

## HERANÇAS MUÇULMANAS NO NAGÔ DE PERNAMBUCO: CONSTRUINDO MITOS FUNDADORES DA RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL<sup>1</sup>

Claudia Maria de Assis Rocha Lima \*

**RESUMO:** Como introdução ao tema ‘Heranças muçulmanas no nagô de Pernambuco: construindo mitos fundadores da religião de matriz africana no Brasil’, este estudo apresenta, a trajetória inicial da expansão islâmica no continente africano, como também, em território brasileiro. Nesse contexto, esse artigo se propõe a refletir sobre as influências islâmicas reproduzidas no complexo mundo religioso afro-pernambucano. Para justificar a pouca ou quase nenhuma produção de pesquisas, alegam, alguns autores, que seriam *a priori* os negros muçulmanos muito violentos e reservados, nesse sentido, eram evitados pelos senhores de escravos de os terem em seus plantéis, pela ameaça de possíveis rebeliões e, por conta desses fatos, pouquíssimo espaço teriam conquistado para expressarem seus costumes e organização ritual na cultura afro-brasileira. Sem nenhuma pretensão de esgotar a temática, este espaço oferece a oportunidade de observar algumas possíveis influências muçulmanas no xangô/candomblé nagô pernambucano.

**PALAVRAS-CHAVE:** islamismo, xangô, religião afro-brasileira, Pernambuco.

**ABSTRACT:** As an introduction to the topic: “Mohammedan Heritage at the Nagô Religion of Pernambuco: Building up Founding Myths of the African Matrix Religion in Brazil”, presents the starting trajectory of the Islamic expansion in the African continent, as well as in Brazilian territory. In this context, this article proposes a reflection about the Islamic influences held in the complex Afro-Pernambucano. In order to justify the lack of research in this field, some authors say that at first black Mohammedan men were extremely violent and reserved in this sense. They were even prevented by their “owners – the Land Lords” from participating of the plantations because they were seen as a threaten and could cause rebellions. Due to that, they had no allowance to be authentic, to express their culture and ritual in the Afro-Brazilian culture. This paper offers its readers an opportunity to observe some possible Mohammedan influences the xangô/ Nagô candomblé of Pernambuco.

**KEY WORDS:** Islamic, Mohammedan, Xangô, Afro-Brazilian Religion, Pernambuco

### Introdução

A presença árabe no norte do continente africano se faz em uma época onde a história das civilizações ocidentais tem início, no século VII. Por volta do ano 700 d.C., havia três civilizações que se colocaram como rivais: a bizantina, a cristã ocidental e a islâmica. Segundo Eliade (1999, p. 191): “A Arábia, antes de Maomé, era território do politeísmo semítico, do judaísmo arabizante e do cristianismo bizantino. As regiões do

---

<sup>1</sup> Artigo resultante de trabalho de pesquisa, na área de Ciências da Religião, tendo como orientadora a Prof. Dr. Zuleica Dantas Pereira Campos.

\* Aluna do Mestrado de Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. Mestra em Gestão de Políticas Públicas pela Fundação Joaquim Nabuco. Especialização em História do Brasil e História da África. Historiadora, folclorista, africanista, pesquisadora e escritora. E-mail: claudiarochalima@yahoo.com.br / www.claudialima.com.br.

norte e do leste, atravessadas pelas grandes rotas comerciais, foram profundamente influenciadas pelo helenismo e pelos romanos”.

Segundo Burns (1988, p. 192) as grandes e poderosas tribos de judeus haviam-se estabelecido nos centros urbanos, como o oásis de *Yathrib*, que mais tarde se chamaria Medina, “A Cidade”. As missões cristãs haviam feito alguns prosélitos. No século VI d.C., Meca com seu santuário da Caaba em torno do famoso meteorito negro, já era o centro religioso da Arábia Central e uma importante cidade comercial.

O autor enfoca que, embora o Islã tenha-se propagado para muitos lugares, nasceu na Arábia, de modo que a narrativa de sua história deve começar neste ponto. A Arábia uma península de desertos, fora tão atrasada antes da fundação do islamismo que, os dois impérios vizinhos dominantes, o romano e o persa, não se haviam interessado em estender seu controle sobre territórios arábicos. Os árabes eram na maioria beduínos, pastores nômades de camelos, que viviam do leite de seus animais e dos produtos, como tâmaras, encontrados nos oásis. Na segunda metade do século VI, verificou-se um aceleração da vida econômica, devido a modificação das rotas do comércio a longa distância. As prolongadas guerras entre o Império Bizantino e o Império Persa, tornaram a Arábia um caminho mais seguro para o trânsito de caravanas e, algumas cidades cresceram para dirigir e tirar proveito desse desenvolvimento comercial. Entre elas se destacou Meca (p. 214).

O Império persa e o Império bizantino, entraram em declínio. O vácuo foi preenchido pelos conquistadores árabes, que tinham uma nova religião pela qual lutar. Partindo do Norte da África, eles atravessaram o estreito de Gibraltar, entraram na Europa e chegaram até *Poitiers*, na França, onde foram detidos. Durante vários séculos os árabes dominaram a metade sul da península Ibérica, a Andaluzia, onde ainda se encontram marcas da cultura árabe.

Não obstante o cisma, o islã se espalhou rapidamente no século seguinte a morte de Maomé. Eliade (1999, p. 195-196) registra que a expansão em direção à África negra, começa com o califado Abu-Bakr, que estabeleceu expedições contra os beduínos revoltosos e contra a Síria bizantina. Sucessor de Abu Bakr e segundo califa na sucessão sunita, Omar (634-644) conquistou a Síria e boa parte do Egito e da Mesopotâmia.

