

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

GABRIEL DOS SANTOS GIACOMAZZI

**“WATOTO WA HAMI”: O MITO CAMÍTICO NA CRONÍSTICA
AFROMUÇULMANA SUAÍLI (C. 1890-1928)**

Dissertação de Mestrado

Porto Alegre

2024

GABRIEL DOS SANTOS GIACOMAZZI

“WATOTO WA HAMI”: O MITO CAMÍTICO NA CRONÍSTICA
AFROMUÇULMANA SUAÍLI (C. 1890-1928)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Linha de pesquisa: Cultura e Representações

Orientador: Prof. Dr. José Rivair Macedo

Porto Alegre

2024

CIP - Catalogação na Publicação

Giacomazzi, Gabriel dos Santos
"Watoto wa Hami": o mito camítico na cronística
afromuçulmana suaíli (c. 1890-1928) / Gabriel dos
Santos Giacomazzi. -- 2024.
211 f.
Orientador: José Rivair Macedo.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto
Alegre, BR-RS, 2024.

1. História da África Oriental. 2. Islã Africano.
3. Costa Suaíli. 4. Crônicas leste-africanas. 5. Mito
de Cam e Canaã. I. Macedo, José Rivair, orient. II.
Título.

GABRIEL DOS SANTOS GIACOMAZZI

**“WATOTO WA HAMI”: O MITO CAMÍTICO NA CRONÍSTICA
AFROMUÇULMANA SUAÍLI (C. 1890-1928)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Porto Alegre, 03 de julho de 2024.

Resultado: Aprovação, com atribuição de conceito “A”.

BANCA EXAMINADORA:

José Rivair Macedo (Orientador – PPGH/UFRGS)

Cybele Crossetti de Almeida (PPGH/UFRGS)

Otávio Luiz Vieira Pinto (PPGHIS/UFPR)

Paulo Fernando de Moraes Farias (University of Birmingham)

*Deus fez o mar, as árvore, as criança, o amor;
O homem me deu a favela, o crack,
a traiçagem, as arma, as bebida, as puta*
[...]

(Racionais MC's, *Genesis*)

ἐγὼ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα, πείθεσθαί γε μὲν οὐ
παντάπασι ὀφείλω, καί μοι τοῦτο τὸ ἔπος ἐχέτω ἐς πάντα
λόγον.

*Quanto a mim, devo registrar o que se conta, sem me sentir
impelido a crer em tudo o que se conta.*

(Heródoto, *Histórias*, VII.152.3)

وقد قال ناس : انهم صاروا أسخياء لضعف عقولهم ، ولقصر روياتهم ، ولجهلهم
بالعواقب .

فقلنا لهم : بنس ما أتيتكم على السخاء والاثرة ، وينبغي في هذا القياس أن يكون أوفر
الناس عقلا وأكثر الناس علما أبخل الناس بخلا وأقلهم خيرا .

*Disseram: '[os Zanj] são generosos devido à fraqueza de suas
mentes, irrefletividade e in consequência'. Responderíamos:
'Que pervertido elogio prestastes à generosidade e à honesti-
dade! De acordo com vossa analogia, o mais intelectual e
erudito dos homens deve necessariamente ser o mais mes-
quinho e avaro'.*

(Al-Jāhiz, *Kitāb Fahr al-Sūdān °ala al-Bīdān*)

AGRADECIMENTOS

A escrita é, antes de tudo, um ato solitário – não importa o quanto recorramos a *clichés* de gratidão; chegaremos até eles. Ter o alvo papel perante si, a indagar acerca de teus próprios limites e capacidades perante a tarefa assumida, produz uma singularidade dialética cujo produto é não mais do que um acúmulo intelectual que se encerra em si próprio. Trata-se do paradoxo de ser, ao mesmo tempo, o exercício de uma passagem de etapa e uma contribuição científica ao campo da História (permitam-me a grafar capitalizada). Neste sentido, é o resultado cabal de meu esforço, meu esforço apenas; mas, sobretudo, de minha teimosia.

Tudo isso não significa, contudo, que estive sozinho. Eis o mais importante. Nessa jornada de três anos – ou quatro, acaso se incluam os meses pandêmicos em que tomei uma das mais importantes decisões de minha vida ao procurar o prof. Rivair com algumas minhocas na cabeça, e dele não desgrudar desde então –, não seria eu nada sem um punhado de boas pessoas que tornaram mais suportável a empreitada. É a elas a quem me dirijo, finalmente deixando de lado a terceira pessoa do plural que dá voz à Santíssima Trindade acadêmica: eu, minhas fontes e algo indeterminado – talvez as musas ou os *majini* em suas sugestões ao pé de meu ouvido; visualize-se os *Dois Velhos* de Goya.

Bruna, estiveste e estás sempre ao meu lado; caminhamos juntos rumo àquele tão sonhado futuro em que as coisas serão mais tranquilas, e tenhas certeza de que mais um passo foi dado nessa direção. Sem tua força, tua paciência, teu conforto nos muitos momentos em que pensei em simplesmente desistir, não seria possível sonharmos ainda mais alto. Sigamos, que ainda temos um longo caminho – e me sinto seguro contigo, e com a companhia felina da Catarina e do Romeu. Te amo.

Kelvin, caríssimo amigo, verdadeiro humanista, e um grande professor e historiador. Em nossos cafés, as palavras se misturam aos vapores do líquido preto que nos inebria com os maiores *insights* já concebidos sobre todas as coisas pretéritas e, quiçá, futuras. Inspiras-me sempre a ser um intelectual mais sofisticado e a sempre alimentar minha sede de conhecimento. Nos últimos três anos, não foi diferente; e continuará a sê-lo em nossas aventuras vindouras!

Islaz, um dos fatores que tornaram muito especial esses últimos três anos foi a reaproximação de nossa velha amizade e parceria, mais forte hoje do que nunca. E tua presença ao longo desse processo de escrita e amadurecimento foi imprescindível. Fosse por tuas leituras atentas dos meus escritos – me assegurando de que tudo estava bem – ou em

nossos mirabolantes projetos estético-sonoros, tu foste (e és) uma referência que sempre me ajuda a permanecer no mundo real, com os pés no chão. E nestes tempos tão estranhos, precisei disso mais do que nunca. Vamos por mais, pois temos ainda muita coisa pra tirar do papel (ou colocar nele)...!

Dirijo-me igualmente a meu orientador, José Rivair Macedo; certamente, a pessoa mais paciente que conheço, tendo exercido esta qualidade face a meus atrasos – frutos de meu tão corretamente criticado perfeccionismo, admito – ou às minhas prolixas digressões de jovem historiador empolgado em demasia com o próprio tema de pesquisa... És igualmente, professor, aquele em quem busco sempre me espelhar; não (apenas) em termos de currículo acadêmico, e sua trajetória fala por si, mas sim em termos de humanidade, respeito e atenção para com todos a seu redor. É uma honra e privilégio estar sob sua orientação.

Foi através do prof. Rivair que tive a honra de conhecer Bruno Oliveira, cujos apontamentos contribuíram sobremaneira ao embrionário projeto que resultou na presente pesquisa. Ele seria o primeiro de muitas pessoas incríveis que a pós-graduação me permitiria conhecer, seja na UFRGS ou fora dela. Neste sentido, devo mencionar igualmente Saido Baldé; juntos, estabelecemos uma parceria acadêmica que já rendeu muitos frutos, e uma grande circulação de conhecimentos; e também a Andressa, o Domingos, o Walter, o Lucas Piantá e todos os demais cujos sucessos senti muito orgulho em acompanhar até o fim – afinal, devo ser um dos últimos remanescentes da turma de 2021...

Conclusivamente, devo mencionar a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), cujo Programa de Excelência Acadêmica (Proex) me proveu do estipêndio necessário à minha subsistência durante dois dos três anos de Mestrado Acadêmico.

Porto Alegre, 16 de maio de 2024.

RESUMO

Esta dissertação pretende realizar uma asserção crítica de uma etiologia afro-muçulmana do mito veterotestamentário que narra a “maldição” de Noé sobre seu filho Cam (Ḥām) e sua descendência, especialmente Canaã (Kanʿān); narrativa esta que, através de exegeses ao longo dos séculos entre os três grandes monoteísmos abraâmicos – Judaísmo, Cristianismo e Islã –, adquiriu conotação relativa a uma suposta inferioridade das sociedades negras de África, justificando sua escravização. Neste trabalho, analisaremos duas crônicas produzidas em cidades-estado de África Oriental, no espaço que compreende a chamada Costa Suaíli, entre o final do século XIX e início do XX: o anônimo *Kitāb al-Zunūj* e a obra *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*, de autoria do xeique Fāḍil Ibn ʿUmar al-Bawrī (m. 1331 H./1913 d.C.) de Malindi, Quênia. Os respectivos proêmios de ambas crônicas reproduzem uma versão islâmica da narrativa camítica em referência genealógica às sociedades da hinterlândia leste-africana, como os Mijikenda, Segeju, Taita e outros, qualificados pejorativamente como *zanj*, dos quais os cidadãos suaílis, reivindicando origens persas (Širāzī) e/ou árabes, buscam se diferenciar discursivamente. Estes últimos, pertencentes à classe aristocrática tradicional dos *waungwana*, instrumentalizam na crônica o discurso de distinção a fim de defender, perante a crescente presença do colonialismo britânico, a manutenção do sistema escravista que teve seu auge sob os auspícios do Sultanato de Zanzibar. Este aspecto é analisado na presente dissertação através do completo escrutínio do *Kitāb al-Zunūj* e *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah* (sua autoria, o contexto da produção erudita na Costa Suaíli de fins do XIX, circulação, traduções e recepção) e de suas respectivas narrativas (seus temas e objetivos, seu elemento oral), especialmente no que diz respeito à sua própria versão, suaíli, do mito camítico – para cuja crítica recorreremos ao estudo etiológico, num primeiro momento, de suas variantes narrativas ao longo do tempo no mundo islâmico em relação à África Oriental, apoiando-nos, para todos os fins, na bibliografia especializada.

Palavras-chave: Mito camítico – crônica árabe-suaíli – Mijikenda – Zanj – Islã africano

ABSTRACT

This dissertation intends to provide a critical assertion of an African-Islamic etiology of the Old Testament myth which narrates Noah's "curse" upon his son Hām and his offspring, especially Kanʿān; a narrative which, through centuries-across exegeses between the three grand Abrahamic monotheistic religions – Judaism, Christianity, and Islam –, acquired a connotation relating to the supposed inferiority of black societies of Africa, justifying their enslavement. In this work, we shall analyze two chronicles produced in East African city-states, within the so-called Swahili Coast, between the end of the 19th and beginning of the 20th centuries: the anonymous *Kitāb al-Zunūj* and the *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*, authored by *shaykh* Fāḍil Ibn ʿUmār al-Bawrī (d. 1331 H./AD 1913) of Malindi, Kenya. The respective openings of both chronicles reproduce an Islamic version of the Hamitic narrative, as a genealogical reference to societies of the East African hinterland, such as the Mijikenda, the Segeju, and the Taita, among others, qualified in a derogatory manner as *zanj*, and from which the city-dwelling Swahili, claiming Persian (Shirazi) and/or Arab origins, urge to discursively differentiate themselves. The latter, belonging to the traditional aristocracy of the *waungwana*, employ a discourse of differentiation in the chronicles in order to defend, before the growing presence of British colonialism, the maintenance of a *plantation* slavery model which saw its peak under the guise of the Sultanate of Zanzibar. Such aspect is analyzed in the present dissertation through a complete scrutiny of the *Kitāb al-Zunūj* and the *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah* (their authorship, the context of scholarly writing in the Swahili littoral, their circulation, translations and reception) and their respective narratives (their themes and objective, and the oral aspect), mainly concerning their own Swahili version of the Hamitic myth – to whose critic we shall dedicate in an etiological study of its varying narratives over the course of time in the Islamic world in relation to East Africa, supported by specialized bibliography.

Keywords: Hamitic myth – Arab-Swahili chronicles – Mijikenda – Zanj – African Islam

MUHTASARI

Huu utafiti unalenga kutoa dai la ukosoaji kuhusu asili ya Afro-Islamu ya hadithi ya Agano la Kale inayoelezea “laana” ya Nuhu kwa mwanae Ham (Ḥām) na uzao wake, hususan Kanaani (Kanʿān); hadithi hii imepata maana ya aina fulani kupitia tafsiri za kina za dini tatu kubwa za Kiafrika za Abrahamu – Uyahudi, Ukristo, na Uislamu – na imehalalisha utumwa wa jamii za Afrika. Katika utafiti huu, tutaangalia kwa undani, maandishi mawili yaliyoandikwa katika miji ya pwani ya Afrika Mashariki, kati ya mwisho wa karne ya 19 na mwanzo wa karne ya 20: Kitāb al-Zunūj ambalo mwandishi wake hajulikani na Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah, iliyoandikwa na Shehe Fazili bin Omari Alburi (amekufa mwaka wa 1331 H./1913 B.K.) kutoka Malindi, Kenya. Maelezo ya awali ya nyaraka hizo mbili zinazohusiana na maelezo ya kijenetiki ya jamii za Afrika Mashariki zinafuata mtazamo wa Kiislamu wa hadithi ya Ham, ambayo inahusisha jamii za nyuma ya pwani ya Afrika Mashariki kama Mijikenda, Segeju, Taita na zingine, ambazo zinaitwa kwa dharau kama “zanj”. Wananchi wa pwani ya Kiswahili, ambao wanadai asili yao ni ya Kiajemi (Shirazi) na/au Kiarabu, wanatafuta kutofautiana kwa kauli katika mazungumzo na jamii hizi za nyuma ya pwani. Wanachama wa tabaka la kiungwana wa waungwana, wanaotumia kwa urahisi dhana ya kutofautiana katika nyaraka za kihistoria ili kulinda utumwa, ambao ulifikia kilele chake wakati wa utawala wa Sultan wa Zanzibar, kutoka kwa uwepo wa ukoloni wa Waingereza unaokua. Jambo hili linaelezwa kwa undani katika utafiti huu kwa kuchunguza Kitāb al-Zunūj na Kawkab al-Durriyah al-Akbar Ifriqiyah (mwandishi wake, muktadha wa utengenezaji wa elimu ya Kiswahili katika pwani ya Afrika Mashariki mwishoni mwa karne ya 19, usambazaji, tafsiri, na mapokezi) na hadithi zao (mada na malengo yao, vyanzo vyao vya hadithi), hasa linapokuja suala la toleo lao wenyewe la hadithi ya Ham – ambayo itazingatiwa kwa kufanya utafiti wa kihistoria na kuangalia toleo lake katika ulimwengu wa Kiislamu kuhusiana na Afrika Mashariki, tukirejelea kwenye vyanzo vya kita.

Maneno muhimu: Hadithi ya Ham – Habari wa Matini za Kiarabu na Kiswahili – Mijikenda – Zanj – Uislamu ya Afrika

LISTA DE FIGURAS

- Fig. 1 – Mapa de África Oriental, Madagascar e Comores.....29
- Fig. 2 – Mapa-múndi climático presente em cópia do *Kitāb Mu'jam al-Buldān* de Yāqūt al-Ḥamawī.....62
- Fig. 3 – Representação do profeta Nūḥ e sua família na Arca, da *Qiṣaṣ al-Anbīya'* de Ishaq Ibn Ibrahim Nishapuri.....69
- Fig. 4 – Detalhe de fólio de uma cópia turco-otomana do *Zubdat al-Tawārīḥ*.....73
- Fig. 5 – Página do volume I das *Décadas de Ásia* de João de Barros.....83
- Fig. 6 – Fólios iniciais de uma cópia do *Chuo cha Herkal*, o “Livro de Heráclio” (*Utendi wa Tambuka*).....88
- Fig. 7 – Detalhe de fólio do “Livro das Curiosidades” (*Kitāb Ġarā'ib al-Funūn wa Mulaḥ al-^cUyūn*).....95
- Fig. 8 – Retratos do *šayḥ* Abū Bakr Ibn Muḥyī al-Dīn Mukarram e de Enrico Cerulli.....103
- Fig. 9 – Genealogia de Nūḥ segundo o *Sabā'ik al-Dahab*, de al-Suwaydī.....112
- Fig. 10 – Escravizados na colheita do cravo-da-índia em Pemba, século XIX.....127
- Fig. 11 – Cópia otomana de mapa-múndi do século XV, com destaque para a toponímia africana.....136
- Figura 12 – Representação do curso do rio Nilo na *Šurāt al-Ard* (“Descrição da Terra”) de al-Ḥuwārizmī.....137
- Figura 13 – O planeta Zahal (Saturno) em cópia quinhentista do *'Ajā'ib al-Maḥlūqāt*.....149
- Figura 14 – Transcrição da árvore genealógica do *Sabā'ik al-Dahab* por J. A. G. Elliot.....156

APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio do Programa de Excelência Acadêmica (PROEX) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 001, processo nº 88887.606502/2021-00, vigente de 1º/03/2021 a 28/02/2023.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1. ḤĀM IBN NŪḤ: ETIOLOGIAS MUÇULMANAS DO MITO CAMÍTICO.....	37
1.1. Origens e transformações do mito camítico.....	44
1.1.1. Reconfigurações do mito num espaço textual sagrado tripartite.....	53
1.1.2. Etiologias da condenação do fenótipo negro.....	56
1.2. Ḥām na erudição muçulmana pré-moderna.....	65
1.2.1. Universalismo islâmico ou hierarquização.....	70
2. A CRONÍSTICA SUAÍLI ENTRE O TEXTO E SEU CONTEXTO: ITINERÁRIOS DO KITĀB AL-ZUNŪJ E DO KAWKAB AL-DURRĪYAH AL-AḤBĀR IFRĪQĪYAH. 77	
2.1. O sentido da cronística suaíli, entre o oral e o escrito.....	84
2.1.1. Estrutura e temporalidade na crônica suaíli.....	91
2.2. O Kitāb al-Zunūj e o Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah em perspectiva crítica 97	
2.2.1. Kitāb al-Zunūj.....	101
2.2.2. Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah.....	113
3. DIALÉTICA DA ALTERIDADE: ḤĀM E ZANJ ENTRE O INTERTEXTO ABRAÂMICO E O ESCRAVISMO SUAÍLI.....	119
3.1. Nota preliminar sobre o escravismo suaíli (séc. XVIII-XIX).....	123
3.2. Zanj: crítica etimológica de uma categoria étnico-geográfica de classificação.....	130
3.2.1. Definição e etiologia.....	132
3.2.2. Classificação e hierarquia.....	140
3.3. O zanj e o Ḥām leste-africano: análise das fontes.....	144
3.3.1. O Ḥām da aristocracia waungwana.....	150
3.3.2. Do proto-Ḥām corânico ao mito subalterno.....	158
CONCLUSÃO.....	164
REFERÊNCIAS.....	166
Fontes utilizadas.....	181
APÊNDICE A – Romanização de palavras em língua árabe.....	185
APÊNDICE B – Calendários e periodizações.....	187
APÊNDICE C – Estrutura das fontes.....	189
APÊNDICE D – Tradução parcial das fontes ao português.....	194
Kitāb al-Zunūj “K” / K كتاب الزنوج.....	195
Kitāb al-Zunūj “L” / L كتاب الزنوج.....	199
Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah / كوكب الدرية لاخبار افريقية.....	204

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa representa uma tentativa de contribuição, partindo de bases comparativas e exegéticas, à análise de narrativas presentes em determinados manuscritos em língua árabe redigidos entre o final do século XIX e início do XX por intelectuais afro-muçulmanos da chamada Costa Suaíli, no litoral de África Oriental. Tais obras integram uma tradição de textos cronísticos (*habari*)¹ produzidos por ‘*ulamā*’,² tanto em árabe quanto na língua *kiswahili* escrita a partir do *abjad* árabe (*kiarabu*),³ desde meados dos séculos XVI-XVII – e que adquire particular força a partir da segunda metade do século XIX, quando a soberania árabe-suaíli sobre as cidades-estado do litoral leste-africano, representada pelo Sultanato de Omã (e Zanzibar, após 1856) se vê diante da “situação colonial” (BALANDIER, 2014 [1951]) representada pela crescente influência anglo-germânica na região, e o registro escrito adquire um caráter especial de legitimidade discursiva perante os novos atores. A cronística produzida no período emergirá como resposta às mudanças em curso no espaço leste-africano – valendo-se, neste esforço, tanto de toda uma tradição erudita muçulmana quanto daquela transmitida pela oralidade (BANG, 2008, p. 352; BONATE, 2016, p. 65; COPPOLA, 2018; CORET, 2013, p. 371).

Neste contexto, em que pese o fato de realizarmos uma asserção de nossas fontes em sua íntegra, debruçamo-nos especificamente sobre seus proêmios, os quais reproduzem uma etiologia⁴ islâmica da negridão africana e sua suposta predisposição à escravização – compreendida na narrativa veterotestamentária da dita “maldição”⁵ de Noé contra Cam e seu filho Canaã; narrativa esta que, como veremos, configurar-se-á ao longo dos séculos enquanto um *topos*, um mito político que, no intertexto compartilhado e coproduzido pelos três grandes monoteísmos abraâmicos – Judaísmo, Cristianismo e Islã – consolidou entre os seus exegetas, com marginais variações, uma associação dupla da “linhagem” de Cam e Canaã ao fenótipo negro e à escravidão – justificando esta última instituição tanto no contexto cristão quanto no

¹ *Habari*, termo *kiswahili* que deriva do árabe *ḥabar* (خبر), “notícia”, “história”. Cf. Wamitila (2020).

² ‘*Ulamā*’ (علماء), ou ulemás: eruditos da religião e do direito islâmicos. Singular: ‘*ālim*’ (عالم).

³ O processo de utilização do *abjad* (consonantário) árabe se observa em diversas sociedades influenciadas pelo Islã, evidentemente inclusas sociedades africanas, como no caso da apropriação deste sistema escrito na expressão de línguas como o hauçá, o songhai, o fulfulde e o próprio *kiswahili*. Tal processo é denominado *ajamização*, derivando de ‘*ajam*’, cuja raiz, conforme ressalta Moulaye Hassane (2008, p. 114), remete a noções de “barbarismo” e incompreensibilidade. Por este motivo optamos, no presente trabalho, por nos referirmos à escrita ‘*ajamī kiswahili*’ em sua própria formulação leste-africana: *kiarabu*.

⁴ No presente trabalho, compreendemos “etiologia” nos termos de David M. Goldenberg (2017): um mito de origem, e o percurso intertextual por ele percorrido.

⁵ “Maldição” entre parênteses pois, como ficará evidente ao longo da presente dissertação, a noção de maldição compreende especificidades próprias a apenas uma das possíveis etiologias do mito. Ver Braude (1997); Goldenberg (2017).

muçulmano (BRAUDE, 2002; GOLDENBERG, 2017; ISAAC, 1986, p. 80; WHITFORD, 2009). Nosso objeto de análise estará delimitado no presente trabalho, portanto, por uma análise do chamado “mito camítico” em sua recepção e apropriação pelos ‘*ulamā*’ árabe-suaílis na respectiva tradição manuscrita – que se efetiva, conforme será visto, em franco diálogo com a herança cultural do mundo muçulmano, numa relação dialética entre constructos sociohistóricos ligados à própria Costa Suaíli, em sua relação limítrofe e interconectada entre os mundos do Índico, por um lado, e a hinterlândia leste-africana, por outro (LAVIOLETTE, 2018; MATVEIEV, 2010, p. 523).

Nominalmente, nosso escopo recai sobre duas obras que compreendem um total de três MSS.⁶ A primeira crônica, o *Kitāb al-Zunūj*,⁷ é um trabalho anônimo do qual conhecemos duas versões – designadas “K” e “L”, respectivamente, seguindo a classificação proposta por seu primeiro tradutor à língua italiana, o orientalista Enrico Cerulli (1957). A segunda crônica, que deve muito à primeira a respeito de seu conteúdo, mas variando em extensão e recorte, intitula-se *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*.⁸ Esta possui um autor nomeado: Fāḍil Ibn ‘Umar al-Bawrī, um *ṣayḥ* vinculado à região de Malindi, no litoral do atual Quênia, e falecido em 1913 – mesmo ano atribuído à sua obra (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 4).

De maneira inicial nos interessa, a respeito de tais fontes, sua unanimidade na construção de uma história *árabe* da Costa Suaíli, amalgamando, para tal fim, tanto uma tradição islâmica erudita quanto narrativas de circulação oral no contexto leste-africano. Segundo Pawlowicz e LaViolette (2013, p. 117), o exame da cronística suaíli serve ao rompimento da noção de uma divisão entre o oral e o escrito. Com efeito, tanto o *Kitāb al-Zunūj* quanto o *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah* descrevem em detalhes a suposta fundação das cidades-estado suaíli por árabes ou persas, os conflitos e intrigas das dinastias e sultões de Omã e Zanzibar no litoral suaíli, a expulsão dos portugueses no século XVII e a crescente influência do colonialismo britânico em fins do século XIX; mas versam, igualmente, sobre as tradições de origem de sociedades *bantu*⁹ como os Mijikenda,¹⁰ Taita,

⁶ MSS: “manuscritos”, na forma abreviada a ser doravante empregada. Singular: MS.

⁷ “O Livro dos Zunūj”, em tradução livre - sendo *zunūj* a forma plural irregular do termo étnico-geográfico *zanj*. Cf. Tolmacheva (1986, p. 105).

⁸ “A Estrela Brillhante das Informações sobre África”, partindo da tradução anglófona de James McL. Ritchie e Sigvard Von Sicard (2020), que empregamos neste trabalho. Doravante, será também referido como *Kawkab*.

⁹ Uma das maiores famílias etnolinguísticas do continente africano, presente em África Oriental desde meados do I Milênio antes da Era Comum e originada a partir da família Nígero-Congolesa (FOURSHEY, GONZALES & SAIDI, 2019, p. 62-63).

¹⁰ Mijikenda: um conjunto de nove povos de ascendência etnolinguística bantu, habitantes dos atuais Quênia e Tanzânia, e cuja maior parte deriva sua identidade em comum a partir de uma mesma origem: Šuḡwāyah,

Pokomo e Segeju,¹¹ dentre outras da região do delta do rio Tana até o sul de Mombaça, no Quênia, e sua respectiva migração a tais regiões a partir da terra de *Šuġwāyah* (por vezes transliterado como *Shungwaya* ou *Singwaya*)¹² em um momento pretérito – local este identificado com a proximidade de Bur Gao (ou Birikau), na província do Baixo Juba, litoral sul da atual Somália – não sem controvérsia, como veremos (HAYWOOD, 1935; I. LEWIS, 1994, p. 42; POUWELS, 2002, p. 44; RITCHIE & VON SICARD, 2020; SPEAR, 1974, p. 71).

A respeito do primeiro aspecto – a narrativa histórica arabizante –, é importante frisar a função primária exercida pelas crônicas árabe-suaílis, em especial as produzidas sob situação colonial, na segunda metade do século XIX: a afirmação identitária e de poder de um estrato social muito específico das cidades-estado suaílis, a aristocracia dos *waungwana* (singular: *mungwana*), ou “pessoas livres” (COPPOLA, 2018, pp. 147-153). Seu critério de legitimidade enquanto classe estava fundado em sua *nisba* (نسبة),¹³ ou, em kiswahili, *ukoo*: sua “atribuição” ou “filiação”. Em outros termos, sua ascendência familiar, preferencialmente atribuída a origens árabes ou persas. De fato, como observado em outras sociedades islâmicas de África, a mitopoese genealógica servia a fim de solidificar a autoridade da elite muçulmana; tal era o caso da legitimação do poder em contexto suaíli (CORET, 2013, p. 371; LUFFIN; 2005). As crônicas, nesse sentido, ganham espaço como ferramentas discursivas na construção de uma identidade coletiva *waungwana*. Num momento como a metade final do século XIX, em que um processo de “escrituralização” do Islã na Costa Suaíli ganha força a partir de uma política religiosa centralizadora por parte da dinastia Bū Sa‘īdī de Zanzibar, além da crescente influência de *turūq*¹⁴ sufis – como observa Anne K. Bang em suas

segundo suas tradições que se consolidam em meados do século XX. São eles: Kauma, Chonyi, Jibana, Giriama, Kambe, Ribe, Rabai, Duruma e Digo (RAY, 2022; SPEAR, 1974, p. 68).

¹¹ *Taita*: população bantu que habita as chamadas Colinas Taita - nominalmente, Dabida, Segalla e Kasigau. Algumas certas tradições situam sua origem em Šuġwāyah, junto aos Mijikenda, Segeju e Pokomo (OGOT, 1981, p. 200). *Pokomo*: outra etnia bantu, ocupando primariamente as margens do rio Tana, integrando historicamente a costa à hinterlândia e mantendo relações com os Oromo e Wataa da região. Fāḍil Ibn ‘Umar al-Bawrī, indivíduo que, como veremos, é personagem central à presente dissertação, teria ascendência Pokomo (ELLIOT, 1926, p. 150; MOKRI, 2019; OGOT, 1981, p. 180). *Segeju*: etnia bantu citada em tradições como originária de Šuġwāyah, ao lado dos Mijikenda - tendo de lá emigrado, com os Digo, a uma região mais ao sul, próximo a Vanga. São os “Mosseguejos” citados em fontes portuguesas do século XVI (OGOT, 1981; KIRKMAN, 1983, p. 75; SPEAR, 1974).

¹² Apesar da forma entre parênteses ser mais recorrente historiografia, optamos por uma grafia transliterada do topônimo seguindo a forma encontrada nas fontes analisadas, cujo uso da letra ġ para descrever o encontro consonantal -ng- é digno de nota. Ver Farias (1980, p. 122).

¹³ *Nisba* (نسبة): “atribuição” ou “filiação”, refere-se à linhagem familiar de um indivíduo, apresentada na forma de um epíteto.

¹⁴ *Turūq* (singular: *ṭarīqa*): designa as confrarias e irmandades do misticismo islâmico, o sufismo. Dentre as muitas que consolidaram sua influência sobre África Oriental, destacam-se as *turūq* ‘Alawīyya, Shāḍīliyya-Yaṣrūṭiyya e Qādiriyya. Ver os trabalhos pioneiros de Anne K. Bang nesse campo (2003; 2018).

relevantes contribuições (2003, p. 127-128; 2008, p. 358) –, a cronística adquire um caráter de autoridade sem precedente perante a nova burocracia colonial (EL-ZEIN, 1986, p. 48; POUWELS, 2002, p. 35; SALIM, 2010, p. 890).

Via de regra, todo discurso distintivo de um grupo específico se funda sobre bases relacionais (CUCHE, 2002, p. 182-183). Ser parte dos *waungwana*, como recorda Randall L. Pouwels (2002, p. 73), está ligado a uma série de atitudes que envolvem certa piedade islâmica, determinados modos de vestir, falar, além dos espaços que convêm à sua circulação – um conjunto que compõe sua *heshima*, “honra” ou “respeitabilidade”; noutras palavras, os distintivos que são esperados de sua posição (EL-ZEIN, 1986, p. 87; McMAHON, 2013; POUWELS, 2002; SWARTZ, 1991, p. 169). À *heshima* de um *mungwana* não convinha, a título de exemplo, o trabalho braçal – este era relegado aos escravizados (EL-ZEIN, 1986, p. 61-62; MORTON, 1990, p. 3). Tudo isso circunscrito ao fato primário dos *waungwana* constituírem uma demarcada aristocracia muçulmana das cidades-estado suaíli, em contraponto a um *outro* que, evidentemente, não a constituía. Aqui, chegamos ao segundo aspecto das fontes arroladas para a presente dissertação, além do próprio motivo que nos levou à sua análise: o fato de articularem um discurso sobre o *outro* para falar de si. Ou, como propõe François Hartog (1999, p. 230) como um dos dispositivos da “retórica da alteridade”, o momento em que “não há mais *a* e *b*, mas simplesmente *a* e o inverso de *a*”.

Refiro-me, nesse quesito, às narrativas do *Kitāb al-Zunūj* e do *Kawkab* a respeito de determinadas sociedades da hinterlândia de África Oriental, como os Mijikenda, e suas origens atribuídas a uma primeva migração de Šuġwāyah, no século XVI, devido à pressão exercida pelos povos Oromo¹⁵ em seu próprio deslocamento ao sul, a partir da Etiópia, para a região às margens do rio Juba e além; um dado essencialmente oriundo de tradições orais coletadas a partir de meados do século XIX. Na década de 1970, ocorre um primeiro movimento de contestação à historicidade de tais narrativas – centrado na figura de R. F. Morton (1972; 1977). Este autor defende que o *Kitāb al-Zunūj* – e a tradição de Šuġwāyah, por extensão – seriam fabricações de autoria exclusiva de ‘*ulamā*’ suaílis, dentre os quais Fāḍil Ibn ‘Umār al-Bawrī; a razão para tal seria, principalmente, justificar uma precedência destes últimos sobre os povos da hinterlândia, como os Giriama, visando defender o direito à sua escravização, em oposição à legislação abolicionista britânica. Embora, como

¹⁵ Oromo: o maior grupo étnico do Chifre da África, em números absolutos. Até muito recentemente identificado na historiografia e na documentação (inclusas nossas fontes) pelo termo pejorativo “Galla” – que lhes é uma imputação exógena e ofensiva. A referida tradição descreve que teriam iniciado uma migração ao sul - à região entre os rios Juba e Tana, nos territórios atuais de Somália e Quênia, em meados do século XVI – ocasionando um êxodo de Šuġwāyah na direção da hinterlândia em torno de Malindi. Cf. Hassen (1990); Jalata (1996).

argumentaremos ao longo desta dissertação, haja um fundo de verdade nesta lógica – afinal, verifica-se uma evidente apologia do sistema escravista leste-africano nos textos em questão –, entendemos que isto de modo algum desqualifica o *Kitāb al-Zunūj* enquanto fonte histórica, senão numa defasada metodologia cujo único objeto seja a extração de uma “verdade histórica” a partir da documentação oral, direcionada pelo cânone eurocêntrico. Neste sentido, aproximamo-nos do debate recentemente proposto pelo historiador Daren E. Ray (2022), que defende o que chama de uma “reciclagem” de evidências e fontes cuja análise consagrada teria se dado em outro momento da historiografia africanista, a partir de questões e problemas de pesquisa já superados e, portanto, não mais em voga. Em outras palavras, considerar o valor das historiologias endógenas africanas enquanto narrativas demonstrativas da construção de sua própria história (RAY, 2022, p. 99-100).

É, portanto, a partir deste tipo de abordagem que nos interessam fontes como o *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab*: enquanto articuladoras de um discurso que é fruto de seus próprios contextos de produção e circulação. Apesar dos esforços de nomes como Thomas Spear (1974; 1980) e James de Vere Allen (1993), entre outros, em provar a existência de uma Šuġwāyah unificada, a hipótese de sua concreta historicidade enquanto narrativa de origem dos Mijikenda foi, na prática, descartada a partir de evidências arqueológicas apresentadas da década de 1990 em diante – estas últimas, demonstrativas de uma contínua ocupação do litoral leste-africano por sociedades de matriz bantu desde, pelo menos, o século IV d.C., emigradas da região dos Grandes Lagos, e desde aquele momento estabelecendo relações com as sociedades pastoralistas do Chifre de África (FOURSHEY, GONZALES & SAIDI, 2019; EHRET, 2010; HELM, 2004). Sua relevância subsiste, porém, sob a forma de um elemento identitário comum aos supracitados grupos bantu, ganhando importante conotação étnico-política a partir do século XX (SPEAR, 1974, p. 68). Enquanto narrativa presente nos MSS analisados em nossa pesquisa, adotamos, destarte, a instigante perspectiva metodológica postulada pelo antropólogo egípcio Abdul Hamid El-Zein em sua análise de narrativas constituintes do imaginário social e relações de poder do Islã em Lamu, no atual litoral do Quênia:

Para meu propósito, não faz diferença que esta história seja inventada. No que diz respeito ao povo de Lamu, estes eventos de fato aconteceram. Sua história é real para eles, e **através dela eles julgam a realidade existente** (EL-ZEIN, 1986, p. 40, grifo nosso).¹⁶

¹⁶ “For my purposes, it makes no difference that this history has been invented. As far as the people of Lamu are concerned, these events actually took place. Their history is real for them, and through it they judge the existing reality”. Tradução nossa.

Considerar as narrativas africanas em seu valor historiográfico demanda, por outro lado, um olhar crítico do historiador, não para a “veracidade” de seu teor, mas sim para sua multiplicidade de possíveis interpretações e recepções. Embora a narrativa de Šuġwāyah não constitua, em si, o objeto de nossa pesquisa, cabe-nos destacar que muito embora reconhecer em tal narrativa certa fidedignidade histórica pareça ser, à primeira vista, uma forma de empoderar as sociedades que desta oralidade depreendem seu senso de ancestralidade, convém atentar às nuances diacronicamente implicadas nas relações sociais leste-africanas. No caso do *Kitāb al-Zunūj*, produzido no âmbito das elites árabe-suaílis – estas sim sob análise na presente dissertação –, a evocação de Šuġwāyah parece operar enquanto dispositivo na constituição do que Norbert Elias e John Scotson denominam, em obra clássica da sociologia,¹⁷ de uma *relação estabelecidos-outsiders* em que um critério de anterioridade se torna elemento central de um discurso depreciativo em relação aos *outsiders*, “forasteiros”. Em outras palavras: se os Mijikenda, Segeju, Taita e Pokomo fossem uma imigração relativamente recente, de meados do século XVI, então seriam os ditos “árabes” e “persas” suaílis, por direito, os habitantes “originais” do litoral – negando, no processo, sua própria matriz bantu. Este recurso discursivo seria de grande interesse dos ‘*ulamā*’ do estrato *ungwana*, uma vez que “[...] a exclusão e a estigmatização dos *outsiders* pelo grupo estabelecido eram armas poderosas para que este último preservasse sua identidade e afirmasse sua superioridade, mantendo os outros firmemente em seu lugar” (ELIAS & SCOTSON, 2000, p. 22).

A qualificação dos Mijikenda e outros grupos étnicos nas referidas crônicas é, destarte, demonstrativa do próprio caráter distintivo sobre o qual se funda a estratificação social suaíli. Sob tal perspectiva, uma separação entre o “árabe” e o “não-árabe” implica, igualmente, numa divisão entre o urbano e o rural; entre o muçulmano e o infiel; entre o senhor e o escravizado (ou ainda, o “escravizável); entre o litoral e a *nyika*;¹⁸ entre os *waungwana* e os *washenzi*¹⁹ (COPPOLA, 2018, p. 153; EL-ZEIN, 1986, p. 100; POUWELS, 2002). Da *nyika* ao *shenzi*, há todo um vocabulário insigne da diferenciação discursiva realizada entre a sociedade litorânea suaíli – o mundo urbano das elites *waungwana*

¹⁷ ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. **Os Estabelecidos e os Outsiders**: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

¹⁸ Abdul Sheriff (1983, p. 168) define a *nyika* como “uma faixa de vegetação arbustiva relativamente seca [...] que se estende muito próxima da costa no Quênia e se alonga para o interior da Tanzânia, onde é quebrada pelas bacias dos rios Ruaha, Rufigi e Pangani e pela borda oriental das montanhas”. No discurso suaíli, entendida como a morada dos *wanyika*, “[homens] da floresta” - termo com sentido semelhante ao *boschjesman*, ou bosquímano, do sudoeste africano e, neste contexto, pejorativo.

¹⁹ *Shenzi* é uma designação derogatória empregada em referência às sociedades não-islamizadas da hinterlândia leste-africana - um dentre muitos termos que veremos ao longo desta dissertação.

muçulmanas – e as sociedades do mundo “externo”, o que se materializa no termo *ustaarabu*, significando “civilização” na língua kiswahili. Esta palavra, por sua vez, origina-se do árabe *muṣṭʿarība* (مُستعَرِبِيَّة): “arabizado”.²⁰ Quem não o é estaria, por conseguinte, fadado à barbárie: os *washenzi*, os *zanj* – tal como evocado na crónica em questão (EL-ZEIN, 1986, p. 49; KANE, 2012, p. 5).

Neste contexto, *zanj* (زَنْج) – plural *zunūj* (زُنُوج) – se configura enquanto categoria classificatória na separação entre os que se entendem por persas (como no caso da aristocracia suaíli tradicional, que atribuirá suas origens a ancestrais oriundos de Širāz, na Pérsia)²¹ ou, num segundo momento, árabes,²² e aqueles que não o são. Evidencia-se, neste ponto, a apropriação da tradição erudita muçulmana pelos literatos árabe-suaílis: *zanj* constitui, afinal, uma categoria étnico-geográfica empregada em referência generalizada a sociedades que habitavam as margens do que os geógrafos muçulmanos medievais, a exemplo de Ibn Saʿīd (m. 685 H./1286 d.C.), entendiam como o curso do rio Nilo – um rio Nilo imaginário e tripartite, com leitos que iriam da Senegâmbia à Somália (AYANA, 2019, p. 64). *Zanj* compreenderia, por esse motivo, parte do que Paulo Fernando de Moraes Farias (1980, p. 118-119) denomina como *mobile classificatory labels*, ou “categorias móveis de classificação”; conceito este muito caro à presente pesquisa. De natureza polissêmica, as categorias móveis de classificação descrevem aprioris estereotípicos relativos, via de regra, a uma exógena descrição de sociedades de África negra a partir do olhar árabe-persa. “Móveis” pois, desprovidas de lastro na realidade empírica, realizam o caminho inverso: classificam e constroem o próprio mundo a partir de referenciais variados – no caso, etnocêntricos. E temos *zanj* por uma categoria “étnico-geográfica” por envolver tanto um caráter toponímico – sua localização na África subsaariana, o *bilād al-sūdān*²³ dos geógrafos muçulmanos medievais – quanto etnonímico, numa relação fenotípica associada, diretamente, às sociedades negras (*sūdān*, lit. “pretos”) africanas (TOLMACHEVA, 1986, p. 105). *Zanj* se agrupa, deste modo, a termos análogos na qualificação árabe-muçulmana da África negra, como *ḥabāša* (حباشة),

²⁰ Esta palavra árabe daria origem, igualmente, ao *moçárabe* (ou *mozarabe*) em contexto andalusí – denominação destinada aos cristãos arabizados da Península Ibérica (Cf. REI, 2015).

²¹ Narrativa esta presente na chamada Crónica de Kilwa, datada de c. 1520. Ver Delmas (2017); Freeman-Grenville (1962). Uma interpretação particular do mito Širāzī se encontra no seminal trabalho de James de Vere Allen (1993), que identifica em tal narrativa uma metonímia presente na memória coletiva da sociedade suaíli como reminiscência do processo migratório dos diversos grupos de Šuġwāyah. Ver Allen (1993, pp. 113-115); Pawlowicz & LaViolette (2013, p. 123).

²² Com a crescente arabização da Costa Suaíli após o século XVII, a antiga identidade Širāzī passa a estar ligada às próprias sociedades tradicionais suaílis, numa lógica de anterioridade em relação aos “árabes” (SHERIFF & TOMINAGA, 1992).

²³ *Bilād al-sūdān* (بلاد السودان), “país dos pretos”: a expressão árabe medieval empregada na qualificação geográfica da África subsaariana.

“abissínio”), *birbira* (بريرة),²⁴ *damādam* (دمادم) e *lamlam* (لملم).²⁵ Retomando a tópica da aristocracia *waungwana* suaíli de idos do século XIX, veremos como esta categoria se tornará o grande trunfo de seu discurso presente nas crônicas analisadas. O próprio *Kitāb al-Zunūj* leva os *zanj* em seu título – sendo *zunūj* o plural irregular do termo que, em verdade, se trata de um singular coletivo homogeneizante (Ibid., p. 105).

E como os ditos *zanj*, ou *zunūj*, são apresentados nestas crônicas? Recordando-nos de que na base do discurso distintivo da aristocracia suaíli estão as chamadas ciências genealógicas (*‘ilm al-’ansāb*), observaremos o formulaico recurso uma versão propriamente leste-africana e muçulmana de um mito essencialmente genealógico: a tradição veterotestamentária a respeito de Cam, filho de Noé, mais notoriamente presente no livro de *Gênesis*, capítulo 9, versículos 18-27. O núcleo da narrativa, ou sua “configuração duradoura” (BLUMENBERG, 2021, p. 168) à qual se inscreveram, ao longo do tempo, novos sentidos e variações, descreve como Cam teria feito troça da nudez de um Noé embriagado; deste modo, seus descendentes – geralmente, de seu filho Canaã ou, por vezes, toda sua prole, incluindo-se Mizraim, Pute e Cuxe – teriam sido condenados a serem eternos servos dos filhos de Sem e Jafé, irmãos de Cam. Posteriormente, cada qual teria povoado uma região do mundo, e a descendência de Cam, amaldiçoada, teria dado origem aos povos de África (ISAAC, 1986; WHITFORD, 2009, pp. 2-10). Nas fontes aqui analisadas, tal narrativa é apresentada a partir de outra etiologia, como a exemplo do manuscrito “L” do *Kitāb al-Zunūj*:

اقول وبالله التوفيق ان حام ابن نوح ابن لمك وهو ابو السودان وكان اصغر من اولاد نوح عليه الصلاة والسلام وكان لحام اربعة اولاد مصر وكنعان وكوش وقوط فالحبشة من اولاد كوش بن حام والنوبة والزنج من اولاد كنعان بن حام بن نوح عليه الصلاة والسلام وكان حام احسن الصورة بري الوجه فغير الله لونه ولون ذريته وذلك من اجل دعوة ابيه قد دعا عليه بتسويد الوجه وسواد وجوه ذريته يان يكون اولاده عبيداً لاولاد سام ويافت فكثرتهم وغايمهم ولما قسم نبي الله الارض لاولاده كانت افريقية لحام وولد اولاد واولاده السودان ولم يتعدى شعورهم اذانهم كما رأيناهم الآن

Eu declaro, com a ajuda de Deus, que Ḥām, filho de Nūḥ, filho de Lamik, é o pai dos pretos e o caçula dentre os filhos de Nūḥ (bençãos e paz estejam sobre ele). E Ḥām teve quatro filhos: Miṣr, Kan‘ān, Kūš e Qūṭ; os abissínios descendem da prole de Kūš, filho de Ḥām; e os núbios e os *zanj* descendem da prole de Kan‘ān, filho de Ḥām, filho de Nūḥ (bençãos e paz estejam sobre ele). E Ḥām era do mais belo aspecto, com um rosto puro; Deus alterou a sua cor e a de sua prole devido à súplica de seu pai. Isto por causa da oração de seu pai, que orara contra ele para que seu rosto fosse empretecido, e para que os rostos de seus descendentes se tornassem pretos, e para que seus filhos fossem escravos dos filhos de Sām e Yāfīt. E Ele os multiplicou e os fez numerosos; e quando o Profeta de Deus dividiu a terra entre seus filhos, a África foi dada a Ḥām. Ele gerou filhos, e seus filhos eram os pretos, e

²⁴ Denominação que deriva do grego βάρβαρος, “bárbaro”, e que levou à nomeação das sociedades berberes do Norte da África, além de uma associação com o norte da atual Somália, onde encontramos atualmente a cidade de Berbera.

²⁵ Estes dois últimos são etnônimos que aparecem nos textos de autores muçulmanos “clássicos” como al-Mas‘ūdī (séc. IV H./X d.C.), al-Bakrī (séc. V H./XI d.C.) e al-Idrīsī (séc. VI H./XII d.C.), em referência a sociedades africanas relacionadas à suposta prática de antropofagia. Cf. Idrissa Ba (2013).

seu cabelo não crescia além das orelhas, como os observamos agora (KITĀB... L, Abertura).²⁶

Explicitamente, os chamados *zanj* são inseridos numa genealogia que lhes imputa ascendência original em Hām (حام, o “Cam” bíblico), filho de Noé, o profeta Nūḥ (نوح) do Islã.²⁷ Evidentemente, tal associação carrega consigo os sentidos de uma linhagem condenada de maneira dupla: tanto ao enegrecimento da pele quanto à escravização pelos filhos de Jafé (يافث, Yāfit) e Sem (سام, Sām) – compreendidos na tradição, respectivamente, como progenitores dos europeus e dos árabes; o que colocaria os árabe-suaílis, nesta lógica, como precedentes sobre os “camitas” (ISAAC, 1986, p. 80; MACEDO, 2001, p. 123).

Em primeiro lugar, interessa-nos a própria incorporação do que entendemos por “mito camítico”. Na erudição islâmica medieval, um texto como o do Velho Testamento, oriundo de transmissões judaicas e cristãs, era recepcionado como narrativa “não-confiável” (*tahrīf*): não possuiria o mesmo grau de confiabilidade de uma narrativa do Corão ou dos *aḥādīṭ*,²⁸ estes últimos submetidos a um sistema de verificabilidade a partir de sua cadeia de transmissão (*isnād*), que determinaria se uma tradição específica seria “autêntica” (*ṣaḥīḥ*) (GOLDENBERG, 2017, p. 81). Este cenário permitiu a produção e circulação de grande variedade de acepções a respeito da narrativa de Hām. Na etiologia reproduzida no *Kitāb al-Zunūj*, por exemplo, há duas interessantes marcas desta recepção islâmica do mito camítico. Em primeiro lugar, Nūḥ não amaldiçoa Hām e sua descendência, mas *reza* (da^cā, دعا) por seu castigo: pois amaldiçoar não seria do feitio de um Profeta do Islã. De igual modo, não há menção à suposta embriaguez deste último, pelo mesmo motivo (BRAUDE, 2002, p. 105). Por outro lado, verificamos outro aspecto desta particular versão: a punição da negritão e escravização conferida a Hām e sua descendência – no caso em questão, recaindo cabalmente sobre os *zanj* pela via de Kan^cān (Canaã).

No texto de *Gênesis 9*, no entanto, não há qualquer conotação a respeito de cor da pele, e os antigos hebreus não pretendiam tal sentido – que se constrói de forma gradual, a partir de exegeses cristãs, judaicas e muçulmanas ao longo de séculos posteriores

²⁶ Ao longo da presente dissertação, todas as citações diretas aos MSS do *Kitāb al-Zunūj* ou ao *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah* são feitas a partir de nossa própria tradução à língua portuguesa, por meio da comparação crítica entre as versões editadas por E. Cerulli (1957, em italiano) e Ritchie & Von Sicard (2020, em inglês), e os respectivos textos árabes apresentados. Nossa tradução parcial da documentação em questão consta do Apêndice D, ao final do trabalho. Uma referência mais completa será fornecida quando a citação se referir, especificamente, a uma das traduções consultadas. Quanto à divisão interna das obras, consulte-se o Apêndice C.

²⁷ A versão árabe transliterada destes nomes – tal como aparece nos documentos analisados na presente dissertação – será doravante adotada. “Hām” (حام) para Cam, “Nūḥ” (نوح) para Noé e assim por diante.

²⁸ *Hadīṭ* (حديث), ou hádice: relato sobre as práticas e falas do Profeta Muḥammad (صلى الله عليه وسلم), transmitido oralmente, e cujo conjunto compõe a *Sunna* (سنة, o “caminho”).

(GOLDENBERG, 2017, p. 5; ISAAC, 1986, p. 76). Neste ponto, para fins de circunscrição deste processo histórico, valemo-nos da conceituação de Benjamin Braude (2002, p. 95) acerca de um “espace textuel sacré”, ou *espaço textual sagrado*; os três grandes monoteísmos abraâmicos desenvolveram muito de suas exegeses mediante o manejo de um *corpus* textual e narrativo em comum – entre apropriações, consensos e apagamentos. É nesta encruzilhada que se agregam, ao longo do tempo, novos sentidos contextuais ao mito camítico; sendo, essencialmente, um “mito político” em busca de um *outro* a ser estigmatizado; um novo Hām (Ibid., p. 103; ISAAC, 1986, p. 80). Notavelmente, do Ocidente europeu ao mundo islâmico, o ônus recaiu sobre as sociedades negras de África, cuja escravização teve entre suas justificativas, seja nas diásporas atlântica ou índico-asiática, o mito camítico (ALMEIDA, 2018; MACEDO, 2001).

Uma abordagem teórica relevante à compreensão dos espaços textuais sagrados parte do tratamento de suas narrativas como *intertextos*. Trata-se da intertextualidade, portanto, seguindo a definição proposta por S.D. Giere (2009) em seu estudo do primeiro capítulo do livro de *Gênesis*.²⁹ Este autor define a metodologia da intertextualidade como “uma observação das relações entre textos que situa a geração de significado no diálogo dinâmico entre texto/intertexto/leitor” (GIERE, 2009, p. 3).³⁰ O sentido produzido pelo emissor estabelece uma relação dialógica com seus leitores, de maneira que o texto ou narrativa nunca se encontra em uma forma acabada, mas permanentemente mutável; pensando no contexto do mito camítico, podemos inferir que este se constrói na relação contextual estabelecida entre o texto e seus exegetas rabínicos, corânicos ou cristãos. Esta ideia parece complementar a supracitada argumentação de Benjamin Braude (2002).

A narrativa de Hām presente em ambos MSS do *Kitāb al-Zunūj* – além do *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah* – não é necessariamente original, senão em sua conformação contextual ao sistema escravista em vigor na Costa Suaíli desde meados do século XVIII, sob o auspício das dinastias omanis de Mascate e Zanzibar – e do qual a classe erudita árabe-suaíli, ávida leitora tanto dos clássicos muçulmanos quanto de obras contemporâneas importadas da Península Arábica e outros locais, colheu grandes frutos (BANG, 2018, p. 560; NIMTZ JR., 1980, p. 26). Com efeito, a distinção entre a classe dos *waungwana* e os demais, com toda sua carga simbólica, envolvia especialmente os critérios de quem seriam os sujeitos “escravizáveis”, como vimos. Este é um aspecto próprio da categoria *zanj*, que carrega o

²⁹ GIERE, S. D. **A New Glimpse of Day One**: Intertextuality, History of Interpretation, and Genesis 1.1-5. Berlim/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2009.

³⁰ Do original: “[...] an observation of relationships between texts that places the generation of meaning in the dynamic conversation between text/intertext/reader”. Tradução nossa.

sentido escravista desde suas primeiras aparições na literatura em língua árabe (FARIAS, 1980; GOLDENBERG, 2003, p. 113; TOLMACHEVA, 1986). No período que corresponde ao apogeu do califado Abássida,³¹ em meados do século III H./IX d.C.,³² era este um dos termos que designava os escravizados oriundos do Chifre da África. Possivelmente por associação direta, tanto passaria o termo a ser sinônimo de “escravizado” quanto ser associado ao fenótipo negro (CLARENCE-SMITH, 2006, p. 64; VERNET, 2009, p. 38-40). Marina Tolmacheva (1986, p. 105) ressalta que este não era o caso em relação à África Oriental suaíli, contexto no qual a designação *zanj* descreveria, meramente, seus habitantes. Mas até que ponto?

Recordemo-nos da observação de Idrissa Ba (2013, p. 3) de que categorias classificatórias como *lamlam* ou *zanj* surgem, necessariamente, a partir da emissão de um olhar não-africano sobre as populações de África. E no caso de uma apropriação africana do termo *zanj*? Trata-se do intento de uma intelectualidade muçulmana que, abdicando de qualquer “africanidade”, reivindica origens árabe-persas; condição esta que reconfigura o termo *zanj* a partir da artificial separação discursiva entre litoral e hinterlândia. O *zanj* leste-africano, um empréstimo da textualidade geográfica islâmica, é construído localmente na formação histórica das cidades-estado da Costa Suaíli, verdadeira encruzilhada de povos e mercadorias, um “nexo” dos mundos do Índico, uma sociedade litoral, marítima, componente de um sistema-mundo afroasiático pré-moderno (BEAUJARD, 2013; PEARSON, 2006; SUZUKI, 2018). Comercialmente conectada aos demais centros do mundo islâmico, a sociedade suaíli, intelectualmente representada por membros de sua aristocracia mercante, anexará igualmente sua história, nas crônicas, à macronarrativa histórica do próprio Islã – o que incluirá o recurso à genealogia de si e de outrem a fim de consolidar uma radical separação da cidade-estado litorânea em relação a seu próprio meio (EL-ZEIN, 1986, p. 41; LUFFIN, 2005; POUWELS, 2002, pp. 30-36). Que estas mesmas elites dependiam – pelo menos até a emergência das *plantations* de cravo-da-índia de modo generalizado na Costa Suaíli, em fins do século XVIII – do ouro de Sofala (este até meados do séc. XVI) e de algodão, minérios de ferro, presas de elefante e rinoceronte, peles de leopardo e até mesmo escravizados oriundos de um profundo contato intra-africano, este dado é algo omitido na cronística (MATVEIEV, 2010, pp. 514-521).

³¹ Dinastia muçulmana sunita que esteve à frente de um califado, de forma direta ou simbólica (sob outras entidades políticas), entre 133-657 H./750-1258 d.C. Sua principal sede de poder foi Bagdá, no atual Iraque, fundada em 145 H./762 d.C., e sua legitimidade derivava de uma ascendência em al-^oAbbás, tio do Profeta Muḥammad (ﷺ) (NEWBY, 2004, p. 13).

³² A presente dissertação apresenta, quando relevante, o calendário muçulmano da Hégira justaposto ao sistema cristão gregoriano. Para considerações metodológicas, visite o apêndice sobre calendários e periodizações.

Parece-nos que se constitui, no universo simbólico e discursivo suaíli – espaço ideologicamente fundado na diferença – um relativo sucesso na apropriação do mito camítico, manifestando-se não somente no campo erudito da cronística, mas tendo igualmente difusão na oralidade. De fato, além das respectivas versões do mito de Hām presentes no *Kitāb al-Zunūj* e no *Kawkab*, verificamos-no também com as narrativas coletadas pelo já mencionado Abdul Hamid El-Zein junto à comunidade de Lamu, no Quênia, reproduzidas em sua influente etnografia *The Sacred Meadows* (1986 [1972]) – em que realiza uma análise estruturalista da religiosidade muçulmana a nível local, após trabalho de campo no final da década de 1960. Mais de um século antes, em 1845, o missionário alemão Johann Ludwig Krapf relata testemunhar, em Mombaça, os *waungwana* se referirem aos escravizados como *watoto wa Hami*, “filhos de Hām” (MORTON, 1990, p. 5). Exemplos como estes nos conduzem àquela que elencamos como a grande problemática da presente pesquisa.

