido e aceito para publicação em 5 de dezembro de 2003.