As várias cisões no interior do mundo muçulmano persistem ainda hoje. De acordo com Jomier (1992, p.41) elas não têm nada haver com as questões de dogma, pois no Islã este é extremamente simples e conta com o acordo de todos. São de origem política e, dizem respeito ao califado, ou com mais precisão, às condições exigidas para ser califa, isto é, chefe da comunidade muçulmana. O grupo principal é o dos *sunitas* ou gente da tradição, que aderiram a Moawiya e em seguida aos califas que lhe sucederam. Para eles o califa devia ser escolhido dentre os árabes *coraixitas*, descendentes de Morammad. Eles são na atualidade 90% dos muçulmanos. Os que não admitiram a autoridade de Moawiya separaram-se dando origem a dois grupos, que também são subdivididos: os *caregitas* e os *xiitas*. Os descendentes dos *caregitas* ainda subsistem no Saara da Argélia, a este grupo pertenciam vários muçulmanos da África Oriental, no fim do século XIX.

E, continua o autor, o termo *caregita*, significa os que “saem” por se revoltar, posteriormente deixou de ser empregado e foi substituído pelo Ibadita. Os *caregitas* não aceitaram como califas nem Ali nem seu rival; queriam como califa um homem escolhido dentre os muçulmanos o mais competente e mais digno, fosse árabe ou não árabe, livre ou até escravo. Hoje são uma minoria ínfima. Já os *xiitas*, cujo nome deriva de uma palavra árabe que significa os “partidários”. São os partidários de Ali, para eles o califado deveria ter sido escolhido automaticamente entre os descendentes diretos de Ali e Fátima. Por isso cultuam a memória deles e cuidam de conservar a doutrina. Hoje são em torno de 10% dos muçulmanos (JOMIER, 1992, p.42).

As relações entre árabes e africanos data de muitos séculos, mas, é com o advento do Islã, que de fato os árabes começaram a se estabelecer no continente africano. Entre avanços e recuos, num confronto por vezes violento com a religião tradicional, o Islã vai se impondo. Depois da conquista pelas armas, os mercadores árabes passaram a atingir regiões onde buscavam fortuna em forma de marfim, ouro e principalmente, escravos. Com eles, levaram sua religião: o nativo não tinha qualquer alternativa; ou se tornava um crente ou estava na condição de infiel, então, inimigo da fé.

O islamismo negro é uma religião sincrética. Na própria Arábia a prática islâmica estaria permeada de usos considerados supersticiosos, como mostra Margoliout:

O uso mágico dos textos do Corão está divulgadíssimo, e na verdade, já que para boa parte dos fiéis os textos do livro sagrado não têm nenhum sentido, não é fácil precisar onde acaba o uso religioso do mesmo e começa o uso mágico; mas à segunda categoria pertence, certamente, a prática de usar passagens corânicas que continha tais textos ou engole o papel em que estão escritos (*apud* LOPES, 1988, p. 45).

J. J. Reis (*apud* LOPES, 1988, p. 45), explana que, na África, os babalaôs, de acordo com determinadas interpretações do jogo divinatório do Ifá costumavam aconselhar a seus consulentes a iniciação na religião dos alufás. E, isto, porque o décimo segundo dos dezesseis capítulos das revelações do *Ifá*, ou seja, o décimo segundo *odu* (otua meji), estaria intimamente ligado a tudo o que é muçulmano.

De acordo com publicações fornecidas pelo Departamento de Informações e Divisão de Publicidade Externa, do Consulado da Nigéria, em Brasília, entre outras coisas, há uma descrição das religiões tradicionais nigerianas e do islamismo, na atualidade. As religiões tradicionais da Nigéria coexistem pacificamente com outras religiões principais não nigerianas, que têm recrutado um grande número de aderentes nos tempos modernos. O islamismo foi primeiro introduzido em muitas partes dos estados do norte da Nigéria, durante a Idade Média, por missionários muçulmanos, e foi seguido com fervor pelos reis dos reinos de Borno e de Haussá, bem como pela elite cidadina e aristocrática destes estados. A islamização de longa data do reino de Haussá foi grandemente reforçada pela ação da jirad, no princípio do século XIX, tendo como fim um verdadeiro renascimento da fé islâmica nos emirados do Norte. Dos estados islâmicos, a fé muçulmana propagou-se aos povos vizinhos do sul, incluindo partes do território iorubá, determinando o islamismo, oficialmente como a religião mais praticada na Nigéria de hoje (LOPES, 1988, p.10).

Segundo Caroço (1948, p.55), para fugir ao julgo islâmico, massas de populações africanas, na ânsia de manter sua independência política e religiosa, tiveram que se sujeitar a longas e penosas migrações, dando origem a formação de novos estados que se opuseram sempre em uma tenaz resistência ao desenvolvimento do culto do islã. Tais povos por exemplo foram: os Serere, os Peuls, os Bambaras e os Soniqués, que abandonaram as regiões mauritânicas e foram se estabelecer além do Senegal, no Futa-Toro e Sine-Saloum.

Os países muçulmanos, que têm como dever de fé, transformar todos à sua verdade religiosa, também sofreram as influências das religiões africanas tradicionais, como o caso do Marrocos que, na atualidade, pode ser constatado em sua cultura local, através da Revista Geográfica Universal, n. 263, com o título “Rituais Secretos do Marrocos”:

Os Gnawa são descendentes de escravos da Guiné e do Sudão. Ao longo de séculos, os fiéis destas irmandades, apesar das diferentes origens, adotaram crenças muito semelhantes, influenciadas pelo animismo africano, com fortes elementos de transe e possessão (p. 26-28).