Partindo, pois, do questionamento inicial de nossa investigação, qual seja, as circunstâncias da presença do mito camítico na literatura suaíli em língua árabe, propomos, ante o conjunto de evidências analisado, que o êxito da referida narrativa em seu contexto – o chauvinismo árabe (ou pseudoárabe) de uma elite muçulmana com notável interesse na manutenção de seu *status quo* – decorre da própria consubstanciação do termo *zanj* (cujo sentido etnonímico se sobrepõe ao toponímico) com ideia de escravidão que o contamina, em medida muito semelhante ao amálgama pele negra/escravidão verificado nas versões mais tardias do mito de Hām; ou o que David M. Goldenberg (2017, p. 5) define como uma *dual curse*: “dupla maldição”. Em outras palavras, a denominação *zanj*, que semanticamente conecta, na tradição islâmica, as ideias de negridão e escravidão, vê seu preferencial par explicativo na narrativa veterotestamentária de Hām, que conjuga sentidos muito similares.

Neste ponto, entra em cena o que compreendemos ser o catalisador de tais relações, afinal, implicadas no próprio sentido dos termos em questão: o sistema escravista que emergirá, na Costa Suaíli, a partir de meados da década de 1750, e que ganhará destaque sob o beneplácito da dinastia omani dos Bū Saʿīdī, notavelmente o *Sayyid*³³ Saʿīd Ibn Sulṭān (1804-1856), Sultão de Omã que, entusiasta da lucratividade das plantações – denominadas *mashamba* (sing. *shamba*) – de cravo-da-índia, com o emprego extensivo de mão-de-obra escrava dos ditos *washenzi*,³⁴ chegará a mover sua corte para a ilha de Zanzibar em meados de 1840. Como parte deste processo, tem início a interiorização da esfera de influência

³³ Título honorífico islâmico conferido a indivíduos tidos como descendentes do Profeta Muḥammad (ﷺ) (NEWBY, 2004, p. 192).

³⁴ É digna de nota a similitude fonética deste pejorativo termo com *zanj*.

árabe-suaíli, visando assegurar o controle das matérias-primas da hinterlândia, além da ativa captura de escravizados para o trabalho nas referidas *mashamba* – arrasando as *makaya*³⁵ dos Mijikenda e desestruturando outras estruturas sociais, além do próprio ecossistema leste-africano neste avanço de caráter verdadeiramente colonial (AKINOLA, 1972, p. 216; CROUCHER, 2013, p. 1015; HÅKANSSON, 2004; KIMAMBO, 2010, p. 276; LOVEJOY, 2000, p. 229).

Compreendemos que, mais do que nunca, tornava-se mister justificar a suposta precedência litorânea sobre o interior; justificativa essa dirigida aos olhos, sobretudo, dos agentes britânicos que pressionavam, desde meados da década de 1820, pela abolição da escravidão – evidentemente não devido a um “espírito” emancipatório, como sugere Morton (1972, p. 41), mas a fim de minar o poderio econômico de Omã para, assim, consolidar a hegemonia colonial britânica sobre o Oceano Índico, efetivando sua incorporação ao sistema-mundo capitalista (COPPOLA, 2018, p. 147; SALIM, 2010a; WALLERSTEIN, 2010, p. 32). Nos fólios finais do MS “L” do *Kitāb al-Zunūj*, seu autor anônimo faz transparecer uma posição de classe em defesa do sistema escravista:

يا ليت وصول النصارى يكون من دهر شراء العبيد وطلبوا قطنًا كما اردوا منّا شراء قطنًا هذا الدهر ولكنّا تجارًا بزراعة القطن والله على ما أقو.

Que os *Našāra* (cristãos) tivessem chegado na época da compra de escravos e buscassem algodão, da maneira que desejam comprar nosso algodão na atual era! Mas nós somos mercadores na lavoura algodoeira, e Deus é testemunha do que digo (KITĀB... L, 2020, p. 113).³⁶

Em outras palavras, o cronista lamenta a pressão abolicionista britânica, sugerindo que sua opinião seria outra acaso tivessem visto a empresa escravista em seu auge – isto após enfatizar que o *Sawāḥil* (ou seja, a Costa Suaíli) “sofrera” com as sanções inglesas (Ibid., p. 112). Longe de ser um aspecto incidental às representações e discursos debatidos a partir de nossas fontes, a construção da identidade *waungwana* se realiza, no século XIX, em função da escravidão.

Conclusivamente, o tópico da escravidão no âmbito suaíli – em seu modelo tardio e inspirado nos moldes do tráfico atlântico de escravizados – merecerá um breve digressão que

³⁵ *Makaya* (plural de *kaya*): vilas e assentamentos dos nove povos mais tarde reunidos sob a identidade Mijikenda, e que entram em declínio a partir de meados do século XIX. As tradições orais sobre Šuḡwāyah afirmam que as *makaya* teriam sido estabelecidas após a imigração nortenha para a faixa interiorana paralela à costa do Quênia, existindo até sua destruição pelos árabes-suaílis, tal como defendido por Spear (1980). A arqueologia revelaria, mais tarde, que as *makaya* eram muito mais múltiplas e complexas do que antes se acreditava, e já se encontravam em franco declínio quando da expansão das caravanas escravistas. Entretanto, é inegável que constituíram elemento catalisador para sua desestruturação. Ver Helm (2004); Salim (2010a); Justin Willis (1993).

³⁶ Baseado exclusivamente na tradução de Ritchie e Von Sicard (2020).

leve em consideração a *longue durée* da formação da civilização suaíli ao longo do II Milênio d.C. O fenômeno escravista instaurado a partir do domínio Bū Saʿīdī é, reiteramos, a espinha dorsal de nosso problema de pesquisa; a ideia crucial da separação entre litoral-interior não surge, pois, no século XIX, mas no próprio devir histórico suaíli, mesclando-se às já citadas narrativas de origem extra-africana. É o caso da suposta origem Šīrāzī das cidades-estado, presente na Crônica de Kilwa, e que narra inclusive, à semelhança de outras crônicas, a separação ritual entre a cidade e o interior (MACEDO, 2013, p. 35; POUWELS, 2002, p. 30). Os próprios *Kitāb al-Zunūj* e *Kawkab* atribuem a fundação das cidades do litoral a um monarca pré-islâmico do antigo Reino Himiarita do sul da Península Arábica (110 a.C.-c. 520 d.C.) (AL-BAWRĪ, 2020, p. 164-166; KITĀB... K, 2020, p. 37; KITĀB... L, p. 79-80).³⁷ Capturadas pela leitura historicista dos europeus a quem se dirigiam crônicas deste gênero, tais narrativas de origem árabe-persa serviram à negação da matriz majoritariamente bantu da sociedade suaíli; algo que era, também, do interesse da classe *waungwana*. Com efeito, e traindo tal ideia, o próprio vernáculo tão caro à sociedade suaíli – a língua kiswahili –, apesar dos empréstimos árabe-persas que lhe são característicos, insere-se sociolinguisticamente na família das línguas bantu leste-africanas, e isto se deve a mais do que um incidental contato entre interior e litoral suaíli. (MUGANE, 2017, p. 194; POUWELS, 1984).

À referida digressão. A designação *suaíli*, propriamente, diz respeito à zona litorânea compreendida entre a altura de Mogadíscio, na atual Somália, e Sofala, no norte do atual Moçambique, passando pelos litorais de Quênia e Tanzânia – totalizando cerca de 2.000 quilômetros em extensão. A nomenclatura se deve ao termo árabe *sāḥil* (ساحل), plural *sawāḥil* (سواحل), que denota, justamente, “litoral”, ou ainda, a ideia de um “limite”,³⁸ sendo este de mão dupla: simultaneamente a delimitação *leste-africana* e *oeste-índica*. De fato, esta última expressão, o “Índico ocidental” ou oeste, é canônica na consolidada historiografia acerca das relações estabelecidas pelo Oceano Índico – espaço de fluxos humano e mercantil e de contatos, influências e diásporas, e ao qual a Costa Suaíli se integrou, ao longo do tempo, por meio, sobretudo, do manejo dos ventos de monções (DESAI, 2010, p. 715; PARTHASARATHI & RIELLO, 2014, pp. 2-8; MATVEIEV, 2010, p. 523). Nas palavras de Rafael Menezes (2011, p. 74), à semelhança do deserto do Saara, que “teve papel eminentemente integrador dos povos e das culturas tropicais africanas, o Oceano Índico foi a

³⁷ Trata-se do “Tubbaʿ ʿl-Ḥimyarī”, personagem com lastro no Alcorão (44:37), à semelhança do genérico Faraó evocado na tradição abraâmica. Tubbaʿ não é, portanto, o nome de um indivíduo, mas sim o título da realeza de Himiar (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 63). Interessa-nos observar a busca por legitimidade política das próprias cidades-estado num imaginado passado árabe, mesmo pré-islâmico.

³⁸ Trata-se da mesma raiz de *Sahel*, termo que designa a zona limítrofe entre o deserto do Saara e as florestas e savanas ao sul.

via integradora às rotas do comércio intercontinental”; um verdadeiro conjunto de *planícies líquidas*, acaso tomemos de empréstimo a expressão de Braudel,³⁹ em sua referência original ao Mediterrâneo. Em posição privilegiada entre estes dois meios, portanto, a Costa Suaíli prosperou ao dominar a permeabilidade entre sua hinterlândia e as rotas do comércio marítimo, dando forma a uma sociedade caracteristicamente litorânea e cosmopolita (LAVIOLETTE, 2008; OLIVEIRA, 2019, p. 108; PEARSON, 2006).

As relações entre a costa oriental africana e a Península Arábica remontam à Antiguidade e, tão logo se difunde a Revelação do Islã entre os árabes a partir dos séculos VII-VIII da Era Comum, este novo credo é levado aos entrepostos comerciais litorâneos. Ao mesmo tempo, com o desenvolvimento dos saberes geográficos árabe-persas, relatos sobre o *‘ard al-zanj* (a “terra dos *zanj*”) passam a figurar mais notavelmente, tanto em escritos literários dos árabes – como os do eloquente al-Jāhiz, que faz referência às ilhas de Qanbalu e Unguja (Pemba e Zanzibar) – quanto em tratados histórico-geográficos como os de al-Masūdī, que celebrenmente delimitou a extensão do território *zanj* até a altura de Sofala (AYANA, 2019; CHAMI, 2002, p. 30-31; GENSHEIMER, 2004, p. 172; TOLMACHEVA, 1986, p. 107).

Do século XI ao XV d.C., emergem as poderosas cidades-estado da faixa litorânea africana do Índico ocidental, consolidando-se como impérios comerciais marítimos – como no caso, deste primeiro momento, de centros urbanos como Gedi, Kilwa Kisiwani e Songo Mnara, exercendo o papel de portos para o escoamento de diversos produtos ilustrativos de suas conexões com o interior continental e o além-mar: marfim, peles e couros, mas, sobretudo, o ouro de Sofala, nas terras a sul e sudoeste; e também escravizados oriundos de Madagascar e Comores (*al-Qumr*), ali revendidos – ainda que em pequena escala, neste primeiro momento (MACEDO, 2013, p. 35; VERNET, 2009, p. 49). O domínio do sistema econômico e produtivo se concentraria, nestes incipientes centros urbanos, nas mãos de elites mercantis que, pelo privilégio do parentesco e da genealogia, marginalizariam os demais grupos sociais (KUSIMBA & OKA, 2009), alienando-os do espaço urbano a fim de constituir um monopólio na mediação comercial com mercadores árabes, persas, indianos e, mais tardiamente, chineses. Deste modo, os mercadores citadinos controlavam o próprio acesso de estrangeiros aos produtos e matérias-primas da hinterlândia – o que Hideaki Suzuki (2018, p. 79) descreve pelo conceito de “assimetria”.

³⁹ BRAUDEL, Fernand. **O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na Época de Filipe II**, Vol. I. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda., 1983.

A cidade-estado suaíli desenvolve seu próprio urbanismo e hierarquia neste período, e o Islã passa a constituir, gradualmente, uma importante ideologia em tal processo; o *mfalme* (rei) se transforma em *sultão* e, concomitantemente, surge a demanda pela própria escrita de uma história *islâmica* destes grupos dominantes, que os diferenciasse ao máximo em relação às sociedades bantu que, em verdade, eram sua própria matriz. De fato, em meados do século XIV, o viajante magrebino Ibn Battuta, em sua visita a Kilwa, relata uma bastante desenvolvida comunidade muçulmana sunita, adepta da *madhab*⁴⁰ Šāfi‘ī; além de ressaltar sua animosidade em relação aos povos do interior (BANG, 2018, p. 558; MATVEIEV, 2010, p. 526; PAWLOWICZ & LAVIOLETTE, 2013, p. 125; SUZUKI, 2018, pp. 82-84). Quem melhor sintetiza este processo é, possivelmente, Randall L. Pouwels (2002, p. 30), quando nos informa que

[...] cidadãos suaílis tradicionalmente dividiram seu universo, em estilo verdadeiramente estruturalista, entre sua cidade – representando **a ordem, civilização (ungwana)** e previsibilidade – e o **mundo externo – representando o caos, barbárie (ushenzi)** e o atemorizante desconhecido.⁴¹

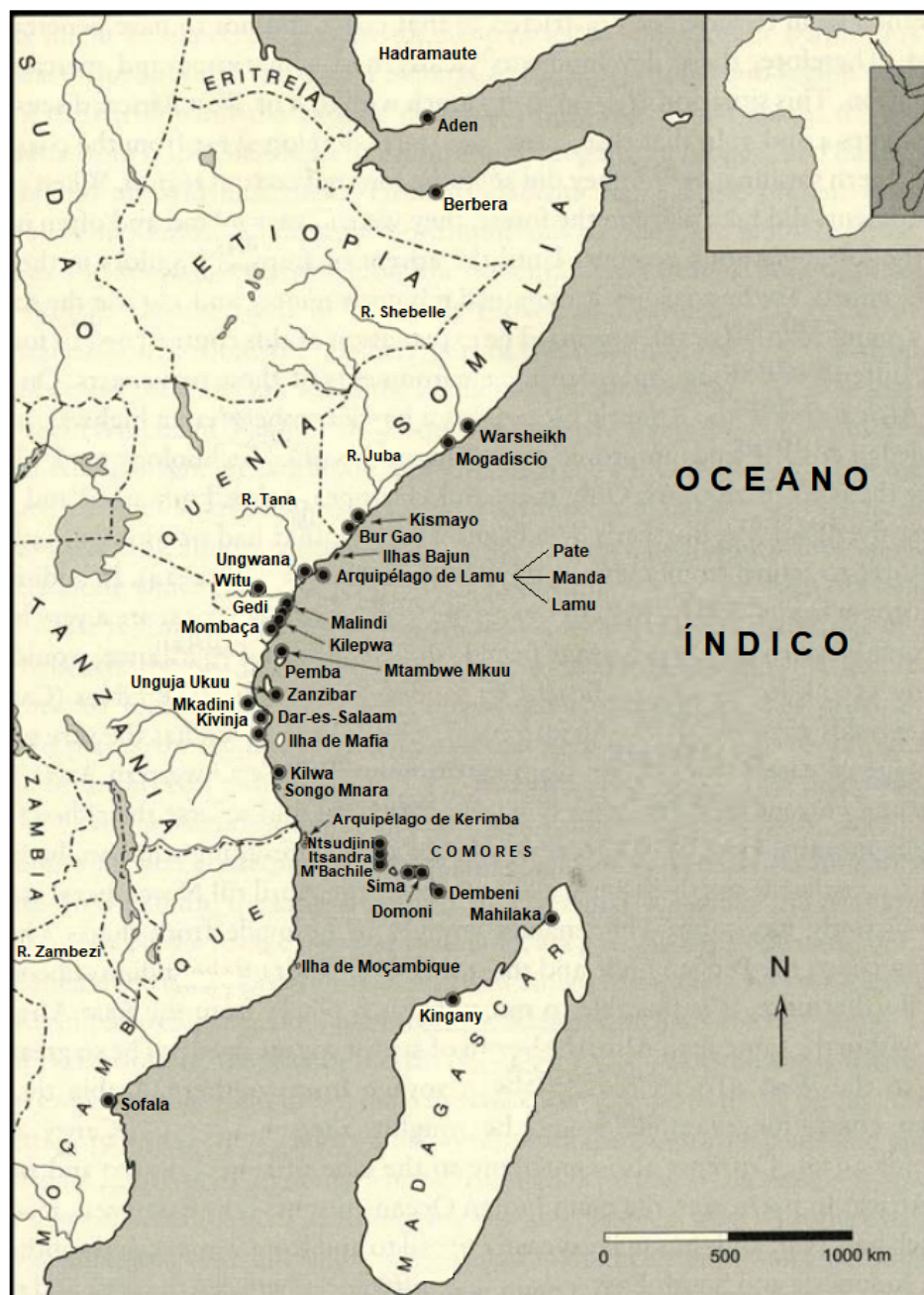
A sorte destes primeiros grandes centros urbanos teria seu revés quando Vasco da Gama cruza, em 1497, o Cabo da Boa Esperança, expondo a África Oriental às pretensões portuguesas no Índico. Em 1505, as tropas de Dom Francisco d’Almeida fecham as rotas que conectam a Costa Suaíli e interior pela via do rio Zambezi, tomando posse do ouro e marfim de Sofala; e massacram a população de Kilwa Kisiwani, saqueando a até então próspera cidade portuária (GENSHEIMER, 2004; POUWELS, 2002, p. 38). Tinha início um período de dominação portuguesa que se estenderia, pelo menos na porção ao norte de Moçambique, até a década de 1690 – quando uma coalizão de forças locais apoiadas pela dinastia dos imãs Ya‘rūbi de Omã repele os europeus de Mombaça, dando início a uma hegemonia dinástica árabe-omani sobre a Costa, além do deslocamento do eixo político-econômico para as cidades mais ao norte do litoral, controladas por clãs como os Mazrui, em Mombaça, e os Nabhani, em Pate. É neste novo momento, especialmente a partir de meados do século XVIII, que verificaremos o início da principal transformação socioeconômica na Costa Suaíli, catalisada pela implementação do já referido sistema de *plantations* na área do Índico, incluindo-se a África Oriental. Iniciado por franceses nas Mascarenhas, o modelo logo chamaria a atenção da nova dinastia governante do Sultanato de Omã: os Bū Sa‘īdī. De periferia do antigo

⁴⁰ São quatro as principais *madhabs* (escolas de jurisprudência) no direito islâmico sunita: šāfi‘ī, mālikī, hanbalī e hanafī (BURLLOT, 1992, p. 76-77).

⁴¹ Do original: “[...] Swahili townsmen traditionally have divided their universe in true structuralist fashion between their town - representing **order, civilization (ungwana)**, and predictability - and the **world outside it - representing chaos, barbarity (ushenzi)** and the fear-inspiring unknown”. Tradução e grifos nossos.

sistema mundo afroasiático, a Costa Suaíli passaria, em décadas subsequentes, a integrar a periferia do capitalismo, à qual foi absorvida em meio ao avanço dos impérios coloniais europeus, no decorrer do século XIX (BANG, 2008, p. 350; SALIM, 2010, p. 909-910; VERNET, 2009, p. 54; WALLERSTEIN, 2010).

Figura 1 – Mapa de África Oriental, Madagascar e Comores, representando alguns dos locais citados no presente trabalho. © Graham Connah



Fonte: Traduzido e adaptado de mapa reproduzido por A. LaViolette (2018, p. 26).⁴²

⁴² LaViolette reproduz o mapa de CONNAH, Graham. **African Civilizations: An Archaeological Perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Por este motivo, o Sudão do Sul não está delimitado.

Esta breve digressão será expandida ao longo dos capítulos da presente dissertação; a princípio, no entanto, coube-nos ressaltar a historicidade de longa duração na construção das representações e imaginários que, em meados do século XIX e início do XX, conjugar-se-ão num discurso distintivo extremamente desenvolvido que, sendo fruto de seu contexto específico – em que pese a situação colonial, o declínio das elites *waungwana* e a adesão a novas formas da prática religiosa islâmica, além da penetração cristã missionária –, insere-se numa série de tradições sobrepostas, como em “camadas” (ALLEN, 1993, p. 113); da erudição islâmica dita “clássica” à memória e oralidade bantu leste-africana, visando, apesar disso, defender a identidade árabe-suaíli e seu respectivo privilégio de classe.



Nosso primeiro contato com as principais fontes sob análise na presente pesquisa – o *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah* – se deu em meados de 2020, quando o professor José Rivair Macedo, em resposta a nosso anseio por uma pesquisa que se debruçasse sobre algum aspecto histórico do Islã em África, submeteu-nos uma cópia da primeira obra. Tratava-se da tradução italiana do *Kitāb al-Zunūj*, realizada pelo orientalista Enrico Cerulli (1898-1988), e lançada em 1957 sob o primeiro volume da coletânea de fontes *Somalia: Scritti vari editi ed inediti*.⁴³ Cerulli seria um dos mais importantes nomes no desenvolvimento do estudo das sociedades etíopes e somalis; porém, ao mesmo tempo, uma figura ligada ao alto escalão da Itália fascista e à investida colonial sobre o Chifre da África, chegando a ser nomeado, entre outros cargos, Vice-Governador Geral da África Oriental Italiana (DE LORENZI, 2018; PANKHURST, 1999). Sua tradução do *Kitāb al-Zunūj* é dotada de variados vícios que serão objeto de devido escrutínio nesta dissertação – dentre os quais podemos destacar a confluência de dois manuscritos, identificados como “K” e “L”, em um só texto, num intento de “reconstrução” da obra “original” (CERULLI, 1957, p. 231).

O MS “K”, cuja cópia fora feita para Cerulli em 1923, por intermédio do *qāḍī*⁴⁴ de Mogadíscio, na atual Somália, pode ser possivelmente situado no início década de 1890, por se encerrar subitamente com a narrativa da morte de Bargāš Ibn Saʿīd al-Bū Saʿīdī, Sultão de Zanzibar, em 1888. O MS “L”, por sua vez, fora enviado ao orientalista italiano por Alice

⁴³ CERULLI, Enrico. **Somalia: Scritti vari editi ed inediti**, Vol. 1. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1957.

⁴⁴ *Qāḍī* (قاضی): magistrado do direito islâmico.

Werner⁴⁵ a partir de cópia feita em Witu, cidade a sudoeste de Lamu, Quênia (Ibid., p. 231). Sua narrativa se estende até a ascensão de °Alī Ibn Ḥamūd ao sultanato (1903). Ambos os documentos trazem em comum, no entanto, a construção de uma história essencialmente árabe da Costa Suaíli, situando-a no centro das preocupações de figuras-chave da história islâmica, como antigos califas das dinastias Omíada (36-133 H./656-750 d.C.) e Abássida; operando, em seguida, um salto de sete séculos até o período da expulsão dos portugueses pelos árabes omanis, em fins do século XVII,⁴⁶ e os subsequentes desenvolvimentos políticos no litoral suaíli até o período de suas respectivas redações (KITĀB... K, 2020, p. 37; Ibid. L, p. 79-80; RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 5-6). Evidentemente, como já mencionado, situam-se de igual modo em tais crônicas as narrativas sobre as sociedades da hinterlândia, com destaque para os Mijikenda – em direta relação com que despertara nossa imediata atenção já em primeira análise do teor dos documentos: o mito camítico. Nosso problema de pesquisa viria a ser formulado com base em uma questão que nos foi primordial: porque a narrativa veterotestamentária de Hām é a primeira informação fornecida por seu(s) anônimo(s) autor(es), sendo citada não uma, mas duas vezes?

A tradução italiana serviu de base para a formulação destas primeiras questões relativas ao inquérito das fontes – o que resultaria, concretamente, na primeira produção referente à presente pesquisa: o resumo intitulado *Preliminary considerations on racial ideologies in a 19th century manuscript from Mogadishu*, submetido (e posteriormente aceito) para a Conferência Internacional *Crossings in the Indian Ocean: Memory and Heritage*, originalmente prevista para ser sediada de forma presencial pela State University of Zanzibar (SUZA), em novembro de 2021.⁴⁷ Com questionamentos bastante incipientes, este resumo foi o embrião do que viria a se tornar o projeto de pesquisa referente à dissertação aqui apresentada.⁴⁸ Neste ponto, vislumbramos uma possibilidade concreta de realizar uma

⁴⁵ Alice Werner (1859-1935), etnóloga e linguista nascida em Trieste, no então Império Austro-Húngaro, merece uma observação por sua curiosa posição enquanto rara mulher a produzir estudos sobre culturas e sociedades africanas no período colonial – particularmente, aquelas de matriz bantu, como a suaíli. Neste sentido, destacam-se gramáticas, compilações documentais e obras críticas dentre seus trabalhos, tais como *The language-families of Africa* (1915), *Introductory Sketch of the Bantu Languages* (1919) e *Myths & Legends of the Bantu* (1932). Seu acervo documental “coletado” em África Oriental, composto sobretudo por obras de poética suaíli, está preservado na biblioteca da School of Oriental and African Studies (SOAS) da University of London, e pode ser parcialmente acessado em <<https://digital.soas.ac.uk/WERNER>>. Acesso em: 26 jul. 2024.

⁴⁶ Vemos eclipse semelhante na *Habari za Lamu*, a “Crônica de Lamu” (1897), redigida em kiswahili por Shaibu bin Hamed al Busaidy al Lamuy (WAMITILA, 2020, p. 723).

⁴⁷ O evento também contou com apoio do CHAM - Centro de Humanidades da Universidade NOVA de Lisboa, do Instituto Camões e do MOIO (The Museum of the Indian Ocean); devido às restrições impostas pela pandemia do vírus SARS-CoV-2, a Conferência foi adiada para novembro de 2022. Infelizmente, nosso comparecimento não foi possível.

⁴⁸ Em momento mais recente, já com a pesquisa em mais avançado desenvolvimento, tivemos a efetiva oportunidade de apresentar nossas conclusões em evento híbrido organizado pela SOAS-Universidade de Londres; trata-se da *Baraza: Swahili Studies Conference* realizada em fins de outubro de 2022, para a qual

contribuição ao próprio campo dos estudos leste-africanos no Brasil, o qual constatamos, após extensa revisão bibliográfica, ter alcance deveras limitado. À exceção de casos pontuais,⁴⁹ observa-se que os estudos africanos brasileiros dedicam pouca atenção à experiência histórica de África Oriental, pensando-se especificamente no espaço suaíli. Considerá-lo em sua conexão com o Índico e, nesta relação, como um espaço de diáspora, é algo bastante desafiador, e não somente no âmbito brasileiro, como pontuam Iain Walker e Martin Slama (2021, p. 77), quando observam que o mundo do Oceano Índico ainda é tratado, na historiografia, sob pressupostos teóricos idealizados a partir da experiência do Atlântico.⁵⁰ Em termos de diáspora africana, o Atlântico é, evidentemente, o espaço em evidência no contexto do Brasil, devido ao seu próprio devir histórico sob o colonialismo ibérico e o consequente comércio escravista. Este último tema parece ainda pautar, e não apenas na academia brasileira, os estudos africanos relativos a cronologias mais recuadas (REID, 2011, p. 142). Acreditamos que a relevância da proposição de uma pesquisa sobre África Oriental a partir do Brasil não deva se justificar por alguma relação histórica intrínseca; porém, se fosse este o caso, pesquisas como a de Edward Alpers (2018) sobre as diásporas leste e sudeste-africanas à América já nos demonstra as potenciais conexões entre ambos contextos. E não restam dúvidas que há, ainda, muitas outras possibilidades, indo além da temática da escravidão negra.

Seria somente meses após nossas primeiras formulações, no entanto, é que teríamos contato com a mais recente tradução do *Kitāb al-Zunūj*, desta vez para a língua inglesa. Publicada em 2020 por James McL. Ritchie (postumamente) e Sigvard Von Sicard na coletânea *An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents*,⁵¹ pudemos ter um inédito acesso a traduções independentes tanto do MS “K” quanto do “L”, permitindo sua direta comparação entre si – além de ambos os textos árabes editados, a partir de cuja crítica apresentamos uma tradução parcial, presente no Apêndice D. Os autores desta tradução teriam obtido uma versão anglófona do *Kitāb al-Zunūj* em meados da década de 1970, fornecida (e certamente traduzida) por Neville H. Chittick; mas demorariam até o início dos anos 2000

preparamos comunicação intitulada *Hām and the Zanj: Assessment of the Hamitic myth in 19th-century East African chronicles*, dirigida a um heterogêneo público internacional.

⁴⁹ Destacamos, a título de exemplo, as pesquisas conduzidas pelo Prof. Dr. Otávio Luiz Vieira Pinto (UFPR) sobre os processos de expansão do Islã em África Oriental.

⁵⁰ Ou ainda do Mediterrâneo, como no caso da (apesar disso, útil) categoria de *littoral societies* desenvolvida por Michael N. Pearson (1985; 2006) para o estudo dos elementos em comum às sociedades costeiras às margens de todo o Índico, mas que se vê limitada por sua dependência das proposições desenvolvidas por Fernand Braudel para a análise do mundo mediterrâneo.

⁵¹ RITCHIE, James. McL. & VON SICARD, Sigvard. **An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents**. Leiden: Brill, 2020.

para tomar conhecimento da própria edição italiana de Cerulli (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. ix). Apesar disso, acaso consideremos os comentários de James Kirkman (1982, p. 35), veremos que Ritchie e Von Sicard já trabalhavam na tradução de outra crônica leste-africana em língua árabe desde, pelo menos, o ano de 1981; trata-se do *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*, que entrou no escopo de nossa pesquisa devido à sua muito perspicaz inclusão na coletânea *An Azanian Trio* (2020).

Com efeito, a justaposição do *Kitāb al-Zunūj* e do *Kawkab* faz todo o sentido, pelo fato da segunda obra seguir, muito proximamente, a narrativa apresentada na primeira – expandindo-a sobremaneira, acrescentando toques poéticos e literários ao que originalmente seria uma narrativa histórica bastante protocolar. Mais importante ainda é a presença de um autor que assina o *Kawkab*: Fāḍīl Ibn ʿUmar al-Bawrī, um ʿālim que ocupou diversas posições de importância em cidades do atual Quênia, sendo *mudīr* (chefe) de Arabuko – uma vila a oeste de Malindi – quando de seu falecimento, em 1913. O dado da autoria nos permitiu empreender um aprofundamento a respeito da posicionalidade de *quem* estava à frente da produção das *habari* para, num segundo momento, melhor formular a questão do *para quem*[m]. Al-Bawrī, homem letrado e versado nas tradições islâmicas – o que se evidencia ao longo de sua crônica – teria trabalhado junto à administração colonial da *Imperial British East Africa Company* (IBEAC), e junto ao Protetorado Britânico da África Oriental quando do estabelecimento deste, a partir de 1895 (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 4).

Destarte, al-Bawrī é comparável a Bwana Kitini, narrador da *Crônica de Lamu*, ao ser “informante”⁵² de pesquisadores e funcionários coloniais europeus a respeito de questões de seu interesse; sabemos que nomes como Alice Werner e o próprio Enrico Cerulli buscaram estes ʿulamā’ atrás de informações – e daí sua obtenção de suas respectivas cópias do *Kitāb al-Zunūj* (CERULLI, 1957, p. 231; WAMITILA, 2020; WERNER, 1915). Sabemos também de A.M. Champion e, especialmente, J. A. G. Elliot – que publicou, entre 1925 e 1926, um extenso relato, em quatro partes, acerca de uma viagem realizada à região Bajuni (Bur Gao, na Somália); viagem esta que possivelmente incluiu uma interlocução com Fāḍīl Ibn ʿUmār al-Bawrī, e uma consulta dos livros sob posse do erudito por Elliot (ELLIOT, 1926; MORTON, 1972, p. 415-416; SPEAR, 1974, p. 78). Certo é que o britânico certamente teve contato com uma versão indeterminada do *Kitāb al-Zunūj*, dando destaque à mesma narrativa que motivou o início de nossa pesquisa: a presença do mito camítico, logo em suas primeiras

⁵² Visitaremos, no Capítulo 2, a problemática desta denominação.

palavras. Produzidos na cronologia analisada, os escritos de J. A. G. Elliot são por nós tratados como fontes para a análise de seu contexto.⁵³

É a partir de seu relato que se principia o Capítulo 1 – que incide sobre a textualidade abraâmica que se constituíram enquanto referenciais na constituição da etiologia camítica apresentada nos proêmios das crônicas *Kitāb al-Zunūj* e *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*. Tal narrativa merecerá, neste primeiro momento, uma análise diacrônica que nos permita aceder a nosso objetivo final, qual seja: estabelecer uma etiologia muçulmana que a conecte à sua recepção em África Oriental. A que contextos ela se adapta e produz novos sentidos, respondendo às demandas próprias do devir histórico suaíli? Antes de respondê-lo, é necessário dar um passo anterior: como o próprio Islã, isto é, a tradição islâmica clássica à qual se filiavam e remetiam os homens de letras e doutos das ciências corânicas árabe-suaílis, recepcionou o mito de Ḥām e Kan^cān, entre adaptações, refutações e incorporações, em seus contatos com as tradições do Judaísmo e do Cristianismo? Retomaremos o conceito de intertextualidade na composição de *espaços textuais sagrados*, além de servirmo-nos dos escritos de diversos eruditos do Islã medieval, de al-Jāhiz⁵⁴ a Ibn Khaldun, de al-Ṭabarī a Ibn al-Jawzī, de Waḥb Ibn Munabbīh a Ibn Qutaybah, na reconstrução deste percurso. Guiam-nos boas pistas iniciais, como as obras de referência citadas ao longo das próprias crônicas – um exemplo é o tratado genealógico *Sabā'ik al-Dahab fī Ma^crīfāt Qabā'il al-^cArab* (1823), de autoria de Muḥammad Amīn al-Suwaydī, também considerado na presente pesquisa (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 11-12). O conhecimento de obras como esta nos permite vislumbrar o que o erudito *mungwana* de meados do século XIX lia, num momento de intensificação das trocas intelectuais entre a Península Arábica e o litoral leste-africano, e de que formas tal recepção pode ter moldado as interpretações formuladas acerca das tradições veterotestamentárias. Evidentemente, cabe ressaltar que a versão “aristocrática” do mito de Ḥām é apenas uma etiologia possível desta narrativa, que se encontrava disseminada inclusive na oralidade, como demonstra a já citada pesquisa etnográfica de El-Zein em Lamu (1986); neste sentido, apesar de debruçarmo-nos sobre as versões respectivamente presentes no *Kitāb al-Zunūj* e no *Kawkab*, a presente dissertação não pretenderá reconstruir a “versão suaíli” do mito camítico, e fazê-lo seria considerar a absurda ideia de um “Islã suaíli”, expressão que abandonamos ao longo de nossa pesquisa por sua latente ahistoricidade e

⁵³ Elliot (1925; 1926; 1926a; 1926b).

⁵⁴ Deixo registrado meu agradecimento a Jorge Elices Ocón (Universidad Autónoma de Madrid), que muito gentilmente me forneceu cópia de uma tradução anglófona do *Kitāb Faḥr al-Sūdān ^cala al-Bīdān* (“Livro da Exaltação dos Negros Sobre os Brancos”), de al-Jāhiz, de difícilíssima obtenção (AL-JĀHĪZ. The Boasts of the Blacks Over the Whites [Kitāb Fakhr as-Sudan ^cala al-Bidan], trad. T. Khalidi. **Islamic Quarterly**, Vol. 25, n. 1, pp. 1–50, 1981).

uniformismo, como bem criticado por Kai Kresse (2007, p. 80). Veremos como o universo islâmico suaíli do século XIX é marcado, por exemplo, pelo exponencial crescimento do sunismo *šāfi‘ī* face ao ibadismo⁵⁵ institucional dos Sultanatos de Omã e Zanzibar, além da transformadora atuação das *turūq* sufis (BANG, 2018; BANG & VIKØR, 1999). Haveria ainda um Islã próprio da classe subalterna dos ditos *washenzi*, escravizados, mesmo com toda a recusa *waungwana* em lhes reconhecer o direito à prática da religião; e os ditos *zanj*, conforme será demonstrado, formularam sua própria versão da narrativa de *Gênesis*, muito mais próxima da ideologia “universalista” muçulmana do que a constante na cronística (BRAUDE, 2002; EL-ZEIN, 1986, p. 246-247).

O Capítulo 2 apresenta uma visão mais holística do *Kitāb al-Zunūj* e do *Kawkab* em relação à sua própria tradição cronística das *habari* em línguas kiswahili ou árabe, destrinchando individualmente cada MS em seu percurso até nós e envolvendo, portanto, uma crítica de suas traduções. Tal preocupação se faz mister devido à inacessibilidade dos MSS em questão, e da decorrente dependência exclusiva das traduções editadas nas línguas italiana (CERULLI, 1957) e inglesa (RITCHIE & VON SICARD, 2020) – e que contêm, mesmo em suas reproduções dos textos árabes, uma série de problemáticas por nós exploradas no Apêndice D. Longe de impedir sua problematização histórica, no entanto, consideramos que os próprios descaminhos da textualidade cronística em questão em suas traduções europeias se integra à própria história de sua circulação, dada a relação colonial implicada, por exemplo, em sua obtenção por E. Cerulli, nos anos 1920, no caso do *Kitāb al-Zunūj*, e que se constituirá em tópico central do Capítulo 2, com subsídio e respaldo de autoritativa bibliografia.⁵⁶ Tais reflexões são antecedidas por um panorama crítico da cronística suaíli face a seus temas, circulação, relação com a oralidade e constituição enquanto um gênero literário próprio em África Oriental. Por fim, o Capítulo 2 inclui considerações acerca da autoria dos MSS em questão, centrando-nos momentaneamente na biografia de Fāḍil Ibn ‘Umar al-Bawrī, e discutindo a possibilidade de ser este o autor, também, do *Kitāb al-Zunūj*. O debate sobre a autoria das crônicas conduzirá, certamente, a uma asserção do próprio universo literário de seus autores, a fim de determinar algumas das principais – e possíveis – influências do

⁵⁵ O ibadismo (ou *Ibaḍīyyah*) é um ramo do Islã, diverso do sunismo e da *shī‘ah*, e nomeado a partir de ‘Abdallah Ibn Ibaḍ (séc. I H./VII d.C.). É a orientação predominante ainda hoje em Omã, com presença também no leste e norte africanos (NEWBY, 2004, p. 86).

⁵⁶ Em estágio avançado de nossa pesquisa, descobrimos a existência de uma terceira tradução acadêmica do *Kitāb al-Zunūj*, de autoria de Reinhard Klein-Arendt, para a língua alemã; entretanto, não foi possível obtê-la, inexistindo cópias digitais, e não será considerada para fins deste trabalho. Referência da obra: KLEIN-ARENDET, Reinhard. “**Und die Araber bauten Mogadishu...**”. *Das Kitab al-Zanuj: Eine ostafrikanische Chronik als moralische, politische und juristische Streitschrift*. Marburg: Tectum-Verlag, 2004.

intertexto camítico na formulação de seus conteúdos, face aos objetivos a que se propunham – a perpetuação e defesa de certa hierarquia social na Costa Suaíli.

Cabalmente, o Capítulo 3 se valerá das informações expostas até então a fim de compreender a dialética das dinâmicas de hierarquização e diferenciação na Costa Suaíli de meados do século XIX e início do XX, quando da ascensão e queda do sistema escravista sob os Bū Saʿīdī de Omã e Zanzibar, e a redução desta dinastia a um Estado-fantoches colonial sob administração britânica. No campo das representações, veremos o reforço das categorias distintivas de estrato social, num esforço racializante catalisado pela própria agência europeia sobre a sociedade suaíli; se concordamos em algo com R. F. Morton (1990, p. 4), é com a ideia de que o olhar homogeneizante lançado pelo europeu sobre as sociedades da Costa Suaíli – fossem elas de identidade “Širāzī” ou [pseudo]árabe – as entendia somente enquanto compostas por “negros africanos”, indistintamente; o que poderia servir de motivação a uma reação *waungwana* que lhes restaurasse a ascendência discursiva sobre os *washenzi*. Fato é que o debate genealógico e étnico se intensificará em Zanzibar e demais locais a partir da virada do século XIX pro XX, chegando a mobilizar frentes político-ideológicas (SHERIFF & TOMINAGA, 1992; SWARTZ, 1991). É neste cenário que a narrativa do *Kawkab* é justificada por al-Bawrī: é necessário diferenciar árabes e *zanj*, pois “os árabes estão mais próximos do Profeta” (AL-BAWRĪ, 2020, p. 281). Com efeito, trataremos neste terceiro capítulo as formas como as categorias discursivas de distinção, como *zanj* (e, numa mirada histórica, seus análogos como *ḥabāša*, *birbira*, *damādam*, *lamlam* etc.), verdadeiras *categorias móveis de classificação* (FARIAS, 1980), instalam-se no imaginário coletivo leste-africano em referência às sociedades da hinterlândia, alvo preferencial da empresa escravista árabe-suaíli; o papel da cronística nessa difusão e, especialmente, na aproximação discursiva com o mito de Hām e Kanʿān, cujo amálgama com o termo *zanj* em suas respectivas naturezas duais negridão-escavidão, constitui nossa principal proposição analítica.



1. ḤĀM IBN NŪḤ: ETIOLOGIAS MUÇULMANAS DO MITO CAMÍTICO

*Il y aurait une recherche à entreprendre, des plus intéressantes sur cette obsession embryogénique si marquée dans toute préoccupation d'exégètes.*⁵⁷

Marc Bloch, *Apologie pour l'Histoire*

Entre as décadas de 1840 e 1850, o missionário alemão Johann Ludwig Krapf, na condição de membro da anglicana Church Missionary Society (CMS) e, portanto, integrante da vanguarda das aspirações coloniais europeias em solo de África antes de sua ocupação efetiva na segunda metade do século XIX,⁵⁸ empreendeu uma série de viagens à porção oriental do continente a fim de fazer cumprir a missão que tomara para si: a conversão das sociedades africanas ao cristianismo. Exprime, pois, em seu diário, os sentidos que o inspiram em tal objetivo:

Os descendentes de Cam sobreviveram a si mesmos; é, portanto, evidente que os descendentes de Jafé devem conduzir a nau pelo impeto da Cristandade, único leme seguro para a África Oriental, bem como para todos os continentes (KRAPF, 1968 [1860], p. 393).⁵⁹

Nesta breve passagem, Krapf externaliza suas percepções acerca dos povos os quais desejava “conduzir” à Cristandade, por meio do recurso à narrativa veterotestamentária que versa sobre o castigo invocado por Noé contra Canaã, filho de Cam, devido ao delito de seu pai: ter feito troça da nudez do ancião (*Gênesis* 9:18-27). A punição? Que Canaã e sua descendência se tornassem servos dos filhos de Sem e Jafé, irmãos de Cam. As tradições subsequentes situariam os “camitas”, a linhagem amaldiçoada de Cam e Canaã, dentre os povos de África negra; e Krapf, conscientemente, situa a si próprio sob a descendência de Jafé, dito progenitor dos europeus. Sua suposta ascendência sobre os africanos estaria, pois, ratificada nas Sagradas Escrituras; e tornar-se-ia um *topos*, tanto do discurso missionário quanto das justificativas para a escravização negra e o tráfico transatlântico; certamente não pela exclusividade da letra bíblica, como veremos ao longo deste primeiro Capítulo, mas mediante etiologias medievais e modernas desenvolvidas entre os três grandes monoteísmos abraâmicos que, paulatinamente, racializariam o mito camítico até despontar em suas

⁵⁷ “Haveria outra pesquisa a fazer, das mais interessantes, sobre essa obsessão embriogênica, tão marcada em todas as preocupações dos exegetas”.

⁵⁸ Como bem observa Isaria Kimambo (2010, p. 314-315).

⁵⁹ Do original: “The descendants of Ham have outlived themselves; it is, therefore, evident that the descendants of Japheth must steer the vessel by the might of Christianity, the only safe rudder for East-Africa, as for all continents”. Tradução nossa.

derradeiras configurações (ALMEIDA, 2018, p. 418; BRAUDE, 2002, p. 96; GOLDENBERG, 2017; ISAAC, 1986, p. 80; MACEDO, 2001, p. 123).

Portanto, qual a surpresa do supracitado missionário quando, em sua visita a Mombaça, no litoral do atual Quênia, no ano de 1845, deparou-se com uma sociedade afro-muçulmana adepta de um Islã dinâmico e dotada de uma classe de ‘*ulamā*’ dividida entre *ibādī* e sunitas *šāfi‘ī* bastante robusta (BANG, 2018; KRESSE, 2007, p. 81-82); uma cidade cujos cidadãos, no sentido mais estrito do termo (os “homens livres”, *waungwana*), eram versados nas narrativas do Corão, da Sunna e demais tradições islâmicas – muitas das quais, pelo intertexto partilhado entre Judaísmo, Cristianismo e Islã, eram cognatas. Se o missionário viera lhes instruir sobre o Velho Testamento, seria, pois, recebido por um milênio inteiro de narrativas que viram desenvolvimento próprio na interface sociocultural islâmica, sendo conformadas, no caso em questão, ao contexto das relações sociais na sociedade suaíli:

Eu não sabia antes que o nome de Ham é conhecido dos Suaílis. **[Para eles], Ham significava um homem negro e um escravo.** Se, porventura, um escravo tomasse muita liberdade perante seu mestre, este último lhe diria: ‘sai-te daqui, **seu filho de Hami, és um escravo e não um Unguana [mngwana]**’, que significa um homem livre, ou um senhor. Todos os brancos, os Wasungu, árabes e indianos são chamados Unguana, em oposição aos negros e escravos, ou watoto wa Hami [filhos de Ham] (KRAPP, 1845 apud⁶⁰ MORTON, 1990, p. 5).⁶¹

Com efeito, interessa-nos pormenorizar, num primeiro momento, esta narrativa camítica propriamente muçulmana que, encontrando ressonância na sociedade suaíli de meados do século XIX, conflaciona a genealogia de Cam/Hām tanto à da pele negra quanto à legitimidade de sua escravização; os “filhos de Hām”, ou *watoto wa Hami*, serão para as elites escravocratas árabe-suaílis um conjunto humano específico, um *outro* determinado como sua própria antítese: os *washenzi* ou *zanj*, não-islamizados e habitantes da *nyika* (portanto, *wanyika*),⁶² a zona de matas da hinterlândia, e entendidos como alheios à “civilização” (*ustaarabu*) (COPPOLA, 2018, p. 153; POUWELS, 2002, p. 30). Neste processo, as crônicas desempenharam um papel fundamental na fixação – e possível reprodução – de uma etiologia

⁶⁰ R. F. Morton se refere aos diários de Krapf que consultou junto aos arquivos da Church Missionary Society, certamente em primeira mão, na Inglaterra (documento catalogado como CA5/M1, 577, CMS). Descobrimos que o microfilme desta passagem específica se encontra disponível online sob o repositório de fontes do Adam Matthew Editor, através do link <https://www.researchsource.amdigital.co.uk/Documents/Details/CMS_IV_Part15_Reel317_Voll>. Por se tratar de acesso restrito (pago), como muitos são os recursos de pesquisa concentrados no Norte global, não pudemos visualizar o documento. No entanto, a passagem pareceu-nos suficientemente relevante para figurar a partir da citação de Morton, em *apud*.

⁶¹ Do original: “I did not know before, that the name of Ham is known to the Suahelees. **[To them] Ham signified a black man and a slave.** If for instance a slave would take too much liberty in the presence of his master, the latter would say to him: get thee hence, **thou son of Hami, thou art a slave and no Unguana [mngwana]**, which means a free man, or a Lord. All the white people, the Wasungu, Arabs, and Indians are called Unguana, in opposition to the blacks and slaves, or watoto wa Hami [children of Ham]”. Tradução e grifos nossos.

⁶² Na língua kiswahili, o prefixo *wa-* corresponde ao artigo definido plural.

do mito em questão, baseada na posicionalidade de seus autores enquanto integrantes do estrato social detentor de um assimétrico poder de nomeação e, portanto, de classificação deste *outro* (CUCHE, 2002, pp. 184-186; HARTOG, 1999, p. 256). E fossem estes ‘*ulamā*’ oriundos das aristocracias tradicionais ou das novas ondas diaspóricas do sul da Arábia em África Oriental no período – os chamados *washihiri* –, certamente deviam muito do financiamento de sua empreitada intelectual ao fato de pertencerem a famílias que prosperaram com o ciclo escravista das *plantations* de cravo-da-índia em Zanzibar, Pemba e outros locais na primeira metade do século XIX (AKINOLA, 1972, p. 215; CROUCHER, 2013; NIMTZ JR., 1980, p. 26). Antes de se efetivar uma ampla difusão de mesquitas ligadas a *turūq* sufis estrangeiras, que ofereciam uma alternativa à autoridade *waungwana* vigente no litoral suaíli, o acesso à educação religiosa e a obtenção de *ijāzat*⁶³ eram caros e ainda restritos a membros da referida aristocracia, mesmo que de forma tácita (BANG, 2003; EL-ZEIN, 1986, p. 69).

É este o caso de Fāḍil Ibn ‘Umar al-Bawrī, autor de uma das crônicas sob análise neste trabalho – o *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah* –, e que apresenta a si mesmo na introdução da obra como *فاضل بن شيخ عمر البوري*, literalmente “Fāḍil, filho do *ṣayḥ* ‘Umar, o Bawrī”,⁶⁴ um xeique filho de outro xeique (AL-BAWRĪ, 2020 [1913], p. 281). Erudito do estrato aristocrático, al-Bawrī teria se aproximado da administração colonial imposta sobre a Costa Suaíli se ocupando, a partir da década de 1880, em atividades que abrangiam desde funções escriturais e de tradução junto aos britânicos à investidura como *qāḍī* e/ou *mudīr* em algumas localidades no distrito de Malindi (nominalmente Roka, Mtanganyiko e Arabuko, além da própria cidade de Malindi), primeiramente sob a *Imperial British East Africa Company* (IBEAC) e, posteriormente, sob o Protetorado Britânico, a partir do momento em que este último passa a tutelar os cargos políticos locais (MORTON, 1972, p. 415-416; RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 4). Nesta condição, adquirindo notoriedade por sua erudição, este ‘*ālim* se tornaria informante dos agentes coloniais britânicos, na apreensão daquela sociedade que anseavam dominar – algo que se tornaria recorrente nas últimas décadas do século XIX, e motivando a transcrição de diversas tradições que tinham, até então, circulação unicamente oral (COPPOLA, 2018, p. 148). Pode-se situar, sem dúvidas, crônicas

⁶³ *Ijāza* (إجازة): licença conferida em escolas corânicas que informa sobre a capacitação de seu portador em um saber específico, habilitando-o a ensiná-lo. Tornar-se um ‘*ālim*’ respeitado envolvia a obtenção de *ijāzat* junto a mestres do saber religioso em diversas instituições distintas, o que poderia ser dispendioso e, portanto, requerer certo privilégio financeiro (NIMTZ JR., 1980, p. 17-18).

⁶⁴ Ou seja, do clã Baūrī, de possível origem em Pate, no arquipélago de Lamu. Cf. Ritchie & Von Sicard (2020, p. 4).

como o *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab* neste movimento de “escrituralização” dos saberes na esfera suaíli (BANG, 2008, p. 358).

Um dos oficiais coloniais que sabemos ter entrado em contato com Fāḍil Ibn ‘Umar al-Bawrī – ou “Fazil bin Omar”, ou ainda “Fathili bin Omari”⁶⁵ – é John Augustus Gilbert Elliot.⁶⁶ O pouco que conhecemos acerca desta personagem deriva de duas fontes: em primeiro lugar, os registros constantes no diário oficial do Protetorado Britânico (e, após 1920, da Colônia do Quênia), a chamada *Kenya Gazette*, que nos informa sobre como J. A. G. Elliot acumulou inúmeros cargos na administração britânica da África Oriental, como os de Magistrado ou Oficial-Assistente Distrital, nas primeiras décadas do século XX.⁶⁷ Em segundo lugar, por suas próprias memórias de uma visita às chamadas Ilhas Bajun, no litoral sul da atual Somália; viagem esta empreendida em momento indeterminado durante seu período a serviço do Protetorado (possivelmente antes de 1913, caso de fato tenha interagido com al-Bawrī),⁶⁸ mas cujo relato seria publicado, em quatro partes, no *Journal of the Royal African Society*,⁶⁹ somente entre o final de 1925 e o início de 1926.

Do relato redigido por Elliot, que conta com notas de rodapé explicativas fornecidas pela etnóloga alemã Alice Werner (1859-1935) – a mesma que remeteria a Enrico Cerulli, àquele mesmo ano, uma das cópias manuscritas do *Kitāb al-Zunūj* (CERULLI, 1957) –, destacaremos o momento em que o funcionário colonial, ao apresentar um panorama das tradições bajuni, recorre a “[c]ertos escritos de um Fazil bin Omar Alburi [*sic*], compilados presumivelmente de tradições nativas e embelezados muito provavelmente por sua própria

⁶⁵ Tal como reproduzido nas fontes anglófonas, além da historiografia, e que possivelmente segue a pronúncia do nome em kiswahili. Nesta dissertação empregaremos a forma transliterada do árabe, conforme o próprio Fāḍil Ibn ‘Umar al-Bawrī assina em sua crônica.

⁶⁶ Doravante J. A. G. Elliot, conforme assina.

⁶⁷ O “diário oficial” britânico no Quênia – *The Official Gazette of the East Africa Protectorate* e, após, 1920, *The Official Gazette of the Colony and Protectorate of Kenya* – constitui-se em interessante registro da carreira pública de um oficial colonial em África, quanto mais de um suposto diletante de tópicos históricos relativos às populações subjugadas. Através dele, por exemplo, descobre-se que J. A. G. Elliot ocupava, em agosto de 1910, o posto de “Assistant District Commissioner” enquanto ainda prestava exames de língua suaíli (*Kenya Gazette*, Vol. XII, n. 258, p. 436, 1º/09/1910); que em março de 1913 – ano-limite em que poderia ter encontrado al-Bawrī –, foi nomeado Magistrado de Segunda Classe com jurisdição sobre Seyidne, Naivasha e Ukamba (Vol. XV, n. 310, p. 177, 1º/03/1913) e, mais tarde, sobre Kisii (Vol. XVI, n. 14, 16/12/1914). E que, em 1927, alçou a Terceira Classe da magistratura colonial (Vol. XXIX, n. 1150, p. 820, 12/07/1927). Com o controle colonial direto sobre um sistema judicial que era, simultaneamente, islâmico e secularizado, os contatos intensificados entre magistrados britânicos e homens ligados ao exercício da *šarī‘a* explicam a relação entre Elliot e “Fathili bin Omari”, seu *informante* (BANG & VIKØR, 1999).

⁶⁸ Embora não haja indicativo claro de que tal interação, se ocorrida, efetivou-se durante a viagem. Caso contrário, esta última poderia ter sido realizada em qualquer momento anterior a 1925. Uma passagem de seu relato na qual informa que al-Bawrī conhece certa tradição a respeito da chegada do Islã em Mombaça “em plenos detalhes” (ELLIOT, 1926, p. 157), contudo, fortalece a primeira hipótese.

⁶⁹ Periódico atualmente intitulado *African Affairs*, publicado pela Oxford University em nome da Royal African Society.

imaginação [...]” (ELLIOT, 1926, p. 150).⁷⁰ Elliot tem uma percepção, portanto, cética a respeito do teor dos escritos fornecidos por Fāḍil Ibn ʿUmar al-Bawrī – ou consultada da biblioteca do erudito suaíli, ou ainda meramente sendo este tido por seu autor; o texto de Elliot é ambíguo neste sentido. No entanto, a curiosidade do oficial britânico certamente foi despertada pelo texto, pois reproduz, em paráfrase, a parte inicial de sua narrativa:

Ele inicia **dizendo que a África pertence aos filhos de Cam**, o descendente de Adão conforme estabelecido no livro Sabaik Thahab, e continua dizendo que os árabes de Hamyar vieram à costa da África 102 anos antes do nascimento de Jesus Cristo, procurando e cavando por ouro. Eles pararam em Mogadíscio, a primeira cidade da África, e prosseguiram ao sul do Jub, onde encontraram um povo chamado de Kishuru (agora conhecidos como Wa-Nyika), que fugiram à primeira vista (Ibid., p. 150-151).⁷¹

Ainda sem adentrar as minúcias do excerto acima reproduzido, a descrição de Elliot basta para sua identificação como parte de uma versão – ainda desconhecida – do *Kitāb al-Zunūj*. A narrativa é, pois, idêntica àquela presente em ambos MSS conhecidos (“K” e “L”), apesar de abreviada. Inicia-se com uma sequência que associa certas sociedades africanas ao mito de Ḥām, partindo à descrição da fundação das cidades suaílis por árabes do antigo Reino Himiarita; situados à margem desta história estariam, por sua vez, os *wanyika*, os povos da hinterlândia leste-africana – apesar da introdução enfatizar suas origens “camitas”, e incluir uma descrição de seus costumes, tidos por reprováveis, à maneira da *jāhilīyya*⁷² (KITĀB... L, 2020, p. 68). São tidos por *outsiders* (ELIAS & SCOTSON, 2000) africanos em solo africano, à margem da civilização árabe-persa, suposta matriz da sociedade litorânea suaíli.

Nosso intento a partir desta digressão inicial foi o de traçar certo paralelo entre as primeiras impressões de J. L. Krapf e J. A. G. Elliot acerca da circulação do mito camítico junto às tradições islâmicas de África Oriental, relacionando-as à nossa própria recepção dos documentos em análise no presente trabalho. Certamente não a fim, no entanto, de nos posicionarmos sob o ponto de vista de homens como Krapf ou Elliot, às suas respectivas

⁷⁰ Tradução nossa do inglês: “[c]ertain scripts by one Fazil bin Omar Alhuri [*sic*], compiled presumably from native traditions and embellished very likely from his own imagination.”

⁷¹ Do original: “He starts off by **saying that Africa belongs to the children of Ham**, the descendant of Adam as set down in the book Sabaik Thahab, and goes on to tell that the Arabs of Hamyar came to the African coast 102 years before the birth of Jesus Christ, looking and digging for gold. They landed at Mogadishu, the first city in Africa, and then proceeded South to the Jub, where they found a people called the Kishuru (now known as Wa-Nyika), who ran away at sight”. Tradução e grifo nossos.

⁷² *Jāhilīyya* (جاهلية): o “tempo da ignorância”; expressão de cunho pejorativo utilizada em referência aos tempos pré-islâmicos, em que a Revelação do Alcorão não era conhecida. Vide, por exemplo, o Alcorão 2:170: “Quando lhes é dito: Segui o que Deus revelou, dizem: Qual! Só seguimos as pegadas dos nossos pais! Segui-las-iam ainda que seus pais fossem destituídos de compreensão e orientação?”. Da edição lusófona de Samir El Hayek (2020), que empregaremos ao longo desta pesquisa. Ocasionalmente, para fins de comparação, consultamos também a tradução de Mansour Chalita (2020).

maneiras representantes de diferentes facetas do projeto colonial europeu, cujo olhar homogeneizante sobre a experiência leste-africana foi, como veremos, um dos elementos que certamente impulsionou a cristalização e a radicalização de categorias étnico-religiosas em oposição umas às outras (COPPOLA, 2018, p. 147).

Entendemos que reconhecer tal aspecto colonial é essencial à compreensão dos discursos distintivos produzidos no âmbito da elite intelectual *ungwana* – note-se, pois, que não nos referimos à identidade social e étnica própria a cada um diversos grupos sociais de África Oriental, sendo esta de natureza muito mais fluida e variável (cf. SHERIFF & TOMINAGA, 1992). Tampouco se trata de negar a agência histórica suaíli ao conferir, ao contrário, um poder inexistente à administração colonial, como sugere o olhar cético de Jonathon Glassman (2000, p. 396-397).⁷³ Sem remover a classe *waungwana* do protagonismo na elaboração de sua “biblioteca islâmica” (KANE, 2012), em que consta o discurso distintivo em questão, parece-nos que o papel exercido pelo olhar europeu é o de elemento catalisador neste processo de classificação e identificação étnico-culturais.

Com efeito, um exemplo indiciário constante em uma de nossas fontes, o *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*, é a justificativa fornecida por Fāḍil Ibn ʿUmar al-Bawrī, logo nos primeiros fôlios, para a redação da obra. Tal motivação revela não apenas os elementos de um discurso distintivo enquanto tema central – algo que podemos estender às versões conhecidas do *Kitāb al-Zunūj* – mas, também, as referidas implicações europeias neste constructo:

لَمَّا رَأَيْتُ اختلاط العرب والزنج بأرض إفريقية المشرق قد آن واشتدَّ بذلك من كثرة السؤال الحكام الذين كانوا في ذلك الزمن بزعمهم من قال في جوابه ورضي كونه من أهل السواحل فيثبت عنده زنجياً ومن قال في جوابه عرب فذاك وإن لم يكن أصله من العرب فوجب بذلك تفصيلاً كما نفصل بين ياقوب والمرجان لأن العرب أقرب إلى النبي صلى الله عليه وسلم فلا حيوز أن ينسب العرب زنجياً وزجياً عربياً ولو كان من الموالى فإن الموالى ليس لهم النسب ولو كان لهم حسباً في المال أو الدين كما قال الله تعالى يا أيها الناس أنا خلقناكم من ذكر وأنثى خلقناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم الآية معنا شعوب وقبيلة عظيمة وقبائل من اب من العرب لا غير قاله ذلك أيضاً في القاموس.

[Decidi escrevê-lo q]uando vi que a mistura entre árabes e *zanj* na terra de África Oriental já acontecera, razão pela qual se intensificaram os questionamentos dos governantes a respeito das alegações daqueles que então viviam. Aquele que afirmasse, prontamente, ser povo do *Sawāḥil*, seria confirmado como *zanj*; aquele que afirmasse ser árabe seria confirmado como árabe, mesmo que não fosse de origem árabe. **Tornou-se imperativo fazer uma distinção como a que se faz entre o rubi e o coral, pois os árabes estão mais próximos do Profeta (que as bênçãos e a paz de Deus estejam sobre ele), e não é lícito que árabes sejam da linhagem dos *zanj*, ou que *zanj* sejam da linhagem dos árabes, mesmo que sejam [seus] clientes, pois clientes não possuem genealogia** – mesmo que possuam prestígio em matéria de riqueza ou religião. Como diz Deus: « Ó humanos, em verdade, Nós vos

⁷³ Richard Reid (2011) segue linha semelhante em sua crítica a um “presentismo” nos estudos africanistas que confira excessiva agência à modernidade, em detrimento da longa duração das estruturas e representações endógenas em África.

criamos de macho e fêmea e vos dividimos em povos e tribos para reconhecerdes uns aos outros. Sabei que o mais honrado, dentre vós, ante Deus, é o mais temente ». Eis o sentido da *āyah*: “povos” significa “grande tribo”; e **“tribos”, somente aquelas que descendem de um pai árabe**. Isso está dito no *Qāmūs*. (AL-BAWRĪ, 2020, p. 281, tradução e grifos nossos).

O excerto acima é, sem dúvidas, um dos mais importantes para a presente pesquisa; al-Bawrī cita uma das mais notórias *āyāt* (versos) do Alcorão⁷⁴ acerca da diversidade humana⁷⁵ para, logo na sequência, abstrair seu sentido universalista tendo por base uma de suas fontes, de primeira ou segunda mãos: o *al-Qāmūs al-Muḥīt* de al-Fīrūzābādī (m. 817 H./1414 d.C.), popular dicionário produzido no âmbito do Islã pré-moderno (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 117-118). Deste modo, conhecemos não apenas uma das referências do autor na elaboração de seu texto, mas também uma das formas pelas quais mobiliza este legado erudito ao seu discurso genealógico a respeito dos “árabes” e dos *outros* na Costa Suaíli. O caráter deste *outro* – o *zanj*, *washenzi*, dentre outras denominações –, estando fundado na genealogia, independia de seu estatuto enquanto escravizado ou não, e a manumissão não lhe dignificava, como veremos. Com efeito, al-Bawrī nega a ascendência árabe aos ex-escravos libertos, descritos pelo termo *wālī* (والي), comumente traduzido por “cliente” – e que denota, num contexto escravista comum a diversas sociedades muçulmanas, o manumitido que ainda mantém vínculo com o antigo senhor, o que se exprime no contexto suaíli pelo termo *maula* (do árabe *mawālī*). É possível que o fato de muitos *maula* adotarem a *nisba* (a filiação clânica, expressa na forma de epíteto) de seus senhores gerasse certa inquietação em al-Bawrī (LEWIS, 1990, p. 87; McMAHON, 2013, p. 59; RAY, 2018, p. 69). Retornaremos a estas questões ao longo do presente trabalho.

À parte este aspecto, gostaríamos de destacar, neste primeiro momento, a ingerência europeia sintetizada na referência de al-Bawrī ao questionamento genealógico por parte de “governantes”; Ritchie e Von Sicard (2020, p. 8) atribuem esta preocupação ao fato do governo de Zanzibar – i.e. a administração do Protetorado Britânico – premiar estipêndios àqueles indivíduos de “comprovada” ascendência árabe. Com o governo colonial de Arthur Henry Hardinge (1895-1900), seria adotada uma política de nomeação de árabe-suaílis muçulmanos “bem-nascidos” para postos administrativos, partindo-se do entendimento de

⁷⁴ No presente trabalho, optamos pela grafia “Alcorão” para designação do livro sagrado do Islã (o *Qur’ān*, قرآن) consoante com as duas traduções consultadas (CHALLITA, 2020; EL HAYEK, 2020). Estamos cientes de “Corão” como outra transliteração possível, omitindo o artigo definido *al-* e evitando possíveis redundâncias entre árabe e português; contudo, como muitos outros vocábulos desta última influenciados pela primeira, o artigo original prefixado à palavra em português foi consagrado pelo uso.

⁷⁵ Alcorão 49:13: “Ó humanos, em verdade, Nós vos criamos de macho e fêmea e vos dividimos em povos e tribos, para reconhecerdes uns aos outros. Sabei que o mais honrado, dentre vós, ante Deus, é o mais temente Sabei que Deus é Sapientíssimo e está bem inteirado”. Tradução de Samir El Hayek (2020).

uma suposta superioridade cultural destes em relação às demais etnias e povos leste-africanos, sobretudo do interior continental; política esta também adotada nos territórios da Tanganyika germânica, entre 1885 e 1916. Este cenário levaria à adesão da população suaíli às novas categorizações étnicas impostas pelos britânicos (NIMTZ JR., 1980, p. 12; RAY, 2018; SWARTZ, 1991, p. 38).

Foi este o motivo a nos induzir, nos primórdios da pesquisa, à hipótese de uma transmissão cristã missionária – portanto, pela via colonial – da história veterotestamentária de Cam e Canaã ao contexto da África Oriental suaíli. Entretanto, artífices de sua própria história e munidos de uma milenar tradição manuscrita islâmica, ‘*ulamā*’ da aristocracia *waungwana*, como al-Bawrī, elaboraram uma etiologia própria do mito, adaptada sobremaneira ao contexto socioeconômico vigente ao longo do século XIX e início do XX. As pré-existentes preocupações suaílis com a ‘*ilm al-’ansāb*, a ciência genealógica, veriam na nova burocracia colonial um terreno fértil para sua consolidação, e as crônicas seriam um dos veículos para a difusão da noção de que os suaílis seriam tão “árabes” quanto os árabes imigrantes de Omã e do Hadramaute – contrariamente ao que o juízo europeu supunha (SALIM, 2010a, p. 266; SWARTZ, 1991, p. 44).

Antes de nos debruçarmos sobre este contexto, será necessário um percurso diacrônico através das variadas configurações do mito camítico em contextos islâmicos, a fim de que a análise das *habari* (crônicas) suaílis em questão, objeto dos Capítulos subsequentes, seja um processo dotado de maior familiaridade, por parte da leitora ou leitor, com as discussões historiográficas pré-existentes a respeito das etiologias do próprio mito de Cam – ou Hām –, e sua respectiva intertextualidade.

1.1. Origens e transformações do mito camítico

Antes da formulação do mito camítico reproduzida por J. A. G. Elliot (1926) em seu relato ensaístico, o *Kitāb al-Zunūj* – seja no MS “K” ou “L” – apresenta de imediato, em suas primeiras linhas, um contorno dos principais elementos constituintes de uma etiologia suaíli sobre a história de Hām:

الحمد لله الخالق البارئ الودود ذو الفضل والكرم والجود الذي جعل لخلق الواناً من بيض وحمرة وسود
وفضل بعضهم على بعض بالسيادة والطول والسعود وقضى لمن دعا عليه والده بتسويد الوجوه وذريته تكون
لذرية ولديه عبيداً

Louvado seja Deus, o Criador, Amado Artífice, Possuidor de Excelência, Generosidade e Bondade, que deu à Sua Criação as cores branco, vermelho e preto; e preferiu uns dentre outros em matéria de autoridade, grandeza e felicidade; e determinou àquele cujo pai rezara contra ele para que seu rosto e de sua prole

fossem empretecidos, e que fossem escravos da prole de seus dois filhos (KITĀB... K, Abertura).

Ao evocar esta narrativa como a primeira informação da crônica, o autor anônimo centraliza a questão de uma hierarquia existente entre o que descreve como as três “cores” da humanidade: branco, vermelho e preto (Alcorão 35:27-28), justificada por meio de uma paráfrase corânica (16:71),⁷⁶ e exemplificada pela apresentação da narrativa daquele “cujo pai rezara contra ele para que seu rosto e de sua prole fossem empretecidos, e que fossem escravos da prole de seus dois filhos” – naturalmente, a história da invocação do profeta Nūḥ – Noé – contra seu filho Ḥām, condenando-o a ter sua pele escurecida, e sua descendência à eterna escravidão em relação aos filhos de seus irmãos – Sām e Yāfit, respectivos progenitores dos árabes e dos europeus, entre outros, em diversas variações da narrativa (ISAAC, 1986, p. 80; MACEDO, 2001).

Note-se, em primeiro lugar, que o Ḥām do *Kitāb al-Zunūj* é duplamente castigado por Nūḥ, corroborando a percepção de J. L. Krapf (1845 apud MORTON, 1990, p. 5) de que, em contexto árabe-suaíli, “Ḥām significava um homem negro e um escravo”. Tal narrativa parece emanar de uma série de etiologias nas quais o fenótipo negro e o estatuto servil estão entrelaçados numa verdadeira dialética da alteridade – cujos alvos seriam, no caso em questão, as populações Mijikenda, Taita, Segeju, e mesmo Pokomo da chamada *nyika*, a hinterlândia leste-africana, e qualificados por uma terminologia que lhes era exógena e mesmo derogatória, como *washenzi* e *zanj* – este último termo, como percebemos, figurando no próprio título do *Kitāb al-Zunūj*: o “Livro dos Zunūj” (EL-ZEIN, 1986, p. 100; KITĀB... K, 2020, p. 27; HARTOG, 1999; POUWELS, 2002; TOLMACHEVA, 1986). Chamadas também em nossas fontes pela designação *Kuṣūr* (كشور),⁷⁷ estas sociedades de África Oriental seriam o *outro* “escravizável” pela aristocracia mercantil suaíli, em contexto de vertiginosa expansão do negócio escravista ao longo da costa índico-africana, na primeira metade do século XIX (CLARENCE-SMITH, 2006, p. 10; FARIAS, 1980).

David M. Goldenberg, possivelmente o mais eminente dos historiadores contemporâneos a investigar a questão camítica de forma crítica, tendo publicado duas

⁷⁶ Alcorão 16:71: “Deus favoreceu, com sua mercê, uns mais do que outros; porém, os favorecidos não repartem os seus bens com os seus servos, para que com isso sejam iguais. Desagradecção, acaso, as mercês de Deus?” Tradução de Samir El Hayek (2020).

⁷⁷ Termo de disputada etimologia, mas relacionado à condição dos ditos *Kuṣūr* enquanto fugitivos da agressão dos pastoralistas Oromo vindos do norte, de acordo com as tradições reproduzidas no *Kitāb al-Zunūj* e no *Kawkab*. Cf. Ritchie & Von Sicard (2020, p. 29).

grandes obras de referência sobre o tema,⁷⁸ qualifica este amálgama entre pele negra e escravidão enquanto uma “dual curse”, ou *dupla maldição* (GOLDENBERG 2017, p. 5); termo a ser empregado às etiologias do mito em que tal fusão – escravidão e negridão – se verifica. Isto nos conduz ao fato de haver versões nas quais esta relação não se estabelece, senão *a posteriori*; com efeito, veremos que as primeiras versões da história camítica em nada se relacionavam à ideia de cor de pele, e este é um ponto pacífico na historiografia. Não obstante esse aspecto, possuem origem numa narrativa de alteridade: um mito de legitimação política dos antigos israelitas face a seus inimigos no Levante – nominalmente, o povo canaanita, ou cananeu, habitantes originais da Terra Prometida segundo a tradição bíblica, visando justificar sua conquista, subjugação e posterior redução à escravidão (BRAUDE, 2002, p. 103; ISAAC, 1986, pp. 78-80; LEWIS, 1990, p. 6; NEUSNER & AVERY-PECK, 2004, p. 21; WHITFORD, 2009, p. 12).

Vê-se, nesse sentido, o surgimento de narrativas que atendessem à necessidade de construção identitária de Israel enquanto povo; mais especificamente, um povo distinto das demais sociedades canaanitas com que coabitavam a região levantina. Narrativas estas, por sua vez, fixadas pela via da escrita no texto bíblico, bem descrito nas palavras de Carol Meyers (2001, p. 67) como uma “mistura de imaginação fictícia e memória histórica unidos por razões ideológicas”, e redigido a partir de meados dos séculos X-IX a.C. – portanto, centenas de anos após os eventos (factuais ou fictícios) que pretendia retratar. É o caso da própria história do Êxodo hebraico do Egito em direção à Terra Prometida, sob a liderança do profeta Moisés, e narrado no livro de *Shemot* do Velho Testamento; apesar da ausência de qualquer lastro que sustente tal narrativa na história e na arqueologia – ciências estas que, pelo contrário, apontam para uma contínua presença dos israelitas no Levante –, constituiu-se o mito enquanto elemento central a uma identidade hebraica distintiva em relação a seus vizinhos (KIBUUKA, 2020; MEYERS, 2001, pp. 66-71).

É, pois, neste contexto específico que se estabelecerá, na referida tradição socio-religiosa, o mito de Cam e Canaã presente no *Bereshit* (o livro de *Gênesis*), gestando uma espécie de arquétipo, a *configuração duradoura* da narrativa perpetuada em sua forma escrita. De fato, é o suporte da letra escrita que permitirá sua própria reprodução intertextual, a partir dos elementos constituintes que lhe delineiam e são perenes. O filósofo alemão Hans Blumenberg sintetiza este processo do seguinte modo:

⁷⁸ GOLDENBERG, David M. **Black and Slave: The Origins and History of the Curse of Ham**. Berlim/Boston: De Gruyter, 2017; GOLDENBERG, David M. **The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam**. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2003.

O modo da escrita possibilita que variantes tenham um ponto de referência. O que é novo em cada caso não toma o lugar daquilo que é por ele ultrapassado [Überbotenen], fazendo-o desaparecer, mas é simplesmente sobreposto sobre ele, e produz – a história da literatura. Ao mesmo tempo, produz o estímulo em tornar o ousado empreendimento de um indivíduo na forma de uma variante. **A transfiguração é engendrada somente por contraste com uma configuração que é duradoura** (BLUMENBERG, 2021, p. 168).⁷⁹

Assim, podemos considerar que a fixação do texto de *Bereshit/Gênesis* na Bíblia hebraica constitui uma espécie de moldura que fornece os elementos a partir dos quais irradiam as versões posteriores da narrativa camítica: Noé, que se embriagara e caíra adormecido com suas partes íntimas expostas, é flagrado por Cam, que prevarica e ri de seu pai. O patriarca é ajudado por seus outros filhos Sem e Jafé; quando desperta do torpor, profere sua maldição contra Canaã, filho de Cam – sendo este o versículo mais relevante da narrativa, na Bíblia hebraica (*Gênesis* 9:25): “Maldito seja Canaã; servo dos servos será de seus irmãos”⁸⁰ (WHITFORD, 2009, p. 5). De modos bastante distintos, envolvendo adições, omissões e toda sorte de interpretação e reinterpretação exegética ao longo dos séculos, não apenas entre os rabinos e eruditos judeus, mas também entre os ditos “herdeiros”⁸¹ dessa tradição – sobretudo, cristãos e muçulmanos –, esta configuração inicial do mito camítico mobilizaria alteridades muito contextuais, mas com evidente destaque para a condenação, em determinado ponto, das sociedades negras de África por meio deste “pecado” original de Cam; este último se configura em “arquétipo do Outro” (BRAUDE, 2002, p. 99; GOLDENBERG, 2017, p. 26-27).

Uma primeira advertência, entretanto, diz respeito a de modo algum compreender o itinerário do mito camítico enquanto uma progressão linear, e de, portanto, tratarmos como cautela a ideia de “herança” sob o risco de responsabilizar o Judaísmo pelas próprias consequências, em última instância, do que podemos chamar, essencialmente, de versão *moderna* da narrativa: a estigmatização das sociedades negras africanas e a justificativa para sua escravização. Eis uma associação concretamente presente, por exemplo, num panfleto antisemita para o qual David H. Aaron (1995, p. 721) nos chama a atenção: *The Secret*

⁷⁹ Do original: “Die Schriftform macht die Variante bezugsfähig. Das jeweils Neue tritt nicht an die Stelle des von ihm Überbotenen und läßt dieses verschwinden, sondern legt sich nur darüber und schafft – die Literaturgeschichte. Zugleich mit ihr den Anreiz, an der Variante das Wagnis wahrnehmbar zu machen. **Erst an der Konfiguration als fortbestehender wird die Transfiguration freigesetzt**”. Tradução ao português com apoio da edição anglófona (BLUMENBERG, 1985). Grifo nosso.

⁸⁰ Do original, em hebraico: אָרְוֵר כָּנָעַן עֶבֶד עֲבָדִים יִהְיֶה לְאַחֵי יְהוָה [‘rwr kn’n ’bd ’bdym yhyh l’hyn]; tradução ao português conforme a redação presente em: KIBUUKA, Brian. **A Torá Comentada**. São Paulo: Fonte Editorial, 2020. Esta é a edição de referência do Velho Testamento empregada na presente pesquisa.

⁸¹ Entre aspas, pois a noção de “herança” pressupõe a continuidade após certa ruptura; o Judaísmo enquanto credo e cultura, por outro lado, sobreviveria a seus autointitulados sucessores; eis a própria base das interações intertextuais a que o presente trabalho se refere.

Relationship of the Blacks and the Jews (“A Relação Secreta dos Negros e Judeus”), documento anônimo divulgado em 1991 pela organização estadunidense *Nation of Islam*, e que defendia a ideia revisionista de um protagonismo judaico no controle do tráfico negreiro do Atlântico – hipótese já descartada pela historiografia. Ganha destaque na referida obra, no entanto, a citação à narrativa de Cam como criação estritamente judaica.

Para além de literatura pseudo-histórica, mais alarmante se torna a questão quando reproduzida na própria historiografia acadêmica; em certos casos, veremos a etiologia do mito camítico “dual” sendo atribuída quase exclusivamente à tradição rabínica do Talmud⁸² e das *midrashim* (exegeses).⁸³ Esta é uma questão já explorada pelo supracitado Aaron (1995), que realiza a compilação crítica de uma série de estudos nos quais a questão das origens da associação entre a história de Cam, a pele negra e a escravidão é levianamente abordada. Pode-se citar um clássico artigo de Edith Sanders, do final da década de 1960, a respeito da “hipótese camítica” – tese racista da historiografia colonial que atribuía as origens das sociedades complexas de África, bem como de quaisquer inovações que produzissem, a uma influência externa, e necessariamente branca. Destarte, acerca das origens da associação entre Cam e a negridão, Sanders (1969, p. 521-522) escreve:

O Talmud da Babilônia, uma coleção de tradições orais dos Judeus, apareceu no século sexto d.C. [...] Assim, a tradição inicial identificou os Camitas com os Negros, e os dotou de certos atributos fisiognômicos e um caráter indesejável. Esta noção persistiu na Idade Média, quando **fantasiosas expansões rabínicas** das histórias de Gênesis ainda estavam sendo produzidas.⁸⁴

Aaron (1995, pp. 724-727) realiza uma extensiva crítica da percepção generalista de Sanders a respeito da tradição judaica, que compreende quase como um monólito; chamaremos atenção, entretanto, para o fato de nenhuma menção ser feita aos papéis exercidos por cristãos e muçulmanos na elaboração e subsequente perpetuação das interpretações do mito camítico que o relacionam ao fenótipo negro e à respectiva escravização deste último.

Além da mera omissão, consideramos uma maior expressão indiciária deste antijudaísmo⁸⁵ metodológico os casos em que, havendo o reconhecimento dos referidos

⁸² Um vasto conjunto de comentários rabínicos à Mishná, a tradição oral judaica (portanto chamado, também, de “Torá Oral”); sendo os principais o Talmud de Jerusalém e o Talmud da Babilônia, compilados no decorrer do I Milênio EC (NEUSNER & AVERY-PECK, 2004, p. 159).

⁸³ O método exegético rabínico, bem como seu produto (NEUSNER & AVERY-PECK, 2004, p. 87).

⁸⁴ Do original, em inglês: “The Babylonian Talmud, a collection of oral traditions of the Jews, appeared in the sixth century A.D. [...] Thus, early tradition identified the Hamites with Negroes and endowed them with both certain physiognomical attributes and an undesirable character. This notion persisted in the Middle Ages, when **fanciful rabbinical expansions** of the Genesis stories were still being made”.

⁸⁵ *Antijudaísmo* compreendido na acepção de Rodrigo Laham Cohen (2016) como o discurso derogatório em relação ao Judaísmo enquanto religião e, portanto, próprio ao estudo da polêmica inter-religiosa ao longo do

papéis, são estes diminuídos em relação à suposta “matriz” judaica da narrativa. É o caso da observação que realiza Akhbar Muhammad no capítulo *The Image of Africans in Arabic Literature: Some Unpublished Manuscripts*, presente no volume I da coletânea *Slaves and Slavery in Africa* (Routledge, 1986), quando profere: “Como veremos, aqueles escritores árabes que mostravam antagonismo a pessoas de tez escura **ecoavam as tradições externas de judeus, gregos e talvez outros**” (MUHAMMAD, 1986, p. 66).⁸⁶ Na mesma obra, como observa Aaron (1995, p. 723), consta também um capítulo de J. R. Willis, organizador do volume, em que este faz considerações muito semelhantes:

Ainda assim, apesar de não haver sugestão de cor, raça ou etnicidade no texto de Gênesis, por uma estranha migração de significado, **o sentido da tez escura parte da fantasia rabínica e é lançado ao tema original [...]** (WILLIS, 1986, p. 8).⁸⁷

O que depreendemos desses pontuais exemplos é a insuficiência metodológica que reside no mero apontamento da ausência de um sentido racializante do mito camítico em sua configuração inicial, no texto do Velho Testamento – como constatado nos trabalhos de Ephraim Isaac (1986), Bernard Lewis (1990), David M. Goldenberg (2003; 2017) e outros, ou mesmo na referida historiografia problemática; cai-se, pois, no “ídolo das origens” descrito por Marc Bloch (2001, p. 57) – a falácia da explicação do todo pelo seu princípio, mediante a delimitação de uma suposta matriz etiológica.

De fato, neste caso, a responsabilização judaica pelo estigma aplicado ao fenótipo negro é apenas deslocado, na historiografia, para um momento posterior de exegese rabínica, mas compreendendo, ainda, ser esta sua quase exclusiva origem. Como veremos, uma hipótese para a disseminação desta perspectiva pode ser uma adoção acrítica de certos discursos, presentes sobretudo em fontes muçulmanas (como é o caso das *Isrā’īliyyāt*, gênero de obras a respeito de narrativas veterotestamentárias e, portanto, de tradições incorporadas ao Islã), que se propõem ser meras reprodutoras de narrativa judaicas ou cristãs, postas sob suspeita de adulteração (*tahrīf*) em seu sentido original, este último autorizado por Deus (ADANG & SCHMIDTKE, 2019; BRAUDE, 2002, p. 107-108; GOLDENBERG, 2017, p. 50). Tratar-se-ia, neste caso, na internalização da polêmica antijudaica, presente em obras de detratores do Judaísmo, por parte de certa historiografia.

medievo, por exemplo; diferindo do sentido racializante denotado por conceitos como *antisemitismo*, ligado à noção de “semita”, esta última oriunda do cientificismo europeu do século XIX.

⁸⁶ Do original: “As we shall see, those Arab writers showing antagonism to peoples of dark color **echoed the external traditions of the Jews, Greeks and perhaps others.**” Tradução e grifo nossos.

⁸⁷ Do original: “Yet, though there is neither suggestion of color, race nor ethnicity in the Genesis text, by a strange migration of meaning, **the sense of darker hue springs from rabbinical fancy and is thrust into the original theme [...]**”. Grifo e tradução nossos.

Na outra ponta do espectro temos colocações como a de Bernard Lewis, historiador este sobremaneira citado em trabalhos a respeito das noções de raça e escravidão no Islã pré-moderno, principalmente a partir de sua obra *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry* (1990). O autor, que descreve o assim chamado Oriente Médio como “uma antiga terra de mitos na qual a faculdade mitopoética – a habilidade para criar mitos, acreditar neles e fazer outros acreditarem – de modo algum desapareceu” (LEWIS, 1990, p. 26),⁸⁸ opera uma simplificação histórica ainda mais grosseira ao descrever a emergência do mito camítico enquanto justificativa para a escravidão negra:

Outra tentativa de justificar a escravização de uma raça inteira, desta vez em termos religiosos em vez de filosóficos e restrita à população de pele escura de África, é a adaptação muçulmana da história bíblica da maldição de Ham. Na versão bíblica (Gênesis 9:1-27) a maldição é servidão, não negridão, e recai sobre Canaã, o filho mais novo de Ham, e não sobre seus outros filhos, incluindo Cuxe, mais tarde visto como ancestral dos negros. [...] Os escravos dos árabes não eram canaanitas, mas negros – então a maldição foi transferida a eles, e a negridão adicionada à servidão como parte do fardo hereditário (Ibid., p. 113-114).⁸⁹

Se os autores previamente citados faziam uma taxativa atribuição (portanto, responsabilização) das origens da confluência entre “camitas” e africanos negros à literatura rabínica judaica, Lewis parece fazê-lo em relação ao mundo muçulmano, isentando as formulações anteriores e paralelas, tanto judaicas quanto cristãs (BASHIR, 2019, p. 93); o estabelecimento de tal relação seria, de acordo com este autor, um procedimento utilitário e intencional a fim de explicar a evidente maioria negra dentre os escravizados por quem Lewis genericamente descreve como “árabes”. Ademais, parece ignorar as múltiplas etiologias muçulmanas da narrativa em que a punição divina recai não apenas sobre Canaã, mas sobre o próprio Cam e, por extensão, toda sua prole; ou ainda, em casos pontuais, sobre Jafé, como na síntese da *Ta'riḥ* de al-Ṭabarī produzida pelo historiógrafo persa Bal'amī (m. 387 H./997 d.C.). Apesar disso, Lewis reconhece que o próprio mito camítico não era, em si, uma unanimidade – algo que demonstraremos a seguir (BRAUDE, 2002, pp. 117-119; MACEDO, 2001, p. 123).

Há de se destacar um aspecto, no entanto, verossímil nesta argumentação: o mito de Cam/Hām está, desde sua origem, diretamente ligado a um fenômeno relacional de

⁸⁸ Do original: “[A]n ancient land of myths in which the mythopoeic faculty - the ability to create myths, to believe in them, and to make others believe - has by no means died out”. Tradução e grifo nossos.

⁸⁹ Do original: “Another attempt to justify the enslavement of a whole race, this time in religious rather than philosophical terms and restricted to the dark-skinned people of Africa, is the Muslim adaptation of the biblical story of the curse of Ham. In the biblical version (Genesis 9:1-27) the curse is servitude, not blackness, and it falls on Canaan, the youngest son of Ham, and not on his other sons, including Kush, later seen as ancestor of the blacks. [...] The slaves of the Arabs were not Canaanites but blacks - so the curse was transferred to them, and blackness added to servitude as part of the hereditary burden”. Tradução nossa.

subjugação e escravização de um *outro* variável; o que lhe confere a necessária especificidade em relação às sociedades negras de África, seja na Europa cristã ou no *Dar al-Islām*, o “território do Islã”, chegando-se à sua tardia configuração dual. Como nos lembra David Whitford (2009, p. 15), não foi o mito que originou a escravidão, pois esta instituição lhe precede e nunca necessitou de explícita justificativa – exceto nos momentos em que viu sua continuidade ameaçada. O mito responde, portanto, às aspirações de um momento histórico específico, sendo ressignificado ao ponto de fazer sentido em seu novo contexto, devendo possuir o que este autor denomina de “cultural currency”, ou “circulação cultural” (Ibid., p. 15): ser narrativa de fácil apreensão a partir de seus elementos constituintes – seus arquétipos identificáveis – por substituição de variáveis, como os sujeitos envolvidos.

A necessidade de defesa de um sistema escravista é um interessante ponto de convergência em interface às nossas fontes; pensando especificamente o caso da literatura religiosa muçulmana, em que momentos se poderia requerer o mito dual de Hām? É possível pensar um momento de inflexão, no medievo islâmico, a respeito da chamada “Revolta dos Zanj” (255-270 H./868-883 d.C.), insurreição protagonizada por escravizados negros que trabalhavam na árdua dessalinização dos pântanos ao sul do Iraque, nos domínios do califado Abássida. Por mais de uma década, os revoltosos liderados por um certo ‘Ali Ibn Muḥammad – que não era um escravizado, e de dúbia identidade⁹⁰ – impuseram um grande desafio aos exércitos califais, destruindo a cidade de Basra em 871 d.C., estabelecendo uma capital própria (al-Muḥtāra, “a Eleita”), chegando mesmo a interceptar a *kiswah*⁹¹ em 878 d.C. e, no ano seguinte, posicionando-se a meros 110 quilômetros de Bagdá, antes de serem derrotados pelas tropas lideradas por al-Muwaffaq, príncipe abássida (FURLONGE, 1999; McLEOD, 2016, p. 66-67; POPOVIC, 1999; TRABELSI, 2023, p. 265).

Destacamos aqui o uso do termo *zanj*, genericamente associado aos indivíduos do *bilād al-sūdān* – a África negra – nos domínios abássidas (TOLMACHEVA, 1986, p. 105). No medievo islâmico, pois, este sentido seria adquirido mediante uma empírica equação entre a pele negra e a condição escrava, de modo a tornar o próprio termo em árabe para escravo, ‘*abd* (عبد), em sinônimo para o africano negro (GOLDENBERG, 2003, p. 135-136; 2017, p.

⁹⁰ Aproveitando-se de um momento de grande instabilidade política e religiosa no califado Abássida – que levariam à sua posterior fragmentação –, Ali Ibn Muhammad é descrito nas fontes árabes como um aproveitador, ora apresentando-se como descendente do Profeta (صلى الله عليه وسلم) e imā ṣīṭa (xiita), ora como carijita, ou ainda como receptáculo de inéditos versos corânicos. De qualquer modo, teria conquistado seguidores, dentre os quais escravizados “*zanj*”, na promessa de melhora de suas condições de vida mediante adesão a seu projeto político (FURLONGE, 1999, p. 8).

⁹¹ O tecido negro bordado que cobre a Ka‘aba, o templo em Meca que abriga a Pedra Negra e que, segundo a tradição islâmica, teria sido construído por ‘Ibrāhīm (Abraão) (NEWBY, 2004, p. 95).

101). De certo modo, o termo *zanj* carregaria sentido semelhante, embora deslocável, “móvel” em seu aspecto étnico-geográfico (FARIAS, 1980); por esse motivo, onde William G. Clarence-Smith (2006, p. 64) vê imprecisão no fato da maior parte dos *zanj* insurretos no século III H./IX d.C. serem, de fato, oriundos do Sahel oeste-africano e do Chifre da África em vez de África Oriental – onde posteriormente se fixaria, geograficamente, a denominação *zanj* (AYANA, 2019) – reside, em verdade, indiciária evidência da natureza polissêmica do termo.⁹²

Com efeito, seria inevitável que os chamados *zanj*, àquele momento, ocupassem o centro das atenções – inclusive a de eruditos contemporâneos à revolta, ou ao menos a seus desdobramentos posteriores, como al-Ṭabarī e al-Masʿūdī, que sobre ela deixaram registros escritos (FURLONGE, 1999). Sendo aqueles indivíduos mais diretamente associados ao fenômeno da escravidão, é possível supor que a chamada Revolta dos Zanj tenha reforçado a produção de discursos de cunho derogatório em relação aos *sūdān* (سودان, “pretos”), dentre os quais poderia constar o mito de Ḥām como uma perniciosa genealogia africana; afinal, a etiologia dual da narrativa já circulava na literatura desde, ao menos, o século II H./VIII d.C., com uma citação do iemenita Wahb Ibn Munabbih (séc. II H./VIII EC). É certo que, havendo escritos apoloéticos em relação aos povos africanos, como a obra *Kitāb Fahr al-Sūdān ʿala al-Bīdān* (“Livro da Exaltação dos Negros Sobre os Brancos”) do célebre al-Jāḥiẓ (m. 254 H./869 EC), estes eram redigidos em oposição a discursos em sentido contrário (AL-JĀḤIẒ, 1981; GOLDENBERG, 2017, p. 69; ISAAC, 1986, p. 51).

Outro momento de inflexão? Tornemos agora às nossas fontes – o *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab* –, cujo(s) autor(es), ‘*ulamāʾ*’ árabe-suaílis da virada do século XIX ao XX, não escondem o apreço pelo outrora vigente sistema de *plantations*; um escravismo descrito por Paul Lovejoy (2000, p. 228) como um de senhores árabes (ou de tal pretensa ascendência), de capital indiano e de inspiração americana. Este sistema, que emanou a partir da nova sede de poder do Sultanato de Omã – Zanzibar – e reconfigurou as relações sociais na Costa Suaíli e em sua respectiva hinterlândia, teve imediato reflexo na justificação discursiva do avanço predatório sobre sociedades bantu como os Yao, Makua, Ngindu e, especialmente, os diversos grupos sob a identidade Mijikenda. As crônicas históricas serviriam, dentre outros fins, para vias de legitimação deste sistema, sendo endereçadas a olhares europeus na medida em que a razão econômica destes últimos se voltara à abolição do escravismo que haviam fomentado, e

⁹² Debate que será abordado com profundidade no Capítulo 3, e sobre o qual já escrevemos em: GIACOMAZZI, Gabriel. “O termo étnico-geográfico *zanj* e sua apropriação na textualidade suaíli (c. 1890-1913)”. In: MACEDO, José Rivair; GIACOMAZZI, Gabriel; BALDÉ, Saido (Orgs.). **Sociedades Africanas: Religiosidades, Identidades e Conexões Globais**. Lisboa: ISCTE-IUL. No prelo.

do qual ainda alimentavam seus mercados com produtos (CORET, 2013, p. 371; KIMAMBO, 2010, p. 308; SALIM, 2010a; SHERIFF, 1987, p. 245-246).

Neste sentido, o mito camítico assume – em uma versão que, adaptada ao contexto de África Oriental, localiza o seu *zanj* nas sociedades não-islamizadas da hinterlândia, ditas não pertencentes à “civilização” (*ustaarabu*) –, um papel decisivo na circunscrição do *outro* escravizável (FARIAS, 1980; POUWELS, 2002). Ora, o principal argumento que desejamos testar com a presente dissertação é a equação entre dois conceitos de natureza dual: *zanj*, enquanto o indivíduo africano, atrelado ao estatuto de escravo, e a figura de Hām, que consubstancia, igualmente, ambas naturezas – e este binômio se expressa, de forma decisiva, nas crônicas analisadas. Acreditamos ser necessário evidenciar, nesta operação historiográfica, um possível percurso etiológico de uma tradição erudita que permitiu emergir, entre os ‘*ulamā*’ leste-africanos do período analisado, esta configuração específica do mito camítico. Faz-se mister, para compreender este processo volátil na longa duração, servirmo-nos de determinados marcos teóricos relacionados à permanente reconfiguração do mito em questão dentre a tradição abraâmica à qual se filia a intelectualidade suaíli.

1.1.1. Reconfigurações do mito num espaço textual sagrado tripartite

Retornemos, momentaneamente, ao filósofo Hans Blumenberg, com sua obra *Arbeit am Mythos* (2021 [1985]), a qual nos fornece úteis parâmetros para pensar a evolução narrativa veterotestamentária da chamada “maldição” de Cam e Canaã. Já o evocamos a respeito de certa “configuração duradoura” do mito [*der Konfiguration als fortbestehender*], a qual é apreendida, com variação no tempo e no espaço, a partir de certos elementos constituintes mais ou menos fixos (BLUMENBERG, 2021, p. 168). Este mesmo autor nos alerta, contudo – e isto diz igualmente respeito à crítica que realizamos acerca de uma suposta gênese judaica do supracitado mito –, sobre o risco desta perspectiva conduzir à busca por um *Grundmythos*, um “mito fundamental”, o que poderíamos equiparar ao *monomito* de Joseph Campbell⁹³ em seu caráter arquetípico, e que invariavelmente conduziria, por engenharia reversa de seus elementos duradouros, a uma versão “original”. Pelo contrário, o que de fato interessa ao historiador é a natureza mutável do mito, em constante processo reconfigurante a

⁹³ Sendo o *monomito* entendido conforme a formulação do mitólogo Joseph Campbell (1904-1987) apresentada na obra *The Hero with a Thousand Faces* (1949). Trata-se da ideia de uma estrutura mítica fundamental; uma matriz de ordem psicológica - o que efetiva sua constante reprodução através de diferentes culturas. Evidentemente, não se trata do caso em relação ao mito de Cam e Canaã, transmitido e [re]construído mediante um intertexto sociorreligioso plenamente mutável, sem estrutura ahistórica subjacente.

partir das diferentes formas de sua recepção. Em síntese: “O mito fundamental [*Grundmythos*] não é o que foi pré-fornecido, mas **o que permanece visível ao final**, o que foi capaz de satisfazer as recepções e expectativas” (Ibid., p. 192).⁹⁴ Com efeito, interessa-nos a configuração duradoura do mito enquanto *Leitmotiv* cuja ressonância se perpetua em função da agência histórica sobre si, respondendo às demandas por seu teor ao longo do tempo, e que não é necessariamente, em si, uma configuração primeira. O próprio mito camítico, a título de exemplo, é narrativa parcial dentro da grande genealogia de Noé, e que sucede, por sua vez, a história do Dilúvio – cujas raízes e circulação são dotadas de uma anterioridade ainda maior – circulando no antigo Oriente Próximo desde meados do século XVIII a.C. em épicos mesopotâmicos como o *Atrahasis*⁹⁵ ou a epopeia de *Gilgámes*.⁹⁶ Mais tarde, será na configuração de um mundo pós-diluviano que os israelitas inserirão, a partir de meados do décimo século a.C., as já referidas contendas com os demais povos cananeus (FRYMER-KENSKY, 1977; WHITFORD, 2009, p. 11).

Subscrevemos a compreensão de que, em termos práticos, o mito, ou ao menos os elementos constituintes de uma textualidade de cunho religioso como é a do Velho Testamento, não existem senão num espaço diacrônico compartilhado entre exegetas, dizendo respeito ao que S. D. Giere (2009, p. 2) descreve como “a natureza viva dos textos”.⁹⁷ Giere, de fato, nos fornece uma primeira e complementar abordagem teórica ao estudo etiológico de nossas fontes: a *intertextualidade*, a qual definimos brevemente na Introdução do presente trabalho, e que tem por base a análise das relações entre três elementos – texto, intertexto e leitor –, de cuja síntese decorre a produção de um sentido (Ibid., p. 9). O intertexto, isto é, o conjunto de elementos dialógicos de um texto em relação à tradição erudita e ao contexto sociohistórico em que se inserem, e que transcendem, de certo modo, a própria materialidade do suporte escrito; e percebê-lo é uma chave interpretativa valiosa a fim de acessar os sentidos produzidos através daquela textualidade referencial sagrada que constituía a matéria-prima do *métier* de exegetas judeus, cristãos e muçulmanos na pré-modernidade (Ibid., p. 11).

⁹⁴ Do original: “Der Grundmythos ist nicht das Vorgegebene, **sondern das am Ende sichtbar Bleibende**, das den Rezeptionen und Erwartungen genügen konnte”. Grifo nosso; tradução com apoio da edição anglófona (BLUMENBERG, 1985).

⁹⁵ Poema babilônico que narra, dentre outras coisas, o recurso dos deus Enki ao Dilúvio como forma de conter a incessante multiplicação da humanidade (FRYMER-KENSKY, 1977, p. 150-151).

⁹⁶ Poema épico que narra a trágica jornada do rei semidivino de Uruk, Gilgámes. Em parte da narrativa preservada no tablete cuneiforme XI (conforme a fixação do texto pelo escriba babilônio Sîn-lēqi-unninni entre os séculos XIII-XI a.C.), Gilgámes visita o submundo e encontra Uta-napšti, sobrevivente do Dilúvio que fora incumbido pelos deuses a construir uma grande arca a fim de comportar todo animal existente. A história é diretamente análoga ao Dilúvio bíblico. Ver George (2003).

⁹⁷ “[T]he living nature of texts”, no original.

De fato, o caso das religiões abraâmicas nos parece servir como modelo, por excelência, de uma sacralidade em comum que torna difícil, neste intertexto, distinguir nas tradições o que “seria” propriamente judaico, cristão ou muçulmano, como diz Benjamin Braude (2002, p. 94). A própria tentativa de separação parecerá pueril acaso levemos em consideração o que este autor, por sua vez, propõe para fins de compreensão deste espaço intertextual: trata-se do que define por *espace textuel sacré*, ou “espaço textual sagrado”; Judaísmo, Cristianismo e Islã partilhariam, à sua maneira, de uma hermenêutica em comum – a “Grande Bíblia” – responsável por produzir interpretações e sentidos a partir de um *corpus* semelhante, e mutuamente influenciado, de forma consciente ou não. Mais importante do que um *corpus* sagrado, no entanto, seria a própria noção consensual de que a palavra de Deus estaria fixada em determinada textualidade: a palavra revelada (BRAUDE, 2002, p. 95).

Um exemplo desta circularidade de tradições diz respeito aos debates acerca da súbita inserção da figura de Canaã na narrativa de *Gênesis*, e – ao menos na Bíblia Hebraica – seu posterior amaldiçoamento por Noé, a despeito de ter sido Cam, seu pai, o verdadeiro transgressor. A antiga trama política israelita parece desvanecer no momento em que os exegetas rabínicos do I Milênio d.C. passam a questionar, por exemplo, a estranha formulação em *Gênesis* 9:18: **וַיְהִי בְנֵי-נֹחַ הַיָּצִיִּים מִן-הַתְּבֹהַה שֵׁם וְחָם וְיָפֶת וְחָם הוּא אָבִי כְנָעַן**: – “Os filhos de Noé, que saíram da arca, foram Sem, Cam e Jafé. **Cam é o pai de Canaã**”;⁹⁸ índice de um acréscimo posterior, um apêndice genealógico (WHITFORD, 2009, p. 12). A respeito desta passagem, ganha corpo uma multiplicidade de interpretações possíveis a respeito do destaque dado a Canaã, inclusos debates sobre seu papel de substituição a Cam – este último abençoado por Deus em *Gên.* 9:1,⁹⁹ sendo seu posterior amaldiçoamento um aparente contrassenso; outros eruditos judaicos sugeriram que talvez fosse Canaã o verdadeiro transgressor (GOLDENBERG, 2003, p. 158; ISAAC, 1986, p. 77-78). É o caso do exegeta sefardita¹⁰⁰ Ibn Ezra (m. 1165 d.C.), para o qual a referência ao primogênito em *Gên.* 9:24¹⁰¹ corresponde a Canaã, e não a Cam.¹⁰² Filon de Alexandria (m. 50 d.C.), importante filósofo judeu norte-africano, propõe uma curiosa interpretação alegórica segundo a qual Cam e Canaã seriam duas manifestações de um mesmo mal – passivo e ativo, respectivamente; Canaã,

⁹⁸ Conforme Kibuuka (2020, p. 175). Grifo nosso.

⁹⁹ *Gên.* 9:1: “Abençoou Deus a Noé e a seus filhos e lhes disse: Frutificai, multiplicai-vos e enchei a terra”. Conforme Kibuuka (2020, p. 173).

¹⁰⁰ De Sefarad (ספרד), i.e. da Península Ibérica.

¹⁰¹ *Gên.* 9:24: “Despertando Noé do seu vinho, soube o que seu filho mais moço lhe fizera”. Conforme edição de Kibuuka (2020); tradução na qual, note-se, o sentido só pode remeter a Cam.

¹⁰² STRICKMAN, H. Norman & SILVER, Arthur M. **Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis**. [s.l.]: Menorah Publishing Company, 1988. Consultado digitalmente em: <https://www.sefaria.org/Ibn_Ezra_on_Genesis>. Acesso em: 12 mai. 2023.

representando a ação transgressora em si, seria a concretização do pensamento pecaminoso, e Deus estaria, portanto, punindo o delito em vez de sua mera intenção (GOLDENBERG, 2003, p. 150-151).

Nas *Isrā`īliyyāt* muçulmanas, por sua vez, em que o apego à letra exata do Velho Testamento é mais relativo, veremos que a maioria das versões da narrativa camítica resolve a questão ao simplesmente atribuir a Hām a punição – cuja consequência lógica imediata é a condenação de toda sua prole: Kan^cān (Canaã), Miṣr (Mizraim), Qūṭ (Pute) e Kush (Cuxe) (GOLDENBERG, 2003, p. 164), algo verificável, inclusive, em nossas fontes. Sendo todos estes, como veremos, de algum modo associados ao continente africano, seria questão de tempo até que emergisse, no devir da Antiguidade Tardia, a confluência pelo mito entre a posição geográfica e a negridão da pele; processo este que envolveria, necessariamente, a difusão de uma divisão tripartite que atribuiu, tendo por base *Gênesis* 10, Jafé à Europa, Cam à África e Sem à Ásia (BRAUDE, 1997, p. 111; MACEDO, 2001, p. 123).

1.1.2. Etiologias da condenação do fenótipo negro

A associação de Cam/Hām, cuja linhagem deveria ser eterna serva em relação à de seus irmãos (*Gênesis* 9:25-27) à negridão de pele, gerando assim uma espécie de “punição” dual em determinadas interpretações da narrativa, envolve um espaço intertextual que se vale de certo determinismo climático – a associação da África ao calor e a ideia da pele negra como efeito da incidência solar, ideia esta herdada da tradição greco-romana (MUHAMMAD, 1986, p. 67); e a correlação da descendência camítica ao continente africano parte, naturalmente, da distribuição geográfica entre os filhos de Noé que ocorre a partir de *Gênesis* 10 – muito embora a toponímia bíblica do *Bereshit* diga respeito, observe-se, a uma geografia imaginada sem o necessário lastro na realidade, mesmo quando mencionados nomes reconhecíveis (GOLDENBERG, 2003, p. 105; KIBUUKA, 2020, p. 101).

Este quadro se associa a narrativas paralelas acerca de Cam. A tradição rabínica, por exemplo, reproduz uma narrativa anterior a respeito de outra transgressão cometida por Cam, ainda dentro da Arca: este teria violado a obrigação da castidade durante o Dilúvio, e se envolvido em relações sexuais com sua esposa. Noé, por sua vez, estabelece o castigo: que Cam teria sua pele enegrecida, como marca de sua vergonha (GOLDENBERG, 2017, pp. 43-50). Na *Gênesis Rabbah*, uma *midrash* essencial do Judaísmo datada de meados do século V d.C., a punição inclui o enegrecimento, ou “queima”, da própria “semente” de Cam – seu

sêmen e, por consequência, sua prole, resultando na origem da pele negra (*Gên. Rabbah* 36:7;¹⁰³ BRAUDE, 2002, p. 109).

Esta narrativa seria posteriormente reapropriada em contexto islâmico; vemo-la citada na obra de al-Ṭabarī (m. 310 H./923 d.C.) – uma dentre diversas tradições camíticas que compila em sua *Ta'rīḥ al-Rusul wa'l-Mulūk* (“História dos Profetas e Reis”),¹⁰⁴ entre narrativas de *isnād* (cadeia de transmissão) bem ou mal estabelecida –, numa versão em que Ḥām não se relaciona, mas abusa sexualmente de sua esposa, pelo que sua “semente foi alterada” após invocação de Nūḥ (AL-ṬABARĪ, 1987; BRAUDE, 2002, p. 101; GOLDENBERG, 2003, p. 104). Por vezes, alteração no esperma é relacionada à história da nudez de Nūḥ, num procedimento posterior, como na *História dos Profetas* de al-Rabgūzī, obra em língua turca datada de 710 H./1310 d.C., que especifica a identidade dos descendentes do transgressor Ḥām: indianos [*hind*], abissínios [*habāša*] e *zanj* (GOLDENBERG, 2017, p. 69).

Observe-se que os exemplos supracitados alternam entre uma punição aplicada a Cam/Ḥām ou a sua mera descendência, mediante sua “semente”. Uma conclusão possível é a de que o castigo divino, quando aplicado diretamente a Ḥām, visa marcar toda sua descendência com a mácula de uma condenação original; e toda prole camita será associada a diferentes partes de África e mesmo do sul asiático – partindo de um pressuposto geográfico segundo o qual o litoral leste-africano do Índico se conectaria ao *Hind*, a Índia, e unificando, assim, uma série de povos de tez escura sob uma única genealogia – da Etiópia (Abissínia), passando pelo *Bilād al-Zanj* (África Oriental) até o *Hind*, podendo mesmo chegar à China; não obstante persistissem tradições que mais comumente relacionassem somente Cuxe à África.¹⁰⁵ O termo *sūdān*, ora associado à população do continente, poderia ter uma conotação que abrangesse variados grupos humanos, mesmo não-africanos (FARIAS, 1980, p. 121; GOLDENBERG, 2003, p. 106-107; ISAAC, 1986, p. 80; MUHAMMAD, 1986, p. 49; TOLMACHEVA, 1986, p. 106).

Retomaremos na sequência a especificidade da apropriação islâmica de tais narrativas, mas a ideia da negridão enquanto marca da vergonha, que podemos relacionar ao mito camítico, teria efeito perene em determinados imaginários do mundo muçulmano, o que

¹⁰³ Consultada digitalmente em: <https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah.36.7>. Acesso em: 20 jan. 2023.

¹⁰⁴ Em relação à obra de al-Ṭabarī, consultamos o segundo volume da tradução anglófona do *Ta'rīḥ al-Rusul wa'l-Mulūk*, publicada pela State University of New York (SUNY). Especificamente: AL-ṬABARĪ. **The History of Al-Ṭabari, Vol. II: Prophets and Patriarchs**. Trad. William M. Brinner. Nova Iorque: State University of New York Press, 1987.

¹⁰⁵ Em tradições do antigo Oriente Próximo – cujo entendimento se estenderia às tradições rabínica e cristã pós-bíblicas, Cuxe e sua descendência teriam se fixado na região ao sul do Egito, envolvendo a Núbia e o Chifre da África (GOLDENBERG, 2017, p. 7).

podemos vislumbrar mesmo em expressões populares em circulação no Egito do século XIX, e coletadas pelo viajante orientalista suíço John Lewis Burckhardt (1784-1817): الدين سواد [al-dīn sūwād al-ḥaddīn] – “Dívidas empretecem as bochechas”. (BURCKHARDT, 2004, p. 40). Ou ainda: ليس كل من سَوِد وجهه قال إنا حدّاد [līs kul min sūūd wa jahah qāl ‘anā haddād] – “Nem todo aquele cujo rosto foi enegrecido pode dizer: ‘eu sou um ferreiro’” (Ibid., p. 209).¹⁰⁶ De certo modo, este tipo de associação diz respeito a uma “dupla função” exercida pelo mito camítico, como coloca Carlos Almeida (2018, p. 418) em sua análise da presença da narrativa na literatura cristã missionária entre os séculos XVI e XVIII: por um lado, a de operar como mito dual, dando a saber as razões da existência da pele negra, e sua suposta predeterminação divina à escravidão; por outro, a de reprimenda a certos comportamentos “perniciosos” atribuídos às populações de África. A esta lógica, subjaz uma antiga noção, oriunda da literatura cristã patrística, de que a pele escura seria uma manifestação física do pecado (GOLDENBERG, 2017, p. 37).

Neste mesmo sentido, a narrativa a respeito de uma transgressão carnal de Hām na Arca parece evocar outro *topos* comumente imputado a sociedades negras de África, e que diz respeito a um suposto apetite sexual incontrolável. Com efeito, observam-se junções desta narrativa com a da nudez de Noé após sua embriaguez, e que atribuem a Cam – por vezes, Canaã – o estupro de seu próprio pai, ou ainda, sua castração, conforme uma *midrash* anterior (GOLDENBERG, 2003, p. 105; ISAAC, 1986, p. 78). Igualmente indiciárias são as observações do rabino sefardita Benjamin de Tudela (1130-1173), célebre viajante do século XII, em que podemos constatar a patronímia em questão na descrição de sua visita à região da Núbia, nomeada por “país de Cusch” e governada por um certo “sultão Al-Habasch”:

De lá para a terra de Assuan é uma viagem de vinte dias através do deserto. Este é o Seba sobre o rio Pischon (Nilo) que desce do país de Cusch. E alguns dos filhos de Cusch têm um rei a quem eles chamam de sultão Al-Habasch. Há um povo entre eles que, como animais, comem ervas que crescem nas margens do Nilo e nos campos. Eles andam nus e não têm a inteligência dos homens comuns. **Eles coabitam¹⁰⁷ com suas irmãs e com quem quer que encontrem. O clima é muito quente.** Quando os homens de Assuan fazem uma incursão em seu país, eles levam consigo pão e trigo, uvas secas e figos, e jogam a comida para essa gente, que corre para pegá-la. É assim que eles trazem de volta muitos deles como prisioneiros, e os vendem nas terras do Egito e nos países circundantes. **E esses são os escravos negros, os filhos de Ham** (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p. 131-132).¹⁰⁸

¹⁰⁶ Significando que certos indivíduos teriam seus rostos enegrecidos por razões reprováveis, e sem justificativa.

¹⁰⁷ “Coabitam”, neste caso, possui um sentido mais explícito de “copulam”, conforme consultamos na tradução de B. Gerrans ao inglês (1784, p. 147): “[...] And as if they were guided by instinct, without the least spark of reason, **coupling with their own sisters, and any others, whom they happen to meet with. The heat of this country is excessive**”. Grifo nosso. Tradução consultada: GERRANS, B. **Travels of Rabbi Benjamin, Son of Jonah, of Tudela: Through Europe, Asia, and Africa; From the ancient Kingdom of Navarre, to the Frontiers of China.** Londres: [s.n.], 1784.

¹⁰⁸ Grifos nossos.

Comparativamente reduzidos à animalidade na descrição acima, os africanos etíopes são envolvidos em categorias genealógicas que lhes são completamente exógenas, e ligados diretamente à questão da escravidão – uma manifestação do mito camítico dual. Igualmente ressaltamos, no entanto, o recurso do narrador à interpolação da informação a respeito do clima, “muito quente”, que não ocorre por mero acaso. A associação de Cam/Hām à África e ao calor está no cerne das configurações tardias do mito e, especialmente, na confluência da punição servil à pele negra.