Atualmente a religião muçulmana se encontra perfilada com a religião tradicional, na África negra, na área composta pelo Sudão, Nigéria, Mali, Níger, Senegal, Gâmbia, Guiné e Serra Leoa, variando entre o percentual de 50% e 70% da convicção maometana. Na África do Norte, todos os países são quase 90% muçulmanos, de forma mais aproximada à religião professada por Maomé.

## **1 A dispersão dos muçulmanos no Brasil**

Podemos dividir os povos africanos importados para o Brasil, segundo Carneiro (1981, p.29), em duas grandes categorias, segundo a sua procedência: negros sudaneses e negros bantos. Os negros bantos, originários do sul da África (Angola, Congo, Moçambique) foram localizados pelo tráfico no Maranhão, em Pernambuco e no Rio de Janeiro, de onde, em migrações menores, se estenderam de Alagoas ao litoral do Pará, até Minas Gerais, o Rio de Janeiro e São Paulo. Os negros sudaneses, vindos da zona do Níger, na África Ocidental, foram introduzidos na Bahia, de onde se espalharam pelo Recôncavo, utilizados na lavoura. Os sudaneses eram os nagôs (iorubás), os jejes (ewes), os minas (tshia e gás), os haussás, os galinhas (grúncus), os tapas, os bornus, etc. Ainda na Bahia, entraram negros fulas e negros mandês (mandingas), carregados de forte influência muçulmana.

Em cada região se fez mais forte a etnia majoritária, ou as diversas etnias que, sobremaneira, conseguiram perpetuar-se através da religião. Diversificados são os cultos afro-brasileiros que, em linhas gerais, marcaram cada local: Tambor de Mina, no Maranhão; Babaçúê e Batuque, na Amazônia; Candomblé Nagô (Xangô), em

Pernambuco, Alagoas e Paraíba, Candomblé ketu, na Bahia; Congadas, em Minas Gerais; Macumba, no Rio de Janeiro; Batuque, no Rio Grande do Sul; Catimbó e o Toré em todo o Nordeste, Pajelança em todo o Norte e Umbanda em todo o Brasil.

No Brasil o islamismo pôde ser mais evidenciado pelas insurreições do que qualquer outra forma de herança cultural. Arthur Ramos (1938, p. 105-126), em artigo publicado na Revista do Arquivo Municipal, cita uma carta, enviada a Sua Majestade, o Governador da Bahia, o 6º Conde da Ponta, em 16 de junho de 1607, onde dá informações sobre a primeira insurreição de negros haussás, argumentando: “que eram as nações mais guerreiras da costa de leste” (p.118). E, continua Ramos: “Seriam estes mesmos haussás, junto com outros negros islamizados os principais responsáveis pelos movimentos armados que teriam lugar muito depois, no século XIX.”

Bastide (1989, p. 204-205), ressalta o relato do Conde Gobineau, durante sua estada como embaixador no Rio de Janeiro, em 1869, sobre a resistência de grupos de negros muçulmanos. A maioria desses Minas, senão todos, eram cristãos externamente e muçulmanos de fato, porém, como esta religião não seria tolerada no Brasil, eles a ocultaram, e sua maioria é batizada e trazem nomes tirados do calendário. Entretanto, malgrado este disfarce, deveriam guardar bem fielmente e transmitir com grande zelo as opiniões trazidas da África, pois que estudavam o árabe de modo bastante completo para compreender o Alcorão ao menos grosseiramente. Esse livro se vendia no Rio de Janeiro nos livreiros franceses Fauchon, Dupont, que mandavam vir exemplares da Europa. Os escravos, evidentemente muito pobres, mostram-se dispostos aos maiores sacrifícios para possuir esse volume.

Paulo Barreto (*apud* LOPES, 1988, p. 55-56), mais conhecido como João do Rio, menciona no livro “*Religiões do Rio*”, publicada em 1951, o funcionamento de uma mesquita no Rio de Janeiro. João do Rio, fala sobre o culto malê ou religião do alufás em terra carioca, destacando que os alufás, são os maometanos com um fundo de misticismo. Logo depois do *suma* ou *batismo* e da circuncisão ou *kola*, os alufás, habilitam-se à leitura do Alcorão. A sua obrigação é o *kissium*, a prece. Para essas preces, vestem o abadá, uma túnica branca de mangas perdidas, enterram na cabeça um filá vermelho, contam à noite o rosário ou “tessubá”, têm o preceito de não comer carne de porco, escrevem as orações numas tábuas, as “atô”, com tinta feita de arroz queimado, e jejuam como os judeus quarenta dias a fio, só tomando refeição de

madrugada e ao pôr-do-sol. Gente de cerimonial, depois do *assumi*, não há festa mais importante como a do *ramadan*, em que trocam o “sabá” ou presentes mútuos. Tanto a sua administração religiosa como a judiciária estão por inteiro, independentes da terra em que vivem.

## 2 Negros muçulmanos em Pernambuco

O pesquisador que mais trabalhou a temática do negro muçulmano em Pernambuco foi Waldemar Valente, em *Islamismo em Pernambuco: aspectos da etnografia religiosa afro-brasileira do Nordeste* (1957), estabelecendo as reminiscências da cultura negra islâmica na religiosidade afro-pernambucana e, os poucos estudos efetivos, como na pesquisa ‘O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XX’, de Gilberto Freire (1979) e ‘O Diário de Pernambuco: população negra e cultos africanos’, de J. A. Gonsalves de Mello Neto (1992), que identificam, na população negra de Pernambuco, povos de outras procedências, além dos bantos. Assim, descobrem, afora alguns que não puderam classificar, angolezes, congolezes, povos de Moçambique e, ainda, povos do Senegal, da Costa da Guiné ou da Mina.