É imperativo, neste ponto, um recuo aos primeiros séculos do I Milênio d.C. David M. Goldenberg (2003, p. 149) propõe que uma confusão etimológica e fonética pode ter levado a uma associação primeva entre o nome de Hām (no hebraico: חם) e duas raízes: *hum*, significando “calor”, e *hmm*, significando “escuro”. Tanto o nome quanto as raízes compartilham da mesma letra inicial *het* (ח), que representa, simultaneamente dois fonemas: /ħ/ (*h*, a fricativa faríngea surda) e /χ/ (*h*, a fricativa uvular surda, por vezes transliterada como *kh*).¹⁰⁹ É este segundo o originalmente associado ao nome de Hām; e daí, possivelmente, o “Cam” na língua portuguesa, por exemplo.¹¹⁰ Esta proximidade teria levado, segundo Goldenberg, os exegetas rabínicos a presumirem uma origem em comum: um Hām naturalmente negro (Ibid., p. 151).

Entretanto, a curiosa recombinação fonética não seria possível senão em face da influência da tradição geográfica greco-romana, mencionada no início desta seção, sobre o intertexto exegético das religiões abraâmicas – especialmente, ajudando a conferir sentido à divisão do mundo entre os filhos de Noé, realizada a partir de *Gênesis* 10. Para os antigos israelitas, por exemplo, “ao norte viviam os filhos de Jafé; no centro, bem como no Leste, viviam os filhos de Sem; e no Oeste e no Sul viviam os filhos de Cam (terras [quentes])”. (ISAAC, 1986, p. 80);¹¹¹ embora, entretanto, não fosse uma unanimidade entre os exegetas rabínicos,¹¹² esta divisão do mundo se consolidaria na passagem da Antiguidade Tardia aos Medievos cristão e muçulmano, com José Rivair Macedo (2001, p. 111) nos apontando sua presença na *Topografia Cristã* de Cosmas Indicopleustes (século VI d.C.), no *Speculum*

¹⁰⁹ Vide o Alfabeto Fonético Internacional (IPA). Disponível em: <<https://www.internationalphoneticassociation.org/content/full-ipa-chart>>. Acesso em: 09 jan. 2023, 16h55min. Na língua árabe, por exemplo, os referidos sons se distinguem nas letras ح e خ, respectivamente.

¹¹⁰ De forma semelhante a como é transliterado, do árabe, *ḫalīfa* (خليفة) como *califa*.

¹¹¹ Do original: “[...] in the North lived sons of Japhet; in the centre as well as in the East lived the sons of Shem; and in the West and the South lived the sons of Ham (hot [lands])”. Tradução nossa.

¹¹² Cf. Braude (1997).

historiale de Victor de Beauvais e na *Opus Majus* de Roger Bacon – os dois últimos, do século XIII d.C.

A respeito de regiões africanas específicas, estas seriam distribuídas, em alguns casos, entre os diferentes filhos de Cam: Mizraim ao Egito (daí o nome do país em árabe: Miṣr, مصر); Cuxe, à Núbia, e parcialmente ao Chifre; Canaã, à maior parte da África subsaariana, incluindo a porção oriental; e Pute, ao subcontinente indiano enquanto extensão de África, como vimos – genealogia reproduzida, por exemplo, em Ibn al-Jawzī (m. 597 H./1201 d.C.). Ainda sobre Pute, é digno de nota que sua atribuição pode ser fruto de um topônimo relacionado, durante a Antiguidade, à costa leste-africana: *Punt* (CHAMI, 2002, p. 23; CLARENCE-SMITH, 2006, p. 72; MUHAMMAD, 1986, p. 56). Trata-se do que possivelmente leva o cardeal francês Pierre d’Ailly, no início do século XV, a fazer tal conexão (MACEDO, 2001, p. 113).

As referidas delimitações serviriam para hierarquizar a descendência de Cam, atribuindo, em determinados escritos rabínicos, por exemplo, certa beleza à negridão de Cuxe, em detrimento de Canaã (ISAAC, 1986, p. 81), e tinham por base a correlação entre características fisiognômicas,¹¹³ comportamento, posição geográfica e clima proposta por influentes geógrafos e pensadores gregos e romanos como Estrabão (m. 24 d.C.) e Cláudio Ptolomeu (m. c. 170 d.C.). Desta forma, a cor da pele, a textura dos cabelos, a estatura e o comportamento eram relacionados, de forma determinista, às condições de cada região do mundo conhecido. Este modelo ptolomaico, que previa uma divisão latitudinal da Terra em “climas”, exerceria enorme influência no desenvolvimento da geografia árabe-muçulmana – deslocando-se, nas representações destes últimos, o eixo do mundo do Mediterrâneo para a Arábia (BISSIO, 2012, p. 203-204; GOLDENBERG, 2017, p. 29; MUHAMMAD, 1986, p. 67).

Não à toa, veremos transmissões do mito camítico em contexto islâmico que enfocarão especificamente em características físicas para além da cor da pele, como em uma etiologia reproduzida por al-Ṭabarī (1987, p. 223) – que, naturalmente, coloca os descendentes de Sem, o que inclui os árabes, dentre aqueles de feições mais perfeitas:

É relatado por Damrah Ibn Rabi’ah, Ibn ‘Ata’ seu pai: Ham gerou todos aqueles que são negros e de cabelos crespos, enquanto Jafé gerou todos aqueles de rosto redondo com olhos pequenos, e Sem gerou todos os que são belos de rosto e com lindo cabelo. **Noé rezou para que o cabelo dos descendentes de Ham não crescesse**

¹¹³ A fisiognomonia (do grego, φυσιογνωμονικά; em árabe, علم الفراسة, *‘ilm al-firāsa*) corresponde à ciência da dedução das qualidades internas e do caráter de um indivíduo a partir de seu aspecto exterior – o que se conectará diretamente com o fenótipo. O filósofo e místico sufi andalusí Ibn ‘Arabī (m. 638 H./1240 d.C.) dedica um capítulo de sua obra *Al-Futūḥat Al-Makkīyah* a esta ciência (AKASOY, 2008).

além de suas orelhas, e que onde quer que seus descendentes encontrassem os filhos de Sem, estes últimos os escravizariam.¹¹⁴

Curiosamente, as combinações entre a narrativa de Hām e de *Gênesis*, por extensão (explicações religiosas para os distintos povos da humanidade) e as hipóteses climáticas (explicações de natureza empírica) parecem contradições em termos, e mutuamente excludentes; entretanto, entre uma divisão climática do mundo e a distribuição da descendência dos filhos de Nūḥ, podemos vislumbrar uma tentativa da erudição islâmica em racionalizar as narrativas veterotestamentárias judaica e cristã, objeto da literatura das *Isrā`īliyyāt*. Em boa parte dos casos, entretanto, a teoria dos *‘aqālīm* (أقاليم) – os climas – seria evocado à guisa de contraponto às origens míticas da fisiognomonía. Constatamos este ceticismo em escritos como os do cartógrafo Ibn Ḥawqal (m. c. 369 H./988 d.C.) e, mais celebrenente, o polímata tunisiano Ibn Khaldun (732 H./1332 d.C.-808 H./1406 d.C.), que realiza, em sua seminal Introdução à História Universal (*al-Muqaddimah*) um ataque direto aos genealogistas

que não possuíam conhecimento da verdadeira natureza das coisas, e imaginavam que os negros são filhos de Hām, o filho de Nūḥ, e que eles foram selecionados para serem negros como resultado da maldição de Nūḥ, que produziu **a cor de Hām e a escravidão que Deus infligiu sobre seus descendentes** (IBN KHALDUN, 1967, p. 124).¹¹⁵

Demonstrando ciência a respeito do caráter dual da narrativa camítica, Ibn Khaldun a confronta diretamente com seu entendimento dos *‘aqālīm*, em número de sete (ver a figura 2):

A cor negra [da pele], comum aos habitantes da primeira e segunda zonas [climas], é o resultado da composição do ar em que vivem, e que se dá sob influência do enormemente amplificado calor no sul. As quatro demais zonas são intemperadas, e a fisionomia e o caráter de seus habitantes o demonstram. A primeira e segunda zonas são excessivamente quentes e negras, e a sexta e sétima zonas, frias e brancas” (Ibid., p. 125).

As sociedades negras de África, associadas ao primeiro e segundo climas, pertenceriam a um dos extremos do mundo; o outro corresponderia às zonas frias, “excessivamente” brancas – a Europa. Ademais, a recusa à narrativa camítica por parte de Ibn Khaldun não corresponde a uma dignificação das sociedades subsaarianas; pelo contrário, valendo-se de uma categorização outrora proposta pelo persa Ibn Sina (m. 428 H./1037 d.C.), conhecido no ocidente como Avicena, atribui-lhes, em função de sua condição climática, uma suposta predisposição natural à escravização. Aos povos da terceira, quarta e quinta zonas, em

¹¹⁴ Vertido ao português a partir da edição anglófona de William M. Brinner (1987). Grifo nosso em uma formulação que, como veremos, será bastante recorrente na textualidade islâmica – presente inclusive *Kitāb al-Zunūj* e no *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*.

¹¹⁵ Vertido ao português a partir da tradução anglófona de Franz Rosenthal (1967). Grifo nosso, no intuito de destacar a presença de um Hām de natureza dual.

contraste, dotados de temperaturas amenas, seriam dotados de bom temperamento e aversão aos excessos. Curiosamente, Ibn Khaldun inclui, nesta relação, a árida Península Arábica, a despeito de pertencer, teoricamente, à segunda região, sem nisso ver alguma contradição (BISSIO, 2012, p. 225; BRAUDE, 2002, p. 118-119; CLARENCE-SMITH, 2006, p. 72).

Figura 2 – Mapa-múndi climático presente em cópia do *Kitāb Mu'jam al-Buldān* (“Livro do Compêndio de Países”) de Yāqūt al-Ḥamawī, 827 H./1424 d.C. (reprodução). © Karen Pinto.



Fonte: MS Ahmet 2700, fl. 18a, Museu Topkapı Saray, Istambul (K. PINTO, 2016, p. 34).

Podemos extrair um exemplo da referida relação entre determinado clima, seus habitantes e seu próprio meio da obra conhecida como *Aḥbār al-Ṣīn wa'l-Hind* (“Relatos da China e da Índia”), compilada e ampliada pelo persa Abu Zayd al-Hasan al-Sirafī no início do século IV H./X d.C. a partir de escritos originalmente atribuídos a um apócrifo “mercador Sulayman” – representando, em verdade, uma série de vozes anônimas de comerciantes, navegadores e viajantes que compõem os relatos ali presentes (CRIADO, 2022). Em meio a descrições das rotas comerciais que ligavam a Península Arábica e o Golfo Pérsico às terras a oriente, além de episódios e informações de caráter anedótico sobre tais distantes lugares, al-Sirafī dedica fôlios à costa leste-africana: o *Bilād al-Zanj*. A seu respeito, destacamos o seguinte excerto: “As terras dos *zanj* são vastas. O que brota nelas de milho – que é o mantimento deles –, de cana-de-açúcar e de todas as demais árvores... **tudo isso é preto**”

(AL-SIRAFI, 2022, p. 106).¹¹⁶ O que podemos observar, a partir desta passagem que se aproxima de um imaginário maravilhoso, é a extrapolação da negridão dos *zanj* a seu próprio território – por conta, possivelmente, de seu clima.

Esta configuração, no entanto, estava longe de ser consensual, com David M. Goldenberg (2017, p. 91) sugerindo que a teoria climática enquanto explicação das características fisiognômicas seria uma posição minoritária face a outras tradições, como a de Ḥām. Igualmente relativa era, tornando ao contexto da erudição rabínica judaica, a própria associação entre a prole camítica e determinadas regiões do mundo – conforme aludimos anteriormente. Com efeito, Benjamin Braude (1997, p. 111-112) observa que não consta menção à tripartição do mundo em Jafé-Europa, Sem-Ásia e Cam-África em *midrashim* essenciais do Judaísmo, como a já mencionada *Gênesis Rabbah* e a *Pirkei de-Rabbi Eliezer ben Hyrcanus* (séc. VIII-IX d.C.).¹¹⁷ Este último documento sugere uma divisão peculiar, segunda a qual Sem, Cam e Jafé receberiam de Noé, respectivamente, as terras férteis e habitáveis, a costa e o deserto, além de suas respectivas cores:

Noé trouxe seus filhos e netos, e os abençoou com suas (muitas) moradas, e deu a eles como herança toda a terra. Ele especialmente abençoou Sem e seus filhos, (tornando-os) escuros mas atraentes, e os deu a terra habitável. Ele abençoou Cam e seus filhos, (tornando-os) escuros como o corvo, e deu-lhes como herança a costa do mar. Ele abençoou Jafé e seus filhos, (tornando-os) inteiramente brancos, e deu-lhes por herança o deserto e seus campos; estas (são as heranças com) que ele os dotou (Pirkei de-Rabbi Eliezer 24:1).¹¹⁸

Sem e os semitas recebem evidente ascendência sobre seus irmãos ao serem dotados das melhores terras, e de uma tez descrita como bela – “apesar” de escura. Quanto a Cam e sua descendência, estes têm sua pele escurecida; tal fato, porém, não é correlacionado a uma punição. Com efeito, o *Pirkei* atribui a Cam a emasculação de Noé (23:11), mas seu castigo, dirigido a Canaã, não envolve fenótipo algum (23:12). Além desse aspecto, mais interessante a nosso argumento é a ausência de uma implicação geográfica direta no texto, embora as localidades descritas permitissem certa associação. Nossa hipótese é a de que a associação de Cam à “costa”, presente nesta formulação, pode ter implicações numa eventual associação entre a narrativa camítica e uma costa específica: o litoral suaíli.

¹¹⁶ Consultado a partir da recente tradução ao português, por Pedro Martins Criado: AL-SIRAFI, Abu Zayd al-Hasan. **Relatos da China e da Índia [Aḥbār al-Šin wa'l-Hind]**. São Paulo: Editora Tabla, 2022. Grifo nosso.

¹¹⁷ Texto atribuído ao rabi Eliezer ben Hyrcanus (séc. II d.C.), mas de fato compilado ao final do I Milênio d.C. Tomamos para a pesquisa a seguinte tradução anglófona: FRIEDLANDER, Gerald. **Pirkei De-Rabbi Eliezer**. Londres/Nova Iorque: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd./The Bloch Publishing Company, 1916. Consultada digitalmente em: <https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer>. Acesso em: 09 jan. 2023.

¹¹⁸ Tradução ao português a partir da edição de G. Friedlander (1916). No original, em hebraico: “ברך נח ובניו שגא” ויברך אותם אלהים במתנותיה והנחילם את כל הארץ. ברך לשם ולבניו שחורים ונאים והנחילם את כל ארץ נושבת ברך לחם ובניו שחורים כעורב והנחילם חוף הים ברך ליפת ובניו כלם לבני ויפיל והנחילם מדבר ושדות אלה הנחלות שהנחילם”.

De fato, reforça tal ideia a reprodução de divisão semelhante no contexto muçulmano – em al-Ṭabarī e, portanto, muito próximo à época de compilação do próprio *Pirkei*. Dentre outras tradições, o cronista persa afirma que, “[entre] os descendentes de Ḥām Ibn Nūḥ estão os Núbios, os Abissínios, os Fezzan, os Indianos, os Sindis e os povos das terras costeiras de Leste e Oeste. Dentre eles estava Nimrod,¹¹⁹ isto é, Nimrod Ibn Kush Ibn Ḥām” (AL-ṬABARĪ, 1987, p. 216).¹²⁰ Poucas linhas depois, Ṭabarī reforça a mesma afirmação (Ibid., p. 220). Outro importante genealogista persa, Ibn Qutaybah (m. 276 H./889 d.C.), em seu *Kitāb al-Maʿārif*, o “Livro do Conhecimento”, parece empregar formulação bastante semelhante: “Deus mudou a cor de Ḥām como resultado da súplica de Nūḥ, seu pai. Ḥām então foi embora, seguido por seus filhos e se estabeleceu à beira-mar. Deus os fez multiplicar e crescer, e eles se tornaram os pretos [*sūdān*]” (IBN QUTAYBAH, 1882, p. 8, grifo nosso; MUHAMMAD, 1986, p. 56).¹²¹

Consideremos por um momento, nesta mesma lógica, uma formulação introdutória comum às fontes analisadas nesta pesquisa – nominalmente, as duas versões conhecidas do *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*, datados da virada do século XIX ao XX. O manuscrito “K” da primeira obra traz em seu proêmio:

اما بعد فقد اختصرنا أخبار الزنوج في ساحل بحر الهند نحو المغرب وخط الاستواء تبياناً لمن خلق الله فيها من
الزنوج الذين كانوا بالجُـب وهم كشور باللغة العربية الاصلية و نيكيا بلغة السواحل

Sumarizamos então as informações a respeito dos *zunūj* na costa do Oceano Índico, nas direções do poente e do Equador, ou seja: aqueles a quem Deus ali criara – os *zunūj* às margens do Juba, isto é, os *Kuṣūr* na língua árabe original, e *WaNyika* na língua suaíli. (KITĀB... K, Abertura).

Seria tal ênfase na costa, e sua relação com os “*zunūj*”, na sequência tidos por descendentes de Ḥām “criados” na própria costa, um indiciário elemento que remonte a esta atribuição geográfica específica? Significando o termo *Sawāḥil*, literalmente “costa”, trata-se de uma hipótese que acreditamos não poder descartar, e que pode nos revelar muito acerca das transformações intertextuais do mito camítico, ao longo do tempo, entre as tradições abraâmicas analisadas.

¹¹⁹ *Gênesis* 10:8.

¹²⁰ Grifo nosso.

¹²¹ Do original: “فغير الله عزول لونه وألوان ذريته من اجل دعوة ابيه وانه انطلق وتيهه ولده فنزلو على ساحل وكثرهم الله وأغناهم فهما”، consultado em: IBN QUTAYBAH. *Kitāb al-Maʿārif* [كتاب المعارف]. [s.l.]: Aslan Effendi Kastli, 1882. Disponível em: <<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.361339/>>. Acesso em: 29 abr. 2024. Parcialmente baseado nas traduções de A. Muhammad (1986) e Trabelsi (2023).

1.2. Ḥām na erudição muçulmana pré-moderna¹²²

Os exemplos de recepções e elaborações islâmicas do mito camítico até o momento apresentadas são significantes de um aspecto primário do *espaço textual sagrado* compartilhado entre Judaísmo, Cristianismo e Islã: as tradições veterotestamentárias não são, de modo algum, estranhas à religião fundada pelo profeta Muḥammad (ﷺ) nas primeiras décadas do século I H./VII d.C. Do contrário, sequer poderíamos falar de uma abordagem intertextual que levasse em consideração a remissão a um *corpus* de textos revelados em comum. O caso do Islã é particular ao se colocar numa posição de “síntese”, como coloca Benjamin Braude (2002, p. 94), em relação às duas tradições que lhe antecedem. Sendo Muḥammad o “Selo dos Profetas” – o último de uma linhagem que remeteria a ‘Ibrāhīm (Abraão) –,¹²³ os muçulmanos se defrontam com a questão de como dar sentido às narrativas recebidas dos chamados ‘*Ahl al-Kitāb*, ou “Povos do Livro”: denominação destinada a cristãos, judeus e, em certa medida, zoroastristas, dotados de um livro sagrado e do credo num Deus único. No Alcorão, judeus e cristãos são citados, respectivamente, como ‘*Ahl al-Tawrāt* (o “Povo da Torá”) e ‘*Ahl al-Injīl* (o “Povo do Evangelho”) (A. HOURANI, 1994, p. 37; NEWBY, 2004, p. 21; WAHYUDI, 1998).

Com efeito, um princípio norteador da própria narrativa corânica é a ideia de que Deus se manifesta, através de seus Profetas, pela palavra revelada. Diz aquele tido como o primeiro verso revelado a Muḥammad (Alcorão 96:1): “Lê, em nome do teu Senhor Que criou”.¹²⁴ Entretanto, isso não significava de modo algum que a Torá e os Evangelhos cristãos possuíam o mesmo estatuto do Alcorão, o qual advém como correção das tradições passadas; acreditava-se que os ‘*Ahl al-Kitāb* haviam manipulado e interpretado levemente suas próprias Escrituras, distorcendo as revelações proféticas. Tal suspeição também recairia, naturalmente, sobre as narrativas que chegavam, apócrifas, aos olhos da erudição islâmica – uma transmissão muitas vezes catalisada pela presença judaica e cristã no *Dar al-Islām*, na

¹²² Escrevemos brevemente sobre este tópico em: GIACOMAZZI, Gabriel. O mito camítico no Islã suaíli em três manuscritos. In: ENCONTRO DISCENTE DE HISTÓRIA DA UFRGS, 5, **Revista Aedos**, Porto Alegre, Vol. 13, n. 29, pp. 384-397, jan. 2022. É digno de nota que, desde então, abandonamos a expressão “Islã suaíli”, por motivos já explicitados.

¹²³ Alcorão 4:163-164: “Inspiramos-te [Muḥammad], assim como inspiramos a Noé e os profetas que o sucederam; assim, também, inspiramos Abraão, Ismael, Isaac, Jacó e as tribos, Jesus, Jó, Jonas, Aarão, Salomão, e concedemos os Salmos a Davi. / E enviamos alguns mensageiros, que te mencionamos, e outros, que não te mencionamos; e Deus falou a Moisés diretamente”. Da tradução de Samir El Hayek (2020, p. 158).

¹²⁴ Da tradução de Samir El Hayek (2020, p. 836).

condição de *ḍimmīs* (“protegidos”).¹²⁵ A tais tradições, como vimos, os *‘ulamā’* muçulmanos atribuíam a categorização de *tahrīf*, “não-confiáveis” ou “adulteradas”. Dentro de uma lógica em que a verossimilhança de uma informação era verificada por meio de uma cadeia de transmissão (*isnād*, إسناد) que remetesse a uma figura de autoridade, os Povos do Livro ocupavam posição de descrédito – não obstante o recurso à Bíblia Hebraica e ao Novo Testamento em busca de prefigurações de Muḥammad constituísse parte do repertório de exegetas muçulmanos (ADANG & SCHMIDTKE, 2019, p. 8-9; BRAUDE, 2002, p. 107-108; GOLDENBERG, 2017, p. 50; SALEH, 2016).¹²⁶

Veremos, portanto, que a atribuição da origem de uma determinada narrativa a outro credo que não o Islã se configurará em estratégia retórica no intuito de pôr em xeque a credibilidade de tal relato; e, como veremos na sequência, isto será empregado em certos escritos de refutação à narrativa da punição sobre Hām e seus efeitos. Certamente, manifestação do que Braude (2002, p. 94) define por uma tendência intertextual das Grandes Bíblias em reconfigurar elementos convenientes das demais tradições, atribuindo-lhes as contradições resultantes. O exegeta bem instruído saberá que, dada esta atribuição externa, a *isnād* será fraca. É neste sentido, a título de exemplo, que al-Ṭabarī reproduz, em certo ponto, que “o Povo da Torá afirma que isto foi somente devido a uma invocação de Nūḥ contra seu filho Hām. Isso foi porque, enquanto Nūḥ dormia, seus genitais foram expostos, e Hām os viu, mas não os cobriu” (AL-ṬABARĪ, 1987, p. 212).¹²⁷ Tal processo também poderia ocorrer de forma implícita, ante a reprodução de determinada narrativa que afrontasse, de algum modo, as bases da religião. É o caso do já mencionado Ibn Qutaybah, um dos poucos autores muçulmanos a reproduzir, em sua obra, o episódio da embriaguez de Noé – evento catalisador da “maldição”. Sendo o álcool proscrito no Islã, tratar-se-ia, de maneira evidente para seu público leitor, de um relato falseado (BRAUDE, 2002, p. 106-107).

Embora a narrativa camítica não esteja presente no Alcorão, muitas narrativas e personagens das cosmologias e genealogias judaica e cristã se fazem presentes. Em nosso escopo está, sem dúvidas, o profeta Nūḥ (Noé), que chega a dar seu nome a um dos capítulos

¹²⁵ Nos domínios islâmicos pré-modernos, os não-muçulmanos na condição de *ḍimmīs* estavam submetidos a um imposto *per capita*, a *jizya*, e a uma série de obrigações legais a respeito de sua conduta pública e prática religiosa (A. HOURANI, 1994, pp. 131-133; NEWBY, 2004, p. 52).

¹²⁶ Processo semelhante a como, dada a devida proporção, autores cristãos como Isidoro de Sevilha (m. 636 d.C.), que veria na história de Abraão e o sacrifício de Isaque (*Gênesis* 22) uma ligação com o martírio de Jesus Cristo, censurando os judeus que negavam tal conexão. Este e os demais exemplos supracitados demonstram que as Grandes Bíblias abraâmicas, de modo nenhum, representam uma harmônica circulação exegetica entre as três religiosidades, e são imbricadas de relações assimétricas de poder, apropriações e apagamentos. Tal foi o caso da polêmica rabínica contra o cristianismo ao longo do I Milênio d.C., ora limitada pelo medo da perseguição antijudaica. Cf. Friedenreich (2022, p. 52); Townsend (2006).

¹²⁷ Da tradução anglófona de William M. Brinner (1987). Grifo nosso.

(*sūra* 71), além de ser personagem recorrente em diversas passagens (6:84; 7:59-64; 10:71; 11:25-29 e 45-47; 21:76-77; 23:23-30; 25:37; 26:105-122; 37:75; 66:10) que narram da frustrada admoestação do profeta à irredutível humanidade até a invocação do Dilúvio. A história de Hām e sua prole, entretanto, não aparece no texto corânico. Com efeito, coube à literatura das *Isrāʾīliyyāt* complementar a compreensão muçulmana acerca dos episódios concernentes a Nūḥ por meio do recurso a tradições dos ‘*Ahl al-Kitāb*’.

É neste sentido que se destaca uma passagem específica do Alcorão (11:42-43): um episódio a respeito de um filho anônimo de Nūḥ que na iminência do Dilúvio, recusa-se a embarcar na Arca e perece com o restante da humanidade:

وَهِيَ تَجْرِي بِيَوْمٍ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَب مَعَنَا وَلَا تَكُن مَعَ الْكَافِرِينَ (٤٢)

[Alcorão 11:42] E ela navegava com eles por entre ondas que eram como montanhas; e Noé chamou seu filho, que permanecia afastado, e disse-lhe: *Ó filho meu, embarca conosco e não fiques com os incrédulos!*

قَالَ سَتَرِيَ إِلَىٰ جِبَلٍ يَّصْطِمُنِي مِنَ الْمَاءِ ۗ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ ۗ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمَغْرُوبِينَ (٤٣)

[11:43] Porém, ele disse: *Refugiar-me-ei em um monte, que me livrará da água. Retrucou-lhe Noé: Não há salvação para ninguém, hoje, do desígnio de Deus, salvo para aquele de quem Ele se apiede. E as ondas os separaram, e o filho foi um dos afogados.*¹²⁸

Veremos que, a despeito de não se tratar de um filho específico daquele profeta, eruditos muçulmanos autores de *qiṣaṣ al-anbīyaʾ* (histórias dos profetas) e *tafsīr* (exegeses corânicas) não hesitaram em associá-lo à narrativa de Hām e seu filho, Kanʿān, ainda que em variações que coloquem este último não como descendente, mas como irmão de Hām, como verificável em certos casos (GOLDENBERG, 2017, p. 81). Tal é a explicação apresentada na História dos Profetas de Ibn Kaṭīr (m. 774 H./1373 d.C.), a respeito das supracitadas *āyāt* do Alcorão:

Este filho é Yam, irmão de Sem, Cam e Jafé; outras fontes dizem que ele se chamava Canaã. Ele era um negador e um pecador que havia se desviado da fé de seu pai e do caminho que ele havia escolhido, portanto ele estava entre os que pereceram, enquanto pessoas sem qualquer laço de sangue com Noé foram salvas porque acreditaram nele e seguiram sua maneira (IBN KATHIR, [s.d.], p. 73).¹²⁹

Ibn Kaṭīr reproduz, portanto, não mais do que ecos da tradição veterotestamentária, interpretando-a à luz da história corânica de Nūḥ. O filho rebelde se configura, neste caso, em “Yām” – outro nome para Kanʿān e, note-se, um cognato de Hām. Se na Bíblia o castigo da

¹²⁸ Em português a partir da tradução de Samir El Hayek (2020, p. 306).

¹²⁹ Vertido ao português a partir da tradução francófona publicada pela editora Maison d’Ennour [s.d.].

transgressão de Hām recaía estranhamente sobre seu filho Kan^cān, certos tradicionalistas árabes resolvem tal incongruência ao entender Kan^cān como o próprio transgressor, e um personagem necessariamente diferente de Hām – sendo, cabalmente, associado na *tafsīr* ao filho anônimo de Nūḥ no Alcorão (11:42-43). Este movimento interpretativo só fora possível por se tratar, afinal, de uma “genealogia produzida pelos Povos do Livro” (Ibid., p. 57), e conclusão semelhante parece ser recorrente em relevantes trabalhos exegéticos do Islã sunita – como a *Tafsīr al-Jalalayn*, iniciada por al-Maḥallī (m. 864 H./1470 d.C) e concluída por al-Suyūṭī (911 H./1505 d.C.), dois *mufasssīrīn*¹³⁰ do Egito Mameluco.¹³¹ “Yām” como um quarto filho de Nūḥ também aparece em al-Ṭabarī (1989, p. 360), mas sem ser associado a Kan^cān.

O uso do nome “Yām” (يَام) por Ibn Kaṭīr merece uma brevíssima digressão. Antecipando um debate que merecerá atenção especial em nosso Capítulo 3, acreditamos que tal nome possa ter certa aproximação com um topônimo que, à semelhança de termos como *zanj* e *ḥabāša*, trata-se de estigma homogeneizante aplicado às sociedades negras de África por eruditos do Islã dito “clássico”: *yamyam*. De tom onomatopaico e ligado a outras designações como *damdam/damādam* ou *lamlam*, o termo fora associado a supostas práticas antropofágicas atribuídas a sociedades negras subsaarianas; e sua possível justaposição ao mito camítico, mesmo que incidental, pode ter desencadeado sua fixação na textualidade e no imaginário genealógico muçulmano (AYANA, 2019, p. 81-82; BA, 2013).

De qualquer modo, é possível que a interpretação específica de Ibn Kaṭīr e outros descartasse a possibilidade, para esses autores, de considerar o mito camítico em sua configuração dual. Ao próprio al-Suyūṭī, como veremos na sequência, é creditada a autoria de três obras apologéticas em relação a sociedades africanas – em especial, os abissínios (MUHAMMAD, 1986, p. 57). Com efeito, a relativização e refutação do mito camítico na intelectualidade islâmica terá seus notáveis representantes, que compreenderão a diversidade humana por meio de uma lente mais universalista.

¹³⁰ *Mufasssīrīn* (مفسرين): “exegetas”.

¹³¹ Consultado na tradução de Feras Hamza (2021), a partir do repositório gerido pelo Instituto Aal al Bayt para o Pensamento Islâmico. Disponível em: <<https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=74&tSoRaNo=11&tAyahNo=42&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=2>>. Acesso em: 20 jan. 2023.

Figura 3 – Representação do profeta Nūh e sua família na Arca. No canto inferior esquerdo, o filho apóstata se afoga (Alcorão 11:42-43); alguns exegetas o identificam como “Yām”. Ilustração presente em cópia persa Safávida (séc. X H./XVI d.C.) da *Qiṣaṣ al-Anbīya*’ de Ishaq Ibn Ibrahim Nishapuri (séc. VI H./XII d.C.). © British Library.



Fonte: MS 18576, f. 19v, acervo da British Library. Disponível em: <https://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_18576_f019v>. Acesso em: 16 mai. 2023.

1.2.1. Universalismo islâmico ou hierarquização

Como vimos até este ponto, a relação entre o Islã e as tradições abraâmicas anteriores era múltipla e sujeita à variabilidade inerente a este *espaço textual sagrado* particular. A narrativa camítica, que parece já possuir, em sua recepção muçulmana, a característica dual da confluência entre servidão e pele negra, ocorre já num período bastante formativo – acaso aceitemos a narrativa de Ibn Ḥakīm que, em pleno século V H./XI d.C., atribui a Ibn Mas‘ūd (m. 32 H./653 d.C.), um dos Companheiros do profeta Muḥammad, uma versão da história de Ḥām (GOLDENBERG, 2017, p. 68). Mais concretamente, as ocorrências de mitos “camíticos” parecem se multiplicar em meados do século III H./IX d.C.; sabe-se que Ibn Ḥiṣām (m. 214/830 d.C.) foi o pioneiro neste processo, ao incluir em seus escritos a já mencionada narrativa da transgressão sexual de Ḥām na Arca, durante o Dilúvio – que teria dado origem a um filho preto: Cuxe. A cadeia de transmissão de tal relato, entretanto, é considerada fraca: tratar-se-ia de Wahb Ibn Munnabīḥ (m. 111 H./730 d.C.), um iemenita de origem judaica ou cristã, convertido ao Islã – o que, se por um lado elucidava uma das vias da recepção de narrativas veterotestamentárias pela erudição muçulmana durante a expansão dos primeiros califas, colocá-lo-ia, por outro lado, em posição de suspeição (BRAUDE, 2002, p. 105-106).

Para além da credibilidade baseada na *isnād*, mas sem prescindir dela, veremos que o próprio aspecto dual da narrativa, especialmente o concernente à suposta condenação das sociedades da África negra, gerava inquietação em determinados ‘*ulamā*’ – alguns dos quais redigiram obras em defesa da negritão, lançando mão de argumentos retóricos, filosóficos e religiosos para este fim. Tal é o caso de al-Jāḥiẓ de Basra (m. 254 H./869 d.C.), um dos mais prolíficos polímatas da “era de ouro” do Islã pré-moderno, tido como autor de quase 250 obras. Sendo ele próprio de suposta ascendência negra africana, redige o *Kitāb Faḥr al-Sudān ‘ala al-Bīḍān* (“Livro da Exaltação dos Negros Sobre os Brancos”), trabalho este que se encaixa num gênero literário de contenda entre as diferentes etnicidades sob o Califado Abássida, especialmente em torno da questão da suposta primazia dos árabes em detrimento dos demais povos: a *Šu‘ūbiyyah* (GOLDENBERG, 2017, p. 71; MUHAMMAD, 1986, p. 51; OCÓN, 2019, pp. 107-111). Al-Jāḥiẓ é um dos autores que criticará o mito camítico de forma indireta, colocando-se como partidário da hipótese climática a fim de explicar a tez da pele. Ao contrário de Ibn Khaldun, entretanto, o fará com intenção apologética dos *sūdān* – que, apesar de entendidos neste momento como quaisquer não-“brancos” (estes últimos, *bīḍān*,

(بيضان),¹³² são associados por al-Jāhiz primariamente aos africanos: *zanj* e *ḥabāša*. Com efeito, diz o autor: “E nós somos loucos de dizer: Deus Todo-Poderoso não nos fez negros a fim de nos desfigurar, mas o país nos fez assim. Tais diferenças de cor não são resultado de qualquer deformidade ou **punição**, desfiguramento ou deficiência” (AL-JĀHĪZ, 1981, p. 48).¹³³ O *Kitāb Fahr al-Sūdān ‘ala al-Bīdān* constitui, assim, um documento em defesa das populações negras de África, de sua eloquência, beleza e bravura, num momento em que, como vimos, sua escravização nos territórios califais se encontrava em seu apogeu: al-Jāhiz falece um ano após estourar a Revolta dos Zanj.

Outro autor que, cerca de três séculos mais tarde, redigiria um encômio à negridão, destacando as virtudes de indivíduos piedosos de ascendência africana, seria o iraquiano Ibn al-Jawzī (510 H./1116 d.C.–597 H./1201 d.C.), em sua obra *Tanwīr al-‘Abāš fī Faṣl al-Sudān wa al-Ḥabāš* (“A Iluminação da Escuridão sobre as Virtudes dos Negros e Abissínios”). Ibn al-Jawzī parece, curiosamente, ignorar as hipóteses climáticas para a explicação das cores da humanidade, optando por uma aparente indiferença – embora admita a narrativa da divisão do mundo entre a descendência de Nūḥ: “O aparente, em termos de cor da pele, é que não há razão óbvia para o sê-lo, exceto o que reportamos a respeito dos descendentes de Nūḥ (que a Paz esteja com ele) dividindo [e espalhando-se] pela terra após sua morte” (IBN AL-JAWZĪ, 2019, p. 26).¹³⁴ Não há, neste caso, maldição ou invocação alguma contra Ḥām, e a própria história da distribuição da terra entre este último, Sām e Yāfīt é relativamente subvertida, pois: “Os filhos de Sām se estabeleceram no umbigo da terra, **[motivo] pelo qual possuíram a negridão e a brancura**” (Ibid., p. 26).¹³⁵ Embora seja mantida, portanto, a soberania dos semitas sobre o centro, ou “umbigo” da terra, eles possuiriam ambas negridão e brancura. Na sequência, Ibn al-Jawzī descarta completamente a narrativa da suposta embriaguez e nudez de Nūḥ (Ibid., p. 27; MUHAMMAD, 1986, p. 56).¹³⁶

Esta etiologia parece ser análoga ao que al-Jāhiz visa argumentar quando reproduz um famoso *ḥādīth* atribuído ao profeta Muḥammad, que teria dito: *بُعِثْتُ إِلَى كُلِّ أَحْمَرَ وَأَسْوَدَ* [*bu‘t ‘ila kull al-‘aḥmar wa al-‘aswad*], “Eu fui enviado para todo o vermelho e [todo] o negro”

¹³² “De pele clara”, como os árabes vão se denominar, em alguns casos (MUHAMMAD, 1986, p. 49).

¹³³ “ونحن نقول : ان الله تعالى لم يجعلنا سودا تشويها ، ولكن البلد فعل ذلك بنا . [...] وليس ذلك من قبل مسخ ولا عقوبة ، ولا تشويه ولا تقصير” . Vertido ao português a partir da edição anglófona de T. Khalidi (1981, p. 23-24). Grifo nosso.

¹³⁴ “الظاهر في الألوان أنّها خلقت على ما هي عليه بلا سبب ظاهر ، إلا أنا قد روينا أن أولاد نوح عليه السلام اقتسموا الأرض بعد موت نوح” . Vertido ao português a partir da tradução anglófona de Adnan Karim (2019).

¹³⁵ “فنزّل بنو سمر الأَرْضَ وَكَانَ فِيهِمُ الْأَدْمَةُ وَالْبَيْضُ” . Grifo nosso.

¹³⁶ Diz Ibn al-Jawzī (2019, p. 26-27): “A respeito do que foi narrado em relação a Nūḥ, de que sua *‘awrah* (nudez) foi exposta e ele [Ḥām] não a cobriu e assim se tornou preto, isto é algo não estabelecido e, evidentemente, não é *ṣaḥīḥ* (autêntico)” [فَأَمَّا مَا يَرَوْنَ أَنَّ نُوْحًا انْكَشَفَتْ عَوْرَتَهُ فَلَمْ يَغْطِهَا فَاسْوَدَ، فَشَيْءٌ لَا يَثْبُتُ وَلَا يَصِحُّ] . Baseado na tradução de Adnan Karim (2019).

(LUFFIN, 2005, p. 183). Al-Jāhīz argumenta que, se o profeta foi enviado aos árabes, e estes não se encontram na categoria de “vermelhos” – a menos que se considerassem semelhantes aos bizantinos, eslavos ou persas, aos quais era atribuída tal cor – seriam, portanto, *sūdān* (AL-JĀHĪZ, 1981, p. 18-19). A analogia é perspicaz, por deixar os orgulhosos árabes sem saída aparente ante o *hādī*: ou fariam parte dos “vermelhos”, tal como os persas, seus maiores antagonistas literários na *Šu‘ūbiyyah*; ou do grupo daqueles de pele escura, sob pena de contradizer o próprio Profeta, conforme narrado em *Šaḥīḥ Muslim* (521a)¹³⁷ e, portanto, uma forte cadeia de transmissão.

Se autores como B. Lewis (1990, p. 79-80) veem nesse tipo de passagem uma pernicioso sátira às posições antiárabes dos persas, e que pouco teria a ver de fato com uma defesa dos negros (OCÓN, 2019, p. 108), o fato é que esta narrativa acerca de determinadas cores parece refletir, em verdade, o que Benjamin Braude (2002, p. 101) define como uma espécie de “universalismo humanista” islâmico, o qual se fundamentaria, em primeira instância, nas passagens corânicas a respeito da diversidade humana – sendo a mais célebre delas, certamente, uma *āyah* a qual já referimos:

Ó humanos, em verdade, Nós vos criamos de macho e fêmea e vos dividimos em povos e tribos, para reconhecerdes uns aos outros. Sabei que o mais honrado, dentre vós, ante Deus, é o mais temente. Sabei que Deus é Sapientíssimo e está bem inteirado. (Alcorão 49:13)¹³⁸

Esta ideia – a de que o mais importante ao muçulmano seria sua fé, em detrimento da origem – se tornaria uma formulação recorrente e um potente argumento adotado nas obras muçulmanas em defesa dos africanos. De fato, trata-se da própria base da pretensão de um Islã universal, constituído por uma *umma* – comunidade de fiéis – unificada globalmente pela fé na Revelação de Muḥammad, independentemente de sua origem (BISSIO, 2012, p. 109). Esta passagem corânica é geralmente apresentada acompanhada de outra específica, cuja interpretação poderia ser empregada a defender uma ideia de desigualdade natural, como mais uma vez erroneamente B. Lewis (1990, p. 6-7) sugeriria: “Deus favoreceu, com sua mercê, uns mais do que outros [...]” (Alcorão 16:71).¹³⁹ Em sentido completamente oposto, entretanto, esta *āyah* é interpretada, em obras apologéticas em relação aos africanos – a exemplo do próprio *Tanwīr al-‘Abās* de Ibn al-Jawzī –, como reforço ao fato de que os ditos “favorecidos” por Deus, seriam os mais piedosos, em vez de um povo específico. Ibn al-Jawzī

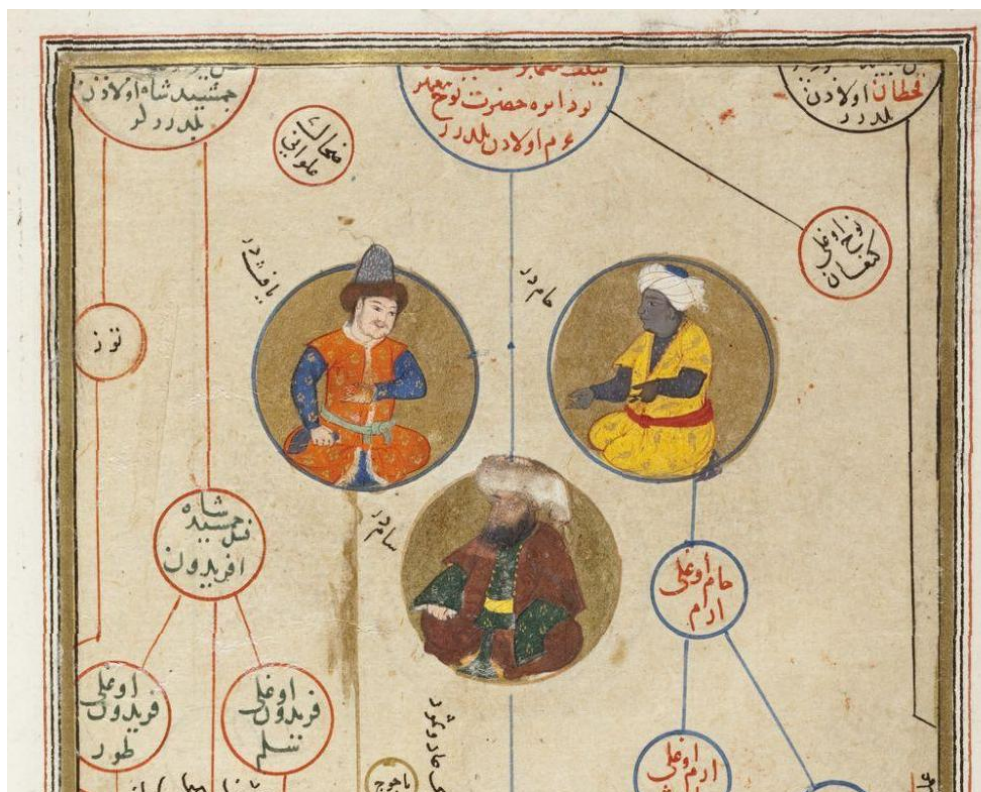
¹³⁷ *Šaḥīḥ Muslim*: trata-se de uma célebre coletânea de *aḥādīṭ* compilada por Muslim Ibn al-Ḥajjāj (m. 262 H./875 EC) e, como diz seu título, reconhecido por reproduzir tradições tidas por “autênticas” (*ṣaḥīḥ*, صحيح). Consultado em: <<https://sunnah.com/muslim:521a>>. Acesso em: 24 jan. 2023.

¹³⁸ Alcorão 49:13: “يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ”. Em português, extraído da tradução de Samir El Hayek (2020).

¹³⁹ Alcorão 16:71: “[...] وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ”. Em português, extraído da tradução de Samir El Hayek (2020).

abre a referida obra nos seguintes termos: “Louvado seja Deus, que favoreceu a humanidade sobre o resto da criação, e dentre eles Ele favoreceu aqueles de piedade e fé. Ele então fez do coração o centro de sua preocupação, e não a aparência física” (IBN AL-JAWZĪ, 2019, p. 19).¹⁴⁰ Formulação semelhante ocorreria, por exemplo, em al-Suyūfī, autor do século X H./XV d.C. que já mencionamos; especificamente, em seu *Rafʿ Šaʿn al-Ḥubšān* (“Engrandecimento dos Abissínios”), que expande a obra de Ibn al-Jawzī, e que assegura aos “etíopes”, literariamente, um local de destaque na história islâmica (BAHL, 2017, pp. 120-122; MUHAMMAD, 1986, pp. 57-63).

Figura 4 – Detalhe de fólio de uma cópia turco-otomana do *Zubdat al-Tawārīḥ* (زبدة التواريخ), MS da primeira metade do séc. XI H./XVII d.C. Esta obra genealógica representa os três filhos de Nūḥ: Yāfīt (à esquerda), Sām (abaixo, centralizado) e Ḥām (à direita); cada qual com uma cor distinta, e Ḥām com tez notadamente escura. © LACMA.



Fonte: MS M.85.237.38, acervo do Los Angeles County Museum of Art (LACMA).¹⁴¹

A verve deste “universalismo humanista” remete, possivelmente, às próprias bases genealógicas da narrativa veterotestamentária transmitida ao Islã. Benjamin Braude (2002) a

¹⁴⁰ Em árabe: “الحَم لله الَّذِي اخْتَارَ مِنْ جَمِيعِ الْمَخْلُوقَاتِ الْإِنْسَانَ ، ثُمَّ اصْطَفَى مِنْهُ أَهْلَ التَّقَى وَالْإِيمَانِ ، ثُمَّ جَعَلَ مَحَلَّ نَظَرِهِ الْقُلُوبَ لَا الْأَبْدَانِ”.

Vertido ao português a partir da edição de Adnan Karim (2019).

¹⁴¹ Disponível em: <<https://collections.lacma.org/node/251240>>. Acesso em: 28 jun. 2023.

relaciona ao mito de criação do primeiro homem, Adão, a partir de determinada substância – terra, barro, argila –, o que certamente remete ao livro de *Gênesis* (2:7), ocorrendo igualmente no Alcorão (15:26): “Criamos da argila o homem, do barro modelável”.¹⁴² Este barro, no entanto, seria dotado de certas características, dizendo respeito especialmente à sua cor original – a cor do próprio Adão. É digna de nota, certamente, a observação de Akhbar Muhammad (1986, p. 71) de que a raiz árabe a-d-m (أدم), que origina o nome de Adão (Ādam), pode gerar também vocábulos como os de “terra”, “preto” e “marrom”.

O debate exegético acerca da natureza do barro adâmico teria se popularizado nos escritos islâmicos, em face do intertexto abraâmico, a partir de meados do século IV H./X d.C. (BRAUDE, 2002, p. 107-108; MUHAMMAD, 1986, p. 68). Com efeito, considerando ser este o momento de vigência do “movimento das traduções” sob o mecenato do Califado Abássida e seus desdobramentos, parece ter sido igualmente oportuno à construção do intertexto veterotestamentário entre Judaísmo, Cristianismo e Islã, difundindo certas narrativas entre este último, mas também legando determinadas configurações aos dois primeiros (BISSIO, 2012, p. 110-111).

Al-Ṭabarī (1989, p. 258-259) descreve, pois, a criação de Adão nos seguintes termos:

De acordo com Musa Ibn Harun-’Amr Ibn Hammad – Asbat – al-Suddi – Abu Malik e Abu Salih – Ibn ‘Abbas. E também (al-Suddi) – Murrāh al-Hamdani – Ibn Mas’ud e alguns (outros) Companheiros do Profeta, comentando a respeito dos anjos, dizendo: [...] Então ele tomou (um pouco de barro) da superfície da terra e fez uma mistura. **Ele não tomou o barro de um só lugar, mas pegou barro vermelho, branco e negro.** Portanto, os filhos de Adão saíram diferentes.¹⁴³

Note-se, em primeiro lugar, a vultosa *isnād* apresentada pelo cronista; a cadeia de transmissão remete a Ibn ‘Abbās (m. 67 H./687 d.C.), sobrinho do profeta Muḥammad, o que, segundo Braude (2002, p. 101) colocaria tal narrativa em hierarquia muito superior em relação a outras tradições da condenação de Hām que o mesmo al-Ṭabarī reproduz em sua *História dos Profetas e Reis*. Em outras palavras, o cronista estaria conferindo maior autoridade a uma narrativa que atribui, a todas as cores da humanidade, uma origem em comum na figura de Adão, o primeiro profeta do Islã. Quando Ibn al-Jawzī atribui à descendência de Sām tanto as cores branca e preta, portanto, remete a tal tradição universalista adâmica que não veria, nos três fenótipos, a ação da maldição – embora a ideia reproduzida em al-Ṭabarī (1989, p. 259) de que Deus “não tomou o barro de um só lugar” ainda corresponda a uma identificação geográfica tripartite, na qual constam um Sām

¹⁴² Alcorão 15:26: “وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ”. Em português, extraído da tradução de Samir El Hayek (2020).

¹⁴³ Versão em português a partir da edição anglófona de Franz Rosenthal (1989). Grifos nossos.

majoritariamente branco, um Yāfit vermelho e um Hām negro. Não obstante esse elemento, quando o cronista narra a história da punição a este último, faz questão de acrescentar uma ressalva: “É mencionado nos livros que Nūḥ tomou uma atitude mais complacente em relação a Hām mais tarde, e rezou para que a ele fosse conferida a compaixão por parte de seus irmãos” (AL-ṬABARĪ, 1987, p. 215).

A ideia de composição do barro de Adão a partir das três referidas cores parece estar em consonância com uma narrativa apresentada numa espécie de tradução comentada da Bíblia Hebraica, conhecida como o *Targum de Pseudo-Jonathan* – que leva esse título por sua errônea atribuição a Jonathan ben Uzziel, rabino do século I d.C.; a obra, no entanto, é mais proximamente datada de algum momento entre os séculos VII-XIV d.C. Em relação a *Bereshit 2:7*, seu autor realiza a seguinte descrição:

E o Senhor Deus criou o homem em dois atributos; e tomou poeira do local da casa do santuário, e dos quatro ventos do mundo, e misturou com todas as águas do mundo, e o fez vermelho, preto e branco; e soprou em suas narinas a inspiração da vida, e houve no corpo de Adão a inspiração de um espírito falante, para a iluminação dos olhos e a audição dos ouvidos. (Targum Jonathan, *Gênesis 2:7*)¹⁴⁴

Esta narrativa é bastante semelhante àquela em circulação na textualidade islâmica, e reflete uma possível influência judaica – não na elaboração da narrativa de maldição a Cam e Canaã, mas sim na difusão de uma perspectiva ecumênica a respeito da humanidade como um todo, a partir de um de muitos consensos no *espaço textual sagrado* tripartite: a origem adâmica das linhagens humanas. Para as sociedades muçulmanas, de forma particular, a linhagem, a genealogia, o pertencimento tribal, seriam informações altamente estimadas; uma série de saberes derivados da lógica de uma cadeia de transmissão, a *‘ilm al-’ansāb* (ciência genealógica) se desenvolve a fim de determinar a origem de indivíduos e famílias – por vezes, atribuída a linhagens notáveis, entre reivindicações legítimas e falsificações (SZOMBATHY, 2002, p. 7-8). Diante deste cenário, incluir, numa história de natureza essencialmente genealógica como é a das gerações de Ādam, Nūḥ e assim por diante, a informação de que todas as linhagens humanas compartilhariam de todas as “argilas” da terra parece constituir um significativo contraponto às narrativas derogatórias constituídas no intertexto judaico-cristão-islâmico, sobretudo no Medievo.

¹⁴⁴ No original, em hebraico: “וַיִּבְרָא יְיָ אֱלֹהִים יֵת אָדָם בְּתַרְוֵי יִצְרָיִן וּדְבַר עֶפְרָא מֵאֶתֶר בֵּית מִקְדָּשָׁא וּמֵאַרְבַּעַת רוּחֵי עֲלְמָא וּפְתָכָא: מְפֹל מֵימֵי עֲלְמָא וּבְרֵינָהּ סוּמִק שְׁחִים וְחִיּוֹר וְנֶפֶח בְּנְחֹרֵהִי גִשְׁמָתָא דְחַי וְקוֹת גִּשְׁמָתָא בְּגוּפָא דְאָדָם לְרוּחַ מְמַלְלָא לְאַנְהָרוֹת עֵינָיִן וּלְמִצְפָּתוֹת “אִוְדְנִין”. Em português a partir da seguinte edição anglófona: ETHERIDGE, J. W. **The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch: Genesis and Exodus**. Londres: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1862. Consultado em: <https://www.sefaria.org/Targum_Jonathan_on_Genesis.2.7>. Acesso em: 24 jan. 2023.

Infelizmente, no caso do objeto sob análise na presente pesquisa – a cronística produzida no âmbito leste-africano entre o final do século XIX e início do XX –, a perspectiva universalista parece não ter tido êxito entre a classe *waungwana*, que compunha a *intelligentsia* muçulmana de seu tempo e local. Seria um contrassenso, ao ocuparem estes ‘*ulamā*’ o locus de uma ostensiva defesa do *status quo* escravista vigente na Costa Suaíli durante boa parte do século XIX, sob os auspícios dos Sultanatos de Omã e Zanzibar. No capítulo seguinte, conheceremos as formas de transmissão, reprodução e fixação das tradições orais e manuscritas afromuçulmanas, visando delimitar as formas pelas quais determinadas etiologias do mito de Hām e Kan^cān adquiriram “circulação cultural” (WHITFORD, 2009, p. 15) em sua recepção e reconfiguração suaíli, tendo em vista a hierarquia social imposta entre os ditos “civilizados” – *ustaarabu* – e os “bárbaros” *washenzi*; sendo estes últimos, nesta classificação discursiva, os povos bantu da hinterlândia leste-africana.



2. A CRONÍSTICA SUAÍLI ENTRE O TEXTO E SEU CONTEXTO: ITINERÁRIOS DO *KITĀB AL-ZUNŪJ* E DO *KAWKĀB AL-DURRĪYAH AL-AḤBĀR IFRĪQĪYAH*¹⁴⁵

*Contre les fondamentalistes de « la coutume » et de l'« autochtonie », l'on peut aller jusqu'à affirmer qu'au fond, ce que l'on appelle « la tradition » n'existe pas. Qu'il s'agisse de l'islam, du christianisme, des manières de s'habiller, de faire du commerce, de parler, voire des habitudes alimentaires – rien de tout cela ne survécut au rouleau compresseur du métissage et de la vernacularisation.*¹⁴⁶

Achille Mbembe, *Afropolitanisme*

Em determinado momento de sua trajetória enquanto *qāḍī* da escola de jurisprudência *šāfi'ī* em Zanzibar, entre 1837 e 1870, o ilustre *šayḥ* Muḥyī al-Dīn al-Qaḥṭānī – intelectual de Barāwa, no litoral sul da atual Somália – encomendou a feitura de uma cópia de certa crônica antiga que narrava a história dos sultões de Kilwa Kisiwani, cidade-estado historicamente importante da Costa Suaíli centro-meridional; cópia esta redigida na língua da Revelação corânica, o árabe, cujo pleno domínio convinha a um *‘ālim* de sua estirpe. Assinalava-se o título da obra como *Kitāb al-Sulwa fī Aḥbār Kilwa* (o “Livro da Consolação das Informações sobre Kilwa”). Consistindo em dezessete fôlios, tal manuscrito restou do espólio do referido *šayḥ* quando de sua morte – cabalmente indo parar sob posse do sultão Bargāš Ibn Sa‘īd Ibn Sultān, ocupante do trono de Zanzibar entre 1870 e 1888, em nome da dinastia Bū Sa‘īdī, ou busaidita (MARTIN, 1971; NIMTZ JR., 1980, p. 20-21; STRONG, 1895, p. 387-388).

Este sultão faria daquela obra um dom diplomático. Ordenou a um amanuense de confiança, ‘Abdullah Ibn Misbah al-Suwafī (SAAD, 1979), a realização de nova cópia, registrando em sua folha de rosto, em letras árabes folheadas a ouro, os seguintes dizeres:

Eis o amado e estimado livro dedicado a John Kirk, representante da honrada Rainha em Zanzibar. Escrito por Bargāš Ibn Sa‘īd Ibn Sultān, de próprio punho, no dia 11 do mês de Jumādā al-‘Awwal do ano 1293 [H./1876 d.C.] (FREEMAN- GRENVILLE, 1962, p. 34; STRONG, 1895, p. 386).¹⁴⁷

¹⁴⁵ Alguns debates do presente capítulo foram apresentados originalmente em: GIACOMAZZI, Gabriel. Crônicas da ‘arabidade’ leste-africana: Uma análise historiográfica comparativa acerca do *Kitāb al-Zunūj* e do *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah* de al-Bawrī (c. 1890-1913). *Revista Aedos*, Porto Alegre, Vol. 14, n. 31, pp. 10–28, 2022.

¹⁴⁶ “Contra os fundamentalistas do ‘costume’ e da ‘autoctonia’, pode-se chegar a afirmar que, no fundo, aquilo que designamos como ‘a tradição’ não existe. Quer se trate do Islã, do cristianismo, das maneiras de se vestir, de fazer negócio, de falar, mesmo dos hábitos alimentares – nada disso sobreviveu ao rolo compressor da mestiçagem e da vernacularização”. Tradução conforme publicada em: MBEMBE, Achille. *Afropolitanismo. Áskesis*, São Carlos (SP), Vol. 4, n. 2, pp. 68–71, jul. 2015.

¹⁴⁷ Do original: “هذا الكتاب المحب العزيز جون كرك وكيل الملكة المعظمة في زنجبار كتبه برغش بن سعيد بن سلطان بيده يوم ١١ من شهر جمادى الاولى سنة ١٢٩٣” (STRONG, 1895, p. 386). Tradução livre.

O destinatário do presente seria o explorador e cônsul escocês, Sir John Kirk – indivíduo de instrumental importância na defesa dos interesses coloniais britânicos em África Oriental, tendo pressionado pela proscrição do tráfico escravista marítimo nos domínios do Sultanato de Zanzibar, o que se efetivaria, ao menos no papel, em 1873. Na década seguinte, mediaría as pretensões anglo-italo-germânicas no desmembramento do continente africano após a Conferência de Berlim, do que decorreria a redução de Zanzibar a Protetorado Britânico, em 1890 (GALBRAITH, 1970; KIMAMBO, 2010, p. 308-309; MORTON, 1990, p. 17). A questão premente, neste caso particular que evocamos como ponto de partida do presente Capítulo, é a relevância simbólica imediata de determinado manuscrito, a tal ponto de servir como moeda de troca em delicadas relações entre o governo de Zanzibar e a Coroa britânica. Não necessariamente por algum valor material, senão aquele que reside nas narrativas contidas em seus fôlios; narrativas eivadas de interesses e intencionalidades, plenamente cômicas de seu destinatário.

Este seria o caso do *Kitāb al-Sulwa* – a Crônica de Kilwa –, cujo manuscrito em questão seria posteriormente doado por John Kirk ao acervo da British Library, onde permanece catalogado sob a identificação Or. 2666 (COPPOLA, 2018, p. 148; DELMAS, 2017). Seu teor parece fixar o paradigma do que se desenvolveria enquanto uma tradição cronística suaíli, encontrando terreno fértil para sua reprodução, em especial, na historiografia colonial europeia dos séculos XIX e XX e seu respectivo viés de confirmação. Com efeito, narra a história da migração de sete príncipes da cidade persa de Xiraz (Šīrāz)¹⁴⁸ ao litoral leste-africano, onde teriam fundado as cidades-estado suaílis e estabelecido sua dinastia em meados do século III H./X d.C. – estando Kilwa Kisiwani situada no centro de tal narrativa. Em outras palavras, a Crônica de Kilwa chancela a ideia de que as imponentes cidades da Costa Suaíli possuiriam matriz civilizacional na Pérsia.

Por um lado, narrativas desta natureza (incluindo-se, com efeito, as crônicas posteriores que postulam origens dinásticas na Arábia, conforme veremos) cumpririam seu papel primário em afirmar a suposta linhagem árabe-persa das elites tradicionais *waungwana* dos centros urbanos suaílis; por outro, satisfariam as pré-concepções europeias sobre a inexistência de uma história e originalidade africanas que não derivassem, necessariamente, de um contato ou influência externa à África – a “hipótese camítica”, dentre outras teses racistas (COPPOLA, 2018, p. 152; POUWELS, 1984, p. 237-238; SANDERS, 1969, p. 521).¹⁴⁹ Há ainda casos pontuais, na historiografia contemporânea, em que a própria análise

¹⁴⁸ Atual capital da província iraniana de Fars, a cerca de 200 km do Golfo Pérsico.

¹⁴⁹ Para uma crítica da reprodução das narrativas de origem Šīrāzī na historiografia, ver Allen (1982).

dos processos de islamização de África Oriental parte de tais narrativas enquanto dado factualmente consolidado. Cite-se, por exemplo, o recentíssimo capítulo de Stéphane Pradines sobre arquitetura das mesquitas leste-africanas, que parece incorporar acriticamente a noção de uma migração Šīrāzī com data precisa, conforme o *Kitāb al-Sulwa: 957 d.C.* (PRADINES, 2023, p. 218); além de reproduzir a narrativa miscigenação dos referidos migrantes persas e árabes por meio de casamentos com mulheres bantu da região – um lugar-comum a diversas narrativas de origem das elites mercantis suaílis, reforçando o elemento patrilinear da linhagem persa, no caso do mito de origem Šīrāzī (ALLEN, 1993; CORET, 2013, p. 373; POUWELS, 2002, p. 35). Evidentemente, isto não significa a inexistência da prática, decorrente dos contatos entre a costa africana e o mundo do Índico desde a Antiguidade, conforme atestado em documentos como o *Periplus Maris Erythraei*, registro cartográfico do século II d.C. que versa, entre outros destinos de mercadores e viajantes, acerca de um local identificado como *Azânia*: a costa oriental africana, terra dos *zanj* – acaso aceitemos tal hipótese etimológica para a origem deste termo étnico-geográfico (CHAMI, 2002, p. 27; SHERIFF, 1983, p. 575; TOLMACHEVA, 1986, p. 114).¹⁵⁰ Contudo, convém ao historiador e à historiadora terem consciência das razões que subjazem determinadas simplificações ou narrativas demasiado lineares; em muitos casos, podem significar o apagamento da própria agência histórica africana.

Para além deste carácter ideológico o qual podemos adiantar como um primeiro elemento característico da cronística suaíli, nossa seleção inicial da Crônica de Kilwa diz também respeito ao que dota este documento de um carácter singular. A produção de narrativas cronísticas na Costa Suaíli é um fenómeno que toma corpo, via de regra, no século XIX, com a aquisição, por parte do registro escrito, de uma precedência sobre a oralidade; precedência esta desenvolvida, conforme já abordamos brevemente, a partir de duas influências determinantes: tanto o crescimento da influência propriamente árabe sobre o Islã, operando uma alteração de ordem epistemológica nas formas de circulação e autoridade conhecimento religioso nas cidades suaílis, quanto a gradualmente maior presença europeia – particularmente britânica –, em seu ímpeto classificatório do *outro* africano a ser, eventualmente, reduzido à condição de colonizado. Neste sentido, lançar-se-iam os *‘ulamā’* do estrato social dos *waungwana* ao registro de narrativas em defesa dos interesses de sua elite tradicional – em franco declínio em matéria de poder no decurso do século XIX –,

¹⁵⁰ Eis uma discussão a ser aprofundada no Capítulo 3. Também iniciada em: GIACOMAZZI, Gabriel. “O termo étnico-geográfico *zanj* e sua apropriação na textualidade suaíli (c. 1890-1913)”. In: GIACOMAZZI, Gabriel; MACEDO, José Rivair; BALDÉ, Saido (Orgs.). **Sociedades Africanas: Religiosidades, Identidades e Conexões Globais**. Lisboa: CEI-IUL. No prelo.

direcionando-as a um público leitor europeu (BANG, 2015; COPPOLA, 2018, p. 147; CORET, 2013, p. 381). Quando John Kirk recebe o *Kitāb al-Sulwa* das mãos de Bargāš Ibn Saʿīd Ibn Sultān, podemos visualizar uma intenção em demonstrar certa antiguidade na história dinástica da Costa Suaíli, legitimada pela via da escrita. De fato, os europeus não tardariam a perceber que aquela crônica se tratava de um registro muito mais antigo do que se supunha, atestando uma possível longa duração de uma tradição literária no âmbito suaíli.

Com efeito, percebeu-se que o *Kitāb al-Sulwa* se tratava da versão moderna de uma crônica já conhecida, sob forma textual, por uma espécie de paráfrase, remontando ao século XVI: fora originalmente publicada no ano de 1552, no primeiro volume das *Décadas de Ásia* de autoria do historiógrafo lusitano João de Barros (1496-1570), feitor-mor da Casa da Índia, em Lisboa (DELMAS, 2017, p. 193; SUBRAHMANYAM & ALAM, 2019). Em português, a narrativa apresentava diversas variações em relação ao texto árabe do XIX, mas ambas contêm o mesmo núcleo: a fundação de cidades-estado suaílis por um ou mais membros da realeza persa de Xiraz. Eis o início da narrativa, na edição portuguesa:

Segũdo **aprehẽdemo**s per hũa **chronica dos Reys desta cidade**, auendo pouco maes de setẽta annos q̃ as cidades Magadaxo & Batua erãõ edificadas q̃ como atras vimos forãõ as primeiras nesta costa: quasi nos annos quatroçẽtos da era de Mahamed reynaua em a cidade Xiraz q̃ he na Persia hũ Rey Mouro chamado Soltã Hocen. Per morte do qual ficarãõ sete filhos, hũ delles chamado Ale era pouco estimado entre os irmãos: por seu pae o auer em hũa sua escraua da casta dos Abexijs,¹⁵¹ & elles terẽ mãe nobre da linhagẽ dos principes da Persia (BARROS, 1628 [1552], p. 158).¹⁵²

João de Barros parece apontar, em seu texto, para uma crônica original cuja narrativa teria extraído. Obteve-a em Portugal? Caso positivo, estava o documento em árabe – língua que a experiência de al-Andalus fez com que os lusitanos tivessem muita familiaridade – ou kiswahili? O posterior surgimento do *Kitāb al-Sulwa* pareceria atuar como elo na confirmação de uma tradição manuscrita de longa data em locais como Kilwa, mas a historiografia postula outras hipóteses. Interessa-nos, particularmente, uma ideia definida por Adrien Delmas (2017, p. 187) enquanto um “paradigma escritural dos encontros”.¹⁵³ Para este autor, é possível que a Crônica de Kilwa como conhecemos seja o produto do contato entre a civilização suaíli e os portugueses, no século XVI, tomando sua forma no gabinete de João de Barros a partir, sobretudo, de registros da oralidade coletados entre os anos de 1500 e 1520, aproximadamente. Adotar tal hipótese não implicaria, segundo Delmas, o retorno à clássica oposição entre uma África oral e uma Europa textual, mas sim sua conjugação: uma *coescrita*

¹⁵¹ Abissínios.

¹⁵² Grifo nosso.

¹⁵³ “The scriptural paradigm of encounters”, no original.

(Ibid., 2017, p. 193) que ocorre *em função* do contato – em especial, o contato colonial –, e cujo registro resultante é algo novo em cujas linhas se imprimem intencionalidades tanto da narrativa originalmente em circulação oral quanto do novo elemento.

Trata-se de tese controversa.¹⁵⁴ Há de se questionar, por exemplo, as implicações de uma “colonização do imaginário” autóctone mediante a repentina chegada (e imposição vertical) de novos referenciais ontológicos, nos termos propostos por Serge Gruzinski (2003) em sua obra a respeito da influência cultural espanhola sobre as sociedades da Mesoamérica, no mesmo período¹⁵⁵ – processo este que implicou uma relação de alteridade muito mais radical, e transformações determinantes nas formas que as civilizações ameríndias passariam a registrar sua história. Houve algo semelhante na Costa Suaíli, onde a forma escrita já era conhecida e se consolida enquanto sólida tradição literária?

Acreditamos ser possível verificar uma relativa continuidade do “paradigma escritural dos encontros” no fenômeno cronístico que, a partir de meados da década de 1840, toma corpo no âmbito da intelectualidade suaíli, atingindo seu auge nos anos 1870 – a “era de ouro” da produção manuscrita pelos literatos (BANG, 2008, p. 351; WAMITILA, 2020). Este recorte cronológico corresponde ao crescimento da influência europeia no Índico ocidental; deste modo, seria possível postular que a emergência do registro escrito em resposta à ingerência colonial torna os próprios agentes europeus em autores neste processo, em coescrita semelhante à da Crônica de Kilwa, séculos antes? Até que ponto a fixação de narrativas de circulação primariamente oral alterou – ou mesmo gestou – a cronística suaíli? Tratam-se de questões iniciais que, se não pretendemos necessariamente responder na presente dissertação, servir-nos-ão de guia na análise de certos aspectos da produção intelectual dos ‘*ulamā*’ leste-africanos (COPPOLA, 2018, p. 147; CORET, 2013, p. 381).

Ante as incertezas, será lícito partirmos do que o registro histórico nos permite conhecer – e sabemos, pois, que a escrita era de modo algum estranha às sociedades da Costa Suaíli. O *frenesi* livresco que ganha corpo na segunda metade do século XIX se insere numa longa tradição intelectual cujo alcance remonta ao alvorecer do século XVIII – além de evidências fragmentárias do XVI e XVII –, com a produção de documentos oficiais, textos religiosos islâmicos e literatura profana, tanto em árabe quanto na língua kiswahili escrita a partir de seu consonantário: o *kiarabu* (ora denominado ‘*ajāmī*’ kiswahili, embora haja

¹⁵⁴ Para Sanjay Subrahmanyam e Muzaffar Alam (2019, p. 261): “Não precisamos nos demorar com o confuso ensaio de Adrien Delmas [...]” A abordagem destes dois autores parece mais conservadora, em termos de uma mera reprodução, por parte de João de Barros, da narrativa Šīrāzī já em circulação entre a elite de Kilwa Kisiwani

¹⁵⁵ GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ressalvas a esta expressão).¹⁵⁶ A difusão da escrita em caracteres árabes foi possível, por um lado, devido à alfabetização em prol da leitura do Alcorão e demais textos religiosos; por outro, ao ser a escrita uma ferramenta extremamente útil à articulação do comércio de longa distância através do oceano Índico, em que a presença de mercadores árabe-persas e indianos foi uma constante ao longo dos séculos. Este último fator fez com que o *kiarabu* transcendesse os círculos intelectuais das elites, penetrando o dia-a-dia das camadas populares (BANG, 2018, p. 560; BONATE, 2016, p. 61; CASCO, 1996; MUGANE, 2017, p. 198).

O amplo emprego das letras árabes na comunicação seria motivo de preocupação para as administrações coloniais britânica (em Zanzibar) e alemã (no continente), na segunda metade do século XIX. Por mais que compreendessem a cultura muçulmana costeira como hierarquicamente superior à das sociedades bantu não-islamizadas da hinterlândia, os agentes coloniais pressionaram pela romanização e padronização da língua kiswahili – especialmente por meio da atuação missionária em escolas religiosas. Vemos exemplos disso na publicação e difusão de dicionários, como o de J. L. Krapf (indivíduo já mencionado no capítulo anterior) e J. Rebmann,¹⁵⁷ e gramáticas, como a de E. Steere.¹⁵⁸ Seu objetivo era evidente: a evangelização dos povos leste-africanos, suplantando quaisquer traços islamizantes – particularmente, a língua árabe –, e fixando o dialeto de Zanzibar como a forma oficial da língua (NIMTZ JR., 1980, p. 12; O’FAHEY, 2008, p. 340-341; SWARTZ, 1991, p. 38).

Inobstante este movimento, constatar-se-á que a literatura cronística suaíli do XIX se realizou na língua kiswahili (em *‘ajāmī*), ou mesmo em árabe, como no caso dos documentos que tomamos por objeto de estudo na presente dissertação: o *Kitāb al-Zunūj* (“O Livro dos *Zunūj*”) e o *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah* (“A Estrela Brilhante das Informações sobre África”). Certamente, há de se entender a própria língua enquanto afirmação da posição dos cronistas em defesa de seus interesses manifestos – dentre os quais, a manutenção dos privilégios da elite escravista – e conjugando, para tal, as narrativas de circulação oral e a tradição erudita muçulmana na articulação de uma resposta às mudanças em curso na Costa

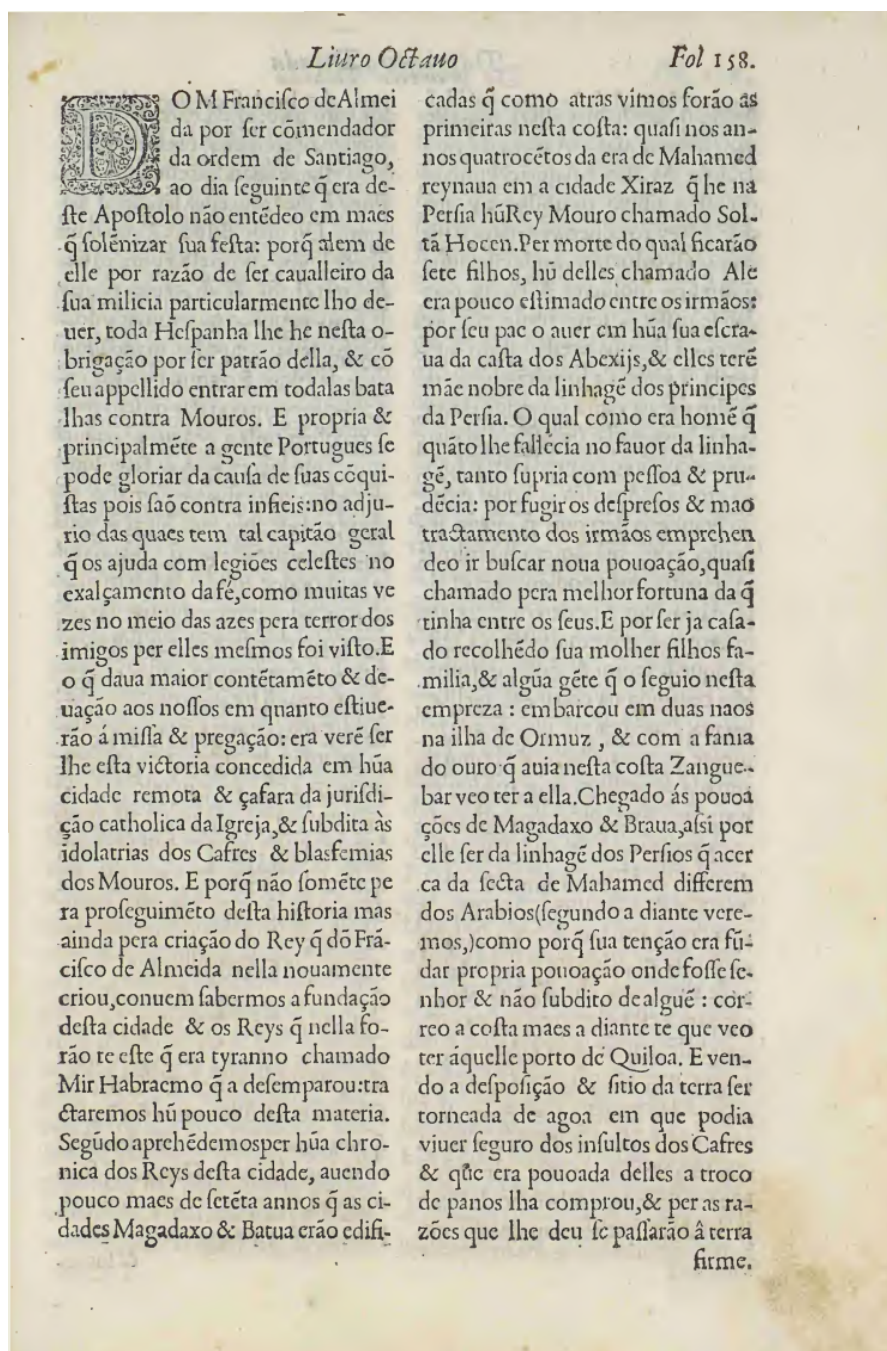
¹⁵⁶ Ver a nota de rodapé 3, na Introdução.

¹⁵⁷ KRAPF, Johann Ludwig & REBMANN, Johannes. *A Nika-English Dictionary*. Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 1887.

¹⁵⁸ STEERE, Edward. *A Handbook of the Swahili Language as Spoken at Zanzibar*. 3.ed. Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 1919. Neste volume, observamos uma defesa da romanização da língua kiswahili: “Qualquer um que tentar ler uma carta ou um poema escrito em caracteres árabes perceberá, de imediato, por que é impossível adotá-los como o alfabeto Suaíli padrão. [...] Não parece haver dificuldade em escrever Suaíli em caracteres romanos, não havendo som que não ocorra em alguma língua europeia e cuja forma adequada de escrita não possa ser fixada e ilustrada por um exemplo” (STEERE, 1919, p. 6-7, tradução nossa).

Suaíli. Movimento que se observou no século XVI, de maneira relativa, e que ressurge ante a condição colonial imposta no século XIX.

Figura 5 – Página do volume I das *Décadas de Ásia* de João de Barros, na qual tem início a narrativa acerca de uma “chronica dos Reys” de “Quiloa” (Kilwa). Segunda edição, 1628, da prensa de Jorge Rodrigues, em Lisboa.



Fonte: BARROS, João. **Decada primeira da Asia de Ioão de Barros**: dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento & conquista dos mares e terras do Oriente. Lisboa: Impressa per Iorge Rodrigue, 1628 [1552] (reprodução).

2.1. O sentido da cronística suaíli, entre o oral e o escrito

A cronística suaíli deve ser entendida enquanto muito mais do que um veículo para a ideologia da aristocracia dos *waungwana*, destinada ao observador europeu. Por sua natureza de concatenação cronológica de acontecimentos e dinastias, a crônica serve, evidentemente, à reprodução da literatura genealógica, conferindo legitimidade a membros da dita elite ao conectá-la a raízes árabes ou persas, reais ou imaginadas. No contexto suaíli, ganha ainda mais relevância este aspecto dada a presença de *šurafā'*¹⁵⁹ iemenitas, ditos descendentes do profeta Muḥammad (ﷺ), no arquipélago de Lamu (particularmente a ilha de Pate), onde foram intelectualmente influentes na consolidação do sufismo (por meio de confrarias como a Bā °Alawīyya, originária do Hadramaute) e da *madḥab šāfi'ī* (majoritária em África Oriental, a despeito do ibadismo patrocinado por Omã, em especial, no século XIX).¹⁶⁰ Em geral, a aferição de origens constitui processo comum a diversas sociedades muçulmanas – em África ou demais regiões islamizadas na qual a *nisba*, ou atribuição clânica, é um importante dado na organização social, garantindo privilégios e direitos a determinadas linhagens, especialmente no caso de um *šarīf*. Não devemos ver nisso a pura manifestação da intencionalidade e de um cinismo, supondo-se a mera fabricação genealógica e sua apresentação com propósitos definidos; muitos indivíduos, senão a maioria, possuíam uma crença genuína a respeito de sua ascendência. Entretanto, o reforço à linhagem era uma forma consciente de manutenção do *status quo*, e isto certamente interessava às elites, seja na Costa Suaíli ou em outros lugares. A constituição histórica da aristocracia suaíli, recordemos, estava fundamentada numa divisiva ideologia distintiva entre o islamizado, arabizado (*ustaarabu*) – portanto, civilizado –, e a dita barbárie dos *washenzi*, habitantes da *nyika*: as florestas para além do litoral (BANG, 2018, p. 558; BİNBAŞ, 2011, p. 523; LUFFIN, 2005, p. 180; POUWELS, 2002, p. 30; SALIM, 2010, p. 908; SZOMBATHY, 2014, p. 25).

Eis um primeiro dado importante. Tais narrativas cumprem uma função endógena de legitimidade, dizendo respeito às lógicas internas de poder das sociedades suaílis desde o período pré-colonial. Como alerta Richard Reid (2011, p. 152), há de se evitar uma sobrevalorização “presentista” da agência colonial sobre as hierarquias e formas de organização interna das sociedades africanas, sob o risco de ignorar a *longue durée* dos processos históricos no continente. Isso se torna evidente quando percebemos que a própria

¹⁵⁹ Plural de *šarīf* (شريف), ora transliterado ao português como *xerife*: título de nobreza de sangue, geralmente associado a indivíduos que reivindicam ascendência na família do Profeta. Também associado ao honorífico *sayyid*, empregado pela família real de Omã, a exemplo dos busaiditas - ver nota de rodapé 33 (NANJI & NANJI, 2008, p. 271; NEWBY, 2004, p. 192).

¹⁶⁰ Sobre o papel dos *šurafā'* (ou *masharifu*) na Costa Suaíli, ver Hoffman (2012).

cronística suaíli, nas tradições orais que compila, trai a própria lógica aristocrática de sua instrumentalização: a oposição discursiva entre o litoral civilizado e o interior se dissolve ante o registro de uma poética popular, de um Islã *suailizado* pelo *kiarabu* e de uma memória histórica oral de matriz bantu, cujo conhecimento pelos ‘*ulamā*’ de alta linhagem é indiciário da artificialidade que constitui sua própria ideologia (PAWLOWICZ & LAVIOLETTE, 2013, pp. 117-119). Com efeito, mesmo narrativas que correspondiam aos interesses de classe dos *waungwana* poderiam escapar a seu controle, dada sua circulação essencialmente oral, adquirindo ressignificações para além de qualquer intento vertical.

É o caso, por exemplo, da narrativa *Šīrāzī* com que iniciamos este Capítulo. A despeito de sua possível fixação textual no século XVI – o que, de todo modo, não garantiria sua difusão, neste formato, entre as camadas populares de Kilwa, por exemplo –, veria-se, nos séculos subsequentes, um gradual processo de identificação da população litorânea com uma identidade “*Šīrāzī*”, ou *washirazi* (em kiswahili) e portanto persa, em oposição à crescente dominação de origem árabe, a partir de Omã – consolidada com a expulsão definitiva dos portugueses ao final do século XVII. Deste modo, a meados do século XIX, se ainda correspondia à ideologia de certa classe *ungwana* em declínio, era reivindicada igualmente por “suas antigas populações súditas, a fim de lhes conferir uma memória popular de um passado mais honrado” (SHERIFF & TOMINAGA, 1992, p. 1).¹⁶¹ Ao mesmo tempo, emergia uma identidade costeira mais abrangente: a suaíli, ou *waswahili*, marcada por uma inédita mobilidade social que possibilitava a ex-escravizados e comerciantes médios, sem *nisba* a reivindicar, a rivalizarem com os antigos patrícios *waungwana* – de modo que estes últimos seriam, mediante as classificações etnicizantes da administração colonial britânica, igualmente classificados como *waswahili* (RAY, 2018, p. 69). Apesar disso, as antigas identidades permaneceriam relevantes ao longo do século XX, adquirindo ainda novas reconfigurações políticas: seria o chamado Partido Afro-Shirazi, de orientação marxista e pan-africana, o principal articulador da violenta Revolução de Zanzibar, em 1964, que promoveria o fim do próprio Sultanato de Zanzibar e a eliminação física da população árabe. A identidade *Šīrāzī* representava, nesta nova forma, um pertencimento essencialmente africano (GLASSMAN, 2000, p. 397; POUWELS, 2002, p. 37; RAY, 2018, p. 71; SHERIFF & TOMINAGA, 1992).

Vê-se, portanto, a complexidade implicada nas tradições em circulação na Costa Suaíli, em volátil processo de transmissão e transformação – e que adquiririam, na forma

¹⁶¹ No original: “[...] their former subject populations to endow them with a folk memory of a more honourable past”. Tradução nossa.

cronística manuscrita, certa fixação. Neste ponto, cabe definirmos o que entendemos, propriamente, como uma *cronística suaíli*, e se é possível empregar, de fato, esta expressão. Clélia Coret (2013, p. 387), por exemplo, considera o termo “crônica” problemático na descrição de um tipo de literatura histórico-cronológica que, em sua forma, é extremamente heterogênea. De fato, acaso trilhemos a via etimológica, veremos que o termo em kiswahili que designa a literatura histórica, *habari*, é um empréstimo do árabe *ḥabar* (خَبْر), plural *‘aḥbār* (أَخْبَار), que congrega uma série de sentidos: “informações”, “notícias”, “relatos”, até “histórias” (WAMITILA, 2020, p. 722). Todas estas definições têm em comum, no entanto, a ideia de transmissão de acontecimentos – de fato, o tema mais abundante na literatura suaíli. O cronista mobiliza uma série de distintos *corpora* na elaboração de seu texto, que contenham informações relevantes à concatenação de sua narrativa: neste processo, tem na religião islâmica uma centralidade epistêmica conferida não somente pelo uso das letras árabes no *kiarabu* ou na própria língua, mas pelo teor das narrativas e de suas fontes. Se há uma história a ser contada, ela terá relação com a história islâmica, da qual a própria história das cidades-estado suaílis é tida como indissociável (MUGANE, 2017, p. 193-194; POUWELS, 2002, p. 35). Com isto, não pretendemos afirmar que a literatura suaíli era composta, em sua totalidade, de literatura religiosa ou litúrgica, mas sim que o Islã ocupa posição central nas representações, imaginários e na história produzidos sob este contexto. Com efeito, uma quantidade razoável deste contingente, oral ou escrito, ocupava-se de temas tidos como seculares; o que não se refletiu, necessariamente, na documentação que foi majoritariamente preservada – esta sim, do domínio da religião islâmica. Mas podemos considerar ser justamente esta conjugação de formas narrativas que demonstra o caráter cosmopolita da civilização suaíli, na periferia do mundo muçulmano (MUGANE, 2017, p. 196; O’FAHEY, 2008, p. 341-342).

Uma destas formas narrativas é a poesia suaíli. Através dela, conhecemos a preponderância de uma cultura oral, recitativa, além de obtermos alguns dos primeiros registros literários produzidos em *kiarabu* – fruto da necessidade de apoio mnemônico aos poetas. Sua relevância é atestada em narrativas como a do lendário poeta-guerreiro Fumo Liyongo, personagem a quem se atribui os mais antigos exemplos conhecidos da lírica leste-africana suaíli. Por vezes tido por príncipe Šīrāzī, ora originário de sociedades bantu da região do rio Tana, como os Pokomo, Fumo Liyongo parece transitar entre os mundos

litorâneo e interiorano, desvelando suas conexões históricas intrínsecas (CORET, 2013, p. 378; MUGANE, 2017, p. 211; POUWELS, 2002, p. 28).¹⁶²

Em relação ao registro poético manuscrito, o qual apreendemos enquanto evidência da difusão do letramento nas cidades suaílis, há de se destacar o gênero dos *tendis*, ou *tenzis*: “narrativas longas”. Este tipo de narrativa se caracteriza pela representação de eventos da história islâmica, a exemplo da mais antiga obra sobrevivente: o *Utendi wa Tambuka*, que narra, em suas *stanzas* (versos), a Batalha de Tabuk, que teria sido travada entre as tropas do profeta Muḥammad e os bizantinos liderados pelo imperador Heráclio, no ano 9 H./630 d.C. – motivo pelo qual também foi intitulado de *Chuo cha Herkal*, o “Livro de Heráclio”. Datado de 1728, este *tendi* teria sido uma encomenda do então sultão de Pate, Ahmed Fumo Lut, ao poeta Bwana Mwengo Athamani, após o soberano ter se admirado com a leitura de uma obra árabe sobre as campanhas militares do Profeta (SAMSOM, 2012, p. 72-73; WAMITILA, 2020, p. 724-725). Seja esta inspiração verídica ou idealizada pelo próprio poeta, interessa-nos tal dado a fim de determinar uma tendência que se repetiria na produção cronística: uma apropriação erudita da tradição religiosa muçulmana, da qual os ‘*ulamā*’ se entendiam como herdeiros, e que lhes fornecia um vínculo genealógico com a própria história do Islã. Algo que podemos sintetizar na excelente formulação de Marina Tolmacheva (1979, p. 268-269): “enquanto os poetas da Costa Suaíli compunham versos sobre a batalha do Profeta contra os bizantinos, os genealogistas traçavam as origens dinásticas aos participantes da batalha”.¹⁶³

Este é, com efeito, o segundo elemento essencial à caracterização de uma tradição cronística suaíli, em continuação às demais práticas manuscritas: além do registro da oralidade, a classe intelectual suaíli, sobretudo no século XIX – quando podemos efetivamente localizar uma produção cronística abundante, como vimos –, mobiliza uma valiosa textualidade islâmica de longa data. Textos de *fiqh* (jurisprudência), compilações de

¹⁶² Narrativas acerca de Fumo Liyongo foram registradas, em distintos momentos, por E. Steere em seu *Swahili Tales* (1870), a partir de relatos coletados em Zanzibar; e Alice Werner (1932), a partir de suas interações com “informantes” em 1912, que lhe apresentaram o suposto jazigo do herói. Tal qualificativo parece adequado à personagem; Fumo Liyongo é descrito, nas tradições orais, como um arqueiro sem rival, um guerreiro capaz de fazer frente a um exército e um cantor exímio – muitos poemas são atribuídos a seu nome. Na versão de Werner, Liyongo é oriundo de Shaka, centro urbano na hinterlândia de Mombaça que teria sido fundado por persas, e cujos líderes carregariam o título real de *xá* – ou *mashah*, em kiswahili (WERNER, 1932, p. 145). Em certa medida, partilha uma origem semelhante à de ‘Alī, o protagonista Šīrāzī da Crônica de Kilwa: estava em desfavor na hierarquia local devido às origens de sua mãe (na versão de João de Barros, ‘Alī descende de uma abissínia; Fumo Liyongo era filho, possivelmente, de uma concubina). Mais notável, contudo, é que Liyongo se casa com uma mulher dos Oromo, que lhe dá um filho; e quando cai em desgraça em Pate, refugia-se na *nyika* – junto aos Wadahalo e Wasanye.

¹⁶³ Do original: “[W]hile the poets of the Swahili coast were composing verses about the Prophet’s battle against the Byzantines, the genealogists were tracing the dynastic origins to the participants in the fight”. Tradução nossa.

aḥādīṭ, obras de *tafsīr*, cópias do Alcorão, narrativas proféticas e historiografia muçulmana – estas última fornecendo, certamente, uma moldura à prática suaíli – compunham algumas das obras presentes nas bibliotecas da Costa Suaíli; boa parte importada pelas rotas do Índico como valiosa e cobiçada mercadoria, outra parte copiada ou produzida localmente. Neste quesito, a cidade de Siyu, na ilha de Pate, tornar-se-ia referência na produção de manuscritos iluminados em África Oriental, entre os séculos XVII e XIX (CORET, 2013, p. 380; HIRJI, 2011, p. 432; MEIER, 2015, p. 713). Como observa Anne K. Bang (2018, p. 560), o *‘ālim* leste-africano “estava [...] tão atualizado quanto se poderia estar na era dos manuscritos”.¹⁶⁴ O orientalista alemão C. H. Becker, por sua vez, que produziu uma vasta relação de obras presentes nas bibliotecas de eruditos muçulmanos na Tanganyika sob dominação germânica, referiu-se a um “circuito literário do Oceano Índico” [*Schriftenkreis des Indischen Ozeans*] para descrever a comunalidade bibliográfica entre o que era lido em África Oriental e em outras regiões banhadas por aquele mar (BECKER, 1911; POUWELS, 2002, p. 241).

Figura 6 – Fólios iniciais de uma cópia do *Chuo cha Herkal*, o “Livro de Heráclio”, ou *Utendi wa Tambuka*, obra do início do século XVIII. Dimensões: 21/22×16,5 cm; 35 fólhos em kiswahili redigido com *abjad* árabe. O MS inicia com a tradicional doxologia islâmica em árabe (*bismillah*). © Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg



Fonte: Registrado como Afr. 90 4° Kps. Nr. 6 na biblioteca da Universidade de Hamburgo, Alemanha. Consultado em: SAMSOM, 2012, p. 72.

¹⁶⁴ “[W]as [...] as up-to-date as one could be in the manuscript age”. Tradução nossa.

A fim de constatá-lo, basta visualizar a vastidão do material preservado em acervos manuscritos, em sua maior parte carente de condições adequadas de preservação, inacessível, ou (e, muitas vezes, devido a tais fatores) muito pouco investigado e traduzido por parte de historiadoras e historiadores. Dos cerca de 4.000 documentos presentes na Universidade de Dar es Salaam (Tanzânia) aos 800 preservados no Arquivo Nacional de Zanzibar (ZNA), até os arquivos privados de mesquitas e escolas corânicas, dentre os quais os digitalizados por projetos associados ao *Endangered Archives Programme* da British Library,¹⁶⁵ como os aproximados 150 MSS da biblioteca da mesquita Riyadhha de Lamu (BANG, 2008, p. 355; 2015, p. 138; O'FAHEY, 2008, p. 335); ou ainda aqueles pertencentes a homens do saber e seus descendentes que, até os dias de hoje, preservam anonimamente tal documentação ao longo da Costa Suaíli, em quantidade ainda não propriamente mensurada (SAMSOM, 2012, p. 69); por fim, evidentemente, toda uma *diáspora documental* em bibliotecas e instituições do Norte global, fruto da espoliação e do saque coloniais. De certa forma, é o caso da Crônica de Kilwa, com a qual abrimos este Capítulo; além do próprio *Kitāb al-Zunūj*, de nosso interesse, extraído de seu contexto leste-africano pelo orientalista fascista italiano Enrico Cerulli, na década de 1920.

Reiteramos: destacar esta multiplicidade do registro histórico sob bases islâmicas é fundamental a nosso intuito de caracterizar o que definimos, no título da presente dissertação, como uma cronística *afromuçulmana* suaíli. Tal denominação não diz respeito somente a quem deu forma a certa tradição cronística no século XIX (muçulmanos de África Oriental), mas visa, igualmente, epitomizar a síntese produzida localmente entre a cultura e a memória leste-africanas, por um lado, e a erudição islâmica à qual se subscrevia a classe intelectual suaíli, por outro; evidência do cosmopolitismo que caracterizaria, ao longo do tempo, a costa Índico-africana. Longe de constituir uma confluência de elementos incompatíveis ou essencialmente distintos, esta combinação forneceu as bases através das quais os literatos suaílis não apenas escreveram sua própria história – à sua maneira, como toda narrativa historiológica –, mas também entraram em diálogo com o mundo extra-africano por meio das letras árabes, *lingua franca* em matéria religiosa para as sociedades que comungavam da *umma* (BANG 2008, p. 355; CORET, 2013, p. 384). Neste sentido, não apenas importaram ou absorveram interpretações e sentidos teológicos, mas igualmente realizaram sua contribuição

¹⁶⁵ Criado em 2004, o *Endangered Archives Programme* fornece subsídios para projetos de digitalização e salvaguarda de manuscritos considerados ameaçados de destruição, disponibilizando-os *online*. De nosso interesse, destacam-se dois projetos capitaneados pela Prof.^a Dr.^a Anne K. Bang, da Universidade de Bergen: a supracitada digitalização da biblioteca da mesquita Riyadhha, de Lamu; e da coleção de manuscritos e livros impressos do imã Maalim Muhammad Idris (m. 2012), de Zanzibar. Disponíveis em: <<https://eap.bl.uk/>>. Acesso em: 02 ago. 2023.

original; retomando, portanto, o fio condutor da presente dissertação, é seguro afirmar que os ‘*ulamā*’ leste-africanos buscaram se integrar plenamente aos debates religiosos legados pela textualidade muçulmana, ocupando um lugar no *espaço textual sagrado* abraâmico (BRAUDE, 2002) e contribuindo à contínua mutação interpretativa acerca das narrativas intertextualmente construídas a partir desta matriz compartilhada. Exemplo deste aspecto é a evocação de uma etiologia muçulmana da história de Hām e Kanān nas duas versões do *Kitāb al-Zunūj* e no *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*, fato este que deu origem aos questionamentos iniciais desta pesquisa, e que reflete diretamente a busca de legitimidade genealógica de uma elite ante um contexto de erosão de seu capital político e econômico, além de seu enquadramento étnico junto àqueles que julgavam ser tão distintos: os ditos *zanj*, termo este cujo emprego denuncia, igualmente, uma remissão literária de longuíssimo percurso (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 11-12). Tais questões se tornam evidentes ao analisarmos a estrutura geral das crônicas suaílis, a seguir; pois foram, igualmente, espaços que refletiram o intertexto abraâmico.

Conclusivamente, cabe reconhecer que uma limitação da presente pesquisa, correspondendo a uma possível intertextualidade própria do avanço cristão missionário sobre África Oriental. Como afirmamos no capítulo anterior, uma das primeiras hipóteses formuladas nos estágios iniciais de pesquisa dizia respeito a uma eventual transmissão do mito de Cam pela via do cristianismo, posteriormente desconsiderada ante a evidência de uma apropriação etiológica própria à textualidade muçulmana. Entretanto, fica uma questão para investigação futura. Consideremos, primeiramente, a difusão de escolas missionárias no litoral e no interior leste-africanos, a fixação do kiswahili e sua gramática a partir do alfabeto latino e iniciativas como a tradução da Bíblia àquela língua (CORET, 2013, p. 379; KIMAMBO, 2010, p. 314-315); a título de exemplo, considere-se que o próprio MS “L” do *Kitāb al-Zunūj*, cuja cópia teria sido feita a Alice Werner em uma escola missionária em Witu, no atual Quênia, em meados de 1925 (CERULLI, 1957, p. 232). Isto que nos conduz ao segundo elemento: o fato da fixação textual de boa parte da crônica se dar em contexto de coescrita ou coprodução, conforme a proposição de Delmas (2017), entre os chamados *informantes* e seus interlocutores europeus. Neste sentido, até que ponto as versões de narrativas veterotestamentárias presentes em crônicas produzidas entre os séculos XIX e XX se conformaram a um intertexto próprio do contato colonial, conjugando-se e se reconfigurando face às interpretações cristãs? Nosso escopo não nos permitiu aferir a eventual

influência de um cristianismo contemporâneo à produção de tal cronística, e a questão permanece em aberto.¹⁶⁶

2.1.1. Estrutura e temporalidade na crônica suaíli

Em se tratando do que compreendemos, efetivamente, enquanto uma cronística suaíli, podemos assinalar que os marcadores das tradições orais leste-africanas e de uma erudição muçulmana se fazem evidentes em sua própria estrutura. Referimo-nos, respectivamente, às narrativas endógenas de matriz bantu e às tradições islâmicas de longa data às quais se filiavam os *‘ulamā’* suaílis – e não a alguma oposição entre uma África oral e um Islã escrito. Até a segunda metade do século XIX, a transmissão autoritativa do Islã se dava primariamente pela via da oralidade (BANG, 2018, p. 560), e há quem defina a própria cronística suaíli enquanto uma série de “tradições orais transcritas” (PAWLOWICZ & LAVIOLETTE, 2013, pp. 117-119).¹⁶⁷ Entretanto, implicada neste processo de transcrição está a própria natureza das narrativas nelas compiladas e ressignificadas.

De fato, Clélia Coret (2013, p. 387) propõe que as crônicas suaílis operam em duas temporalidades distintas e complementares, que correspondem à fontes da narrativa transmitida. A primeira demarca o tempo imaginário e idealizado das origens e dos mitos fundacionais, dizendo respeito às genealogias clânicas e dinásticas implicadas, neste contexto afro-muçulmano, à história islâmica em sentido amplo – cujo conhecimento se dá pela remissão à literatura de *‘ansāb*, por exemplo. A segunda demarca o tempo da memória, dizendo respeito a tópicos cronologicamente muito mais próximos, de transmissão majoritariamente oral e por conseguinte, ainda mais determinados pelas aspirações do presente *em que se conta*, para utilizar uma expressão de François Hartog. Segundo Pouwels (2002, p. 34), “as estruturas e funções de tais relatos estão mais ligados a uma história muito recente, ou ao próprio presente, do que os acontecimentos mais remotos que pretendem elucidar”.¹⁶⁸ É por este motivo que as crônicas suaílis fixadas no século XIX serão muito mais *árabes* do que relatos constituídos anteriormente, como a Crônica de Kilwa em sua origem

¹⁶⁶ O emprego do conceito de *coprodução* não é estranho aos estudos inter-religiosos e da intertextualidade abraâmica, como demonstra a recente conferência internacional *Moments of Religious Co-Production in Judaism, Christianity, and Islam – Past and Present*, promovida pela Universidade de Berna e realizada em Spiez, na Suíça, em junho de 2023. Vide <<https://coproduced-religions.org/>>. Acesso em: 07 ago. 2023.

¹⁶⁷ “[T]ranscribed oral traditions”, no original.

¹⁶⁸ Do original: “[T]he structures and functions of such accounts relate more to very recent history or to the present itself than to the more remote happenings which they purport to elucidate”. Tradução nossa.

Šīrāzī das cidades-estado do litoral – e, portanto, persa (CORET, 2013, p. 373). O estado de coisas determina a própria remissão ao tempo mítico, que lhe dá sentido.

Um dado relevante reside na própria terminologia que denomina a crônica suaíli: *habari*, que, como vimos, é um empréstimo do árabe *ḥabar* – denotando narrativas ou relatos transmitidos e compilados. Não parece ocorrer, entretanto, por parte dos cronistas suaílis, o emprego do termo *ta'rīḥ* (تاريخ) para a designação deste gênero de escrita histórico-cronológica – a exemplo de outras tradições historiográficas em sociedades afro-muçulmanas, especialmente na região do Sahel, em distinto intercâmbio com o Islã afro-setentrional.¹⁶⁹ Com efeito, *ta'rīḥ*, que podemos sintetizar enquanto “historiografia”, sequer gerou o vocábulo kiswahili para a história em seu sentido disciplinar e de totalização do passado; esta tarefa coube, curiosamente, ao português – o termo *historia*.

É importante frisar que os eruditos suaílis, arabófonos, certamente estavam familiarizados com o gênero das *ta'rīḥ* e suas especificidades inerentes. Maior evidência disso é a existência de obras como a *Ta'rīḥ Wilāyat al-Mazāri'a fī Ifrīqīyah al-Šarqīyah* (“História da Dinastia dos Mazāri'a da África Oriental”) – uma história do clã Mazrū'i, que governou Mombaça até sua conquista pelos busaiditas em 1837, composta pelo *šayḥ* al-Amīn Ibn 'Ali al-Mazrū'i (1890-1947). Este 'ālim, que viria a se tornar Grão-Qādī do Quênia, foi uma das mais proeminentes vozes de um reformismo militante do Islã em África Oriental, como parte de um movimento de reorientação epistemológica direcionado às fontes escritas do conhecimento – e de certo rompimento, por conseguinte, com a tradição islâmica das cidades-estado da Costa Suaíli, particularmente Lamu. Disso, depreendemos que a distinção entre as práticas das *habari* e da *ta'rīḥ* era uma escolha consciente por parte dos literatos suaílis, em cada caso (BANG, 2003, p. 103; HOFFMAN, 2012, p. 190; SOGHAYROUN, 1999).

A elucidação das razões disso parece residir no que o historiador Pedro Chalmeta Gendrán (1972) sistematizou enquanto distinção entre o *ḥabar* e a *ta'rīḥ*, em seu estudo sobre a historiografia produzida nos reinos muçulmanos de al-Andalus, particularmente a partir do estabelecimento do Califado de Córdoba (317 H./929 d.C.). O primeiro corresponderia a uma forma primeva de registro dos acontecimentos e dos relatos – ligado, portanto, à transmissão oral¹⁷⁰ e à construção da própria narrativa histórica do Islã, em seus primeiros séculos; a

¹⁶⁹ A exemplo do *Ta'rīḥ al-Fattāš*, obra atribuída a Mahmud Kati e inicialmente redigida no século XVI, no contexto do estado Songhai. Cf. Basil Davidson (1964, pp. 94-100); e também Nobili & Mathee (2015).

¹⁷⁰ Segundo P. M. Criado (2022, p. 140), a partir da raiz árabe *ḥ-b-r* (خبر), “a forma nominal *khbar* [*ḥabar*] designa o produto da ação *akhbara* [*aḥbara*], que significa ‘informar/relatar oralmente’ [...]. Por isso, o termo ‘relato’ define esse tipo de narrativa coletada a partir de testemunhos orais, proferidos em circunstâncias

segunda, uma forma mais metódica, erudita e cronologicamente concatenada de produção histórico-literária: historiografia, propriamente dita.

Este [*ta'riḥ*] não seria mais o trabalho espontâneo, popular e anônimo; mas sim a obra pessoal, bem pensada e trabalhada; orgulhando-se do fato de copiar documentos e arquivos, em vez de palavras [faladas], num sentido de ser ‘bem-lido’. Seria o trabalho de literatos, pessoas cultas, círculos intelectuais [...] (CHALMETA GENDRÓN, 1972 apud SUBRAHMANYAM, 2010, p. 122).¹⁷¹

A *ta'riḥ* se distingue do *ḥabar* nas fontes autoritativas de seu conhecimento, portanto.¹⁷² Se, por um lado, reitera-se, podemos supor que obras de *ta'riḥ* não eram estranhas aos literatos suaílis, e que, de fato, estes últimos mobilizavam vasto material escrito em sua composição cronística, isto não poderia caracterizar a sua prática; em especial, considerando-se a circulação primariamente oral das narrativas – portanto, *habari*. Ora, a própria narrativa de cunho histórico é o mais profuso tema em todo gênero de literatura produzida na Costa Suaíli; incluso o dado oral, na aparente contradição que o faz deixar de sê-lo, em sua fixação cronística (COPPOLA, 2018, p. 149; WAMITILA, 2020, p. 722).¹⁷³

A dupla temporalidade implicada na tipologia das fontes do cronista se reflete no fato de que ocorre, em diversos casos, uma demarcada quebra narrativa entre as histórias narradas *in illo tempore* e os acontecimentos mais recentes: principia-se o relato com as histórias de fundação de cidades por soberanos muçulmanos – em geral, califas notórios dos períodos Omíada (41-133 H./661-750 d.C.) e Abássida (133-657 H./750-1258 d.C.), objetivando-se alinhar as origens dinásticas leste-africanas a linhagens renomadas da Pérsia e da Arábia, e associar a história da Costa Suaíli a eventos-chave da trajetória do próprio Islã; afinal, segundo esta visão atrelada às ciências genealógicas, tal seria a única explicação possível de origem de uma sociedade muçulmana, igualmente servindo para fundamentar e legitimar certo *status quo* (POUWELS, 2002, p. 35; RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 13). Após a remissão inicial, muitas crônicas incorrem em certo salto cronológico a tempos mais recentes – eis o compasso da memória, das dinastias e acontecimentos localmente conhecidos, em verdadeira justaposição ao passado remoto com que se conecta discursivamente (WAMITILA, 2020, p. 723).

Exemplo disso é a *Habari Lamu* (ou “Crônica de Lamu”), cuja cópia conhecida (HICHENS, 1938) teria sido produzida em 1897, a partir das narrações de um certo Shaibu

seculares”. Diferenciar-se-ia, neste sentido, do processo de compilação dos *ahādīṭ*, cujo aspecto de transmissão religiosa lhe confere outras características.

¹⁷¹ Originalmente publicado em: CHALMETA GENDRÓN, Pedro. Historiografia medieval hispana: Arabica. *Al-Andalus*, Vol. 37, n. 2, pp. 353-404, 1972.

¹⁷² Sobre a *ta'riḥ*, ver o antigo estudo de H. A. R. Gibb (1962).

¹⁷³ Para J. A. S. Casco (1996, p. 393), a transmissão oral em contexto suaíli cumpria a “função narrativa” associada à *ta'riḥ* da historiografia árabe.

Faraji al-Bakari al-Lamuy. Sabe-se que este seria mais provavelmente um tradicionalista, mantenedor da tradição oral, do que o que poderíamos entender como um *autor* da crônica em questão – que teria naquele momento, portanto, sua primeira fixação (COPPOLA, 2018, p. 148). Logo em suas primeiras linhas, a *Habari Lamu* principia com a narrativa do pioneirismo árabe na ocupação de Lamu:

As primeiras pessoas de Lamu foram árabes que vieram de Damasco, no Levante. Quem os enviou foi Abdul-Malik bin Marwan. Foi ele quem os enviou à Costa Suaíli num momento em que desejava frascos de perfume de cobre. Após aqueles que assim foram, vieram outros árabes, quando tiveram notícia de que seus semelhantes estavam na Costa Suaíli (HICHENS, 1938, p. 9).¹⁷⁴

A crônica ainda narra desdobramentos relacionados ao estabelecimento dos árabes em um lugar chamado Hedabu – onde seria, mais tarde, Lamu – e seu confronto com outro grupo de imigrantes muçulmanos estabelecidos (Weyuni). Há uma referência temporal para tais fatos, indicada pela suposta iniciativa do quinto califa omíada, °Abd al-Malik Ibn Marwān (66-86 H./685-705 d.C.), em enviar, ao final do século VII d.C., uma expedição à costa leste-africana. Se o comércio entre os árabes e a África Oriental era frequente desde a Antiguidade – não sendo, portanto, razão de inverossimilhança –, destaca-se, apesar disso, a especificidade na referência a “frascos de perfume de cobre”. Esta pequena observação, cuja descontinuidade gera certo estranhamento, é, em verdade, muito reveladora acerca das transformações narrativas ocorridas pela via da oralidade, eivada do imaginário popular e da construção literária. Explorando o tópico em um ensaio seminal, M. Tolmacheva conclui se tratar de remissão a uma história originada da expansão omíada sobre o Magrebe e o Sahel: a “Cidade de Cobre” (*Madīnat al-Nuhās*). Espécie de *El Dorado* norte-africana, a Cidade de Cobre estaria ligada aos mitos salomônico e alexandrino, e teria sido descoberta por generais do supracitado califa °Abd al-Malik Ibn Marwān em sua campanha norte-africana (TOLMACHEVA, 1979, p. 267). Esta narrativa ganharia espaço em produções literárias produzidas no mundo muçulmano ao longo dos séculos, especialmente aquelas dedicadas às informações sobre terras distantes e ao imaginário maravilhoso a elas associado. Eis o caso, por exemplo, da obra do cosmógrafo persa al-Qazwīnī (m. 682 H./1283 d.C.), ou de compilações geográficas como o *Kitāb Ġarāʾib al-Funūn wa Mulaḥ al-°Uyūn*, obra anônima produzida no Egito entre os séculos VII-VIII H./XIII-XIV d.C. (vide Figura 7, próxima página).

¹⁷⁴ Do original: “Awali ya watu wa Lamu ni Waarabu walitoku Demeski as-Sham. Alowaeta ni Abdu-l-Malik bin Marwan. Ndiye alowaeta Sawahili alipo kuya kutaka makamkimu an-nahasi. Baada ya hao waloetwa wakaya na Waarabu wangine walipopata khabari ya kwamba jamaa zao wako Sawahili”. Seguimos a tradução inglesa de Hichens (1938).

Sendo objeto, enfim, de fascínio e curiosidade, a história da Cidade de Cobre viria a constar igualmente no *Livro das Mil e Uma Noites* (*Kitāb Alf Layla wa Layla*), compilação de contos de circulação oral muito antiga nos círculos árabe-persas, de inestimável valor literário, e que adquire sua forma mais conhecida por volta do século VIII H./XIV d.C. Fato é que, se não chegara em sua forma escrita à África Oriental, tal narrativa certamente o fez pela boca dos marinheiros e comerciantes árabe-persas que por mais de milênio singraram o Índico e suas monções em busca do ouro de *‘ard Sufala* (Sofala) e do precioso marfim negociados nos entrepostos litorâneos leste-africanos, entre outros produtos (JAROUCHE, 2015, p. 11; MATVEIEV, 2010, p. 523; TOLMACHEVA, 1979, p. 268).

Figura 7 – Detalhe de fôlio da obra conhecida como “Livro das Curiosidades” (*Kitāb Ġarāʿib al-Funūn wa Mulaḥ al-ʿUyūn*), compêndio cartográfico anônimo que situa a Cidade de Cobre (ao centro, abaixo) na Ásia Central, próxima a outros motivos do imaginário geográfico islâmico – como o portão do Bicorne (*Dū ‘l-Qarnayn*),¹⁷⁵ à esquerda inferior.



Fonte: MS Arab. c. 90, fl. 23b, Bodleian Library, Universidade de Oxford.¹⁷⁶

Licença de uso: Creative Commons 4.0.

O deslocamento da Cidade de Cobre do Magrebe à Costa Suaíli parece operar, por sua vez, numa itinerância comum à geografia imaginária própria do Islã pré-moderno – dado este que desejamos destacar, por sua direta relação com a difusão do termo étnico-geográfico *zanj*.

¹⁷⁵ Personagem da escatologia islâmica citada no Alcorão (18:83-101), responsável por erguer, no Leste, uma barreira a fim de conter os bestiais povos de Yājūj e Mājūj (Gog e Magog, segundo as tradições judaicas e cristãs), que serão responsáveis por uma grande destruição no Dia da Ressurreição. Será associada à figura de Alexandre Magno, tal como o mito da Cidade de Cobre. A respeito desse tema, cf Travis Zadeh (2011).

¹⁷⁶ Disponível em: <digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/748a9d50-5a3a-440e-ab9d-567dd68b6abb/>. Acesso em: 17 nov. 2023.

Acreditava-se, via de regra, numa proximidade muito maior entre as minas de ouro de Sofala e aquelas da África Ocidental; não é difícil supor, a partir daí, que a suposta localização da *Madīnat al-Nuhās* acompanhasse tal confluência pela referência às minas – de ouro ou de cobre –, incorporada à oralidade e à vulgata literária (AYANA, 2019, p. 64; FARIAS, 1980, p. 121). Acima de tudo, o que assinalamos são as etiologias de determinadas narrativas em seu percurso até a memória de tradicionalistas suaílis em sua construção cronística.

Na *Habari Lamu*, a quebra narrativa que traz o leitor aos dias atuais é anunciada pelo cronista, após discorrer sobre a solução dos primeiros conflitos: “De fato, estas eram as tribos que então estavam em Lamu. Desde aquele tempo até o presente, os árabes não se submeteram a nenhum homem” (HICHENS, 1938, p. 13).¹⁷⁷ Imediatamente, inicia-se uma nova narrativa, relatando os acontecimentos em torno do reinado do sultão Bwana Tamu, que teria governado a ilha de Pate a partir de 1711, sendo eventualmente derrotado pelas forças de Lamu. Na sequência, o narrador interpola uma história correlata acerca a proeminência da ilha de Manda (também no arquipélago de Lamu), remetendo a acontecimentos do século XIV (Ibid., p. 13-14); o que demonstra a natureza episódica e memorialística da cronística suaíli – como que situasse o leitor perante um orador que se rememora de um fato importante. Como veremos, trabalhos cronísticos como o *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*, mais ligadas à produção erudita, sistematizam de forma mais evidente uma certa hierarquia interna entre cada episódio narrado: podendo cada um ser um *faṣl* (capítulo), *ḥikāya* (anedota), *bāb* (seção), dentre outras classificações (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 7). Conscientemente, pois, o narrador classifica, destaca, adapta, suprime as mais variadas informações à sua disposição; quando de sua transposição ao meio escrito, isto implicará uma alteração essencial em sua lógica interna.