Nas informações dos cronistas, nos precários dados históricos, e principalmente na fixação das influências de várias culturas africanas, nada se percebe que faça pensar no tráfico direto e maciço de negros haussás. Segundo Valente (1957, p. 15) a influência haussá não foi tão influente em Pernambuco e no Nordeste em geral, como aconteceu na Bahia, com a presença dos “Malês”, ou no Rio de Janeiro, com os negros conhecidos sob a denominação de “Alufás”. É o que se compreende pela quase ausência de traços culturais muçulmanos. Ausência que só não é completa por causa da permanência de marcas islâmicas nos xangôs de Pernambuco.

De acordo com Valente (1957, p. 16) as culturas africanas vindas diretamente para Pernambuco, de modo especial, são representadas, pelos Nagô, da Nigéria; pelos Mina ou Fanti-Ashanti, da Costa do Ouro e pelos Jeje, de Daomei. Todos estes povos se enquadravam no grupo das culturas sudanesas. Ao lado dos sudaneses e do grupo banto, é provável que representantes de outros grupos tenham participado da população negra de Pernambuco como os Tapas ou Nupe, parentes dos “Gouari”, que constituem por sua

vez, um subgrupo dos haussás. Não se deve esquecer, entretanto, que os sudaneses que vieram para o Brasil, com exceção dos que procediam da sub-área da Guiné, tinham recebido influências muçulmanas.

Apesar da escassez dos registros bibliográficos sobre os negros sudaneses islamizados em Pernambuco, alguns relatos foram preservados através de artigos de jornais, como apresenta José Antônio Gonsalves de Mello Neto (1992, p. 7-14), em uma pesquisa nos acervos do *Diario de Pernambuco*, no qual registra certo movimento encabeçado por Agostinho José Pereira (ou Ferreira), movimento este, e seu chefe, que parece ter passado despercebido dos estudiosos da história dos cultos africanos entre nós. Mas, é certo que, “O Divino Mestre”, como ficou conhecido, por ser assim chamado por seus seguidores, ocupou por muito tempo a atenção das autoridades policiais e dos redatores do *Diario*.

Mello observa que o *Diario de Pernambuco* noticia sobre Agostinho José Pereira, desde 1846, portanto, seis anos antes da referência de Mansfield, e não “um ou dois anos” antes como lhe informaram, depois de preso o “divino mestre” juntamente com seus seguidores, foram libertados. Entretanto a informação do naturalista inglês, de 1852, pode dizer respeito a um segundo “divino mestre”, acerca de quem o *Diario de Pernambuco* trata em 1853. O suposto “Primeiro Divino Mestre” chamava-se *Rufino José Maria* e foi preso pela polícia no dia 3 de setembro de 1853, junto com outros negros, e destaca:

Entre os quais se distingue uma Nação Nagô, que era tido como oráculo dos que o freqüentavam com religioso acatamento. Foi encontrado de hábito talar, tendo em seu poder alguns escritos com caracteres arábicos, idioma que diz ter aprendido em Serra Leoa, sob auspícios ingleses. Além dos livros e de um tosco ídolo de madeira, nada mais [...] (1992, p. 9).

Para tradução desses “escritos com caractere arábicos” o *Diario de Pernambuco* de 6 de setembro de 1853, pede a colaboração de “quem entenda da escrita árabe, chinesa ou hebraica” e, mais, “de alguma das línguas que se falam na África Central e Meridional”. Enfim os textos foram mandados para o Rio de Janeiro, de onde voltaram traduzidos e da informação do *Diario de Pernambuco* fica-se a saber que *Rufino José Maria*, suposto *Segundo Divino Mestre* era “sectário da religião maometana”, como parece ter sido o caso, também, do *Primeiro Divino Mestre*, Agostinho José Pereira.



Marcus J. M. de Carvalho em *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo – Recife, 1822-1850* (1988), apresenta uma descrição mais detalhada das ações praticadas por Agostinho José Pereira, o “Primeiro Divino Mestre”:

De acordo com o Chefe de polícia da Província havia suspeitas de que uma seita praticada numa casa em São José era, na realidade, um disfarce para uma sociedade secreta que tencionava insurgir os negros (1988, p. 203).

Conforme Carvalho (1988, p. 205), Agostinho José Pereira pode ter sido “*um dos primeiros pregadores protestantes de Pernambuco*”. Porém, o “ABC”, evidenciado no relato de Carvalho, poderia se tratar, baseando-se na hipótese do primeiro “divino mestre” ser muçulmano, de uma *Sunna*,<sup>2</sup> elaborada artesanalmente para fortalecer as mensagens de parte da Bíblia, substituta do Corão. No mínimo, para as autoridades da época, estes escritos não passaram de anotações esdrúxulas, por isso, ter sido deixado de ser transcrito nos autos. Ficando, assim, também, a possibilidade de que o “ABC” fosse uma *Sunna*, e que junto com o Corão, formam o “Presente do Profeta” aos muçulmanos.

### 3 Marcas islâmicas no culto nagô pernambucano

Uma das marcas mais comuns do islamismo negro no Brasil foram os amuletos mágico-fetichistas, que se penduram ao pescoço, contendo pedaços de papel, nas quais se escreviam versículos do Corão.