A *Crônica de Lamu* é demonstrativa, portanto, do recurso a antigas tradições muçulmanas cuja circulação e transmissão intertextual podem ser de difícil apreensão, mas que, no caso da presente pesquisa, constituem nosso principal objetivo. Por outro lado, há as narrativas relativas à memória social leste-africana, de natureza recente, e que desvelam o profundo caráter cosmopolita da sociedade afro-muçulmana suaíli. Quando o antropólogo Abdul Hamid El-Zein, no início dos anos 1960, realizou sua pesquisa de campo em Lamu, a primeira história a lhe relatarem foi acerca do triunfo do povo daquela cidade contra as forças combinadas de Mombaça e Pate, na célebre Batalha de Shela – ocorrida em 1812, ou talvez

¹⁷⁷ “Hisi ndizo kabila zilioko Lamu. Hata sasa baada ya hapo wale Waarabu wasimujali mtu”. Da edição bilíngue de Hichens (1938). Note-se o tom de aviso presente em tal afirmação, considerando-se o público-leitor a que se destinava a crônica – ao menos, sua versão manuscrita.

antes, por razões de sucessão dinástica. Trata-se de evento determinante na história da porção nortenha da Costa Suaíli: a derrota das dinastias Nabahani, de Pate, e Mazrūṭī, de Mombaça, pelas forças de Lamu, abriria caminho para a dominação dos busaiditas de Omã e Zanzibar sobre o litoral leste-africano. Além da *Habari Lamu*, este acontecimento também é narrado na *Ahbar Pate*, chamada de “Crônica dos Reis de Pate” – cuja fixação é atribuída ao tradicionalista conhecido como Bwana Kitini, descendente direto dos últimos Nabahani, na primeira década do século XX,¹⁷⁸ e é igualmente relatado no *Kitāb al-Zunūj* e no *Kawkab*. É evidente, pois, o papel das crônicas na sistematização, e, sobretudo, na preservação de uma memória coletiva que se constituía em sua circulação, mas que era do ofício particular de renomados guardiões das tradições, reduzidos pelos europeus à condição de *informantes*. Sua agência discursiva era, entretanto, muito mais poderosa do que tal alcunha poderia lhes imputar (COPPOLA, 2018, p. 150; EL-ZEIN, 1986, p. 28; POUWELS, 1991, pp. 363-365).¹⁷⁹ É possível que, ainda hoje, circulem no arquipélago de Lamu histórias sobre como, após o sangrento desfecho do conflito nas praias de Shela, “o povo de Āmu¹⁸⁰ não comia [mais] peixe, pois se encontrassem um peixe, haveria em seu estômago um ou outro membro dos Mazrūṭī” (AL-BAWRĪ, 2020 [1913], p. 180).

2.2. O *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah* em perspectiva crítica

As crônicas analisadas na presente investigação se encaixam, a partir dos critérios até aqui estabelecidos, na tradição das *habari* textualmente produzidas ao final do século XIX e início do XX. Correspondem, pois, a um momento de crescente recurso à escrita como forma de delimitação do prestígio e autoridade da aristocracia dos *waungwana*, para o qual se recorre à fixação de determinadas versões das narrativas orais já há muito em circulação na Costa Suaíli, aliada a uma particular recepção de tradições religiosas muçulmanas; agindo, inclusive, sobre o intertexto veterotestamentário no processo de afirmação de uma identidade

¹⁷⁸ A *Crônica de Pate* narra a vinda de um ancestral dos Nabahani à região no ano 600 H./1203 d.C.; suas versões conhecidas são atribuídas ao citado Bwana Kitini, cujo verdadeiro nome seria Muhammad bin Fumo Omar al-Nabhani. Ele teria sido informante do oficial britânico Chauncy Hugh Stigand, autor de *The Land of Zinj* (1913), obra que apresenta uma versão da crônica. Outra versão, em forma de MS, teria sido supostamente copiada em 1903, sob ordem do *liwali* de Lamu, e editada em tradução por Alice Werner (1915). Mais recentemente, diversas versões foram compiladas em uma edição crítica por Marina Tolmacheva (1993).

¹⁷⁹ Há uma série de ironias que parecem demarcar a posição de Bwana Kitini em relação aos agentes coloniais. Reporta-lhes, pois, que não haveriam manuscritos originais da *Crônica de Pate* devido ao bombardeio britânico da cidade de Witu – onde seu avô Ahmad, chamado de Simba (“o Leão”), rebelara-se por muitos anos contra o avanço britânico a partir de Zanzibar, na década de 1880. Deste modo, o ônus da perda daqueles registros estaria com a “ilustre administração britânica” que derrubara os Nabahani, como se refere na Crônica – outra ironia, pouco sutil (CORET, 2013, p. 384; TOLMACHEVA, 1993, p. 1; WAMITILA, 2020, p. 723).

¹⁸⁰ Outro nome para Lamu, em forma dialetal Bajuni (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 31).

litorânea distinta daqueles a quem chamavam *washenzi* (BANG, 2008; PAWLOWICZ & LAVIOLETTE, 2013, p. 130). Este movimento constituiu uma forma de reação à “situação colonial” anglo-germânica que se impunha – empregando a expressão melhor definida por G. Balandier (2014 [1951]) na descrição da totalidade do aparato político-econômico-religioso de dominação europeia –, em que se vê a defesa dos principais interesses da classe patrícia suaíli; particularmente, a causa da escravidão, como no caso de nossos documentos.¹⁸¹ Neste sentido, questionamos os limites de uma *coescrita* (DELMAS, 2017) implicada nesta relação colonial. As crônicas em questão atendem de forma relativa, por fim, à estrutura e temporalidade descritas a respeito das demais crônicas leste-africanas. Há, entretanto, especificidades que tornam o *Kitāb al-Zunūj* (cujos MSS conhecidos datam, respectivamente, da década de 1890 e do ano 1903) e o *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah* (datado de 1913) únicos em relação às demais crônicas – em seu foco temático, o que gerou as primeiras inquietações de nossa pesquisa.

Um primeiro aspecto diz respeito ao emprego da língua árabe, em vez do emprego do *kiarabu*; um árabe, entretanto, com a marca da língua kiswahili, repleto de vocábulos e indícios morfológicos de que seu autor – ou, ao menos, escriba – seria falante nativo daquela língua bantu. O que James McL. Ritchie e Sigvard Von Sicard (2020, p. 7), tradutores da mais recente edição crítica das obras em questão, veem como um demérito refletido num “árabe uniformemente ruim” dos MSS deve ser entendido, em verdade, como o esforço de uma classe intelectual em se inserir num circuito erudito que transcendesse a África Oriental, não apenas lendo obras importadas, mas igualmente fazendo-se ler através do Índico ou alhures (BANG, 2008, p. 355). É possível, portanto, que as crônicas redigidas em árabe, coexistindo com a produção em *kiarabu*, sejam do feitio de uma classe especializada de ‘*ulamā*’ ligados às escolas corânicas e bibliotecas – a cuja dedicação exclusiva se devia certamente, neste período, o fato de comporem um estrato enriquecido pelo lucro das *mashamba* de cravo-da-índia em Zanzibar, Pemba e Malindi, onde se localizavam as maiores plantações. Não é à toa que as obras de língua árabe em questão possuam tão marcadamente apologético

¹⁸¹ Eis um tema delicado, cujo risco reside em municiar narrativas de culpabilização africana pelo escravismo, sugerindo-se a ação colonial abolicionista como uma única e necessária solução. R. F. Morton (1990, p. 8) debate a omissão deste aspecto na historiografia de meados do século XX, o que favoreceria as narrativas coloniais. Contra a visão do abolicionismo enquanto iniciativa essencialmente ocidental europeia, vide o estudo de W. G. Clarence-Smith (2006), que apresenta posições antiescravistas advindas do próprio Islã. Ainda que em contexto geográfico distinto – mas cronologicamente relevante –, um recentíssimo estudo de Thiago H. Mota (2024), publicado no periódico *Slavery & Abolition*, apresenta as variadas visões do abolicionismo no seio das elites islâmicas do Senegal, e apontando para a importante intersecção de classe na definição dos critérios pró- e antiescravistas. Conclusivamente, no mesmo volume, Benedetta Rossi (2024) explora os usos políticos do abolicionismo enquanto ferramenta de dominação colonial, a partir de um estudo de caso na região do Lago Tanganyika.

posicionamento em relação ao escravismo em África Oriental (EL-ZEIN, 1986, p. 69; LOVEJOY, 2000, p. 231; NIMTZ JR., 1980, p. 26; VERNET, 2009, p. 61).

O segundo aspecto diz respeito a seu objetivo. As fontes arroladas à presente pesquisa distam da crônicas manuscritas ligadas a determinadas cidades (a *Crônica de Kilwa*, a *Crônica de Lamu*, a *Crônica de Mombaça*, a *Crônica de Vumba Kuu*, e assim por diante) e às respectivas dinastias cuja genealogia procuram exaltar (COPPOLA, 2018, pp. 149-152). A natureza mitogenética que o *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab* partilham com outros registros escritos – a respeito de origens árabes para a civilização suaíli – parece pautar, em vez da história de uma dinastia específica, uma posição que Ritchie e Von Sicard (2020, p. 14) descrevem como “arabidade” [*arabness*], expressando uma identidade coletiva etnicizada e relacionalmente construída em relação a um *outro*, representado por seu oposto essencial. A preocupação com a circunscrição deste *outro* – definido e discursivamente construído na “biblioteca islâmica” a partir de uma série de termos de cunho derogatório, como *wanyika*, *washenzi* e, particularmente, *zanj*, o “bárbaro escravizável” (KANE, 2012; FARIAS, 1980, p. 128) – ocupa posição central e explícita, como visto brevemente no Capítulo 1; em direta inter-relação com a situação colonial e as decorrentes reconfigurações étnicas e políticas em curso na Costa Suaíli do *fin de siècle* oitocentista (RAY, 2018, p. 68-69).

O próprio título do *Kitāb al-Zunūj*, o “Livro dos Zunūj”, expressa o principal foco de sua narrativa. *Zunūj* é, segundo M. Tolmacheva (1986, p. 105), um plural irregular do termo étnico-geográfico *zanj*. Carregado, como veremos, de uma dupla semântica que o conecta a ideias de africanidade e predestinação à escravidão, esta *categoria móvel de classificação* (FARIAS, 1980) seria, em verdade, um substantivo coletivo e aglutinante associado a tal estereótipo; *zunūj*, portanto, denotaria um conjunto de variações de um mesmo significante – o *zanj*.¹⁸² Tais *variações* seriam as diversas sociedades bantu cujas tradições seriam reproduzidas nos textos em questão: as nove etnias mais tarde chamadas de Mijikenda, além dos Taita, Segeju e Pokomo, entre outros. Alguns desses povos apresentam uma origem mítica em comum que adquire bastante circulação ao final do século XIX: a história de sua migração a partir da terra de Šugwāyah, tida por localizada ao sul da Somália (Bur Gao), e seu estabelecimento em *makaya* (vilas fortificadas) ao longo da região paralela à costa do atual Quênia, a partir do século XVI. Com efeito, o *Kitāb al-Zunūj* – e, em certa medida, o

¹⁸² No MS “K”, por exemplo, o narrador cita que os *Kušūr* (كشور, nomenclatura que os descreve nas crônicas em questão), em sua migração ao sul, “preencheram a terra, e os outros *Zunūj* fugiram deles, como os WaTūdī e outros, até o presente” [وامتلئت الكشور في الارض وهربوا عخم الزنوج غير هم مثل وتودي وغير هم الى الآن] (KITĀB... K, 2020, p. 36). Grifo nosso. Eis, portanto, a categoria *zanj* operando como termo guarda-chuva a diversos povos que apresentavam, segundo os árabe-suaílis, certas características em comum.

Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah,¹⁸³ ao seguir a redação da obra anterior – representou, para a historiografia, a principal fonte desta narrativa que, até muito recentemente, fora consensual na academia enquanto um dado histórico factual. Como nos demonstra R. Helm (2004), os estudos arqueológicos evidenciaram a antiguidade da presença “proto-Mijikenda” em África Oriental, remontando às primeiras migrações bantu a partir de meados do século IV de nossa era, em contraste com a noção de uma migração recente – algo que, conforme mencionamos na Introdução a esta dissertação, poderia mesmo fortalecer narrativas de um pioneirismo árabe em relação aos ditos *wanyika*. Certamente, este parece ser um dos objetivos de seus autores *ungwana*. Inobstante este fato, Šuġwāyah constituiria, a posteriori, um importante elemento em comum na conformação de uma identidade étnico-política Mijikenda (FOURSHEY, GONZALES & SAIDI, 2019; EHRET, 2010; SCHMIDT & WALZ, 2007, p. 60; SPEAR, 1974, p. 68-71).

O *Kawkab*, por sua vez, extrapola a disposição distintiva entre litoral e sua hinterlândia ao expressar, como vimos, a noção de que “os árabes estão mais próximos do Profeta (que as bênçãos e a paz de Deus estejam sobre ele), e não é lícito que árabes sejam da linhagem dos *zanj*,¹⁸⁴ ou que *zanj* sejam da linhagem dos árabes” [لان العرب اقرب الى النبي صلى الله عليه وسلم فلا حيوز ان ينسب العرب زنجياً وزجياً عربياً] (AL-BAWRĪ, 2020, p. 281). O intento do *šayḥ* Fāḍil Ibn ʿUmar al-Bawrī, autor nomeado desta obra, parece ser a defesa de seus *direitos* enquanto membro de uma linhagem árabe; ao final da obra, tece sua genealogia à antiga tribo dos ʿAnazah¹⁸⁵ (Ibid., p. 186). Dentre tais direitos, estaria a manutenção do negócio escravista; o que transparece em determinadas passagens, que, como veremos, enaltecem a suserania do clã Bawrī sobre diversos domínios, como a própria Malindi, e variados povos, como os Pokomo. O que é omitido, entretanto, são suas próprias relações com os ditos *washenzi*; não apenas políticas, mas mesmo consanguíneas, e que parecem trair o próprio intento divisivo das elites costeiras. Com efeito, cabe destacar uma observação feita por Alice Werner nas notas marginais que fornece ao relato de J. A. G. Elliot, de quem al-Bawrī fora informante nos anos finais de sua vida. A respeito deste último, escreve Werner: “Um árabe que vive no distrito de Malindi; **diz-se possuir sangue Pokomo**” (ELLIOT, 1926, p. 150).¹⁸⁶ Circularia em Malindi, portanto, a informação a respeito da natureza miscigenada de al-Bawrī, a

¹⁸³ A escolha de palavras *al-ahbār Ifrīqīyah* (“informações sobre África”) parece ligar a obra diretamente à noção de *habari* – especialmente considerando a relação de seu autor com o kiswahili.

¹⁸⁴ Note-se que James McL. Ritchie e Sigvard Von Sicard, autores da tradução anglófona do *Kawkab*, vertem *zanj* – no caso, *zanjīyan* (زنجياً) – ao inglês como, simplesmente, “Africans”; as implicações desta escolha, no entanto, elidem os sentidos específicos do termo étnico-geográfico *zanj* em contexto suaíli.

¹⁸⁵ Linhagem árabe pré-islâmica que remonta a um ancestral comum, ʿAnz. Cf. Ashkenazi (1965).

¹⁸⁶ No original: “An Arab living in Malindi district; **said to have Pokomo blood**”. Tradução e grifo nossos.

despeito de como o próprio possivelmente se apresentasse; mas seu conhecimento acerca das narrativas orais conta uma história muito diferente. Acaso recordemos do poeta-guerreiro Fumo Liyongo, cuja história conecta litoral e interior do continente de forma tão natural, era tido nas tradições como um Bawrī (MUGANE, 2017, p. 212; POUWELS, 2002, p. 49).

Neste ponto, é possível questionar: os *waungwana* tiveram êxito em seus objetivos postulados? Cabe-nos lançar um olhar sobre a produção, circulação e recepção das crônicas sob nossa análise – em especial, a tradição acadêmica ocidental, colonial e pós-colonial, que se apropriaria de tais crônicas (particularmente o *Kitāb al-Zunūj*) na construção historiográfica da África Oriental; e esta circulação, depreendida de suas edições críticas, não poderá nos passar incólume. O *Kitāb al-Zunūj* foi vertido, num primeiro momento, ao italiano (CERULLI, 1957), sendo esta, por muito tempo, a única edição à disposição de historiadores, linguistas e demais pesquisadoras e pesquisadores. No ano de 2004, surge uma edição alemã deste manuscrito, editada por Reinhard Klein-Arendt, de tiragem física, limitada e não considerada em nosso estudo. Em 2020, por outro lado, houve a publicação conjunta do *Kitāb al-Zunūj* (em duas versões) e do *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*, em língua inglesa (RITCHIE & VON SICARD, 2020), aglutinadas por sua afinidade temática e textual – de que decorreu a própria inclusão da segunda crônica à presente pesquisa.

A seguir, a análise crítica de tais edições – sendo as formas exclusivas pelas quais tais textos chegaram até nós – nos permitirá aceder ao conteúdo das crônicas em si, problematizando-as segundo nossas inquietações de pesquisa, que dizem respeito a seus atravessamentos intertextuais afromuçulmanos e ao papel exercido, nesta relação, pelo mito de Ḥām em suas reconfigurações suaílis.

2.2.1. *Kitāb al-Zunūj*

Em 1923, o *qāḍī*-chefe da cidade somali de Mogadíscio, Abū Bakr Ibn Muḥyī al-Dīn Mukarram, encomendou a realização de cópia de um manuscrito em árabe pertencente ao então *qāḍī* de Kismayo,¹⁸⁷ cujo nome desconhecemos. Esta cópia era destinada ao orientalista italiano Enrico Cerulli (1898-1988), que à época realizava pesquisa de campo em África Oriental em nome do *Regio Istituto Orientale* de Nápoles (atual *Università di Napoli 'L'Orientale'*). Desde 1908, a costa da Somália estava sob dominação colonial do Reino da

¹⁸⁷ Cidade litorânea a cerca de 500 km a sudoeste de Mogadíscio, e fundada em 1871 pelo sultão de Zanzibar. Possuía uma expressiva população etnicamente Bajuni, também chamada WaTikuu. Este dado será relevante à aferição das influências e conexões de Fāḍil Ibn ‘Umar al-Bawrī e sua obra (I. M. LEWIS, 1994, p. 42; PARENTI, 1946, p. 169).

Itália, o que continuaria com a ascensão de Benito Mussolini; e Cerulli certamente possuía conexões com o governo fascista, vindo a ser nomeado conselheiro colonial da Embaixada Italiana em Addis Abeba, Etiópia, em 1926 (CERULLI, 1957, p. 231; RICCI, 1990, p. 3).

Seria a partir deste cargo que E. Cerulli empreenderia seus esforços acadêmicos no estudo das sociedades etíopes e somalis – em especial, a etnia Oromo, cujo sistema cíclico de poder denominado *gadaa*¹⁸⁸ fora uma de suas principais preocupações de investigação (NALLINO, 1933, p. 432). É possível compreender, a partir disso, a razão do *Kitāb al-Zunūj* ter chamado a atenção do italiano: em larga medida, trata-se de uma obra que aborda, desde seu início, os Oromo – referidos nos MSS como *tribo de Qays Ġaylān* (بنی قیس غیلان), denominação associada ao termo pejorativo *Galla* amplamente incorporado à historiografia colonial na designação daquele grupo etnolinguístico, e demonstrativa das origens árabes que as obras em questão lhes imputam, como veremos (AYANA, 2019, p. 84; JALATA, 1996; RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. ix). E seria certo expansionismo dos Oromo o principal fator a desencadear a emigração dos Mijikenda da região dos rios Juba e Webi-Shebelle (Šūḡwāyah) em direção ao sul, cruzando o delta do rio Tana e se estabelecendo na hinterlândia queniana, conforme se tornaria corrente na memória coletiva Mijikenda.

Cerulli se apropria deste documento, portanto, segundo seus interesses primeiros, enquanto uma crônica ligada a um contexto norte-suaíli, ou mesmo concernente ao Chifre da África. Com efeito, a tradução italiana do *Kitāb al-Zunūj*, publicada três décadas após a coleta do documento por Cerulli, foi inserida numa coletânea específica de documentos a respeito da história da Somália.¹⁸⁹ Tal tradução, entretanto, não fora realizada somente a partir da cópia do *qāḍī* de Kismayo – a qual seria denominada, por Cerulli, como MS “K”. Os comentários de Alice Werner ao relato de J. A. G. Elliot nos revelam uma interlocução entre E. Cerulli e a referida etnóloga a respeito do *Kitāb al-Zunūj* por volta de 1925, ao notarem uma semelhança entre certa obra que Elliot consultara junto a seu “informante”, Fāḍil Ibn ‘Umar al-Bawrī (que certamente possuía uma cópia, que lhe teria servido de base para a escrita do *Kawkab*), e o MS “K” adquirido por Cerulli em Mogadíscio. Deste contato resultaria o envio de uma segunda versão do *Kitāb al-Zunūj* a E. Cerulli, obtida por A. Werner na cidade de Witu, próxima ao Arquipélago de Lamu. Werner, descrita como “precursora” no estudo das narrativas orais e escritas de tradição bantu (CORET, 2013, p. 375), adquirira a cópia em uma

¹⁸⁸ O *gadaa* é um sistema cíclico de transferência do poder entre grupos da etnia Oromo, tendo por base um calendário lunissolar. As lideranças seriam eleitas após ciclos de oito anos, dos quais haveriam cinco – totalizando quarenta anos. Este ciclo de quarenta anos, por sua vez, incorreria cinco vezes, totalizando trezentos e sessenta anos de comando para cada grupo Oromo específico (AYANA, 2019, p. 90).

¹⁸⁹ CERULLI, Enrico. **Somalia: Scritti vari editi ed inediti**, Vol. 1. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1957.

escola missionária cristã, submetendo-a posteriormente a Cerulli por intermédio da Embaixada Italiana em Addis Ababa, na Etiópia (CERULLI, 1957; ELLIOT, 1926, p. 151).

A esta segunda cópia, Cerulli denominaria “L”. A edição italiana de 1957, por muito tempo a única à disposição dos historiadores, foi realizada, portanto, a partir dos MSS “K” e “L” – que eram, em si, cópias realizadas sob demanda europeia, como no caso de outras crônicas leste-africanas. Interpõe-se, neste caso, a figura do amanuense enquanto coescritor das crônicas, para além do autor a ter fixado determinada versão de uma narrativa. No caso do *Kitāb al-Zunūj* “L”, oriundo de um “caderno escolar” em uma escola cristã, Cerulli faz notar uma série de supostas alterações realizadas pelo copista – sobretudo relacionadas a denominações toponímicas, como a substituição de *Sawāḥil* (سواحل) por *‘Ifriqīyah al-Mašriq* (إفريقية المشرق), *África Oriental*, um nome mais recente), mas também a justaposição de datas do calendário da Hégira às suas respectivas versões no calendário cristão gregoriano. Lançando mão da autoridade epistemológica a si conferida enquanto agente na construção da “biblioteca colonial” – segundo a conceituação proposta por Valentin-Yves Mudimbe (2013)¹⁹⁰ –, Cerulli intervém no texto cronístico, removendo do MS “L”, em sua tradução, aquilo que chama de “glosas ingênuas” de seu escriba (CERULLI, 1957, p. 231-232).

Figura 8 – À esquerda, provável retrato do *šayḥ* Abū Bakr Ibn Muḥyī al-Dīn Mukarram, *qāḍī*-chefe em Mogadíscio na década de 1920; à direita, retrato do orientalista Enrico Cerulli. Autoria e data desconhecidas.



Fonte: A imagem do *šayḥ* Abū Bakr foi extraída do portal *History of East Africa*, de Pieter Derideaux,¹⁹¹ que possivelmente a reproduz a partir da edição alemã do *Kitāb al-Zunūj* (KLEIN-ARENDT, 2004). Imagem de E. Cerulli: Wikimedia Commons.¹⁹²

¹⁹⁰ Pela expressão “biblioteca colonial”, compreendemos a totalidade do *corpus* textual produzido por europeus sobre as sociedades submetidas à situação colonial; escritos elaborados a partir de bases epistemológicas exógenas ao que pretendem descrever, classificar e hierarquizar, e cujo eurocentrismo e racismo “negam a possibilidade de uma racionalidade e história plurais” (MUDIMBE, 2013, p. 240), particularmente ao continente africano.

¹⁹¹ Disponível em: <<https://pieterderideaux.jimdofree.com/the-book-of-the-zanj/>>. Acesso em: 28 ago. 2023.

¹⁹² Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Enrico_Cerulli.png>. Acesso em: 28 ago. 2023.

O que mais terá o orientalista italiano elidido e mesmo acrescentado, sem registrar? Sua abordagem não é comparativa entre as versões disponíveis, senão no que interessaria à “reconstrução” do texto e à supressão das “variantes de redação” em prol de uma crônica *pura*, original, que lhe fornecesse informações históricas fidedignas (Ibid., p. 231); algo que, dadas as características próprias à cronística suaíli até aqui apresentadas, sabemos ser um procedimento historiograficamente inadequado. Curiosamente, tornando ao supracitado exemplo, a expressão *‘Ifrīqīyah al-Mašriq* ocorre igualmente no *Kawkab* de al-Bawrī (2020, p. 281), o que permite perceber certa difusão do nome “África Oriental” entre os cronistas suaílis, seja para se comunicar nos termos de seus interlocutores europeus ou por outro motivo – para muito além da mera iniciativa de um escriba isolado de Witu; parece-nos que, para Cerulli, o termo *Sawāhil* seria mais apropriado ao denotar uma antiguidade original dos escritos em questão. Ignora, portanto, as percepções de sua colega Alice Werner, que em 1919 já observara que as narrativas orais tiveram sua fixação textual apenas “por, ou a pedido de, europeus nos últimos 80 anos” (WERNER, 1919, p. 26).¹⁹³

A tradução italiana de Cerulli apresenta, portanto, um texto único, inclusa a reprodução do texto árabe – o qual supomos tomar por base a versão “K”. O manuscrito de Kismayo principia com a genealogia dos ditos *zunūj* e suas relações com os Oromo, passa à fundação mítica das cidades costeiras leste-africanas por um certo Tubba^c ‘l-Ḥimyarī (em verdade, o título real do Reino Himiarita, que existiu no sul da Arábia entre os séculos II-VI d.C.) e, mais tarde, a seguidas intervenções de califas omíadas e abássidas sobre a Costa Suaíli: o mesmo ‘Abd al-Malik Ibn Marwān que figura em outras crônicas suaílis, além de al-Manšūr (136-158 H./754-775 d.C.), Hārūn al-Rašīd (170-194 H./786-809 d.C.) e al-Ma’mūn (198-218/813-833 d.C.) (KITĀB... K, 2020, p. 37-38; RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 63). Há um salto temporal na narrativa, que situa o leitor em relação aos acontecimentos subsequentes à chegada dos portugueses, no século XVI, a crescente influência dos imãs¹⁹⁴ e sultões de Omã e a subsequente expulsão dos lusitanos. As últimas histórias relatadas na crônica dizem respeito à dinastia Bū Sa‘īdī de Mascate e Zanzibar, e a expansão de seu domínio político sobre o litoral ao longo do XIX; o MS conclui sua narração

¹⁹³ No original: “[...] by, or at the instance of, Europeans within the last 80 years”. Tradução nossa.

¹⁹⁴ Até o início do século XIX, Omã foi comandada por lideranças que carregavam o título de *‘Imām* (إمام) – sendo, portanto, um Imamato –, posição esta derivada do ibadismo. Sendo um cargo eletivo, o Imã é entendido como uma autoridade religiosa cujo prestígio advém de seu conhecimento da teologia islâmica, em oposição direta à lógica dinástica que marcou os poderes sunitas e ši‘ītas ao longo do tempo – inobstante terem se constituído, igualmente, dinastias de imãs omanis (IBN RAZIK, 1871, pp. 373-381).

com a morte de Bargāš Ibn Saʿīd Ibn Sulṭān, em 1888.¹⁹⁵

O MS “L” do *Kitāb al-Zunūj* segue, por sua vez, muito proximamente o texto da primeira versão, com algumas variações; mais notadamente, seu cronista parece continuar de onde parara o anterior, incluindo fatos da década de 1890 até a ascensão de ʿAlī Ibn Ḥamūd ao poder em Zanzibar, já como fantoche do Protetorado Britânico (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 5). A edição de Cerulli extrai tais diferenças em relação ao MS “K” e as insere, sob a forma de apêndice, ao final da compilação.

Seria esta versão precária a ser majoritariamente referenciada e consultada na historiografia,¹⁹⁶ seja em italiano, ou em traduções apócrifas a outras línguas. Sabemos que Neville Chittick produziu uma primeira versão anglófona do *Kitāb al-Zunūj* a partir da edição de Cerulli, nos anos 1970, tendo-a compartilhado com Thomas Spear, conforme observa em um rodapé (SPEAR, 1974, p. 78), e com os acadêmicos J. M. Ritchie e S. Von Sicard (2020, p. ix), quando estes dois últimos realizavam pesquisa de campo em Sanaã, no Iêmen. Nada fariam, entretanto, com o documento até meados dos anos 1990, quando o orientalista britânico G. S. P. Freeman-Grenville os comunicou sobre “o fato de que o texto completo no original estava em *Somalia: Scritti Vari editi ed inediti* de Enrico Cerulli, e haviam de fato duas versões chamadas K e L” (Ibid., p. ix).¹⁹⁷ Como vimos, Ritchie (postumamente) e Von Sicard publicariam, em 2020, uma nova edição crítica do *Kitāb al-Zunūj*, contendo traduções separadas dos MSS “K” e “L” e seus respectivos textos árabes, além da inclusão do *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah* na coletânea.¹⁹⁸ Nesta nova edição, cuja recência ainda não permitiu tempo hábil a um estudo comparativo mais aprofundado das diferentes versões da narrativa cronística em questão, a tradução de Cerulli é extensivamente citada como referência a respeito do que contribui, mas igualmente confrontado em determinadas inconsistências. No que ambas edições de 1957 e 2020 incidem, no entanto, diz respeito a não revelarem a localização dos manuscritos em que se basearam suas respectivas traduções – inibindo qualquer debate de cunho codicológico ou paleográfico.

¹⁹⁵ Para a estrutura geral de cada MS, consulte-se o Apêndice C.

¹⁹⁶ Vemo-la referida, por exemplo, nos estudos de Thomas Spear (1974; 1978); no já mencionado trabalho de P. F. de Moraes Farias (1980); na obra de James de Vere Allen (1993); particularmente, na polêmica historiográfica proposta por Fred Morton contra o *Kitāb al-Zunūj*, tomando-o por falsificação histórica (1972; 1977; 1979; e reiterada em sua obra de 1990), e suas réplica e tréplica por parte de H. Neville Chittick (1976; 1979); e em trabalhos tão recentes quanto o estudo etiológico de David M. Goldenberg (2017) sobre o mito camítico, que empregamos extensivamente na presente dissertação.

¹⁹⁷ “[...] the fact that the full text in the original was in *Somalia: Scritti Vari editi ed inediti* by Enrico Cerulli, and was in fact in two versions labeled K and L”. Tradução nossa.

¹⁹⁸ RITCHIE, James McL.; VON SICARD, Sigvard. **An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents**. Leiden: Brill, 2020.

Com efeito, a informação não é, em nenhum momento, fornecida.¹⁹⁹ Uma nota à edição anglófona de Ritchie e Von Sicard nos leva a crer que estes acadêmicos não dispuseram de MSS originais do *Kitāb al-Zunūj* em nenhum momento em mãos, e sua tradução seria produzida, portanto, exclusivamente a partir de Cerulli. Observam os autores, pois, que um catálogo produzido por J. W. T. Allen,²⁰⁰ sobre os manuscritos e microfílmes da biblioteca da Universidade de Dar-es-Salaam, na Tanzânia, revelaria a presença de uma suposta cópia da obra, registrada sob a identificação nº 2512. Em novembro de 2011, entretanto, o Prof. Dr. Abdul Aziz Lodhi teria consultado o referido acervo, sem nada encontrar (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 6).

À nossa pesquisa, restou tentar determinar possível paradeiro das cópias manuscritas originalmente em posse de Enrico Cerulli. O orientalista italiano, após sua passagem inicial pela Somália e Etiópia no final da década de 1920 a serviço do Ministério das Colônias do Reino da Itália, seria ainda nomeado por Mussolini como Diretor-Geral de Assuntos Políticos e Vice-Governador Geral da África Oriental Italiana, entre 1938 e 1940. A partir desta considerável posição de poder,²⁰¹ apropriou-se de um vasto *corpus* em línguas gəʕəz e árabe, dentre outras, a ser posteriormente doado, em 1954, à Biblioteca Apostólica Vaticana, em Roma, onde permanece até hoje – desde 1987 organizado em acervo documental específico, o *Fondo Cerulli etiopici* (PANKHURST, 1999, p. 61; RAINERI, 2011, p. 400; RICCI, 1990, p. 5-6).²⁰² Dado que Cerulli considerava o *Kitāb al-Zunūj* como um documento somali-etíope – pela conexão de sua narrativa com a região limítrofe a norte da Costa Suaíli, posição esta referendada por Ritchie e Von Sicard (2020, p. 8), é possível que os MSS “K” e “L” da obra estejam dentre aqueles submetidos ao Vaticano.

Dentre 325 MSS catalogados no *Fondo Cerulli etiopici*, no entanto, não se identifica a

¹⁹⁹ Sobre os MSS originais e outras questões, tentamos contato com um dos autores da mais recente edição do *Kitāb al-Zunūj*. James McL. Ritchie falecera em 2016, e a publicação lhe foi, portanto, póstuma. Em relação a Sigvard Von Sicard, submetemos uma mensagem em março de 2021, mas o acadêmico veio a óbito no mês seguinte. Este último foi um teólogo, historiador e missionário nascido na antiga Rodésia do Sul, em 1930. Doutor pela Universidade de Uppsala (Suécia), fez carreira enquanto professor e pesquisador associado à Universidade de Birmingham. Informações disponíveis em: <<https://www.birmingham.ac.uk/news/2021/dr-sigvard-von-sicard>>. Acesso em: 31 ago. 2023.

²⁰⁰ ALLEN, J. W. T. **The Swahili and Arabic Manuscripts and Tapes in the Library of the University College, Dar-es-Salaam**: A Catalogue. Leiden: E.J. Brill, 1970.

²⁰¹ Durante a ocupação fascista colonial sob Cerulli, ocorreram inúmeras violações contra as populações negras da Etiópia e do Chifre da África – pelas quais o Imperador etíope Hailé Selassié (1930-1974) o processaria junto às cortes da Organização das Nações Unidas (ONU), em 1948. Sobre essa questão, vide De Lorenzi (2018) e Pankhurst (1999).

²⁰² Agradecemos ao Dr. Pierre Chambert-Protat, bibliotecário da Biblioteca Apostólica Vaticana, pela prontidão em gentilmente nos fornecer um guia descritivo do *Fondo Cerulli*. Referência do guia em questão: D’AIUTO, Francesco; VIAN, Paolo (Orgs.). **Guida ai Fondi Manoscritti, Numismatici, a Stampa della Biblioteca Vaticana**, Vol. I: Dipartimento Manoscritti. Cidade do Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2011.

presença do *Kitāb al-Zunūj*.²⁰³ Contudo, outros de seus MSS seriam alocados em outras coleções da Biblioteca Apostólica Vaticana, e a cronologia das doações de Cerulli pode ser indiciária de seu potencial destino. Teria o erudito se desfeito dos MSS “K” e “L” em 1954, três anos antes de publicar sua tradução? A menos que tal tradução já tivesse sido concluída de antemão, parece-nos pouco provável – muito embora Cerulli tenha sido, em anos posteriores, assíduo frequentador de “seu” *Fondo* (RAINERI, 2004). Por outro lado, um segundo lote de dez documentos, fornecidos por Cerulli à Biblioteca Apostólica Vaticana apenas em 1963, e catalogados sob as identificações Vat. ar. 1786-1796 (RAINERI, 2011, p. 400). Acreditamos ser esta uma boa aposta acerca do local de guarda do *Kitāb al-Zunūj*, mas somente sua descrição e/ou digitalização poderão nos informar.

Conclusivamente, deve-se mencionar a cópia do *Kitāb al-Zunūj* em posse do *ʿālim* Fāḍil Ibn ʿUmar al-Bawrī – o qual, como veremos, certamente serviu de modelo à redação de seu *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*. Os poucos indícios de seu teor apontam para uma versão muito próxima do MS “K”; outras divergências, no entanto – como a distinta vocalização *Kiṣūru* para designar os povos da hinterlândia, segundo observa Alice Werner em seu comentário ao relato de J. A. G. Elliot (1926a, p. 245) dão indício de uma versão original em relação aos MSS conhecidos. Os escritos deste agente colonial, no entanto, subsistem enquanto único vestígio de tal MS; é possível, por outro lado, que o *Kawkab* apresente outros de seus elementos, acaso al-Bawrī os tenha reproduzido na obra em questão.



A partir de tais informações a respeito da origem dos MSS conhecidos do *Kitāb al-Zunūj*, é possível aferir uma cartografia de sua circulação junto aos círculos letrados leste-africanos – o que transparece, inclusive, em termos temáticos. Neste sentido, recorreremos às considerações de Randall L. Pouwels (2002, pp. 31-38), que localiza na porção setentrional da Costa Suaíli a gênese de processo de arabização da região, na esteira da ascensão do protagonismo de cidades como Mogadíscio, Mombaça e Malindi ante o acentuado declínio da porção sul do litoral (especialmente Kilwa Kisiwani) após a intrusão portuguesa, no século XVI. Muito embora o foco de Pouwels seja a conformação da identidade Širāzī nas cidades-estado suaílis em oposição ao novo elemento árabe hadrami-iemenita – algo que já comentamos brevemente –, e que este autor dê demasiado crédito às narrativas sobre a

²⁰³ Uma descrição sumária desta coleção está presente em: CERULLI, Enrico; RAINERI, Osvaldo. **Inventario dei manoscritti Cerulli etiopici**. Cidade do Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2004.

emigração de Šuġwāyah, acreditamos se tratar de um dado importante. Os fluxos e refluxos entre o litoral suaíli e o Chifre da África carecem de estudos historiográficos mais densos, que façam jus às conexões, permeabilidades e movimentos entre ambas regiões; acreditamos que nossas fontes tenham algo a dizer a este respeito.

Se considerarmos o recente estudo de Daniel Ayana (2019, p. 77-79), que revela a fluidez conceitual de denominações como *zanj* e *ḥabāša* (abissínio) no âmbito da geografia muçulmana pré-moderna – chegando a incorrer em categorias híbridas, como o *zanj-aḥabīš* da obra de al-Masʿūdī (m. 345 H./956 d.C.) –, veremos ser muito recente a distinção entre grupos somali-etíopes, como os Oromo, e uma Costa Suaíli de matriz estritamente bantu. Este autor argumenta que o processo histórico de circunscrição do *zanj* aos povos do litoral leste-africano estaria em consonância com a fixação, do oriente muçulmano ao ocidente cristão, de uma ideia de Etiópia (Abissínia) estritamente cristã, em meados do século XVI; processo que, em dicotomização essencial, parece coincidir com a arabização da Costa Suaíli a partir do norte, conforme a proposição do supracitado Pouwels. Revisitaremos este debate no Capítulo 3; contudo, é interessante perceber como a mobilidade das *categorias de classificação* (FARIAS, 1980) desvela, para além das operações da biblioteca islâmica, contatos e movimentos históricos profundos.

O *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab* cumprem um papel na construção de uma história árabe da Costa Suaíli, alinhando-se ao movimento de “arabização” dos mitos de fundação registrados às crônicas do século XIX (CORET, 2013, p. 373); adicionalmente, reproduzem a natureza nortenha de tal processo – tal era, com efeito, a origem de seu(s) autor(es). Observemos como o MS “K” do *Kitāb al-Zunūj* apresenta os temas a discorrer ao longo da crônica:

اما بعد فقد اختصرنا أخبار الزنوج في ساحل بحر الهند نحو المغرب وخط الاستواء تبييناً لمن خلق الله فيها من الزنوج الذين كانوا بالجَبِّ وهم كشور باللغة العربية الاصلية و ونیکا بلغة السواحل وأخبار العرب الذين جاوا الى بلاد الزنوج وعمرُوا البلدان والمدن والقُرَى وسكنوا فيها من زمن الجاهلية وذلك برأى تبع الحميري الاكبر وأخبار بني قيس غيلان الذين جاوا الى بلاد الزنوج من بر العرب نقصة بسبب ابرهة الاشرم أمير النجاشي الحبشي في عام الفيل ونزاوا الى مكان يقال له جبّ وأخبار انتقال الزنوج من الجبّ الى الموضع الذي يقال له غرياما بعد موعِيّ وذلك من اجل بني قيس غيلان وهربوا منهم وسميوا بذلك كشور.

Sumarizamos então as informações a respeito dos *zunūj* na costa do Oceano Índico, nas direções do poente e do Equador, ou seja: aqueles a quem Deus ali criara – os *zunūj* às margens do Juba, isto é, os *Kuṣūr* na língua árabe original, e *WaNyika* na língua suaíli. E informações sobre os árabes que vieram ao país dos *zunūj* e erigiram habitações nos distritos, cidades e vilas, e ali permaneceram no tempo da *jāhilīyyah* por determinação do Tubbaʿ al-Himyārī, o Maior. E informações a respeito da tribo de Qays Ġaylān, que veio ao país dos *zunūj* da terra dos árabes, segundo as narrativas, por causa de Abraha al-Ašram, emir do *negus* da Abissínia no Ano do Elefante, e que foi para um lugar chamado Juba. E informações sobre a transferência dos *zunūj* do Juba até um lugar chamado Ġiryāmā, outrora Mūġīya. Isto por causa da

tribo de Qays Ġaylān, de quem fugiram: sendo, por isso, chamados *Kuṣūr* (KITĀB... K, Abertura).

Neste breviário, sobrepõem-se diversas camadas narrativas que se relacionam, de forma intrínseca, com a fé islâmica. A principal referência é, sem dúvidas, o Alcorão, cujas narrativas são acrescidas de tradições cujo emprego demonstra a versatilidade e a erudição dos ‘*ulamā*’ responsáveis por sua fixação num todo coerente com a história árabe que pretendiam contar. Seu maior índice são as personagens: um certo Tubba^c do reino judeu do Himiar, no sul da Península Arábica em tempos pré-islâmicos (جاهلية, *jāhiliyya*, a “era da ignorância” em que o Islã ainda não fora revelado) se dirige ao litoral leste-africano. Trata-se de uma figura citada no Alcorão (44:37; 50:14)²⁰⁴ enquanto líder de um povo detrator dos profetas, tendo perecido por tal motivo. No *Kitāb al-Zunūj*, entretanto, tal personagem é dignificada, e à “tribo de Israel” (Banī ‘Isrā’īl) é atribuída a fundação de Maqdīšū (Mogadíscio) como a primeira cidade da Costa Suaíli. Ritchie e Von Sicard (2020, p. 28) cogitam uma eventual influência de tradições etíopes – mesmo cristãs – nesta narrativa, que ocorre somente no MS “K”;²⁰⁵ algo em direta consonância com a abrangência nortenha desta obra, como vimos, algo sobremaneira destacado pela indicação do pioneirismo de Mogadíscio. Não é difícil supor as razões, a partir disso, pelas quais Abū Bakr Ibn Muḥyī al-Dīn Mukarram, *qāḍī*-chefe daquela cidade, encomendou o *Kitāb al-Zunūj* a E. Cerulli.

Outra personagem citada, oriunda da tradição muçulmana, é o general Abraha al-Ašram, comandante das tropas de Axum durante a ocupação abissínia do Iêmen, no século VI. Sua figura é associada à *sūra* 105 do Alcorão, *Al-Fīl* (“O Elefante”), que narra a tentativa de destruição do templo da Ka‘aba, em Meca, pelos “possuidores do elefante” (Alcorão 105:1: “[...] بِأَصْحَابِ الْفِيلِ”) – assim chamados pois as tropas abissínicas de Abraha utilizariam tais animais como montaria de guerra. Por esse motivo, o ano de 570 d.C., em que o profeta Muḥammad (ﷺ) nascera, seria conhecido como o Ano do Elefante. No *Kitāb al-Zunūj*, tanto no MS “K” quanto no “L”, tal história é evocada à guisa de explicação das origens dos Oromo, enquanto ex-partidários de Abraha que teriam recusado a Revelação do Islã e emigrado da Etiópia em direção às margens do rio Juba. Conforme veremos, embora não

²⁰⁴ Alcorão 44:37: “Quê! Acaso são eles preferíveis ao povo de Tubba’ e seus antepassados? Nós os aniquilamos, por haverem sido pecadores”. 50:14: “Os habitantes da floresta e o povo de Tubba’, todos desmentiram os mensageiros e todos mereceram a Minha advertência”. Ambos excertos extraídos da tradução de Samir El Hayek (2020).

²⁰⁵ “E sua afirmação ‘Nós os escolhemos’ significa Mūsa e Banī ‘Isrā’īl, e eles construíram Maqdīšū, e foi a primeira cidade que construíram; e então Basāsa [Mombaça?], originalmente árabe” (KITĀB... K, 2020, p. 28). Vê-se, aqui, a reivindicação da noção judaica de “povo escolhido” em associação ao Reino Himiarita, tido por fundador das primeiras cidades na costa leste-africana. No original: “وقوله اخترناهم يعني موسى وبنو إسرائيل وعمرؤا” “مقدشوه فهي اول مدينة التي عمر وها ثم بساسة عربية اصلية” (KITĀB... K, 2020, p. 243).

sejam inseridos na genealogia de Noé – não sendo considerados como *zanj*, como nas classificações étnico-geográficas do Islã pré-moderno –, os Oromo serão associados a outra origem que lhes imputa uma natureza perniciosa (KITĀB... L, *faṣl* III).

Num primeiro momento, interessa-nos o fato de que tais narrativas reproduzidas nas crônicas em questão não constituem apenas um esforço em demonstrar conexões diretas entre a África Oriental e a história árabe-islâmica clássica, mas são igualmente reveladoras a respeito do repertório cultural e intelectual de que dispunham os *waungwana* em sua empreitada cronística (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 17). A apropriação de narrativas como a de Tubba° e do etíope Abraha al-Ašram não advém, tão-somente, da tradição religiosa; pressupõe, com efeito, uma familiaridade com certa literatura que, longe de ser objeto de especulação, é fartamente citada ao longo do *Kitāb al-Zunūj* – bem como do *Kawkab*, uma vez que ambas obras compartilham muitas de suas fontes –, permitindo-nos conhecer um pouco da cultura livresca a que se subscreviam os ‘*ulamā*’ da Costa Suaíli.

Dentre as obras referenciadas, temos trabalhos de exegese corânica, como o do *mufassir* Qatāda Ibn Di°āma (m. 117 H./735 d.C.); dicionários, como o *al-Qāmūs al-Muḥīt*, de al-Fīrūzābādī (m. 817 H./1414 d.C.), que já mencionamos no Capítulo 1; além de escritos do lexicógrafo persa Abū Ḥātim al-Sijistāni (m. 255 H./869 d.C.) – para citar alguns exemplos. De maior relevo ao nosso estudo é, certamente, uma das mais extensivamente citadas obras nos MSS em questão: trata-se de um tratado genealógico intitulado *Sabā’ik al-Dahab fī Ma°rifāt Qabā’il al-°Arab* (“As Barras de Ouro do Conhecimento sobre as Tribos Árabes”), datado de c. 1814, e de autoria de um certo Abū al-Fawz Muḥammad Amīn al-Suwaydī (m. 1246 H./1830 d.C.). Descrito por A. Werner como um “trabalho comparativamente recente [...] sem grande autoridade” (ELLIOT, 1926a, p. 245),²⁰⁶ temos-no, pelo contrário, como uma de nossas principais pistas em prol da reconstituição etiológica das narrativas apresentadas em nossas fontes; tanto em relação à aferição de influências diretas quanto pela via da análise de sua intertextualidade.²⁰⁷

Com efeito, o *Sabā’ik al-Dahab* é o documento citado de forma indireta por J. A. G. Elliot ao se referir à obra pertencente a seu informante, “Fazili bin Omari”, em que se lê que “a África pertence aos filhos de Cam, o descendente de Adão conforme estabelecido no livro *Sabaik Thahab*” (ELLIOT, 1926, p. 150). É esta pequena menção, inclusive, que nos permite saber que esta cópia apócrifa do *Kitāb al-Zunūj*, em posse de Fāḍil Ibn °Umar al-Bawrī,

²⁰⁶ No original: “[A] comparatively recent work [...] of no great authority”. Tradução nossa.

²⁰⁷ E. Cerulli (1957, p. 254) descreve o *Sabā’ik al-Dahab* como “o livro mais utilizado também nas escolas muçulmanas da África Oriental, em matéria de genealogia das tribos árabes” (“[...] il libro più in uso anche nelle scuole musulmane dell’Africa Orientale in materia di genealogia delle tribù Arabe”, no original).

possuía redação mais próxima à do MS “K”. O MS “L” de Witu, por sua vez, não cita o *Sabā’ik al-Dahab* no excerto a que Elliot se refere. O que este oficial colonial leu, portanto, para depois reproduzir de memória em seu relato, foi possivelmente o seguinte:

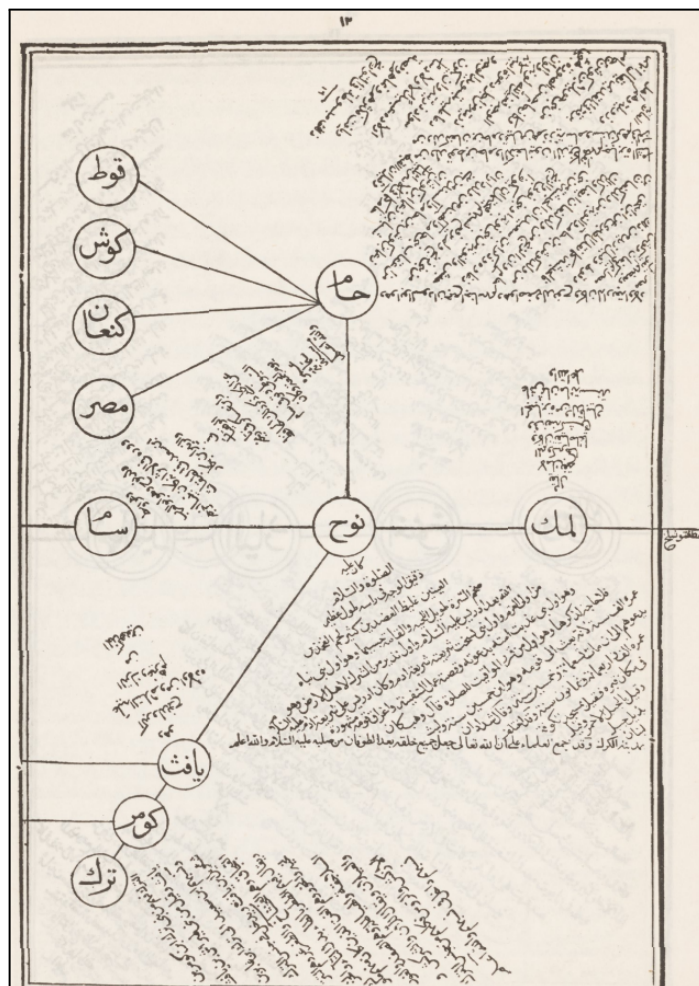
وكان حام احسن الصورة بري الوجه فغير الله لونه ولون ذريته من الجل دعوة ابيه دعا عليه بتسويد الوجه وسواد ذريته وان يكون اولاده عبيداً الولاد سام ويافت فكثُر هم وغاهم وقصة ذلك مبسوطه في كتب التواريخ كما ذكر في سبائك الذهب.

E Hām era do mais belo aspecto, com um rosto puro. Porém, Deus alterou a cor de sua pele e a de sua descendência devido à súplica de seu pai, que orou contra ele para que empretecesse seu rosto, e que empretecesse os rostos de sua prole, e para que seus descendentes fossem escravos dos descendentes de Sām e Yāfīt. E Ele os fez numerosos e os multiplicou; e esta narrativa se encontra nos livros de história, **como mencionado no *Sabā’ik al-Dahab*** (KITĀB... K, Abertura, grifo nosso).

Este pequeno detalhe nos permite aferir o alcance da circulação – ao menos, desta redação específica do *Kitāb al-Zunūj* “K” – de Mogadíscio, na Somália, contexto nortenho de sua provável origem, até Malindi, no litoral queniano. Sua presença mais ao sul parece pouco provável, dado o forte teor de oposição aos Mazāri’a de Mombaça presente em ambos MSS, derivada de seu alinhamento discursivo com os Nabahani de Siyu e Pate. Este fato pode, inclusive, vir a explicar a presença do MS “L” em Witu, último bastião de sobrevivência daquela dinastia antes de sua conquista pelo poder colonial britânico, em 1890 (CORET, 2012; RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 8).

Para além destas possíveis asserções – e eis nosso principal enfoque –, temos o *Sabā’ik al-Dahab* como referência direta para o mito camítico em, pelo menos, uma de suas conformações leste-africanas. Erroneamente classificado por J. D. Rollins, em seu *A History of Swahili Prose*, enquanto uma crônica suaíli (ROLLINS, 1983, p. 30), o *Sabā’ik al-Dahab* constitui, em verdade, exemplar da literatura de ciências genealógicas (*‘ilm al-’ansāb*) que, numa sociedade cuja hierarquia social se sustenta sobre relações de ordem clânica, exerce papel capital. Há, no entanto, outro aspecto relevante: o fato de se tratar, justamente, de uma fonte escrita de autoridade à qual recorreram os cronistas responsáveis por fixar as origens e pertenças dinásticas em obras como o *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab* – evidência do já referido processo de “escrituralização” das tradições islâmicas no litoral de África Oriental, no tardar do século XIX (BANG, 2008).

Figura 9 – Página de edição de 1926 do *Sabā'ik al-Dahab*, de al-Suwaydī, em que é apresentada a genealogia do profeta Nūḥ (ao centro). A obra se alinha à tradição de árvores genealógicas muçulmanas (comparar com a Figura 4), e baseia-se no *Nihāyat al-Arab fī Ma'rifat 'Ansāb al-'Arab*, de autoria de al-Qalqašandī (m. 821 H./1418 d.C.).



Fonte: AL-SUWAYDĪ, 1926, p. 21 (reprodução).

Como sugere o historiador Zoltán Szombathy (2002), especializado nas tradições genealógicas de sociedades islamicatas, a legitimidade da escrita é elemento basilar da autoridade da *nisba*. É possível que o processo histórico de reforma do Islã na Costa Suaíli do período analisado conflua em sentido semelhante, sobremaneira valorizado o registro escrito. Nas palavras deste autor:

A resposta que acho ser mais aceitável é que **a genealogia árabe, como unha e carne da tradição letrada islâmica**, é um discurso bem formulado, facilmente concebível e flexível, adaptável a fim de atender a uma multidão de demandas sociais que surgem em grupos variados, sejam nômades ou sedentários, letrados ou

iletrados, empoderados ou oprimidos, desde que estes grupos aceitem a legitimidade da tradição islâmica escrita (SZOMBATHY, 2002, p. 11, grifo nosso).²⁰⁸

Ocuparemos-nos da análise do intertexto e das influências exercidas sobre o(s) autor(es) das crônicas em questão no Capítulo a seguir. Reiteramos, neste sentido, a importância essencial em nos apropriarmos da literatura de que se serviram os eruditos da Costa Suaíli, oriundos da aristocracia *ungwana*, na construção de sua ideologia. O mito de Hām, de natureza essencialmente genealógica, cumprirá papel central nesse constructo.

2.2.2. *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*

A obra paralela ao *Kitāb al-Zunūj* merecerá um comentário à parte, dizendo respeito à sua origem, escopo e outras questões que permanecem abertas. Muito mais do que por sua justaposição à primeira obra na edição anglófona de 2020, a razão para a inclusão do *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah* em nossa pesquisa corresponde ao fato de nos permitir conhecer, através da figura do autor que assina a obra – o *‘ālim* Fāḍil Ibn ‘Umar al-Bawrī, estabelecido em Malindi, Quênia –, um indivíduo pertencente ao estrato dos *waungwana* associado à produção cronística sob nossa análise; além de explicitar, no próprio texto, as preocupações relativas à distinção de classe e à defesa do sistema escravista – cuja abolição total se efetivaria, sob o Protetorado Britânico, apenas em 1907 (MORTON, 1990, p. xvi). Ao seguir, em boa parte, a redação do *Kitāb al-Zunūj* (a tal ponto que acadêmicos como J. Kirkman, dentre outros, conflacionam a autoria dos três MSS à pessoa de al-Bawrī, como veremos), o *Kawkab* também reproduz uma versão do mito de Hām, dado este que doravante nos interessará.

A recepção deste manuscrito pela historiografia foi modesta, para dizer o mínimo. De fato, a única edição acadêmica corresponde à publicada por James McL. Ritchie e Sigvard Von Sicard, em 2020. Esta versão, por sua vez, sequer é inédita: conforme nos informam ambos acadêmicos, coube a James Kirkman, nos anos 1960, sua tradução do árabe ao inglês – à época, na condição de curador do Forte Jesus, em Mombaça. Kirkman teria repassado sua tradução a Ritchie, cuja função, juntamente a Von Sicard, resumiu-se, ao que parece, à de editor (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 1). Curiosamente, J. Kirkman contradiz esta

²⁰⁸ “The answer that I find most acceptable is that **Arabic genealogy as part and parcel of the Islamic literate tradition** is a neatly formulated, easily conceivable and flexible discourse adaptable to meet a multitude of social needs that arise in various groups, no matter if nomadic or sedentary, literate or non-literate, ruling or downtrodden, as long as these groups accept the legitimacy of the written Islamic tradition”. Tradução livre.

afirmação em 1982, ao comentar que “[um] rascunho de tradução existe, feito pelo Rev. J. M. Ritchie” (KIRKMAN, 1982, p. 35).