Segundo Valente (1957, p.39), o povo da cultura banto, também tinha o costume de pendurar ao pescoço pequenos sacos feitos de pele, contendo fragmentos de unha ou de cabelo. Serviam para evitar doenças ou a sua cura. Essa prática é utilizada, ainda no interior de Pernambuco, como simpatia para transferir para o saquinho, com seus componentes, o mal do enfermo. Esse costume do amuleto se mistura depois a motivos islâmicos e práticas cristãs.

O termo alá, vem revestido de grande polêmica, hora designando o Deus dos muçulmanos, sendo terminologias de utensílios sagrados, com conotações iorubá, muçulmana e afro-brasileira.

---

<sup>2</sup> A *Sunna* forma com o Corão as fontes principais da lei islâmica. *Sunna*: síntese dos atos e palavras de Maomé, contidos nos *hadithis* (ditos).

Bastide (1989, p. 216) apresenta que o termo “alá” usado na Bahia e em Porto Alegre para designar um tecido branco que na Bahia serve para formar uma espécie de dossel sob o qual passam as filhas-de-santo, ou para cobrir as pedras sagradas do peji, e em Porto Alegre para envolver um dos atabaques do culto.

Ainda em relação ao “alá”, Valente (1957, p. 61) coloca que o pano/tecido (alá) que, em certos xangôs, é estendido no meio do salão, e sobre o qual se ajoelham ou se deitam os iniciados, nos momentos das louvações, lembra perfeitamente o tapete que os árabes colocam sobre o chão das mesquitas e, sobre o mesmo, fazem a prosterneção. Aí, deve estar presente a noção de limpeza física, exatamente como na prática maometana.

Existe, ainda, a possibilidade do “alá” ter correspondência direta com o “Alá” (Deus muçulmano), pois a expansão islâmica se processou no continente africano desde o século VII, em 639 d.C. a partir desta data os árabes chegavam ao Egito, tempo bastante para a perpetuação da idéia. Pois é através dessa simbologia do branco, do que remete a limpeza, higiene, paz, purificação, ao Deus da criação, que as práticas do islamismo sobreviveram, até os dias de hoje, no território brasileiro.

A figura da “baiana”, que designa a mulher da Bahia e, também, as mulheres que vestem roupas litúrgicas no candomblé pernambucano, traz, muçulmanamente evidenciados, os “turbantes”, que se tornaram símbolos do traje típico da baiana, representando, como ícone, o Brasil internacionalmente. Tradicionalmente, nos países onde o turbante faz parte do dia-a-dia, representa o *status*, a religião. As cores determinam as cerimônias a que se dirige cada indivíduo, se colocado aos pés de uma outra pessoa significa submissão. No Brasil, de acordo como o modo de colocá-lo na cabeça, designa postos hierárquicos, o orixá da pessoa ou a divindade homenageada naquela cerimônia e, antigamente a nação a que o terreiro pertencia de acordo com observações nos candomblés pernambucanos.

Valente (1957, p. 57-58) destaca, ainda, que em muitos Xangôs pernambucanos, de tradição acentuadamente gêge-nagô, observa-se estrita obediência ao preceito corânico que proíbe o uso de bebidas alcoólicas. E, chama atenção, ao traje litúrgico do orixá “Oxalá” ou “Orixalá”, o “Senhor da roupa branca”, que é também identificada como herança muçulmana, pelo uso da túnica, *abadá* ou *camisu*, típicos do Sudão muçulmano, do gorro branco, lembrando o “filá” muçulmano e mais a uma faixa pendente ao pescoço.

Valente, ressalta que as pesquisas realizadas durante vários anos nos Xangôs de Pernambuco, permite tirar algumas conclusões. Não foi possível descobrir do afro-islamismo mais do que as marcas isoladas. O número relativamente reduzido dessas marcas se explica, de uma parte, pela intransigência na aplicação dos princípios e conceitos islâmicos. Pela dificuldade ou falta de habilidade no modo de fazer prosélitos, tão rígidos eram os negros maometanizados na observância de suas práticas religiosas, incapazes de fazer algumas concessões, mesmo insignificantes, o que facilitaria naturalmente a difusão. De outra parte, pela falta provável de remessas volumosas de negros islamizados para Pernambuco. Mesmo que se admita que muitos negros tocados pelo islamismo chegaram a Pernambuco, não foram em número suficiente para que se formasse entre as religiões negras, cultos muçulmanos organizados.

Em suas pesquisas, Valente (1957) aborda, não o propósito de confirmar as marcas muçulmanas em Pernambuco, mas, em nossa observação, a intenção de negar a presença desta cultura, através de fragmentos, que segundo seu enfoque, não chega a ser expressivo em termos de uma legitimidade cultural. Talvez, para Valente, só a presença de um culto organizado seria a prova cabal da presença dos negros muçulmanos em Pernambuco.

Uma evidência da cultura muçulmana em Pernambuco, é levantada por Ribeiro, ao retratar um dos maiores babalorixás de Pernambuco, do terreiro tido como casa-matriz do Nagô pernambucano, fundado por Tia Inês, nos idos de 1860 ou 1870, que depois de sua morte foi dirigido pelo babalorixá denominado de Pai Adão:

Voltando da Nigéria, comportava-se com a altaneria de um pós-graduado perante os chefes de cultos mal treinados. Era filho de pai africano que ao converter-se, no Brasil, ao maometanismo dera-lhe o nome mussurumi de “Adam-massi”, logo abreviado para Adão (o de batismo cristão fora Felipe Sabino da Costa). Com o prestígio adquirido por seu aprendizado ritual, na própria África e fluência na língua litúrgica do culto, logrou contrariar a linha de descendência da casa de culto que usurpou e terminou por elevá-la ao mais alto prestígio local. Montou uma capela dedicada aparentemente a N<sup>a</sup> Senhora da Conceição (seu santo-patrono era “Iemanjá Omító-ogun” (filho da água; a água foi quem o criou). Por devoção do seu pai a Iamessan, rainha das almas (eguns), teve o nome de “Opê-atomin” (chefe, patente no Balé). Ao nascer, o de “Moxebô-la-tan” (pensava que não era mais homem). Ao lado do salão de danças e do peji africano, capela onde rezava o “mês de maio” e de onde saíam procissões de encerramento mariano, mas onde secretamente, também, reverenciava um “Olofin” (tohosu) e, tinha assento uma “irmandade”

que camuflava uma sociedade secreta do tipo africano. Até falecer, nunca transmitiu a seus filhos os ensinamentos mais esotéricos, nem preparou-os para sucederem-no, embora houvesse dado a um deles, que nascera na madrugada de “finados” o nome de Ojé-bíí “aquele que tem o poder de invocar as almas”. Estes continuaram o culto à sombra da ialorixá preterida, Joana Bode, que garantiu a transmissão do cargo e poderes a um seu neto, atual chefe da casa (1988, p. 40-41).

Ao lançar a sua monografia em 1952, Cultos afro-brasileiros do Recife, René Ribeiro, no decorrer das suas pesquisas de campo, contou com informantes que conheceram Pai Adão e tiveram a oportunidade de conviver no terreiro de Iemanjá Ogunté, pois contavam apenas dezoito anos da morte de Pai Adão, e menos tempo ainda, se levarmos em consideração o início do processo de armazenamento das informações.

Publicada em 1978, esta pesquisa, contou com fontes que puderam passar, mesmo que de maneira um tanto distorcidas, detalhes que mesmo seus parentes mais próximos desconheciam, pelo simples distanciamento da própria vida, ou pelo impedimento da idade cronológica, não tendo assim a oportunidade de conhecê-lo pessoalmente. Sabe-se que Pai Adão<sup>3</sup> era uma pessoa difícil pela sua personalidade forte.

### **Considerações finais**

O islamismo levado ao continente africano, embasado na cultura árabe e nos fundamentos do profeta Maomé, torna-se uma prática mesclada pelas religiões tradicionais africanas, moldando-se ao cotidiano do negro africano. Um dos pontos que se deve levar em consideração como facilitador da incorporação das leis muçulmanas às práticas fetichistas ou das religiões tradicionais, são as “Leis Corânicas”, que contém mensagens comuns as duas religiões, dividindo as ações humanas em vários grupos: *Fard*, são as coisas que devem ser feitas. Segundo Husain (1999), Deus recompensa aqueles que as fazem e pune aqueles que não as fazem; *Mandub*, são ações encorajadas e recompensadas por Deus; *Mubah*, são ações não recompensadas nem punidas porque o Corão nada fala sobre elas; *Makruh*, são atos desencorajados mas que não são punidos

---

<sup>3</sup> Sobre o assunto ver também: CARVALHO, José Jorge (Ed.). **Os cantos sagrados do xangô do Recife**. Recife, 1993 e FERNANDES Gonçalves. **Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1937.

e, *Haram*, que são as ações ilegítimas e puníveis por lei. Nas religiões tradicionais africanas a obrigação do cumprimento de determinadas ritualísticas ou a sua não realização, desencadeia benesses, pelas quais a divindade pode se voltar contra ou a favor do indivíduo ou de toda a coletividade.

A associação de *Alá*, Deus único, sem maiores barreiras a *Olorum*, divindade suprema no panteão iorubá, Deus da Criação, tem um significado de superioridade tão inatingível, que, dirigido a ele, não existem cultos organizados. Outro aspecto se encontra nos sacrifícios de animais a *Alá*, que é uma prática corriqueira na África negra, porém, direcionadas as suas próprias divindades; como também limitações alimentares da lei islâmica como: *Halal*, que significa alimentos permitidos; *Makuh*, alimentos que os muçulmanos podem consumir mas não são encorajados a fazê-lo; e *Haram*, alimentos proibidos, que são na prática os tabus alimentares que chegaram ao Brasil como “quizilas” alimentares. O pagamento de impostos era obrigatório, antes da chegada da cultura corânica; a “pedra negra” da *Caaba*, fundamentalizou os próprios objetos de fetiches negros africanos, pois, são as pedras, “otás”, o ponto de convergência entre os indivíduos e as divindades, interagindo, desta forma, na comunicação com o sagrado.

No Dicionário Yorubá (nagô) – Português de Fonseca Júnior (1993), encontra-se o termo “àlà” (roupa branca), acentuado de forma própria, com pronúncia diferenciada, que Bastide afirma ser o mesmo termo “alá” (tecidos brancos), identificado por ele, utilizado nos candomblés do Brasil. Porém, o próprio Bastide (1989, p. 217), citando Verger, ressalta que é preciso não confundir, termos ortograficamente parecidos, mas acentuação diferente. Olga Cacciatore (1977, p.43), enfatiza esse mesmo “àlà”, como “Grande pano debaixo do qual são conduzidos certos orixás, ou realizadas determinadas cerimônias nos terreiros”, a partir das suas observações nos cultos afro-brasileiros, associando o termo iorubá a prática nos rituais dos terreiros de candomblé. Da forma colocada por Bastide, o termo se generaliza passando a denominar qualquer “tecido branco”. “Òjá”, é o substantivo iorubá correto para designar: faixa, cinta, tira, turbante. E, ainda, o pano que recobre o chão a cada louvação dos orixás, que, ainda hoje é utilizado nos terreiros de Pernambuco, também é denominado de “alá”, sendo produzido especialmente para esse fim.