De qualquer modo, a edição do *Kawkab* publicada em 2020 aparenta preservar as próprias notas de rodapé originalmente produzidas por J. Kirkman – o que pode explicar a confusa distribuição e as decorrentes inconsistências nos comentários aos textos, entre o *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab*. Dois exemplos: o rodapé inicial à segunda obra citada afirma que o *Kitāb al-Zunūj* seria um trabalho posterior ao *Kawkab*, o que evidentemente não se verifica, senão por pouca familiaridade com a cronologia dos MSS (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 116); em segundo lugar, assinalamos a ocorrência de duas notas explicativas muito distintas em relação à etimologia do termo *Kuṣūr*, empregado nos MSS em designação às sociedades bantu que teriam emigrado de Ṣuġwāyah, próximo ao rio Juba²⁰⁹ – algo que, como no exemplo anterior, demonstra a justaposição de trabalhos de tradução feitos em momentos muito distintos.

Que manuscrito Kirkman utilizou, pois, em sua tradução? Não teria sido um produzido pela mão de al-Bawrī, mas sim uma cópia, datada de 1928.²¹⁰ Eis o que nos informa o MS em seu paratexto, a respeito de sua produção e destinatário:

سنة ١٣٤٧
افتتاح المحرم ٨
انتقل الى شيخ عثمان بن شيخ محمد عبيد السمالي بنسبة العقيلي
في يد حسن بدوي
باسم الله الرحمن الرحيم

Ano 1347
Início de Muḥarram, [dia] 8
Foi dado ao ṣayḥ ʿUthmān Ibn ṣayḥ Muḥammad ʿAbd al-Sumālī, de nisba al-ʿAqīlī
pela mão de Ḥasan Badawī
Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso (AL-BAWRĪ, 2020, p. 116).

A partir destas breves informações, podemos inferir que tal obra, originalmente finalizada por al-Bawrī em 1913, quando residia no Distrito de Malindi, ganhou certa circulação após sua morte – sendo requisitada, tal como o *Kitāb al-Zunūj*, na região da Somália. Eis o MS a partir do qual James Kirkman produziu sua tradução. Ritchie e Von Sicard (2020, p. 1), entretanto, afirmam que o MS de Kirkman pertencera, originalmente, a um ṣayḥ chamado Muḥammad Qāsim al-Maʿmiry, falecido em 1910; o que gera novos problemas de cronologia oriundos de um possível desencontro de informações entre os acadêmicos. O último traço de informação que temos a esse respeito é uma nota de Thomas T.

²⁰⁹ Compare-se a nota de rodapé 21 do *Kawkab* (AL-BAWRĪ, 2020, p. 118) com a nota 32 ao *Kitāb al-Zunūj* “K” (KITĀB... K, 2020, p. 29).

²¹⁰ Eis o recorte cronológico de nossa dissertação, conforme seu título.

Spear, a quem J. Kirkman também comunicou a respeito do *Kawkab*, acrescentando a informação de que o obtivera em Mambui – vilarejo costeiro cerca de 15 km ao norte de Malindi (SPEAR, 1974, p. 78).

O *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah* (“A Estrela Brilhante das Informações sobre África”) deve seu título a um poema egípcio do século VII H./XIII d.C.: o *al-Kawākib al-Durrīyah fī Madḥ Ḥayr al-Barīyya* (“A Estrela Brilhante em Elogio ao Melhor da Humanidade”), do poeta al-Būṣiri (m. 696 H./1296 d.C.). Trata-se de um floreio que demonstra a maior polidez e preocupação estética desta obra, cujo repertório de referências, recurso à poética e profusão de detalhes em sua descrição a tornam um trabalho consideravelmente maior (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 6). Por este motivo, sua narrativa é abreviada em relação ao *Kitāb al-Zunūj*, encerrando-se com o relato da última campanha do sultão de Zanzibar, Saʿīd Ibn Sultān (1804-1856), contra a insubordinada cidade de Siyu, no Arquipélago de Lamu, em 1847. Entretanto, uma segunda parte, até o momento desconhecida, é prometida por al-Bawrī, que encerra evocando sua *nisba*:

تحت الجزء الأول من كوكب الدرية لإخبار إفريقية الفاضل بن عمر البوري الذي هو من عنزة ويليها الجزو الثاني. أوله محمد بن مناقاة وسيوي.

Fim da primeira parte do *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah* por Fāḍil bin ʿUmar bin Fāḍili al-Baūrī, que é [da linhagem] dos ʿAnazah, e a ela se segue a Segunda Parte, interpretada por Muḥammad Ibn Matāqa de Sīwī (AL-BAWRĪ, 2020, p. 186).²¹¹

Acerca de al-Bawrī, dispomos de informações desconexas. Sabe-se que se tratou de um erudito de notório saber acerca das tradições locais, sendo procurado por oficiais coloniais interessados na apropriação de informações sobre a Costa Suaili, como A. M. Champion e o já citado J. A. G. Elliot. As relações de al-Bawrī com o aparato de dominação britânico duraram, com efeito, décadas. Sabe-se que, a partir dos anos 1880, o ʿālim esteve a serviço da *Imperial British East Africa Company* (IBEAC) e, mais tarde, do Protetorado Britânico, exercendo cargos de servidor das cortes e de *mudīr* em locais como Roka, Mtanganyiko e, finalmente, Arabuko – todos estes, municípios do Distrito de Malindi, seguindo a divisão territorial colonial (MORTON, 1972, p. 415-416; RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 4).²¹²

É devido principalmente à sua relação com os agentes europeus, especialmente a partir do relato de Elliot, que al-Bawrī se tornou mais conhecido na historiografia enquanto um

²¹¹ Da edição de Ritchie e Von Sicard (2020).

²¹² Sobre al-Bawrī na primeira década do século XX, encontramos um único registro, a respeito de um processo movido por uma mulher, identificada como Mangubi binti Akilimali, contra um certo “Fathili bin Omari”, em 1907, na corte do *liwali* de Mombaça. O documento está descrito no volume XXVIII, n. 1098 da *Kenya Gazette*, o diário oficial do Protetorado Britânico, em uma relação de documentos destinados à eliminação; portanto, o processo em questão foi destruído em 1926.

suposto autor do *Kitāb al-Zunūj* – ao passo que o *Kawkab* permaneceu, em grande medida, em segundo plano. Vemos tal associação já nas primeiras resenhas à tradução italiana de Cerulli, como a de Antonio Enrico Leva (1958),²¹³ além de James Kirkman,²¹⁴ que compreendia o conjunto dos três MSS como trabalhos realizados “[...] a fim de satisfazer o *amour propre* do autor como um árabe leste-africano que desejava ter um passado registrado” (KIRKMAN, 1982, p. 38).²¹⁵ Tal visão não poderia estar mais longe da verdade, como vimos ao longo do presente Capítulo: a cronística suaíli, em suas múltiplas facetas, serviu como veículo para a comunicação de posições da classe das elites *waungwana* em um momento de crise, em que se viram instadas a defender o que compreendiam enquanto suas origens dinásticas, solapadas ante a *situação colonial* anglo-germânica. O caso de Fāḍil Ibn ʿUmar al-Bawrī, autor ou compilador do *Kawkab*, seja ele ou não o autor do *Kitāb al-Zunūj* (como vimos, a noção de autoria é relativa em se considerando a natureza da transmissão narrativa, entre o oral e o escrito), não será diferente. Se Fred Morton (1972), que também compreendia al-Bawrī como autor do *Kitāb al-Zunūj*, viu nas narrativas desta obra um esforço pró-escravidão que denunciaria seu registro sobre Šuġwāyah enquanto mera fabricação segundo tal propósito, fato é que não há crônica suaíli que não carregue consigo uma intencionalidade própria das narrativas que reproduz – fazendo-o sempre de determinada forma. É notória, a título de exemplo, o destaque que al-Bawrī confere, no *Kawkab*, ao clã Baūrī, atribuindo-lhe o protagonismo em diversos momentos-chave da história da Costa Suaíli.

É mencionado, por exemplo, como o sultão de Ūzzi (Ozi), próximo a Malindi, seria descendente da tribo dos ʿAnazah (a mesma à qual o autor traça sua ascendência) – justificando a soberania dos Baūrī naquela localidade, chegando mesmo a controlar o governo do renomado clã dos Nabāhin (AL-BAWRĪ, 2020, p. 140-141).²¹⁶ Narra também que a própria Malūdi (Malindi) estaria sob controle de um Baurī, Muḥammad bin ʿUṯmān; e cita um poema que justifica a nobreza do epíteto “al-Bawrī”, a despeito de sua não-correspondência

²¹³ “Na terceira parte do livro [de Cerulli], vê-se pela primeira vez publicado um dos mais importantes documentos para a história da Somália: o *Kitab azzanug [sic]* (O Livro dos Zengi), composto no início deste século por um Fadil Umar al-Buru [sic]” (LEVA, 1958, p. 140). Tradução nossa, do italiano, com inserções.

²¹⁴ “Finalmente, após outros trezentos anos, quando a costa estava firmemente nas mãos da Grã-Bretanha e da Alemanha, Fāḍil bin Shaikh ʿUmar al-Buri, oficial do governo em Malindi, no Quênia, escreveu uma história da África Oriental. Desta, três versões são conhecidas: duas intituladas *Kitab al-Zunuj* foram publicadas por Enrico Cerulli em Somalia vol. 1, e uma terceira, intitulada *Kawkab al-Durrīya li-Akhhbār Ifriqiya*, não está publicada” (KIRKMAN, 1982, p. 35). Tradução nossa, do inglês.

²¹⁵ Do original, em inglês: “[...] to satisfy the *amour propre* of the author as an East African Arab who wished to have a recorded past”. Tradução nossa.

²¹⁶ A soberania dos Baūrī sobre Ozi, na hinterlândia de Malindi, remonta à história de Fumo Liyongo wa Baūrī, em sua versão que atribui a este rei-poeta origens persas (POUWELS, 2002, p. 49).

direta a nenhuma tribo árabe (Ibid., p. 143-144).²¹⁷ Seria esta uma resposta às afirmações sobre seu suposto “sangue Pokomo” (ELLIOT, 1926, p. 150), como sugerido por A. Werner?

Não apenas parece ser do interesse de al-Bawrī omitir esta conexão, como dedica parte de sua obra a defender o direito dos Baurīs a escravizar os Pokomo, a partir de um suposto acordo mútuo (evidente eufemismo) que teria sido rescindido pelos odiados *Naṣāra* (نصارى, “nazarenos”, cristãos):

وأخذو البوريون من أسياذ والكشر عباد من لكن لم يباع ولا يوهب وسكنوا بكنب الذكور الى هذا زمان وبقض
عهدهم النصارى زكان أمير هم يقال له رُوحيس بتأرخي سبة ١٣١١ هجرية توافق سبة ١٨٩٣ مسيحية وهم
البكوم.

Então os Baurīs tomaram os Kušūr prisioneiros de guerra, e eles pactuaram e concordaram entre si que os Baurīs seriam mestres e os Kušūr seus escravos, mas eles não eram comprados e tampouco doados, e viveram na citada Kunubu até o presente, e os cristãos rescindiram seu pacto. Seu comandante se chamava Rūbis no ano 1311 da Hégira, que corresponde ao 1893 cristão, e eles são os Bukūmu [Pokomo]” (AL-BAWRĪ, 2020, p. 162-163).²¹⁸

A seguir, conheceremos como as crônicas comportaram um intertexto religioso abraâmico de longuíssima data, a partir dos referenciais de seus autores, a fim de justificar a distinção entre a *ustaarabu* litorânea e a dita incivilidade das sociedades bantu do interior de África Oriental, numa construção estritamente discursiva de distinção que tinha, como principal objetivo, a manutenção dos privilégios dos patrícios *waungwana*. Será demonstrado como o mito de Hām, evocado nos três MSS, em sua natureza de dupla associação entre a escravidão e uma noção étnico-geográfica de atribuição genealógica a um determinado grupo variável ao longo do tempo, encontrará seu par ideal no conceito de *zanj* – apropriado na textualidade suaíli a partir de uma cultura letrada que se entende como herdeira de uma tradição islâmica de longa data. Quando o fixador do texto do *Kitāb al-Zunūj* se refere à Costa Suaíli, em que ele mesmo habita, além das gerações que lhe antecederam, como *bilād al-zunūj* (بلاد الزنوج, o “país dos *zunūj*”), não poderia haver maior demonstração do deslocamento epistemológico que opera nesta incorporação de categorias exógenas ao continente africano.

Evidentemente, a fim de romper com a ideia de um único “Islã suaíli”, visão esta deveras limitante e já criticada por autores como o antropólogo Kai Kresse (2007, p. 80), merecerão igualmente relativa atenção, no Capítulo 3, as formas de certa vulgata muçulmana praticada pelas classes subalternas, conforme descrito por El-Zein (1986). Convertidos ao Islã a contragosto das elites *waungwana*, estes ditos *zanj* receberam as tradições muçulmanas

²¹⁷ Outras passagens do *Kawkab* neste sentido incluem a indicação que, entre os atuais habitantes de Kilwa, haveriam Baurīs, oriundos de Kufā (AL-BAWRĪ, 2020, p. 152); afirma que os portugueses, ao conquistarem Mombaça, teriam escolhido um Baurī de Malindi para governá-la (Ibid., p. 171); dentre outros episódios

²¹⁸ Traduzido ao português a partir da edição de Ritchie e Von Sicard (2020).

clássicas – incluindo-se aquelas gestadas no intertexto abraâmico – de forma muito diferente dos ‘*ulamā*’ árabe-suaílis, chegando a fazer coro às proposições de cunho universalista a respeito da humanidade que, como vimos no Capítulo 1, remetem, ao menos no contexto do Islã, a meados do século IV H./X d.C.



3. DIALÉTICA DA ALTERIDADE: HĀM E ZANJ ENTRE O INTERTEXTO ABRAÂMICO E O ESCRAVISMO SUAÍLI

*Si je suis Noir, ce n'est pas à la suite d'une malédiction, mais c'est parce que, ayant tendu ma peau, j'ai pu capter tous les effluves cosmiques. Je suis véritablement une goutte de soleil sous la terre...*²¹⁹

Frantz Fanon, *Peau Noire Masques Blancs* (1952)

Um certo Buzurg Ibn Šahrīyār, marinheiro e viajante da cidade persa de Ramhormuz, produziu uma compilação de espantosos relatos de terras distantes – coletados da voz de homens do mar e do comércio em seus deslocamentos a partir do Golfo Pérsico e através das monções do Oceano Índico. Tal obra, datada de meados do século IV H./X d.C., seria intitulada *Kitāb ʿAjāʾib al-Hind* (“Livro das Maravilhas da Índia”); à semelhança de outra compilação que lhe foi contemporânea – o *ʿAḥbār al-Šīn waʾl-Hind*, de al-Sirafī –, foi composta num momento-chave em que o poderoso Califado Abássida (133-657 H./750-1258 d.C.) iniciava seu processo de desagregação política, tendo limites impostos à sua unidade tanto a Ocidente quanto a Oriente; Córdoba e o Cairo disputavam com Bagdá o título califal de *ʿamīr al-muʾminīn*, ou “príncipe dos crentes”, e novos atores emergiam no Irã e Ásia Central. Neste contexto, a descrição geográfica do mundo, tão cara à expansão muçulmana do século I H./VII d.C. em diante, passaria a ser objeto de fabulação criativa, conferindo à distância e ao estranhamento próprios dos relatos sobre as regiões limítrofes do *Dar al-Islām* um interesse eminentemente literário – e cada vez mais desprovido do lastro no mundo concreto (BISSIO, 2012; CRIADO, 2022, pp. 123-127; FREEMAN-GRENVILLE, 1981, p. xviii-xix, xxiii; A. HOURANI, 1994, p. 99).

A África Oriental, parte do chamado *bilād al-zanj* (“país do *zanj*”), se encontrava, naturalmente, no horizonte da alteridade geográfica do Islã pré-moderno – verdadeiro “horizonte onírico”, tomando-se de empréstimo uma expressão de Jacques Le Goff –,²²⁰ como no caso das obras citadas. Com efeito, o próprio entendimento da Costa Suaíli enquanto um

²¹⁹ “Se sou Negro, não é por causa de uma maldição, mas porque, tendo estendido minha pele, pude captar todos os eflúvios cósmicos. Eu sou verdadeiramente uma gota de sol sob a terra...”. Da tradução de Renato da Silveira presente em: FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

²²⁰ Le Goff (1979, p. 265) empregou esta expressão (*horizon onirique*) originalmente em relação às limitadas percepções da Europa medieval acerca do Oceano Índico, cujo distanciamento o tornaria “um receptáculo de lendas, de mitos, de sonhos”. Este não era, evidentemente, o caso dos mercadores árabe-persas, cujo “horizonte onírico” era o que estava, como argumentamos, para além dos limites do Índico. Cf. LE GOFF, Jacques. **Para um Novo Conceito de Idade Média: Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente**. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.

limite (lit. *sawāḥil*, سواحل) parte da emissão de um olhar a partir do Oceano Índico – atravessado, desde a Antiguidade, por mercadores árabe-persas que, inicialmente guiados pelas cartas greco-romanas, aportavam no litoral leste-africano em busca do ouro, peles de leopardo, âmbar cinza e, em certa medida, escravizados. O *limite* em questão não seria o mar, mas sim o interior do continente africano, na perspectiva de geógrafos e seus informantes (viajantes, navegantes, comerciantes) que projetaram, sobre a África negra, imaginários difusos (CHAMI, 2002; G. F. HOURANI, 1975, p. 80; SUZUKI, 2018, p. 77).

O mencionado al-Sirafi, que preserva em sua obra, ao menos parcialmente, um sentido informativo a respeito das rotas comerciais do Índico e suas mercadorias, aproxima-se do “incrível e do insólito” (CRIADO, 2022, p. 127) ao descrever, como visto anteriormente, a terra dos *zanj* como um local em que “tudo [...] é preto” (AL-SIRAFI, 2022, p. 106) – conjugando fenótipo negro e seu local num todo de cunho determinista e essencializante. Buzurg Ibn Šahrīyār, por sua vez (e conforme o próprio título de sua obra), dedica seus fólios inteiramente às narrativas de marinheiro eivadas de curiosas “maravilhas” – *‘ajā’ib* (عَجَائِب) –, e é neste sentido que os ditos *zanj* são objeto de várias das anedóticas histórias relatadas no *Kitāb ‘Ajā’ib al-Hind*.²²¹ Uma delas, em particular, parece ser de pertinência a nosso estudo, e decidimos principiar a partir dela o presente capítulo.

Um dos informantes de Buzurg – um capitão chamado Ismā‘īlawayh – teria partido em 310 H./922 d.C. rumo a Qanbalu²²² com propósito comercial, sendo conduzido por ventos fortes à terra de Sofala, no *bilād al-zanj*. Apesar de negociarem, inicialmente, a hospitalidade do rei *zanj* local, os persas o sequestram e o vendem como escravizado em Omã. Anos mais tarde, o mesmo capitão e sua tripulação são conduzidos novamente a Sofala, onde reencontram o rei leste-africano; desta vez, convertido ao Islã. Intrigados e maravilhados, os persas o questionam sobre como aquilo seria possível; o rei, por sua vez, narra a aventura de seu retorno (BUZURG..., 1981, p. 31-33).

O rei *zanj*, conforme teria narrado Ismā‘īlawayh a Buzurg, fora cativo em Bagdá – onde aprendera a rezar, ler em árabe e recitar o Alcorão; em outros termos, como a história parece pretender comunicar, civilizara-se. No entanto, foge de seu mestre em uma caravana de

²²¹ Sobre a compilação de Buzurg transcender o que se entendia por *Hind* (“Índia”), deve-se recordar que, àquele momento, diversos povos de tez escura do mundo do Índico, em contato com árabes e persas, eram descritos pelo termo *sūdān*, mais tarde restrito ao fenótipo negro africano (MUHAMMAD, 1986, p. 49).

²²² Possivelmente a ilha de Pemba, ligeiramente a nordeste de Zanzibar – conforme descrita por al-Jāhīz, um século antes (CHAMI, 2002, p. 30-31).

peregrinos destinada a Meca – onde, já islamizado, realiza seu *hajj*.²²³ Desejoso de regressar à sua terra natal, o rei se vê no Egito, encontrando, finalmente, o caminho para o *bilād al-zanj*:

Quando cheguei ao Cairo, vi o grande rio que se chama Nilo. Perguntei: ‘De onde ele vem?’ Responderam: ‘Sua nascente é na terra dos *zanj*’. ‘De qual lado?’ [eu disse]. ‘Do lado de uma grande cidade chamada Assuã,²²⁴ que fica na fronteira da terra dos pretos’ (Ibid., p. 34).²²⁵

A história conclui com o retorno do rei *zanj* à sua cidade, ao seguir o curso do Nilo. Todo seu reino se converte ao Islã, e o rei conclui seu relato manifestando gratidão a seus captores originais, os mercadores persas, por serem “a causa primeira de minha pureza de religião” (Ibid., p. 35). O que esta história possui de relevante ao presente estudo? Certamente, por um lado, reflete o incipiente Islã que se configurava, nos centros urbanos do litoral Índico-africano, já nos séculos finais do I Milênio d.C.; por outro, evidencia uma inequívoca associação presente no imaginário étnico-geográfico em circulação no mundo islâmico da pré-modernidade: *escravidão e pele negra*. Associação esta semanticamente consubstanciada, por sua vez, no termo *zanj* – num processo dialético de construção da alteridade em relação às sociedades de África negra. Tratando-se, conclusivamente, de uma categoria externa a quem pretendia descrever, adquire uma mobilidade que acompanha os sentidos de sua dualidade constituinte: uma verdadeira *categoria móvel de classificação* (FARIAS, 1980), conforme previamente discutido. Se o termo *zanj* acompanha, em África, o curso do rio Nilo – sendo os cursos do Nilo Azul (Etiópia) e do rio Webi-Shebelle (Somália) unificados, na geografia islâmica, enquanto um “Nilo de Mogadíscio”²²⁶ (Ibid., p. 120-121) –, segue igualmente as rotas escravistas da diáspora africana na Ásia,²²⁷ chegando mesmo à China. É o que atesta uma relação de presentes enviados por uma embaixada da ilha de Java ao imperador da dinastia Táng, ainda no ano de 813 d.C.: dentre os dons diplomáticos, constariam quatro *sēngzhī nù* (僧祇奴),²²⁸ ou escravos *zanj* (*sēngzhī*), oriundos de África Oriental. Outras fontes relatam histórias semelhantes a respeito da presença africana negra no Leste asiático (FERRAND, 1919, p. 237; HARRIS, 2010; MENEZES, 2011, p. 77-78).

²²³ A peregrinação ritual à cidade sagrada de Meca, dever de todo muçulmano que possa cumpri-la e um dos cinco pilares do Islã (NEWBY, 2004, p. 71).

²²⁴ Como exercício, compare com o relato feito por Benjamin de Tudela (2017, p. 131-132), citado no Capítulo 1.

²²⁵ Da tradução anglófona de G. S. P. Freeman-Grenville (1981).

²²⁶ Al-Mas^cūdī nos informa que “Ele [o Nilo] segue fluindo através daquela parte do país dos Sūdān (negros), que faz fronteira com o país dos Zanj, e uma parte (خليج) sai dele em direção ao mar dos Zanj (بحر الزنج). Este é o mar da ilha de Qanbalu, que é bem cultivada, e os habitantes são muçulmanos, mas falam a língua Zanjī” (AL-MAS^cŪDĪ, 1841, p. 232; vertido ao português a partir da edição anglófona de Aloys Sprenger).

²²⁷ Sobre este tema, cf. a obra clássica de Joseph Harris, **The African Presence in Asia: Consequences of the East African Slave Trade**. Evanston (EUA): Northwestern University Press, 1971.

²²⁸ Gabriel Ferrand (1919, p. 237) translitera a expressão em questão como *seng-tche nou*. Optamos, em nosso trabalho, em seguir o moderno modelo pīnyīn (拼音) de transliteração fonética do mandarim.

Não é necessário, contudo, ir tão longe. Originado de uma denominação exógena ao continente africano, o termo *zanj* será apropriado pela própria textualidade produzida por ‘*ulamā*’ da Costa Suaíli, em meados do século XIX, e ressignificado de acordo com este contexto particular. Nesse sentido, para os fins do presente estudo, parecer-nos-á insuficiente a distinção feita por M. Tolmacheva (1986, p. 105) entre os ditos *zanj* “do Califado”, cativos nos domínios árabe-persas, e os *zanj* enquanto referência meramente etnonímica e toponímica a variáveis grupos ou indivíduos de África. Tal distinção não dá conta das apropriações do termo em contextos islâmicos africanos, como explorado por John Hunwick (1996), conforme veremos, ou no caso da documentação sob investigação nesta dissertação; apropriações estas que, partindo sobretudo de uma elite intelectual que, mobilizando um amplo *corpus* textual em suas bibliotecas – como vimos no Capítulo 2 –, apropriou-se de referências extra-africanas a respeito de África Oriental, buscando nos textos da tradição muçulmana clássica referências a seus próprios domínios. Deste modo, amalgamou dialeticamente a dupla condição de escravidão e negridão a uma certa ideia de africanidade que lhe era, supostamente, externa: o *zanj*, seu oposto fundamental. Afinal, ciosa de sua suposta ascendência árabe-persa, a classe aristocrática *waungwana* atribuirá o termo *zanj*, com todo o sentido expresso nesta palavra, ao *outro* – os *washenzi*, a população da hinterlândia leste-africana, não-islamizada.

Num momento como o século XIX, em que o escravismo de modelo europeu emerge enquanto principal atividade econômica sob patrocínio da dinastia busaidita de Omã e Zanzibar, tal atribuição exercerá papel ainda mais capital na construção da distinção litoral-interior, existente enquanto dispositivo da diferença, e com um sabor, em certa medida, particularmente colonial na conformação de categorias etnicizantes sob o avanço anglo-italo-germânico (PEARSON, 1998, p. 22; RAY, 2018). Engendrará, igualmente, na circunscrição do Outro “escravizável”, um argumento religioso a partir de leituras suaílis do mito veterotestamentário de Hã e Kanã que, em etiologias muçulmanas produzidas no intertexto abraâmico ao longo dos séculos, carrega consigo a mesma dualidade negridão-escravidão. A “dupla maldição” camítica encontrará, no *zanj*, seu par ideal, sob a chancela das tradições genealógicas islâmicas (GOLDENBERG, 2017; TOLMACHEVA, 1986, p. 106). É este processo que pretendemos compreender no presente Capítulo – tarefa para a qual nos dedicaremos, num primeiro momento, à compreensão das bases sociais e econômicas que alicerçaram o fortalecimento dos discursos de distinção na Costa Suaíli dos oitocentos.

3.1. Nota preliminar sobre o escravismo suaíli (séc. XVIII-XIX)

A gradual implementação de um sistema de *plantations*²²⁹ ao longo Costa Suaíli, a partir de meados do século XVIII, transformaria definitivamente não apenas o litoral, mas igualmente o interior leste-africano – do qual o primeiro dependia economicamente, obtendo valiosos produtos de exportação. Com efeito, as cidades-estado suaílis atuaram, por séculos, como intermediárias comerciais entre a hinterlândia africana e o comércio de longa distância do chamado “Mercado das Monções” do Oceano Índico (O. PINTO, 2023, p. 308).²³⁰ Parte de sua soberania comercial era derivada, como fora o caso em outras sociedades bantu do sudeste e do sul africanos, do controle do acesso às rotas que municavam os mercadores costeiros com seus produtos, como o marfim e o ouro do Zimbábue, vindo a partir de Sofala.²³¹ Nesse sentido, por exemplo, é relatado pelo viajante magrebino Ibn Battuta, em sua visita a África Oriental (1332 d.C.), que o *modus operandi* dos homens de negócios do litoral envolvia hospedar potenciais compradores de seus produtos, interpondo-se enquanto mediadores mandatários de qualquer aquisição – na evidente intenção monopolista dos contatos comerciais (CHITTICK, 1968; FOURSHEY, GONZALES & SAIDI, 2019, p. 64; MATVEIEV, 2010, p. 519; SUZUKI, 2018, pp. 79-84).

Há uma alusão a tal prática no *Kitāb al-Zunūj* (no *faṣl* I do MS “K”, e num *bāb* entre os *fuṣūl* II e III do MS “L”),²³² em referência às relações estabelecidas entre mercadores árabes e os ditos *zanj* nos tempos da *jāhiliyya* – o período pré-islâmico:

وسكنوا العرب بساحل بحر الهند وكانوا يجيئون باسفانن والواشي خالبرم وبالير [...] الزنج تلك الايام كانوا يقضون حواءحبهم من اصحابهم فكل العرب كان يصحب صاحب من الزنج واذا توجه احد من العرب الى بلدان الزنج يكون في حماية صاحبه وقبيلته

Os árabes viviam na costa do Oceano Índico e costumavam vir em navios, mas a maioria sobre animais [...]. A prática dos *zanj* naquele tempo era satisfazer suas necessidades com seus companheiros. Cada árabe tomava um *zanj* como companheiro. Se algum árabe fosse às terras dos *zanj*, ele estaria sob proteção de seu companheiro e sua tribo [...] (KITĀB... K, 2020, p. 32-33).²³³

²²⁹ Compreendidas, naturalmente, como monoculturas agroexportadoras baseadas na mão-de-obra escravizada.

²³⁰ “Assim, os suaíli estavam na encruzilhada de dois mundos: o continental e o oceânico – este último, marcado pelo cosmopolitismo nascido dos contatos entre somalis, árabes, persas, indianos, javaneses, chineses e tantos outros grupos que formavam o grande ‘Mercado das Monções’” (O. PINTO, 2023, p. 308).

²³¹ Razão esta pela qual a tomada de Sofala pelos portugueses, entre 1505 e 1506, custaria tão caro a centros urbanos como Kilwa Kisiwani, Mombaça e Malindi (MALOWIST, 2010, p. 24-25; POUWELS, 2002, p. 38).

²³² O *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab* seguem uma divisão interna em *fuṣūl* (sing. *faṣl* [فصل], “capítulo”), *abwāb* (sing. *bāb* [باب], “seção”) e *hikāyāt* (sing. *hikāya* [حكاية], “história” ou “anedota”). Para referência dos capítulos e de sua enumeração (não constante das traduções críticas), vide o Apêndice C.

²³³ Vertido ao português a partir da edição anglófona (RITCHIE & VON SICARD, 2020).

Eis, portanto, a base de um sistema socioeconômico que conectava litoral e interior de África Oriental por meio de uma complexa relação política de dependência, clientela e consanguinidade – como demonstrado pelo extensivo estudo de Justin Willis (1993) a respeito da cidade de Mombaça;²³⁴ relação esta elidida pelo constructo discursivo das cidades-estado suaílis enquanto enclaves árabe-persas às margens de uma *nyika* hostil e não-civilizada (POUWELS, 2002). Ocultado sob tal discurso está, pois, a própria agência histórica bantu – seja Mijikenda, Pokomo, Yao, Makua etc. – que fundamentou a civilização suaíli. Neste contexto, a escravidão na Costa Suaíli – e, por extensão, a exportação de cativos para a Arábia, por exemplo – se dava em tímidas proporções; os portos suaílis atuavam, em grande parte, como revendedores de escravizados oriundos de Madagascar e arquipélago das Comores. Localmente, havia uma escravidão majoritariamente doméstica, como em outras sociedades muçulmanas; uma relação direta de exploração da mão-de-obra cativa da hinterlândia pelo litoral não estava, neste primeiro momento, em pauta – seria contraproducente, para os mercadores suaílis, fomentar a inimizade com seus próprios fornecedores (LEWIS, 1990, p. 17-18; VERNET, 2009, pp. 38-52).

Uma mudança de paradigma emergiria, entretanto, a partir da década de 1730, quando da instalação de *plantations* francesas nas Mascarenhas, no Índico sul; nominalmente, na então chamada Île de France (Ilhas Maurício) e Bourbon (Réunion) – esta última contando, em 1810, com cerca de 50 mil escravizados leste-africanos e malgaxes utilizados na produção, principalmente, da cana-de-açúcar. A este fato, acrescenta-se uma demanda neerlandesa por escravizados africanos, enviados à Indonésia em nome da Companhia Unida das Índias Orientais (VOC), a qual, somada à presença francesa, engendrou o crescimento de um mercado escravista que propiciaria a reabilitação econômica do Sultanato de Kilwa, na porção sul da Costa Suaíli. O porto de Kilwa Kivinje (a região continental) viria a se tornar um dos maiores exportadores de marfim e escravizados da região, fechando acordos com europeus e árabes omanis (HARRIS, 2010, p. 155-156; SALIM, 2010, p. 910-911; SHERIFF, 1987, p. 42).

Omã, por sua vez, desde 1749 sob a dinastia Bū Sa‘īdī, buscava impor sua soberania sobre este mercado, conquistando Zanzibar e Kilwa entre 1784-1785 e controlando diretamente o tráfico com os franceses, além de suas próprias aquisições de seres humanos – historicamente, Mascate constituía ponto estratégico das rotas de escravizados no Golfo

²³⁴ WILLIS, Justin. **Mombasa, the Swahili, and the Making of the Mijikenda**. Oxford: Clarendon Press, 1993. Trata-se de publicação de sua tese de doutorado, intitulada *The Mijikenda and Mombasa to c. 1930* (defendida em 1989).

Pérsico (HARRIS, 2010). As consequências da revolução na França, a partir de 1789, e a subsequente guerra europeia sob Napoleão Bonaparte imporiam, no entanto, sérias dificuldades a tais negócios, sobretudo provocadas pela presença britânica no Índico – de tal modo que o vácuo deixado pela retração dos franceses seria prontamente explorado pelos omanis busaiditas, que passariam a, por um lado, constituir um império comercial no Índico e, por outro, empregar localmente o contingente humano outrora exportado no cultivo de produtos como o coco, o algodão e, a partir de dado momento, o cravo-da-índia (SALIM, 2010a, p. 254; SHERIFF, 1987, p. 32, 46-47).

Com efeito, o cravo-da-índia se tornaria o maior produto de exportação na Costa Suaíli, logo nas primeiras décadas do século XIX. Seu cultivo foi introduzido em Zanzibar por Saleh Ibn Haramil al-Abay, mercador de Mascate que visitara as *plantations* francesas nas Mascarenhas e que, a partir de tal experiência, importaria à África Oriental não somente uma nova cultura agrícola, mas – principalmente – um modelo europeu de exploração escravista. Modelo este tão lucrativo a ponto do então Sultão de Omã, Sa'īd Ibn Sultān, certamente o maior entusiasta dos proventos da cultura do cravo-da-índia, estabelecer-se-ia pessoalmente em Zanzibar, em 1828. Para além de uma afirmação da soberania busaidita sobre a Costa, tanto a respeito das possessões sulinas (como Kilwa) quanto à “proteção” fornecida a Lamu, no norte, após a derrota dos Mazāri'a em 1812, o intento do *Sayyid* Sa'īd Ibn Sultān era o de impulsionar o negócio escravista: na década seguinte, as *mashamba* (plantações) de Zanzibar, de propriedade majoritária do Estado omani, já contavam com impressionantes 100 mil cativos (CLARENCE-SMITH, 2006, p. 10; LOVEJOY, 2000, p. 229-230; POUWELS, 1991).

O surgimento de um sistema de tal magnitude não é possível, em primeira instância, sem uma radical reordenação das relações socioeconômicas da Costa Suaíli – tampouco tal sistema se afirmaria sem uma demanda concreta, oriunda do vertiginoso aumento no preço de *commodities* no mercado internacional, sobretudo da década de 1840 em diante. A partir de Zanzibar, Omã visava se estabelecer num mundo globalizado sob a égide do capitalismo europeu, ávido pelas especiarias do Índico, além do marfim – este último, em verdade, ainda mais lucrativo que o cravo-da-índia. Em meados do século XIX, os maiores parceiros comerciais de Omã eram os Estados Unidos, a França e, curiosamente, a Grã-Bretanha, a despeito das políticas antiescravagistas deste último (HARRIS, 1971, p. 7; SALIM, 2010a, p. 261). O historiador tanzaniano Abdul Sheriff, cujo clássico *Slaves, Spices & Ivory in Zanzibar*

(1987)²³⁵ consiste numa pioneira síntese marxista deste processo, descreveu-o nos termos de uma incorporação de África Oriental à *economia-mundo* capitalista,²³⁶ em relação à qual constituía uma periferia cada vez mais dependente (SHERIFF, 1987, p. 245; WALLERSTEIN, 2010, p. 39-40). Sarah K. Croucher, por outro lado, na recente obra *Capitalism and Cloves* (2015),²³⁷ preocupando-se com a espacialização e a “paisagem” capitalista do escravismo em Zanzibar, propõe um olhar que supere a mera subordinação do império comercial omani-zanzibari ao sistema-mundo capitalista moderno, voltando-se às subjetividades produzidas a partir daquele contexto específico. Coloca-se, portanto, um importante debate nas áreas da história econômica e da história social, que escapará à alçada de nosso trabalho. Servir-nos-á, no entanto, a noção de que alterações fundamentais ocorreram no período analisado e que decorrentes representações e imaginários foram produzidos e/ou ressignificados; mudanças ocorridas, portanto, tanto na macro quanto na microescala.

Deve-se salientar que a maciça demanda por *commodities*, fruto de uma lógica capitalista de exploração, culminou no processo de interiorização da esfera de influência suaíli sobre a hinterlândia leste-africana, e a abertura de rotas caravaneiras através da *nyika* desde meados do fim do século XVIII. Neste sentido, o negócio caravaneiro representou a expressão máxima dos efeitos práticos do violento processo de globalização econômica ocorrido em África Oriental (CROUCHER, 2013, p. 1017).²³⁸ A aquisição do marfim e o apresamento de seres humanos levaram os árabe-suaílis de Zanzibar a estenderem sua inédita penetração no interior até a porção leste da atual República Democrática do Congo, a oeste; para a chamada Niassalândia, no Moçambique português; e à região do reino de Buganda, para além do Lago Vitória. Tais rotas de longa distância se conectavam aos principais portos da Costa Suaíli – Kilwa Kivinje, Pangani, Bagamoyo –, de onde o marfim e os escravizados eram transportados a Zanzibar e outros locais (OLIVEIRA, 2019, p. 114; SHERIFF, 1987, p. 172-173).

²³⁵ SHERIFF, Abdul. **Slaves, Spices & Ivory in Zanzibar: Integration of an East African Commercial Empire Into the World Economy, 1770-1873**. Athens (EUA): Ohio University Press, 1987.

²³⁶ Em relação ao papel da Costa Suaíli num sistema-mundo afroeurasiático pré-colonial, cf. P. Beaujard (2013).

²³⁷ CROUCHER, Sarah K. **Capitalism and Cloves: An Archaeology of Plantation Life in Nineteenth-Century Zanzibar**. Nova Iorque: Springer, 2015.

²³⁸ “Este comércio de caravanas não era simplesmente uma intensificação do comércio, mas um complexo mecanismo da relação entre a África Oriental e o comércio global, que se desenrolou em muitos níveis, inclusive a Europa e a América do Norte, como resultado do comércio do marfim em particular” (CROUCHER, 2013, p. 1017, tradução livre). Do original: “This caravan trade was not simply a local intensification of trade, but a complex mechanism of the relationship between Eastern Africa and global commerce that played out on a number of levels, including Europe and North America, as a result of the trade in ivory in particular”.

Figura 10 – Escravizados realizam a colheita do cravo-da-índia na ilha de Pemba, século XIX. Autoria desconhecida.



Fonte: SHERIFF, 1987, p. 58 (reprodução).

As populações autóctones da hinterlândia leste-africana se viram arrastadas a este negócio caravaneiro – o qual promovia violentas razias de captura de escravizados e expansão de suas fronteiras, ocasionando alterações determinantes nos padrões regionais de assentamento, vazios demográficos no interior. Para muitos, como os Yao, Nyamwezi e os Manyema do Congo, a adesão às caravanas restaria enquanto única forma de sobrevivência; a vida econômica passaria a orbitar os entrepostos caravaneiros ao longo das rotas comerciais, como Ujiji e, principalmente, Tabora, às margens do Lago Tanganyika (CROUCHER, 2013, p. 1015-1016; NIMTZ JR., 1980, p. 6; OLIVEIRA, 2019). Cabalmente, os próprios Yao e Nyamwezi foram empregados nas incursões de captura de escravizados – geralmente, dos sujeitos que se encontrassem à margem do novo sistema que permitiu o acúmulo de imensuráveis fortunas por indivíduos como Tippu Tip,²³⁹ o maior e mais notório traficante de

²³⁹ Ḥamad Ibn Muḥammad Ibn Jumʿa Ibn Rajab al-Murjabī, conhecido pela alcunha Tippu Tip (1837-1905), foi o maior chefe caravaneiro de África Oriental no século XIX, dominando as rotas intra-africanas do marfim e de escravizados e constituindo, deste modo, um império comercial pessoal que manteve relações diretas com os europeus. Seu poder e prestígio, adquiridos através da violenta imposição da soberania árabe-suaili sobre a hinterlândia leste-africana, fariam-no chegar a ser nomeado, por Leopoldo II da Bélgica, como governador das porções orientais do Estado Livre do Congo. Ao final de sua vida, produziu uma autobiografia (*Maisha ya*

escravizados da Costa Suaíli, que era proprietário, em 1895, de sete *mashamba* e 10 mil cativos (KIMAMBO, 2010, p. 287; LOVEJOY, 2000, p. 158; ROCKEL, 2000; SALIM, 2010a, p. 261; SHERIFF, 1987, p. 108). Na contracorrente da participação autóctone, a história do avanço caravaneiro árabe-suaíli também seria uma história de resistência, havendo a constituição de comunidades autônomas fortificadas de ex-escravizados fugitivos e/ou grupos ameaçados pela máquina escravista: os chamados assentamentos *watoro* – do kiswahili, lit. “fugitivos” –, que imporiam muitas complicações às caravanas (CROUCHER, 2015, p. 1020; MORTON, 1990, p. xvi).

Face a este panorama, convém atentarmos às questões de ordem teológica que poderiam representar obstáculos ou, por outro lado, fornecer justificativas para a escravização de determinados grupos. Naturalmente, o Islã cumpria uma função distintiva primária entre os suaílis do litoral e os povos do interior – por conseguinte, um primeiro critério para a escravização. Referências correntes aos escravizados como ‘*adua*’ *Allah wa ‘l-Rasūl*, “inimigos de Deus e do Profeta” (MORTON, 1990, p. xv) davam a tônica de um apriori que tornava a islamização uma maleável fronteira da *ustaarabu*. Com efeito, dado que a escravização de um muçulmano por outro seria reprovável à fé islâmica, a expansão do Islã ao interior de África seria, teologicamente, indesejável. Uma hipótese, por outro lado, reside na postura não-proselitista própria do ibadismo referendado por Omã;²⁴⁰ a razão majoritária, no entanto, parece ser de ordem econômica – a própria manutenção do negócio escravista, em demanda crescente (GOODING, 2019, p. 193; NIMTZ JR., 1980, p. 8; SUZUKI, 2018, p. 82-84). Entretanto, a fé revelada por Muḥammad acompanharia a penetração caravaneira – havendo, por exemplo, a conversão de indivíduos autóctones envolvidos na exploração do marfim e nas expedições de captura de cativos. Fosse por adesão sincera ou por maior chance de sobrevivência, fato é que povos como os Nyamwezi e Yao viram muitos de seus membros se aproximarem do Islã, gestando categorias sociais intermediárias entre os árabe-suaílis e os *washenzi*, insubordinados e ditos incivilizados – muito embora a conversão não fosse, em todo caso, sinônimo de liberdade (LEWIS, 1990, p. 11; McMAHON, 2013, p. 14; NIMTZ JR., 1980, p. 9; OLIVEIRA, 2019, p. 114-115).

O exercício da fé para os convertidos – particularmente, os escravizados –, por sua vez, enfrentava uma série de óbices e proscricções. Paralelamente às sevícias contra os corpos,

Hamed bin Mohammed el Murjebi), redigida em ‘*ajāmī*’ kiswahili e traduzida ao alemão, com muitas intervenções, por Heinrich Brode (1874-1936), sendo publicada no ano de sua morte: BRODE, Heinrich. **Tippu Tip**: Lebensbild eines zentralafrikanischen Despoten [“Tippu Tip: Biografia de um déspota centro-africano”]. Berlim: Baensch, 1905 (LAING, 2017; OLIVEIRA, 2019, p. 110-111).

²⁴⁰ Ver o recente estudo de V. J. Hoffman (2023); e também P. Gooding (2019), como contraponto.

portanto, impunha-se igualmente a violência simbólica. A *nyika*, para muitos ‘*ulāma*’ suaílis, era considerada imprópria ao Islã; a hinterlândia, compreendida como um ermo externo à segurança das cidades litorâneas, seria o domínio de *majini*²⁴¹ maléficos e demônios, e seus habitantes teriam caráter semelhante. De fato, hierarquizando-se um *jinn* convertido ao Islã e um escravizado convertido, o primeiro ocuparia uma posição superior em relação ao segundo (EL-ZEIN, 1986, p. 244; POUWELS, 2002, p. 30). Portanto, ao muçulmano cativo ligado a uma *shamba*, não era permitido liderar as orações em uma mesquita, e tampouco vestir-se com a modéstia (*haya*) associada à prática do bom muçulmano; os turbantes e vestes longas à moda árabe eram, afinal, objeto de distinção social reservados à elite *ungwana* (AKINOLA, 1972, p. 222; EL-ZEIN, 1986, pp. 96-103; SWARTZ, 1991, p. 168).

Conclusivamente, é possível aferir tais vetos enquanto insígnias de uma definida ideologia de estigmatização – cuja codificação se faz presente na textualidade produzida pelos eruditos da classe letrada muçulmana da Costa Suaíli (CORET, 2013, p. 383). Narrativas religiosas como o mito veterotestamentário de Hãam forneceriam, em tal contexto, outra base autoritativa (pois baseada na tradição islâmica) para a condenação genealógica, dos contingentes humanos ditos escravizáveis – ora chamados de *zanj*, a partir da incorporação literária e consuetudinária de uma antiga terminologia em circulação no *Dar al-Islām*. Tanto o referido mito quanto este último termo compõem, reiteramos, uma dupla associação entre o estatuto servil e certa ideia de africanidade, ora associada ao próprio fenótipo negro; tal fora a configuração do termo *zanj*, por exemplo, em seu emprego no vernáculo árabe do século III H./IX d.C. Embora tenhamos ressalvas em relação ao emprego da noção estrita de *raça*, acreditamos que R. F. Morton (1990, p. 5) sumariza a fixação desta associação entre o estatuto servil e uma coletividade específica nos seguintes termos:

[f]oi talvez um desfecho natural que, numa sociedade muçulmana em que a ascendência exercia um papel vital, que a crescente presença de uma classe negra escravizada levasse à aceitação do mito camítico em ideias populares de raça.²⁴²

Neste ponto, será necessário adentrarmos, de forma crítica, na etiologia do termo étnico-geográfico *zanj* (Item 3.2); compreendê-lo em seu uso corrente na Costa Suaíli do século XIX será, acreditamos, condição *sine qua non* para a apreensão da difusão do mito

²⁴¹ No imaginário muçulmano que remonta à Arábia pré-islâmica, um *jinn* (جِنّ) ou “gênio” é uma entidade invisível, criada por Deus antes do homem a partir do fogo (Alcorão 15:27), e moralmente variável; um *jinn* tem os mesmos direitos e deveres de um homem – sendo julgado, portanto, da mesma forma. No caso de África Oriental, abundam narrativas a respeito de *majini* (na forma kiswahili), especialmente concernentes ao interior, não-islamizado, residência de gênios perversos (LEBLING, 2010, p. 203).

²⁴² Do original: “It was perhaps a natural outcome in a Muslim society in which ancestry played a vital role that the growing presence of a black slave class would lead to the acceptance of the Hamitic myth in popular ideas of race” (MORTON, 1990, p. 5). Tradução livre.

camítico na cronística leste-africana analisada ao longo da presente pesquisa (Item 3.3); afinal, será aos chamados *zunūj* que se atribuirá a ascendência em Hām, e esta associação possui um itinerário intertextual documentado – o qual pretendemos, mesmo que de forma incipiente, decifrar.

3.2. *Zanj*: crítica etimológica de uma categoria étnico-geográfica de classificação

*Faire l'histoire d'un mot, ce n'est jamais perdre sa peine. Bref ou long, monotone ou varié, le voyage est toujours instructif.*²⁴³

Lucien Febvre, *Civilisation : Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées* (1929)

O termo *zanj* (زَنْج) está atrelado à África Oriental, enquanto designação exógena toponímica e/ou etnonímica, desde meados do I Milênio d.C., e a consequência mais nítida desta denominação está no nome associado à ilha de Unguja: Zanzibar, possivelmente derivado do persa *zangibār* (زنگبار), ora traduzido por “terra dos negros” (O. PINTO, 2023, p. 309). O MS “L” do *Kitāb al-Zunūj* apresenta uma origem árabe para o nome de Zanzibar, revelando-nos um interessante indício a respeito dos sentidos do termo *zanj*:

وينوا زنجبار اهل عراق فهي جزيرة اصلها كانت خالية عن البنيان وكان الزنوج يحببوا ناليحا لصيدوا السمك فيعبروا بالداوات ومتى وصلوا الى تلك الجزيرة حبر قوها خوفاً من الحيات فموت الحيلت بالبار سحيب اؤغور يعني موت فالان تدعى اؤغوخ وقلبت زاء جيماً واما زنجبار عريية من غير خلاف ومعناه زنج برّ والبرّ معروف والزنج منسوب بالبرّ.

E o povo do Iraque também construiu Zinjibār, que é uma ilha originalmente desprovida de construções. Os *zunūj* costumavam vir e pescar. Eles cruzavam até lá em *dhows* e, quando chegavam à ilha, ateavam-lhe fogo por medo das cobras, e as cobras morriam no fogo, e é por isso que foi chamada de U^oūza, que significa ‘morte’. Mas agora é chamada de Ungūja, e o *zā'i* [ز] se transformou em *jīm* [ج]. Mas Zinjibār é árabe, sem dúvida, e significa *Zanj Barr*. *Al-Barr* é [um termo] conhecido, e *al-Zanj* é relativo a *al-Barr* (KITĀB... “L”, 2020, p. 71, grifos nossos).²⁴⁴

Nosso olhar, desta vez, não estará dirigido à mitificada origem árabe-persa da ocupação da ilha de Zanzibar apresentada no excerto acima. Destacamos, contudo, a relação direta estabelecida entre a denominação *zanj* e o termo *barr* (بَرّ), este último denotando “terra” – vocábulo utilizado reiteradamente, no *Kitāb al-Zunūj*, em específica referência à

²⁴³ “Contar a história de uma palavra nunca é perda de tempo. Breve ou longa, monótona ou variada, a jornada é sempre instrutiva”. Tradução livre.

²⁴⁴ Seguimos a tradução anglófona de James McL. Ritchie e Sigvard Von Sicard (2020) para a versão em português.

hinterlândia leste-africana: a *nyika* (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 39).²⁴⁵ A dedução lógica nos permite inferir um *zanj* que é definido, justamente, pelo seu meio – a *terra*, em contraste com o litoral (*sawāhil*). Trata-se de uma acepção, portanto, própria da leitura leste-africana suaíli do termo; notadamente, a aristocracia *waungwana* entenderá a si mesma enquanto um oposto essencial do *zanj*, que carrega consigo, mesmo antes de uma denotação escravista, certa ideia geográfica associada à África negra – mas que conotará, no caso em questão, ambas características (TOLMACHEVA, 1986, p. 105). A categoria *zanj* é útil a uma “operação de tradução” do *outro* realizada pelo que François Hartog (1999, p. 232) descreve como princípio da “inversão”. O *ungwana* (lit. “homem livre”), de suposta ascendência árabe-persa – com a chancela das ciências genealógicas (*‘ilm al-’ansāb*) –, define o *zanj* enquanto seu oposto: o escravizável africano. Oposição esta fundamental e inconfundível, servindo de pretexto para a redação do *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah* por Fāḍil Ibn ‘Umar al-Bawrī,

لأن العرب اقرب الى النبي صلى الله عليه وسلم فلا يجوز ان ينسب العرب زنجياً وزجياً عربياً ولو كان من الوالي فإن الوالي ليس لهم النسب [...].

pois os árabes estão mais próximos do Profeta (que as bênçãos e a paz de Deus estejam sobre ele), e não é lícito que árabes sejam da linhagem dos *zanj*, ou que *zanj* sejam da linhagem dos árabes, mesmo que sejam [seus] clientes, pois clientes não possuem genealogia [...] (AL-BAWRĪ, 2020, p. 281).

O *‘ālim* suaíli se abstrairá, portanto, de seu próprio contexto leste-africano bantu, do qual a cidade-estado litorânea é considerada um elemento à parte, pertencente ao Índico muçulmano – mesmo Zanzibar, cujo nome, como visto, carrega a denominação *zanj*, não havendo contradição. Um verso de um poema de autoria do *ṣayḥ* Muḥyī al-Dīn al-Qaḥṭānī (o mesmo erudito com o qual iniciamos o Capítulo 2), que narra a tomada de Mombaça pelos busaiditas, em 1837, externaliza igualmente tal percepção em relação à África Oriental. A partir de um olhar árabe-omani, não apenas o interior do continente é compreendido enquanto domínio dos *zanj*; a designação incluirá o próprio litoral: “Com isto, quero dizer nosso senhor Sa‘īd, filho do bravo e generoso Sultān / Ele desejava [Mombaça] de seus servos [...] / Com a ajuda do Misericordioso, nosso Mestre viajou / **Rumo ao país dos *zunūj* [bilād al-zunūj]** (AL-MAZRŪĪ, *s.d.*, fl. 53 apud²⁴⁶ MARTIN, 1971, p. 531-532, grifo nosso).

²⁴⁵ Enrico Cerulli (1957, p. 329), contudo, traduz *barr* ao italiano como mero sinônimo de *país*: “Quanto al nome: ‘Zanġibār’, esso è arabo senza dubbio e significa: ‘Paese degli Zengi’; *barr* è infatti voce nota, e ‘Zengi’ è il nome del paese”. A solução de Ritchie e Von Sicard para o grifo (“al-Zanj é relativo a al-Barr”) parece fazer mais jus à expressão *wa’l-Zanj mansūb bi’l-barr* (والزنج منسوب بالبر) do que, simplesmente, a formulação “Zengi é o nome do país”, por parte de Cerulli.

²⁴⁶ Conforme reproduzido na já mencionada *Ta’rīḥ Wilāyat al-Mazārī‘a fī Ifrīqīyah al-Šarqīyah*, redigida pelo *ṣayḥ* al-Amīn Ibn ‘Alī al-Mazrū‘ī (1890-1947). Uma edição crítica desta história da dinastia Mazrū‘ī foi realizada

A adesão a uma visão exógena sobre o continente africano em tais circunstâncias ocorre, de modo semelhante, logo às primeiras palavras do *Kitāb al-Zunūj*. O manuscrito “K” assim descreve seu próprio foco narrativo: “Sumarizamos então as informações a respeito dos *zunūj na costa do Oceano Índico, nas direções do poente e do Equador*, ou seja: aqueles a quem Deus ali criara [اما بعد فقد اختصرنا أخبار الزوج في ساحل بحر الهند نحو المغرب وخط الاستواء تبييناً لمن] (KITĀB... K, Abertura, grifo nosso)”. Os *zunūj* estão a oeste da posição em que o observador se insere,²⁴⁷ e tal dado será imprescindível à compreensão da recepção suaíli das narrativas muçulmanas clássicas; tanto em relação a classificações como *zanj*, por um lado, quanto a mitos genealógicos como o de Hām e Kan[°]ān, por outro – que as fundamentam.

Destarte, em muito se assemelha tal percepção às noções de limite com as quais principiamos o presente Capítulo. O *zanj* expressa, acima de tudo, uma noção de alteridade; situa-se para além da fronteira entre a civilidade muçulmana e – progressivamente, no caso da Costa Suaíli – arabizada (*ustaarabu*), definindo a “barbárie” dos povos ditos *washenzi*. Justapor o *zanj* ao “bárbaro” não se trata de mera comparação didática, pois o βάρβαρος greco-romano se configuraria, na textualidade geográfica muçulmana, nos *barbara* ou *birbira* (بريرة) associados ao Chifre da África. De forma semelhante, *habāša* (حباشة, “abissínio”), *damādam* (دمادم), *lamlam* (لملم) e mesmo *yamyam* (ميميم) constituirão uma terminologia em comum para designar diferentes grupos – ou antes, arquétipos e estereótipos – relacionados ao continente africano e, em muitos casos, a características derogatórias atribuídas às populações autóctones (AYANA, 2019, p. 81; EL-ZEIN, 1986, p. 103; TOLMACHEVA, 1986, p. 107). Tratam-se de “categorias móveis de classificação”, conforme proposto por Paulo Farias (1980): termos geográficos sem direta correlação geográfica, e etnicizantes sem designação étnica definitiva. A seguir, exploraremos as nuances de tais categorias, no que concerne à documentação analisada.

3.2.1. Definição e etiologia

A mais concisa definição do termo étnico-geográfico *zanj* nos é fornecida por Marina Tolmacheva (1986, p. 105), quando o descreve enquanto “um substantivo coletivo que

por James McL. Ritchie e publicada em: AL-MAZRŪĪ, al-Amīn bin °Alī. **The History of the Mazrūī Dynasty of Mombasa**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

²⁴⁷ No *Kawkab*, al-Bawrī realiza uma aparente inversão referencial – “oeste” (*ġarb*, عَرَب) dá lugar a “leste” (*šarq*, شَرْق); trata-se, entretanto, de mera adesão à contemporânea denominação “África Oriental” (*‘Ifrīqīyah al-Mašriq*, إفريقيا المشرق), conforme discutido no Capítulo 2. O excerto equivalente à citação do é, portanto, o seguinte: “Portanto, fixei brevemente neste livro informações sobre a **África e a [sua] costa leste do mar [...]**” (AL-BAWRĪ, 2020, p. 116). Do original: “فقد اختصرت هذا الكتاب بأخبار إفريقية وبساحل البحر نحو المشرق”. Grifo nosso.

frequentemente ocorre em textos medievais em língua árabe, em referência a africanos. Por vezes, é usado como topônimo. Mais frequentemente, entretanto, é empregado como etnônimo”.²⁴⁸ Tal definição nos fornecerá as bases para a compreensão do termo *zanj* enquanto *categoria móvel de classificação*, permitindo-nos adotar perspectiva comparativa em relação a vernáculos de ordem semelhante e, cabalmente, compreender sua adoção na documentação em questão, atrelada a qualificativos de cunho etnicizante e derogatório (BA, 2013, p. 141; AYANA, 2019, p. 63; FARIAS, 1980).