No vestuário das “bairanas” em Pernambuco, costuma-se utilizar, de acordo com o grau hierárquico do terreiro, uma faixa atada à cintura, que, sem o uso de outrora, enfatiza Freyre (1952, p. 534) quando a faixa era utilizada ao pescoço como um símbolo de comando nas festas para se continuar dançando, é usada, hoje, como adorno que prende as *voltas* (colares simbolizando os orixás) que vão além da cintura ou, como faixas (*òjás*) para serem colocadas nas divindades quando se apresentam no salão para dançar.

Em Pernambuco, ainda são usados, em determinados terreiros nagôs, em forma de importante adereço religioso, os “patuás”, que tanta atenção chamou a todos os observadores das reminiscências muçulmanas nos cultos afro-brasileiros. São preparados nas práticas ritualísticas do candomblé nagô ou Xangô pernambucano, fazendo parte da iniciação dos filhos-de-santo, como símbolo de proteção do seu orixá. São chamados de “Breve”, “Sempre” ou, simplesmente, “Patuá”. São confeccionados em tecidos ou couros sintéticos, nas cores do principal orixá do iniciado, enfeitados com búzios, preso a um fio de contas (colar do orixá) e, entre outras coisas (fundamentos e axés), em seu interior, encontra-se uma oração chamada de “oração forte”.

Nos cultos afro-pernambucanos, outros sinais nos fazem reportar aos princípios da prática muçulmana da ablusão (purificação com água) através da obrigatoriedade dos *banhos de ervas*, para a limpeza espiritual antes das práticas rituais. Como também o uso de incensos e aspersões com águas perfumadas para limpar o ambiente e o oferecimento de cabras, tal qual à Alá.

As comemorações a Oxalá em Pernambuco estão ligadas, em parte, aos negros mina. A “Festa do Inhame” que é sempre realizada no mês de outubro, é registrada por Valente nos terreiros de Pernambuco e de Alagoas. Entretanto, pode ser observado, ainda, outras marcas do culto negro-muçulmano no candomblé pernambucano, na Festa do Inhame.

O jejum anual dos muçulmanos, chamado *Ramadã*, é realizado pela grandiosidade desse mês. É uma data móvel, acontece no 9º mês do calendário lunar, que varia entre 29 e 30 dias, é o mês de maior benção no calendário muçulmano, e o seu final é comemorado com uma grande ceia, com bastante mel e tâmaras. No culto nagô pernambucano, o mês de outubro é dedicado integralmente a Oxalá e, nos terreiros tradicionais, interdita a entrada de azeite de dendê, no peji e todas as oferendas são

dirigidas somente a Oxalá. O *ossé anual* é composto de inhames cozidos e servidos de várias formas: em bolas, em pratos, em rodela, picado, e inclusive em forma líquida, como bebida. Nenhuma bebida alcoólica é servida após a cerimônia, o uso de roupas brancas é obrigatório, como também a cobertura da cabeça, com turbantes filás ou bonés, em sinal de reverência a divindade superior. Esteiras são estendidas no chão para, em posição de oração muçulmana, se manifestem os cânticos e as saudações ao orixá da paz e da criação. Tradicionalmente a comida oferecida aos visitantes e aos participantes é peixe e o próprio inhame cozido sem sal, numa comunhão com o sagrado.

Quanto a alguns comportamentos dentro dos rituais muçulmanos, que são repetidos nos ritos nagô de Pernambuco, como exemplo, Querino (1988, p. 69) descreve, o ato praticado pela dona da casa, quando da realização da missa dos malês (*sará*), em sua residência, de se dirigir as pessoas participantes do culto, *cruzando os braços sobre o peito* e, em atitude de quem faz uma reverência (curvar-se para frente, agradece proferindo a seguinte frase: *Barica da subá môtumbá*, que quer dizer *meus respeitos*, é uma saudação de felicitação por estarem, ali, presentes. Em muitos terreiros do culto afro-pernambucano, é desta forma que os orixás e entidades em geral, saúdam os assistentes durante as cerimônias públicas, ou cumprimentam as autoridades religiosas, guardando uma certa distância. E, ainda, o termo *barica*, aparece em uma toada que funciona como saudação, cantada nas cerimônia iniciática e momentos especiais<sup>4</sup>:

*É barika é barika = Tudo de bom, parabéns!*

*Olórun fé ma lé e barika = O Deus iorubá deseja tudo muito (quantidade)*

*Sékéséké e barika = Som das danças que comemora o nascimento*

*Kó màà dún mo e barika = Que seja cada vez mais prazeroso*

*Òfé odùn e barika = A graça do ano*

---

<sup>4</sup> Dicionários usados para a tradução: FONSECA JÚNIOR, Eduardo. **Dicionário Yorubá (nagô) – Português**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1993; PORTUGAL, Fernandes. **Yorubá: a língua dos orixás**. São Paulo: Pallas, 1992; CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense, 1977 e CARVALHO, 1993.

A forma de se retirar do ambiente sagrado com uma saudação que significa um pedido de licença para se retirar e retornar ao salão ou peji, durante os rituais, tocando o chão e levando a mão a tocar também à testa, faz dessa reverência usada no cotidiano, também ao chegar ao terreiro, indo até a porta do peji e executando o mesmo movimento, uma reprodução no culto nagô de Pernambuco, a primeira parte da “Tayammun” ou ablusão simbólica (sem água), quando o muçulmano “toca levemente as palmas da mão no chão e passa sobre a face”, realizando a purificação através do gesto simbólico. Essa reverência serve, efetivamente, pedindo licença para entrar na casa do orixá, purificando-se: pedi-se *agô* (licença) primeiramente ao Orixá Exú e ao Orixá dono da casa (candomblé).

Uma outra observação é o *pedido de perdão aos orixás*, que é usado quando o filho está em falta com os orixás, acontece esfregando uma mão sobre a outra, ambas espaldadas, e replicando *mussura*, lembrando perfeitamente o termo *mussurumin*, muito usado em Pernambuco para identificar os negros islamizados.

Variadas possibilidades de influência muçulmana podem ser ainda observadas como o *ossé* (arroz de Oxalá) realizado às sextas-feiras, onde se encontra em perfeita sintonia com o dia mais importante para os muçulmanos orarem a *Alá*, às sextas-feiras. Ainda há a observância da fase lunar crescente para as oferendas e iniciações, como também, o apetrecho religioso do Orixá Iemanjá, que simboliza exatamente a fase da lua crescente.

O abebé de Iemanjá, também chamado de leque, é tradicional, em Pernambuco, no formato de uma lua crescente com uma estrela de cinco pontas ao centro. Muitos pesquisadores, sequiosos por justificar todas as formas sincréticas do culto afro-brasileiro com a Igreja Católica, pressupuseram, já que o Orixá Iemanjá é sincretizada a Nossa Senhora da Conceição e, está, tem aos seus pés uma lua crescente, concluiu-se que a fonte que dava origem ao adereço (apetrecho sagrado) de mão de Iemanjá. Mas, é relevante mencionar que, todos os países muçulmanos, em suas bandeiras oficiais, têm representado o crescente com a estrela de cinco pontas. Sendo Iemanjá o orixá principal da casa-matriz de culto nagô de Pernambuco, é tangível se presumir que, a influência negro-islâmica tenha valorizado tal adereço.

Outras evidências nos fazem supor que a arquitetura dos terreiros, que surgiram no Brasil, tem uma ligação com a disposição interna das mesquitas muçulmanas. Nas



mesquitas, homens e mulheres retiram os sapatos e dirigem-se a áreas separadas, onde tapetes para orações são estendidos. Na maioria dos terreiros, estão estabelecidos os locais dos homens e das mulheres, tanto para a assistência, como para os integrantes do culto.

### Referências

- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Pioneira Editora, 1989.
- BURNS, Edward McNall; LERNER, Robert E. ; MEACHAM, Standush. **História da civilização ocidental**: do homem das cavernas às naves espaciais. Rio de Janeiro: Globo, 1988.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense, 1977.
- CARNEIRO, Edison. **Religiões negras e negros bantos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1981.
- CARVALHO, Marcus J. M. de. **Liberdade**: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850. Recife: Universitária UFPE, 1988.
- CARVALHO, José Jorge (Ed.). **Os cantos sagrados do xangô do Recife**. Recife, 1993.
- CAROÇO, Jorge Veelez. **Monjur**: o gabú e a sua história. Lisboa: Sociedade industrial de tipografia, 1948.
- CONSULADO DA NIGÉRIA EM BRASÍLIA. Departamento de informação e Divisão de Publicidade Externa Aspectos da cultura na Nigéria. Nova Iorque, Série II, Ikoyi, Lagos, Nigéria. s/d.
- ELIADE, Mircea ; COULIANO, Ioan P. **Dicionário das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FONSECA JÚNIOR, Eduardo. **Dicionário Yorubá (nagô) – Português**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1952. vol I.I
- HADDAD, Jamil Almansur. **O que é islamismo**. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- HAYEK, Samir EL. **O significado dos versículos do Alcorão Sagrado**. São Paulo: MarsaM, 1994.
- HUSAIN, Shahukh. **O que sabemos sobre o islamismo?** São Paulo: Callis, 1999.
- JOMIER, Jacques. **Islamismo**: história e doutrina. Petrópolis: Vozes, 1992.
- LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

MELLO NETO, José Antônio Gonsalves de. População negra e cultos africanos. Arrecifes. *Diário de Pernambuco*. Recife, n.6, p. 7-14, jul/dez. 1992.

PORTUGAL, Fernandes. **Yorubá**: a língua dos orixás. 4. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

QUERINO, Manuel. **Costumes africanos no Brasil**. 2. ed. Recife: Massangana, 1988.

RAMOS, Arthur. O espírito associativo do negro brasileiro. **Revista do Arquivo Público Municipal**, São Paulo, v. 47, p. 105-126, maio, 1938.

REVISTA GEOGRÁFICA UNIVERSAL. Rituais secretos do Marrocos. São Paulo: Bloch, n. 263, dezembro, 1996, p. 26-28.

RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiros do Recife**. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas, 1978.

\_\_\_\_\_. O negro na atualidade brasileira. **Estudos de Antropologia Cultural e Social**, n. 15. Lisboa: Instituto de investigação científica tropical, 1988.

VALENTE, Waldemar. **Islamismo em Pernambuco**: aspectos da etnografia religiosa afro-brasileira do Nordeste. Recife: do autor, 1957.