A origem do termo *zanj*, na língua árabe, não possui exata delimitação. Uma hipótese diz respeito a origens greco-romanas do termo, associadas a denominações como *Azania*,²⁴⁹ *Zingis* (Ζυγγις ἄχρα) ou *Zingion* (τὸ Ζίγγιον), presentes em documentos cartográficos como o *Periplus Maris Erythraei*, além dos escritos atribuídos a Cláudio Ptolomeu e Cosmas Indicopleustes (séculos II e VI d.C., respectivamente) – obras que descrevem as antigas rotas árabe-persas no Índico, incluindo-se dentre os destinos um entreposto comercial identificado como Rhapta, em ponto indeterminado de África Oriental (CHAMI, 2002, p. 26; FARIAS, 1980, p. 120). Uma tese consagrada pelo orientalista francês Gabriel Ferrand (1864-1935) propõe que tal terminologia teria chegado ao árabe por meio do persa, sendo pronunciada originalmente, nesta última língua, como *zang* (زنگ) – sendo o *zanj* grafado com a letra ج (*jīm*), por sua vez, uma corruptela devida à ausência do fonema /g/, descrito pelo erudito como “gutural sonora”, na língua árabe (FERRAND, 1924, p. 240).²⁵⁰

M. Tolmacheva (1986, p. 113) vê com ceticismo a supracitada hipótese. De fato, a mais antiga referência literária ao *zanj* não está em persa, mas sim na língua árabe, remontando ao século II H./VIII d.C. – quando da menção a um escravizado “*zanj*” em um poema relativo ao massacre de Karbala,²⁵¹ ocorrido em 61 H./680 d.C. (RIZVI, 1967, p. 200-201). Por outro lado, subsistem indícios em prol da tese persa, como a menção feita por G. F. Hourani (1975, p. 38) a supostas relações estabelecidas entre o *šāhānšāh* sassânida Narseh (271-293 d.C.) e um certo “Zand Afrik Shah”, descrito por este autor como “rei da nação *Zang* da Somalilândia Oriental”, no final do século III d.C. Por fim, a própria história compartilhada entre o Chifre de África (e por extensão, a costa leste-africana) parece

²⁴⁸ No original: “[Zanj] is a collective noun which frequently occurs in mediaeval Arabic texts with reference to Africans. Occasionally it is used as a toponym. More frequently, however, it is employed as an ethnonym”. Tradução livre.

²⁴⁹ Termo empregado por Plínio, o Velho (em *Naturalis Historia*, VI, 28), no século I d.C., em referência às águas para além do Mar Vermelho (SHERIFF, 1983, p. 575).

²⁵⁰ Originalmente publicado em: FERRAND, Gabriel. L'élément persan dans les textes nautiques arabes des XV^e et XVI^e siècles. *Journal Asiatique*, n. 204, pp. 193-257, abr.-jun. 1924.

²⁵¹ Batalha em que ocorreu o martírio de al-Ḥusayn Ibn ʿAlī, neto do profeta Muḥammad (ﷺ), pelas tropas omíadas – acontecimento central ao Islã de vertente Šīʿa (NEWBY, 2004, p. 121).

fortalecer tais possibilidades etimológicas – considerando-se, particularmente, as disputas entre os persas sassânidas e o reino cristão de Axum, apoiado por Bizâncio, pela soberania da Arábia e do Mar Vermelho, entre os séculos V e VI d.C. (AYANA, 2019, p. 61; CHAMI, 2002, p. 29; SHERIFF, 1983, p. 579). Teriam estas conflituosas relações produzido o *zang* persa, desde sua origem atrelado um sentido pejorativo em relação à África? Em fins do século XIX, o orientalista Louis-Marcel Devic, em seu *Le Pays des Zendjs* (1883, p. 15-16), propunha ser tal termo o empréstimo de uma língua etíope – o termo *zanega*, associado à noção de fala incompreensível e “bárbara”.²⁵²

Contudo, este tipo de evidência indiciária merece cautela, como alerta Paulo Farias (1980, p. 122-123). *Zanj* possui muitos cognatos que, ao longo do tempo, parecem ter se recombinao de maneira polissêmica obras geográficas muçulmanas da pré-modernidade, e mesmo além deste período. Enquanto *categoria móvel de classificação* étnico-geográfica, o termo congregou, em verdade, “um conjunto de dois ou três estereótipos contrastantes, de modo flutuante e reversível que não possui relação concebível com a sequência histórica” (Ibid., p. 118-119).²⁵³ Deste modo, verificar-se-ão aproximações arquetípicas entre designações muito distintas no tempo e no espaço: o *zanj*, ora leste-africano, será associado, por exemplo, aos povos Zagāwa que controlavam certas rotas trans-saarianas na região do Kanem, ao centro-sul do Saara (FLUEHR-LOBBAN, LOBBAN JR. & VOLL, 1992, p. 34); *zanj* será igualmente justaposto a denominações como a do Estado Songhai, na Bacia do Níger, em África Ocidental, entre os séculos XV-XVII. Em casos como este, para Farias (1980, p. 121), ocorrem confluências cacofônicas que parecem conferir, ao termo *zanj* e seus semelhantes, uma itinerância notável. Em parte, tal fenômeno também pode ter relação com a recorrente transcrição do encontro consonantal *-ng-*, presente na versão persianizada da expressão, com a letra árabe ġ (*ğayn*) em muitas línguas africanas que fizeram uso do *‘ajāmī*, como no caso do próprio kiswahili, valendo-se de uma mesma letra em referência a variados fonemas inexistentes na língua árabe – daí o elo *zanj/zang/Songhai* (Ibid., p. 122-123; MUGANE, 2017, p. 200-201). Neste ponto, adentramos o campo da recepção africana de categorias de classificação exógenas, enquanto parte do contributo afromuçulmano à “biblioteca islâmica” (KANE, 2012), objeto-mor da presente dissertação.

Com efeito, o supracitado exemplo de Songhai nos apresenta uma recepção africana

²⁵² Trata-se de uma dentre várias hipóteses a respeito de uma suposta origem africana para o termo *zanj*. Tolmacheva (1986, p. 111), interessantemente, cita uma possível conexão entre tal denominação e o termo *shenzi*, igualmente empregado na Costa Suaili em referência às sociedades da hinterlândia.

²⁵³ No original: “[A] set of two or three contrasting stereotypes, in a fluctuating and reversible way that bears no conceivable relationship to historical sequence”. Tradução livre.

do termo *zanj* explorada em artigo do historiador britânico John Hunwick (1996). De nosso interesse é uma passagem da *Ta'riḥ al-Fattāš*, crônica oriunda da célebre cidade de Tombuctu (no atual Mali), e atribuída a um certo Maḥmūd Kati – em verdade, um trabalho a muitas mãos ao longo do tempo, adquirindo sua forma final em meados do século XIX (NOBILI & MATHEE, 2015, p. 39-40). Sua narrativa se concentra em torno do Estado Songhai e, em dado momento, seu autor fornece uma relação de povos submetidos ao *ásquia* Muḥammad I (1493-1528), dentre os quais os “Zanj”, identificados com os povos Sorko²⁵⁴ e descritos, de forma explícita, como *mamlūkān lanā* – “propriedade do governante”.²⁵⁵ A associação entre a denominação *zanj* e o estatuto servil, que exploraremos na sequência, faz-se evidente (DAVIDSON, 1964, p. 93; HUNWICK, 1996, p. 53). Não se trata tal caso, portanto, de mera confusão fonética, e sim da associação intencional entre determinada coletividade e um arquétipo móvel a ela associado. A constituição de certo cânone histórico-geográfico no Islã pré-moderno, por sua vez, pode nos fornecer pistas mais concretas para o estabelecimento de uma etiologia do emprego do termo *zanj* ao longo do tempo.

Citemos o caso da ilha de Zābaj (زاج), localizada no Sudeste asiático, à qual al-Mas‘ūdī (m. 345 H./956 d.C.) se refere em seu influente *Murūj al-Dahab* (“Pradarias de Ouro”),²⁵⁶ e à qual Abu Zayd al-Hasan al-Sirafī dedica um episódio inteiro de sua versão do *‘Aḥbār al-Šīn wa’l-Hind*. Para além da evidente homofonia entre este topônimo e o termo *zanj*, incorre a percepção geográfica islâmica de uma proximidade entre a África Oriental e a Ásia, por duas vias: I. pela noção do Oceano Índico (*Baḥr al-Hind*) enquanto um mar fechado, pressupondo um *continuum* territorial entre a *terra incognita* para além do *Bilād al-Zanj* e a Ásia; II. ou por um Índico aberto ao Oceano Circundante (*Baḥr al-Muḥīṭ*),²⁵⁷ mas tendo certa extensão do continente africano por margem sul. O comércio entre o *Bilād al-Zanj* e a ilha de Zābaj é descrito por al-Mas‘ūdī (1861, p. 232-233), e a conexão afroasiática é reforçada por referências, na literatura, à “terra dos Wāq Wāq (واق واق)”, possivelmente Sumatra, mas descrita igualmente enquanto território contíguo a Sofala, ou mesmo

²⁵⁴ Basil Davidson (1964, p. 93) os descreve enquanto “os povos ribeirinhos de Songhai, os pescadores e barqueiros do Níger médio”.

²⁵⁵ J. Hunwick (1996, p. 54) observa que, no documento em questão, tal expressão denomina, além dos Sorko, outra coletividade referida como *Arbi* (lit. “homens pretos”).

²⁵⁶ Da edição anglófona de Aloys Sprenger (1841): “A Índia é um grande país, tendo muitos mares e montanhas, e faz fronteira com o império de ez-Zānij [*sic*], que é o reino do Maharāj, o rei das ilhas cujos domínios formam a fronteira entre a Índia e a China, e são considerados parte da Índia” (AL-MAS‘ŪDĪ, 1841, p. 176-177). Note-se a confusão entre Zābaj e “Zānij”, fruto não de engano do autor iraquiano original, mas sim da própria tradução ao inglês, da qual extraímos o excerto. A edição francófona de Meynard e Courteille (1861, p. 161), por sua vez, nos fornece a correta grafia. O equívoco, entretanto, parece-nos didático à demonstração das confusão relacionada a esta toponímia.

²⁵⁷ Trata-se do grande Oceano (Ωκεανός, derivado da tradição ptolomaica) que envolveria a parte habitável do mundo (BISSIO, 2012; ZADEH, 2011, p. 89).

Madagascar, e ligada ao campo do imaginário maravilhoso (ALLEN, 1993, p. 83; CRIADO, 2022; FARIAS, 1980, p. 121; FAUVELLE, 2018, p. 161; G. F. HOURANI, 1975, p. 80-81).

Ao tornarmos ao campo do imaginário, retomamos noções como a de “fronteira” – seja ela física, cultural, ou ambas (HARTOG, 1999, p. 101-102) – que pressupõe a representação e a distribuição de designações étnico-geográficas neste contexto. A itinerância da classificação do *outro* nos limites do *Dar al-Islām* evoca a incerteza preenchida pela fabulação e pelo estereótipo, consubstanciado na oposição entre o mundo muçulmano conhecido e a vastidão cartográfica “vazia” ao sul, ocupada por África – como pode ser visualizado na Figura 11, abaixo (K. PINTO, 2016, p. 217) Mais uma vez, a alteridade islâmica se manifesta enquanto paradigma da inversão, com o continente africano e seus habitantes representando um oposto em relação aos domínios islâmicos (HARTOG, 1999, p. 232).

Figura 11 – Cópia otomana de mapa-múndi (878 H./1473 d.C.), com destaque para a toponímia africana. Roxo: *Bilād al-Nūba* (Núbia); laranja: *Bilād al-Buja* (Beja); amarelo: *Bilād al-Ḥabāša* (Abissínia); verde: *Bilād al-Zanj*. © Karen Pinto.



Fonte: K. PINTO, 2016, p. 189 (reprodução com grifos). MS Aya Sofya 2613, fol. 3a, do acervo Sülemaniye Camii Kütüphanesi, Istambul.

Em contexto africano, conforme já mencionado, a extensão do Nilo serviu à guisa de distribuição geográfica das denominações classificatórias em questão. Na história narrada pelo capitão Ismāʿīlawayh a Buzurg Ibn Šahrīyār, com a qual iniciamos o presente Capítulo, o rei *zanj* encontra o caminho para casa quando, justamente, depara-se com o Nilo (BUZURG..., 1981, p. 34). Com efeito, certas visões produzidas no âmbito da geografia islâmica clássica pressupunham um Nilo monumental e trans-subsahariano, amalgamando bacias hidrográficas da Senegâmbia ao Chifre até a África Oriental; a presença do *zanj* em Songhai, por exemplo, estaria relacionado à compreensão do rio Níger enquanto mera extensão de um Nilo – o “Nilo de Gana”, que estaria conectado ao “Nilo de Mogadíscio” em África Oriental (segundo al-Dimašqī, no século VIII H./XIV d.C.), representando os rios Webi-Shebelle e Juba, da Etiópia à atual Somália (AYANA, 2019, p. 81; FARIAS, 1980, p. 116, 120-121).

Figura 12 – Representação paradigmática do curso do rio Nilo, da única cópia conhecida da *Šurāṭ al-Ard* (“Descrição da Terra”) do polímata persa al-Ḥuwārizmī (m. 236 H./850 d.C.).



Fonte: MS 4247, fls. 29v-29r, acervo da Biblioteca da Universidade de Estrasburgo (reprodução).²⁵⁸

Tal seria a compreensão de cartógrafos e geógrafos como Ibn Ḥawqal (m. c. 369 H./988 d.C.) e Ibn Saʿīd (m. 685 H./1286 d.C.), que atribuíram etnônimos estereotípicos e flutuantes a distintas sociedades africanas – necessariamente atrelados, reforça-se, a características reprováveis e perniciosas – tendo este “Nilo” imaginário por referência geográfica. Exemplo disto é a terminologia *yamyam*, *lamlam*, *damādam* ou *nam nam*, situada

²⁵⁸ Disponível em: <<https://www.numistral.fr/ark:/12148/btv1b102352192/>>. Acesso em: 24 jan. 2024.

por Ibn Saʿīd e al-Dimašqī entre o sul da Etiópia e África Oriental; tratam-se de vocábulos onomatopaicos, em referência à suposta prática da antropofagia. Serão também associados a povos como os Zande,²⁵⁹ frequentemente escravizados na região do Magrebe – portanto, a partir de África Ocidental; com efeito, tal como os *zanj* de Songhai, carregaria sentidos intrinsecamente associados à escravidão (AYANA, 2019, pp. 81-84; BA, 2013, p. 16; FARIAS, 1980, p. 120; TOLMACHEVA, 1986, p. 108). Este não seria, contudo, o único denominador comum; pelo contrário, enquanto modo de *classificação*, tal etnonímia depreendia uma intrincada lógica interna derivada de um limitado conhecimento a respeito de povos e sociedades específicos de África.

Tal procedimento só é possível mediante o que P. Farias (2010), em outro ensaio de conclusões assaz úteis, descreve como certa “dissonância cognitiva”, demonstrando a resistência dos modelos mentais imaginários ante a própria evidência empírica de sua refutação. A irrealidade do Grande Nilo era suplantada pela mobilidade da etnonímia classificatória associada a seu curso; as características em comum projetadas sobre a África negra pela erudição islâmica exógena preenchiam as lacunas necessárias, perpetuando o mito e produzindo sua própria realidade. Em outras palavras: o Nilo estaria onde quer que estivessem os *zanj*. Como nos informa o autor:

É evidente que designações emprestadas da herança muçulmana clássica de aprendizado para descrição da realidade africana eram instrumentos mentais de dois gumes. Elas ofuscaram certos elementos daquela realidade. Outrossim, também permitiram a construção de representações utilizáveis de outras características suas, por meio do uso da metáfora histórica e da geografia analógica [...] (FARIAS, 2010).²⁶⁰

Pesquisas recentes como a de Daniel Ayana (2019, p. 62), por exemplo, sugerem que certas referências de al-Masʿūdī aos *zanj* e aos *ḥabāša*, por vezes produzindo categorias “híbridas” (*zanj-aḥābiš*), corresponderiam a descrições dos povos Oromo da Etiópia e sua circulação em África Oriental desde um período deveras recuado.²⁶¹ As implicações desta

²⁵⁹ Povos de matriz linguística nigero-congolesa que migrariam, a partir do século XVI, para a região sudanesa (FLUEHR-LOBBAN, LOBBAN JR. & VOLL, 1992, p. 26).

²⁶⁰ No original: “It is clear that idioms borrowed from the classical Muslim heritage of learning for describing African reality were double-edged mental tools. They obfuscated certain features of that reality. Nevertheless, they also allowed the construction of serviceable representations of other features of it, through the use of historical metaphor and analogical geography [...]”. Tradução nossa.

²⁶¹ D. Ayana defende que as fronteiras conceituais entre os temos *zanj* e *ḥabāša* somente se fixam após meados do século XVI, com certa cristalização da percepção da Abissínia enquanto um reino cristão – particularmente, após sua conquista na *jihād* liderada por Aḥmad ʿIbrāhīm al-Ġazī (chamado Aḥmad Grāñ, “o Canhoto”), na década de 1530, e narrada na crônica *Futūḥ al-Ḥabāša*. A existência de um ocupante muçulmano, mais tarde derrotado por uma coalizão que envolveu apoio português à Etiópia cristã, operaria duplo efeito: no ocidente, fortaleceria imaginários como o do mítico rei Preste João; no oriente muçulmano, qualificaria a Etiópia como *ʿAhl al-Kitāb* (Povo do Livro); *ḥabāša* não poderia mais estar associado ao pejorativo termo *zanj*, destinado a sociedades negras não-islamizadas – ou ainda, não-abraâmicas (AYANA, 2019, p. 76; HABERLAND, 2010, p. 832; MACEDO, 2001, p. 118).

circulação somali-etíope e suaíli, entre o Chifre e a costa leste-africana, associada à terminologia em questão, é de pleno interesse ao objeto da presente pesquisa, na medida em que a documentação arabófona analisada (o *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab*), produzida em período relativamente tardio em comparação à documentação dita “clássica” arrolada até este ponto – e em particular contexto africano, sobre o qual tais categorias originalmente se projetaram – parece ecoar determinados *topoi* relacionados às classificações étnico-geográficas árabe-persas em questão.

O mito de Šuġwāyah (Shungwaya) das tradições orais bantu, associadas a grupos como os Mijikenda, Pokomo e Segeju, dentre outros – que P. Farias (1980 p. 122) igualmente justapõe a Songhai e Zaghawa devido ao emprego do *ġayn* (Ġ) em sua transliteração, tanto no *‘ajāmī* kiswahili quanto na língua árabe –, situa a terra de origem dos *zanj* de África Oriental, conforme reproduzido no *Kitāb al-Zunūj* e no *Kawkab*, às margens do rio Juba – parte do “Nilo de Mogadíscio”, descrito por al-Dimašqī como o “rio *Damdam*”. Paralelamente, o tema da expansão Oromo ao sul, empurrando os ditos “*zanj*” à Costa Suaíli a partir (supostamente) do século XVI, pode corresponder a uma memória social muito mais antiga, conforme referendado pela evidência arqueológica e por indícios reconhecíveis na própria literatura geográfica muçulmana. Conclusivamente, a natureza nortenha da cronística em questão, em zona supostamente limítrofe da área suaíli, possivelmente expressa uma série de interações históricas entre a área somali-etíope e o litoral oriental que se traduzirá, localmente, a partir de referenciais histórico-geográficos de base erudita muçulmana (AYANA, 2019, p. 81; HELM, 2004; POUWELS, 2002, pp. 38-40; SPEAR, 1974, p. 67).

Conquanto as descrições histórico-geográficas produzidas no âmbito da intelectualidade islâmica extra-africana na pré-modernidade possam comunicar, ao historiador atento, indícios úteis tanto à reconstrução do passado africano quanto à compreensão de apropriações e usos posteriores (particularmente por sociedades africanas), sua lógica de atribuição ainda estava subordinada à construção de uma alteridade esquemática e periférica. Naturalmente, o hibridismo classificatório – que também produziria o *zanj-damādam*, por exemplo – corresponde à formulação de “modelos cognitivos” (FARIAS, 1980, p. 117) que dessem conta da inevitável diversidade étnico-cultural das sociedades da África negra. Um procedimento mínimo, visando não exaltar tal diversidade do continente, mas sim hierarquizá-la na apreensão do *outro* e de si. A que serviria, afinal, este procedimento intelectual?

3.2.2. Classificação e hierarquia

A constituição de uma terminologia étnico-geográfica à maneira do termo *zanj* e seus correlatos se dá mediante uma alteridade dialética que seleciona, agrupa e classifica seu objeto a partir do reconhecimento de um conjunto de características das quais comungariam os povos e sociedades heteroidentificados a partir de tal etnonímia (CUCHE, 2002, p. 183-184). Notavelmente, a pele escura será um qualificativo comum empregado em nome desta lógica étnico-geográfica; tal seria o caso dos ditos *zanj*, *ḥabāša*, *damādam* e outros situados no limiar do *horizon onirique* islâmico pré-moderno.

O termo *sūdān* (سودان, i.e. “pretos”), sing. ‘*aswad* (أسود), ora empregado em referência à negridão africana, veria antes, na tradição árabe-islâmica, certa aplicabilidade aglutinante em relação, por exemplo, aos coptas do Egito e às sociedades da Índia – ou ainda, curiosamente, aos próprios árabes, demonstrando o imperativo de uma outra lógica classificatória (BASHIR, 2019, p. 95; MUHAMMAD, 1986, p. 49 GOLDENBERG, 2017, p. 9). Contudo, seu emprego se consolidaria em relação a povos não-árabes, sendo, por vezes, representativo de características indesejáveis. Uma passagem de al-Mas‘ūdī (1841, p. 178, grifo nosso) explicita tal uso do termo: “os Hindus se distinguem **de outras nações pretas, como os Zanj [الزنج]**, os Demádem [الدمادم] e outros, em matéria de intelecto, governança, filosofia, cor, aparência, boa constituição, talento e inteligência”. O intelectual ibérico Šā‘id al-Andalusī (m. 463 H./1070 d.C.), em sua *Ṭabaqāt al-‘Umam* (“Classificação das Nações”), extrapola a comparação de al-Mas‘ūdī, na laudatória descrição dos indianos em detrimento da África negra:

Os indianos, são a essência da sabedoria, justiça e objetividade. São um povo de refletividade sublime, de apólogos universais e de invenções raras e úteis. **A despeito do fato de que sua cor ocupa o primeiro estágio da negridão, o que o coloca na mesma categoria dos pretos, Allah, em Sua glória, não lhes conferiu o baixo caráter, os maus modos e os princípios inferiores associados a este [último] grupo, e os elevou acima de um grande número de povos brancos e marrons. [...]** É por isso que gozam da pureza de talento e do poder da distinção, tornando-os totalmente diferentes dos povos do Sudan – como **os Zinj, os Abissínios, os Etíopes e outros** (AL-ANDALUSĪ, 2010, p. 40, grifos nossos).²⁶²

É evidente, portanto, que as *categorias móveis de classificação étnico-geográfica* carregam consigo um sentido *qualitativo* associado às características estereotípicas implicadas em cada caso. Em primeiro lugar, há de se perceber como certas denominações são, de forma recorrente, citadas em conjunto, tendo por base tais atribuições. Outra passagem do supracitado erudito andalusí demonstra a correlação étnico-geográfica implícita:

²⁶² Da edição anglófona de Sema’an I. Salem e Alok Kumar (2010).

intensidade às derogatórias características associadas ao termo *zanj*: uma coletividade expressa na formulação *zanj al-muslimīn* (“*zanj* muçulmanos”), em direta oposição aos chamados *zanj al-zanj* – cuja redundância nominal refletiria uma “persistência na barbárie” (Ibid, pp. 108-110). Observa-se que o Islã representa elemento civilizador na definição do “bom” *zanj* – que, assinala-se, não deixará de ser um *zanj*; tratar-se-á, mais uma vez, da exceção à regra. Acaso retomemos a história do rei *zanj* compilada por Buzurg Ibn Šahrīyār, com a qual principiamos o presente Capítulo, verificaremos outro exemplo desta implicação. O rei *zanj*, grato pelo fato de seu cativo no Iraque ter lhe permitido conhecer o Islã, declara, após seu retorno à terra natal:

E aqui estou, feliz e satisfeito com a graça que Deus concedeu a mim e aos meus, de conhecer os preceitos do Islã, a verdadeira fé: as preces, o jejum, a peregrinação, e o que é permitido e o que é proibido; **pois nenhum outro homem na terra dos Zanj obteve favor semelhante** (BUZURG..., 1981, p. 35, grifo nosso).²⁶⁵

Os grupos e indivíduos aos quais se atribuiu a denominação *zanj*, portanto, raramente são tidos como uniformes, sendo tais distinções mensuráveis em escalas; seja internamente ou em relação a outros grupos com os quais compartilhassem determinadas características – estas últimas, das quais jamais prescindem. Muitos serão os “tipos” de *zanj*, mas as marcas fenotípicas e/ou de uma suposta propensão à escravização se farão presentes, mesmo que de forma incidental.

Por fim, cabe-nos apontar a presença destes dispositivos em nossa documentação. Tanto o *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab* apresentam uma lista de povos, denominados *Kušūr*, que teriam emigrado de Šuġwāyah, em variados momentos, devido à expansão dos Oromo (ditos *Banī Qays Ġaylān*) vindo dos norte. Para tal descrição, o(s) autor(es) das referidas crônicas se referem aos respectivos grupos enquanto “tipos” (صَنَفًا, *ṣanfan*), a exemplo do MS “K” da primeira obra:

واما الكشور فهم اثني عشر صنفاً مديغ ١ مشيمب ٢ ملوغ ٣ سيفي ٤ هولاء الذين هربوا من شغواية اولالا
 رأوا ان الغيلان بعدجم بانوع العذان هربوا عنحم خوفاً منحم أيضاً مغربانما ٥ مشونني ٦ مكئب ٧ مريب ٨
 مئبان ٩ مئيب ١٠ مكنيار ١١ مدار ١٢ وكانوا هولاء جميعاً يسكنون بساحل نحر الجب وما حوله واعلا ع من
 يوم خلقهم الله تعالى

Os *Kušūr* são de doze **tipos**: 1. Mdīgu; 2. Mšimba; 3. Mluġu;²⁶⁶ 4. Msīfī (estes são os que fugiram primeiro de Šuġwāyah, quando viram que os Ġaylān estavam a abusar deles de muitas formas; eles fugiram de medo deles). E também: 5. Mġiryāmā; 6. Mšūnī; 7. Mkamba; 8. Mrībi; 9. Mjibāna; 10. Mtaīta; 11. Mkaḍyāru; 12. Mdara. Todos eles habitavam as margens do rio Juba e as áreas adjacentes desde o dia que Deus Altíssimo os criou (KITĀB... K, *faṣl* I).

²⁶⁵ A partir da tradução de G. S. P. Freeman-Grenville (1981).

²⁶⁶ Abundam exemplos, no presente excerto, de usos da letra árabe غ (*ġayn*) na transliteração do encontro consonantal *-ng-*, presente em muitas línguas bantu.

Os “*Kuṣūr*” referidos no excerto – este termo sendo empregado de forma intercambiável com os *zunūj* que o *Kitāb al-Zunūj* carrega em seu título – equivalem a cinco dos nove povos conhecidos como Mijikenda (Mgiryāmā, Mšūnī, Mkamba, Mrībi, Mjibāna), além dos Taita (Mtaīta), Digo (Mdīgu) e seus respectivos subgrupos, citados em conjunto; e os Pokomo, citados separadamente.²⁶⁷ O fato de tais grupos corresponderem, relativamente àqueles que partilhavam uma memória social coletiva em relação à terra de Šuġwāyah reafirma, em primeiro lugar, a familiaridade do(s) cronista(s) suaílis com as tradições orais de matriz bantu em circulação à época de sua redação, além da própria função das *habari* leste-africanas em sua transcrição (PAWLOWICZ & LAVIOLETTE, 2013, pp. 117-119; SPEAR, 1974, pp. 68-70). Por outro lado, acreditamos que sua descrição enquanto *ṣanfan* – “tipos” de *zunūj* – pode ser indiciária de uma intertextualidade islâmica de longuíssima data.

Em primeiro lugar, acreditamos ser deliberada a escolha deste termo específico, por parte do(s) cronista(s). Atentemos às traduções do termo em questão nas edições com que trabalhamos. Ritchie e Von Sicard inicialmente traduzem *ṣanfan* ao inglês, a partir do MS “K” do *Kitāb al-Zunūj*, como “tribes” – *tribos*. Contudo, na nota de rodapé 19 de sua edição, reconhecem: “*The text has صنفًا – ‘kinds’ [tipos]*” (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 27). Em relação ao MS “L”, contudo, utilizam “tipos”, e assinalam: o termo significa “tipos, categorias, espécies”, reforçando seu caráter classificatório (Ibid., p. 68). E. Cerulli (1957, p. 256), por sua vez, verte-o ao italiano como “stirpi”, *linhagens*. “Tribos” e “linhagens” destacam o aspecto genealógico da descrição. Ao considerar o termo, para nossos fins, enquanto “tipos”, contudo, preservamos seu sentido literal (seguindo a tradução anglófona do MS “L”) por compreender que os redatores do *Kitāb al-Zunūj* e do *Kawkab* reservam o debate genealógico, de forma exclusiva, às “tribos” árabes, salvo quando da associação dos Kuṣūr à linhagem de Ḥām, como veremos. No *Kawkab*, al-Bawrī torna tal perspectiva evidente quando afirma que “clientes [*wālī*]²⁶⁸ não possuem genealogia” [لوالى ليس لهم النسب] para, na sequência, tecer uma breve exegese em relação à célebre *āyah* 49:13 do Alcorão: “Eis o sentido da *āyah*: ‘povos’ significa ‘grande tribo’ [*qabīla*]; e ‘tribos’, somente aquelas que descendem de um pai árabe.” [الاية معنا شعوب وقبيلة عظيمة وقبائل من اب من العرب لاغي] (AL-BAWRĪ, 2020, p. 117).

É em contraste à atribuição genealógica árabe, portanto, que os *Kuṣūr* são descritos

²⁶⁷ O MS “L” do *Kitāb al-Zunūj* fala dos “[...] Bukūm [Pokomo], que estavam entre os *zunūj* mencionados”. No original: “البكوم وهم من الزنوج الذكورين” (KITĀB... L, 2020, p. 64).

²⁶⁸ Ritchie e Von Sicard (2020, p. 117) destacam que o termo se refere, como é evidente, às sociedades bantu leste-africanas que mantinham contato com os árabes, de acordo com a narrativa do *Kawkab* – e de que decorrem os *maulas*, termo que passaria a designar, no contexto de abolição da escravidão na Costa Suaíli, a relação de dependência de ex-escravizados libertos para com seus antigos mestres (McMAHON, 2013, p. XXV).

enquanto “tipos” em sua diversidade, e é possível que isto se relacione diretamente com a literatura étnico-geográfica muçulmana clássica, particularmente o termo *zanj*. Para citar um exemplo, a partir de uma breve referência de M. Tolmacheva (1986, p. 107), recorramos ao *Kitāb al-Fihrist* (“Livro do Catálogo”) de Ibn al-Nadīm (m. 385 H./995 d.C.), vasta compilação de conhecimentos produzidos até então:

Quanto às tribos dos *sūdān*, como os Nūba, os Buja, os Zagāwa, os ‘Istān, os Birbir e os variados tipos de **Zanj**, à exceção dos Sind (que escrevem em hindi, como seus vizinhos), eles desconhecem o cálamo e a escrita (IBN AL-NADĪM, 1872, p. 19, grifo nosso, tradução livre).²⁶⁹

Tendo por base a terminologia em comum, é lícito afirmarmos que a cronística suaíli em questão buscou se inserir em meio a tradições interpretativas diversas a respeito de África e seus habitantes, compreendendo-se enquanto naturalmente distintos do meio em que estavam inseridos, a partir de uma mirada que localizada o horizonte islâmico do *Dar al-Ḥarb*: os confins não-islamizados (BISSIO, 2012). O termo *zanj*, ora uma categoria étnico-geográfica projetada sobre os habitantes de África, particularmente sua porção leste, seria reatualizado face à realidade do escravismo suaíli que, a partir do final do século XVIII, radicalizaria noções distintivas pré-existentes em torno da nova lógica do capital que irrompeu sobre as antigas relações entre o litoral e o interior. A crescente necessidade de sua justificação, de grande interesse da aristocracia *ungwana*, encontrou espaço junto à emergência da cronística escrita (CORET, 2013, p. 371; WHITFORD, 2009, p. 15).

A dupla função do termo *zanj* enquanto conotativo da negridão africana cativa, consolidada de forma tardia, foi dialeticamente amalgamada às narrativas genealógicas, igualmente caras às elites suaílis. O mito de Ḥām e Kan^{ān}, particularmente seu caráter adquirido de “dupla maldição” (GOLDENBERG, 2017, p. 5) que igualmente associa a negridão ao estatuto escravo, operaria função crucial neste procedimento discursivo.

3.3. O *zanj* e o Ḥām leste-africano: análise das fontes

A seção final do presente Capítulo abordará o mito camítico em sua recepção leste-africana suaíli, a partir de suas versões estabelecidas nos dois MSS do *Kitāb al-Zunūj*, além do único MS conhecido do *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*. Até este ponto, expusemos informações que serão relevantes à compreensão etiológica de sua presença nos referidos textos e, principalmente, a função narrativa que exercem em relação ao teor das

²⁶⁹ No original: “فاما اجناس السودان مثل النوبة والبجة والزاغوة والإستنان والبربر واصناف الزنج سوى السند فانهم يكتبون بالهنديّة للجاورة”. Da edição alemã de 1872, organizada pelo orientalista Gustav Flügel.

crônicas, a quem se destinavam e, principalmente, a quem se referem – os ditos *zunūj*, i.e. determinadas sociedades bantu de África Oriental. Compreendemos a cronística citada enquanto *dialógica* em relação a tradições escritas muçulmanas anteriores, de modo que nossa análise se fundará sobre bases intertextuais – na medida em que tal abordagem permitirá aceder à transformação dos “significados” atribuídos em seu processo de reprodução narrativa ao longo do tempo (GIERE, 2009, p. 5-6). O que se pode depreender da presença do mito camítico na textualidade árabe-suaíli na passagem do século XIX-XX? Revisitaremos, a seguir, esta problemática que engendrou a presente pesquisa.

A convergência entre o mito camítico e as categorias étnico-geográficas de classificação se reflete, em nossa documentação, em uma formulação tipicamente genealógica: “[...] e os Zanj são da prole de Kan^cān, filho de Ḥām, filho de Nūḥ” [والزنج من اولاد كنعان بن حام بن نوح] (KITĀB... L, Abertura). Se o primeiro registro do *zanj* na língua árabe está atestado nas primeiras décadas do século II H./VIII d.C., sua inserção na linhagem condenada de Ḥām remete, inicialmente, a meados do século seguinte, conforme registrado nos escritos do polímata Ibn Qutaybah e do geógrafo Ya’qūbī (BRAUDE, 2002, p. 105; RIZVI 1967; TOLMACHEVA, 1986, p. 106). Este termo étnico-geográfico empregado em relação a múltiplas sociedades não-árabes, ora associado ao fenômeno da escravidão, seria conflacionado, portanto, a uma narrativa relativamente apócrifa no âmbito das tradições religiosas muçulmanas. Deste modo, quando os ‘*ulamā*’ árabe-suaílis incorporaram a genealogia camítica ao que compreendiam enquanto o *zanj* – o *seu zanj*, seu oposto –, tomaram parte na construção da “biblioteca islâmica” (KANE, 2012) a respeito das sociedades de África, com o acréscimo intertextual de sua própria representação da realidade.

Como vimos, a ordem classificatória à qual o termo *zanj* pertence diz respeito à enunciação de uma alteridade diversa da experiência muçulmana, na apreensão dos limites de seu espaço, cuja “fronteira” seria, em primeira instância, a comunidade de crença (BISSIO, 2012, p. 29-30). Ora, o reconhecimento da diversidade humana na criação de Deus segue um célebre princípio corânico (Alcorão 49:13) que está na base do que Benjamin Braude (2002, p. 101) define enquanto um “universalismo humanista” islâmico, que encontraria reverberação discursiva em determinados contextos. O princípio de que a fé precede o fenótipo é igualmente afirmado na *sūra* 35, *āyah* 28:

وَمِنَ النَّاسِ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ (٢٨)

E entre os humanos, entre os répteis e entre o gado, há indivíduos também de diferentes cores. Os sábios, dentre os servos de Deus, só a Ele temem, porque sabem que Deus é Poderoso, Indulgentíssimo (Alcorão 35:28).²⁷⁰

Será tal formulação, no entanto, suficiente para escamotear as distinções entre os seres humanos? O paradigma da tolerância encontraria limites em interpretações divergentes a respeito da multiplicidade de povos e culturas; interpretações estas dotadas de sentidos etnocêntricos, como visto. Amina Inloes (2014) fala de um processo de “outrificação” [*othering*], em sua descrição de tradições hagiográficas xiitas que, gradualmente etnicizaram uma figura semi-mítica ligada à célebre batalha de Karbala – João, o Escravo Africano – enquanto ex-escravizado negro, a fim de distingui-lo do herói ideal árabe-persa.²⁷¹ Tal conceito nos é pertinente na medida em que descreve o modo pelo qual narrativas como o mito camítico e sua atribuição aos *zanj* (além da própria categoria *zanj*, e suas equivalências) atuaram na circunscrição de identidades e na definição da diferença; servindo, cabalmente, de base para justificar o escravismo.

Com efeito, a vertente universalista não está isenta deste processo. Pelo contrário: a distinção em relação à perspectiva etnocêntrica reside, tão-somente, na articulação dos critérios da escravidão legítima. Portanto, o segundo caso padece de um elemento racializante no processo de *outrificação*, enquanto do primeiro advém a proscrição do cativo de um muçulmano por outro. Um conhecido exemplo – notavelmente, africano – é a resposta enviada pelo erudito de Tombuctu, Aḥmad Bābā (m. 1077 H./1627 d.C.), a um jurista de Tuwāt, na atual Argélia, sobre os questionamentos deste último em relação à escravidão negra. Tendo por base duas *fatāwā*²⁷² emitidas por eminentes muftis de África Ocidental, Aḥmad Bābā compõe em 1616 a obra *Miʿrāj al Ṣuʿūd ilā Nayl Ḥukm Mujallab al-Sūd* (“A Escada da Ascensão ao Entendimento das Leis sobre os Pretos Capturados”), em que denuncia, por um lado, a escravização dos *sūdān* baseada em sua cor de pele; por outro, defende a manumissão de todos os escravizados oriundos de terras reconhecidamente pertencentes ao *Dar al-Islām* – como Songhai e Bornu – e, portanto, cativos de forma ilegítima (HUNWICK, 2000, p. 133; LOVEJOY, 2012, p. 228). Em seu posicionamento, realiza uma crítica do mito camítico:

Indagaste: “Qual é o significado dos filhos de Ḥām serem escravos dos filhos de Yāfit e Sām? Se ele se referia aos descrentes, então isso não é peculiaridade deles. Do contrário, também é assim em relação aos filhos de seus irmãos, Yāfit e Sām, visto que a descrença permite que sejam possuídos [como escravos], sejam eles

²⁷⁰ Da tradução de Samir El Hayek (2020).

²⁷¹ Cf. Inloes (2014).

²⁷² No direito islâmico, uma *fatwā* (فتوى) é uma opinião legal emitida por um jurista islâmico em resposta a questões ligadas à religião e à jurisprudência (NANJI & NANJI, 2008, p. 93-94).

brancos ou pretos”. A resposta é que esta é a posição legal. Não é particularidade deles. De fato, qualquer descrente dentre os filhos de Hām, ou qualquer outro, pode ser possuído como escravo se permanecer ligado à sua descrença original (AḤMAD BĀBĀ, 2000 [1615], p. 34-35).²⁷³

Deste modo, havendo uma escravidão legítima, ela estava destinada aos descrentes, fossem eles *sūdān* ou não. A formulação de Aḥmad Bābā, apesar de ter por base a noção universalista islâmica, parece ter sido minoritária face aos discursos etnicizantes produzidos durante o processo de *outrificação* da África negra (CLARENCE-SMITH, 2006, pp. 70-72).²⁷⁴ Mesmo em críticas produzidas a respeito do mito de Hām, como a conhecida passagem de Ibn Khaldun (1967, p. 124), a tese greco-romana dos *‘aqālīm* é favorecida para a explicação da suposta inferioridade daqueles localizados sob o “segundo clima”. Daí decorre o fato, já afirmado no Capítulo 1, de que o mito não dá origem à escravidão negra, servindo senão enquanto justificativa auxiliar produzida *a posteriori*, a ser evocada quando de seu questionamento (GOLDENBERG, 2017, p. 96; IBN KHALDUN, 1967, p. 124; WHITFORD, 2009). Com efeito, o mito camítico (em sua tardia configuração de “dupla maldição”) e as hipóteses climáticas coexistiram enquanto fórmulas de condenação do fenótipo negro à escravidão, sendo mais complementares do que antitéticas e, portanto, de modo algum mutuamente excludentes. A distribuição da prole de Noé pelo mundo, conforme a leitura muçulmana de *Gênesis* 10 e a recepção das tradições das *Isrā’īliyyāt* – a textualidade dos Povos do Livro – pareceu corresponder, via de regra, às acepções geográficas cuja explicação recorreu à teoria dos climas. Em outras palavras, o determinismo geográfico, e as características a ele associados, encontrariam respaldo na genealogia religiosa; a narrativa camítica, configurada em nome da *outrificação* de grupos a serem submetidos à escravidão, adquire, no *espace textuel sacré* abraâmico, conexão intrínseca à pele negra à guisa de marcador de tal predisposição, retroalimentando as percepções previamente constituídas nos escritos geográficos (BRAUDE, 2002, p. 118; GOLDENBERG, 2017, p. 50; ISAAC, 1986, p. 80).

A própria terminologia étnico-geográfica projetada sobre as sociedades africanas já

²⁷³ Consultamos a tradução anglófona publicada em: AḤMAD BĀBĀ. **Mi’raj al Su’ud**: Ahmad Baba’s Replies on Slavery. Trad. John O. Hunwick & Fatima HARRAK. Rabat: Institute of African Studies, 2000.

²⁷⁴ Recomendamos um breve capítulo de Thiago H. Mota (2021) a respeito deste tema. O próprio Aḥmad Bābā se viu, entre 1596 e 1607, cativo em Marraquexe, após a *jihād* marroquina contra os ditos “infiéis” de Songhai. Conquanto este último Estado fosse muçulmano, a retórica marroquina se concentrou no mito de Hām a fim de *outrificar* os subsaarianos. O capítulo em questão também traz uma perspectiva comparada entre narrativas camíticas muçulmanas e cristãs, convergindo com os debates presentes em nosso trabalho. Ver: MOTA, Thiago H. “Ideias em tempo de crise: Ahmad Baba, Alonso de Sandoval e os discursos sobre a maldição de Cam (século XVII)”. In: FRANCO, R. G.; ASSIS, Â. A. F. (Orgs.). **Narrativas em tempos de crise: diálogos interdisciplinares**. Viçosa: UFV/Divisão de Gráfica Universitária, 2021, pp. 130–148.

adquirira conotação ligada diretamente ao fenômeno escravista muçulmano. O termo *zanj*, desde sua origem vinculado a esta ideia, tem-na certamente catalisada a partir dos distúrbios ligados à Revolta dos Zanj no Iraque, no contexto do século II H./IX d.C. (TRABELSI, 2023). Neste período, *zanj* e escravo – particularmente negro –, quando não sinônimos, serão par indissociável. Al-Mas^cūdī cita, por exemplo, certa narrativa poética, à qual confere pouco crédito,²⁷⁵ que apresenta uma explicação astrológica para a fisiognomia dos *zanj*. Ela se daria devido à influência do planeta Saturno (زحل, *Zahal*), ora antropomorfizado na figura de um homem de pele escura (vide Figura 13), que “exerce sua influência sobre os Zanj e os escravos” (AL-MAS^cŪDĪ, 1861, p. 166).²⁷⁶

No mesmo período, o termo *nūba* (نوبة, “núbios”) passaria a comportar sentido dual semelhante, associado ao escravismo árabe-persa (GOLDENBERG, 2003, p. 133). Sabê-lo reforça o jogo de justaposições refletido nas próprias atribuições genealógicas, o que ocorre, por exemplo, em ambos MSS do *Kitāb al-Zunūj* com a seguinte formulação: “[...] e os núbios e os *zanj* descendem da prole de Kan^cān, filho de Hām” [والنوبة والزنج من اولاد كنعان بن حام].²⁷⁷ *Damādam*, por sua vez, tornaria-se termo jurídico para a categoria legal de escravizado na área do Sahel oeste-africano. A dupla condição *africano-escravizado*, portanto, não permaneceria restrita aos chamados “*zanj* do Califado” – sendo esta uma terminologia que remete à ressalva feita por al-Jāhīz a respeito dos *zanj* cativos em terras árabes, não sendo representantes da beleza e eloquência dos “verdadeiros” *zanj* (AL-JĀHĪZ, 1981, p. 19; AYANA, 2019, p. 59).²⁷⁸ Irradiar-se-ia, em vez disso, às classificações étnico-geográficas projetadas às margens do centro do mundo – em geral, a Arábia, como evidenciado na cartografia muçulmana pré-moderna (AYANA, 2019, p. 81; BA, 2013; GOLDENBERG, 2003, pp. 133-136; RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 14; TOLMACHEVA, 1986, p. 110).

Reconhecer este panorama, afirme-se, não significa reduzir a experiência histórica do Islã em relação à África a um embate extemporâneo, projetando sobre ele, de forma anacrônica, noções raciais modernas ou ocidentais; mas sim, justamente, demonstrar a complexidade de posições produzidas nos imaginários coletivos muçulmanos, refletindo-se nas produções letradas a respeito de seus *outros*; al-Jāhīz e Ibn al-Jawzī persistem ainda como exemplares de uma vertente universalista. Convém, neste sentido, adotar o que Iskander

²⁷⁵ Segundo P. M. Criado (2020, p. 161-162), o texto de al-Mas^cūdī obedece a uma convenção literária que, servindo de base a seu método crítico, hierarquiza as narrativas compiladas de acordo com a ordem em que são apresentadas. No caso desta citação astrológica, trata-se de uma das últimas informações fornecidas a respeito dos *zanj*, antes do autor alternar para outro assunto.

²⁷⁶ No original: “افعاله في الزنج والعبيد”, conforme apresentado na edição de Meynard e Courteille (1861).

²⁷⁷ Tradução nossa; texto baseado no MS “K”.

²⁷⁸ Portanto, a manifestação de uma hierarquia interna à categoria *zanj*, conforme discutido.

Abbasi (2020) denominou enquanto postura “pós-orientalista e pós-apologética”. *Pós-orientalista*, por um lado, na pretensão de superar generalizações que projetam sobre o dito “Oriente” – e sobre o Islã, em particular, como o notório caso de Bernard Lewis²⁷⁹ – as origens de males contemporâneos, do racismo à escravidão moderna, ao passo em que visam isentar a Europa e o ocidente de sua responsabilidade em processos históricos que vitimaram vidas não-brancas em África e Ásia (BASHIR, 2019); *pós-apologética*, por outro, evitando-se, pelo pudor combativo aos constructos orientalistas, reproduzir visões amenizadoras a respeito de processos como a escravidão e as representações decorrentes produzidas em sociedades muçulmanas – sob o risco de recair, invariavelmente, no negacionismo histórico. Para fins do presente estudo, portanto, deve-se observar a diversidade intrínseca ao Islã.

Figura 13 – O planeta Zahal (Saturno), dito regente dos *zanj* e dos escravizados, representado como um homem de pele escura em cópia quinhetista da obra *‘Ajā’ib al-Mahlūqāt* (“Maravilhas da Criação”), do cosmógrafo persa al-Qazwīnī (m. 682 H./1283 d.C.).²⁸⁰



Fonte: MS F1954.37, acervo do National Museum of Asian Art, Smithsonian Institute, EUA (detalhe).²⁸¹

²⁷⁹ Sobre este autor, do qual já realizamos uma crítica no Capítulo 1, reservamos ao intelectual palestino E. W. Said, que dispensa apresentações, as palavras finais: “Procurar por um julgamento consciente, justo e explícito da parte de Lewis a respeito do Islã que ele tratou como tratou é procurar em vão. Ele prefere trabalhar, como vimos, mediante sugestões e insinuações” (SAID, 1996, p. 324).

²⁸⁰ Devo a referência da representação de Saturno em al-Qazwīnī a um rodapé de Aloys Sprenger, em sua tradução das *Pradarias de Ouro* de al-Mas‘ūdī (1841, p. 182).

²⁸¹ Disponível em: <<https://asia-archive.si.edu/object/F1954.37/>>. Acesso em: 15 fev. 2024.

Certamente, interessa-nos sobremaneira a narrativa camítica em sua conformação a determinadas elites, como exploraremos a seguir; contudo, outros agentes históricos muçulmanos – em África, particularmente – também se constituíram enquanto receptores e interpretadores de tradições, por vezes divergindo de visões ortodoxas que as negam. Na Costa Suaíli dos séculos XIX e XX, é possível verificar este cenário.

3.3.1. O *Hām* da aristocracia *waungwana*

Em instigante passagem acerca da classificação do *outro*, François Hartog nos informa que “desde a narrativa do Gênesis, [...] a nomeação supõe domínio: renomeando as criaturas de Deus, Adão proclama, ao mesmo tempo, sua preeminência sobre elas”. E acrescenta: “Impor um nome ou conhecer os nomes implica, pois, um certo poder: o nome é sempre mais que a simples proferição sonora” (HARTOG, 1999, p. 256). Com efeito, há um implícito intento de controle na enunciação dos ditos *zanj* pela aristocracia dos *waungwana*, considerando-se os sentidos implicados em tal terminologia étnico-geográfica. A fortuita menção ao mito de Adão por parte do intelectual é igualmente relevante: no caso de nossas fontes, a narrativa do Velho Testamento – e, recorde-se, Noé constitui a décima geração dos filhos de Adão – serviria à confirmação genealógica das características inatas aos *watoto wa Hami*, os “filhos de Hām”. Convém analisarmos atentamente como esta relação está apresentada no *Kitāb al-Zunūj* e no *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*, crônicas ímpares em sua ênfase no mito em questão enquanto dado legitimador de suas pretensões perante o público-leitor europeu. Nosso olhar não está em busca de uma *originalidade* neste uso político do mito camítico – os eruditos suaílis são fiéis à literatura islâmica consultada, a qual citam em abundância; mas sim, ao elemento particular de sua recepção face ao contexto em que estavam inseridos, e à posicionalidade que postulavam para si, enquanto africanos fenotipicamente semelhantes (para os olhos europeus) àqueles sobre os quais pretendiam defender sua ascendência: os *washenzi*, não-islamizados. Interessa-nos, portanto, a relação dialética que produz o *Hām-zanj* em África Oriental.

A questão da cor – por conseguinte, o fenótipo – é elemento central ao mito camítico e encontra, no contexto muçulmano, ressonância em determinadas tradições, como explorado ao longo do Capítulo 1; eis o que permite o intertexto com a textualidade das *Isrā'īliyyāt*. Acreditamos ser possível visualizá-lo, em primeira instância, logo na abertura dos três MSS. Enquanto formulaicas, parecem investir o mito camítico de um lastro corânico. Assim se dá a Abertura do MS “K” do *Kitāb al-Zunūj*:

الحمد لله الخالق البارئ الودود ذو الفضل والكرم والجود الذي جعل لخلقه الواناً من بيض وحمرة وسود
وفضّل بعضهم على بعض بالسيادة والطول والسعود

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso, cuja ajuda invocamos. Este é o *Livro dos Zunūj* e das informações a seu respeito na costa do Oceano Índico, na direção oeste. Louvado seja Deus, o Criador, Amado Artífice, Possuidor de Excelência, Generosidade e Bondade, que deu à Sua Criação as cores branco, vermelho e preto; e preferiu uns dentre outros em matéria de autoridade, grandeza e felicidade [...] (KITĀB... K, Abertura).²⁸²

O MS “L” principia de modo virtualmente idêntico, razão pela qual não reproduzimos seu equivalente. O *Kawkab*, por sua vez, apresenta certa variação quanto à forma; no entanto, al-Bawrī parece ainda seguir o conteúdo que tomara por base para sua crônica:

الحمد لله الخالق البارئ الودود ذو العرش المجيد والفضل والكرم والجود فعال ما يريد الذي جعل لخلقه الواناً
من بيض وحمرة وسود وفضل بعدهم على بعد كما قال في كتابه العزيز

Louvado seja Deus, o Criador, o Amado Artífice, o Possuidor do Majestoso Trono, o Excelente, Generoso e Benevolente, Que age conforme Sua Vontade, e que conferiu à Sua Criação cores – branco, vermelho e preto –, preferindo uns dentre outros como dito no Glorioso Livro (AL-BAWRĪ, 2020, p. 116; tradução nossa).

Em comum, observa-se a imediata evocação das distintas cores da humanidade: branco, vermelho e preto. Isto retoma, por um lado, as narrativas ligadas à criação de Ādam (Adão) a partir de distintas argilas, de cuja variedade decorreria a da humanidade; narrativas estas que remontariam à autoridade de Ibn ʿAbbās, sendo relatadas por al-Ṭabarī e al-Masʿūdī (BRAUDE, 2002, p. 120-121; MUHAMMAD, 1986, p. 68). Antes, contudo, tal tradição parece possuir matriz corânica na *sūra* 35, *āyah* 27:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا ۗ وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ
أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٍ (٢٧)

Não reparas em que Deus faz descer a água do firmamento? E produzimos, com ela, frutos de vários matizes; e também há extensões de montanhas, **brancas, vermelhas, de diferentes cores, e há as de negro intenso.**²⁸³

Estamos diante, neste sentido, de uma glosa a respeito da variedade da Criação de Deus, da qual a humanidade é integrante (Alcorão 35:28, já citado). Sendo Ādam a matriz, tal perspectiva poderia apontar para uma interpretação afim ao *universalismo humanista* islâmico; entretanto, uma ressalva é imediatamente interposta: “[...] e preferiu uns dentre

²⁸² Reiteramos: como nas demais citações, reconstituído a partir das edições de Cerulli (1957) e Ritchie e Von Sicard (2020); vide Apêndice D para a tradução completa de trechos selecionados.

²⁸³ Da edição de Samir El-Hayek (2020); grifo nosso.

outros em matéria de autoridade, grandeza e felicidade” (KITĀB... K). “Uns dentre outros” [بعضهم على بعض], como vimos, parafraseia o Alcorão (16:71) em passagem de sentido interpretado de variadas formas, ao gosto do exegeta: em obras apologéticas dos *sūdān* (i.e. Ibn al-Jawzī e al-Suyūfī, por exemplo), esta *āyah* reforça a salvação pela fé, em detrimento da origem. O *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab*, notavelmente, ao estabelecerem uma relação direta entre os preferidos de Deus e a diversidade da Criação, vão de encontro à referida interpretação.

Em todo caso, a fórmula adotada na redação do excerto citado segue a moldura de obras do gênero de comentários relativos à diversidade humana. A título de comparação, veja-se, por exemplo, como Ibn ‘Abdallah al-Bāqī al-Buḥārī al-Makkī introduz seu *al-Ṭirāz al-Manqūš fī Mahasin al-Hubūš* (“O Brocado Colorido das Qualidades dos Abissínios”),²⁸⁴ redigido em 991 H./1583 d.C. – que, à semelhança do mencionado al-Suyūfī, pretende ser uma exaltação dos povos etíopes:

Louvores a Deus, que criou o homem de uma argila de lama moldada e preferiu uns dentre outros. A disparidade entre eles era como a distância entre o céu e a terra. [...] Ele os fez servos e mestres, governantes e governados. Deus distinguiu alguns dos descendentes de Nūḥ [...] para serem Mensageiros e soberanos, e Ele predestinou a servidão e a escravidão para alguns deles até o Dia da Ressurreição (AL-MAKKI apud MUHAMMAD, 1986, p. 60).

Outra similitude com obras específicas a respeito da diversidade humana será a evocação do mito camítico, sobremaneira incorporado às tradições islâmicas, em sua interação dialógica com as *Grandes Bíblias* abraâmicas (BRAUDE, 2002) – tanto para refutá-lo quanto para endossá-lo. Este último parece ser, notavelmente, o caso do *Kitāb al-Zunūj*, que chega a citar duas vezes o mito (tanto no MS “K” quanto no “L”), e do *Kawkab* – o qual omite a redundância.

A primeira passagem do *Kitāb* a evocar a narrativa camítica é meramente alusiva e indireta, sendo praticamente complementar à noção apresentada de uma hierarquia humana perante Deus: “[...] e determinou àquele cujo pai rezara contra ele para que seu rosto e de sua prole fossem empretecidos, e que fossem escravos da prole de seus dois filhos” [وقضى لمن دعا عليه والده بتسويد الوجوه وذريته تكون لذرية ولديه عبيداً] (KITĀB... K, Abertura). O MS “L” apresenta pouca variação: “E nosso Senhor determinou àquele cujo pai rezara contra ele que tivesse sua face empretecida, e que sua descendência fosse escrava de seus filhos” [وقضى ربنا لمن دعا علي]

²⁸⁴ Há uma recente edição em língua árabe desta obra, que contém uma introdução crítica com interessantes informações a respeito deste pouco conhecido autor. Vide AL-MAKKĪ, Ibn ‘Abdallah al-Bāqī al-Buḥārī. *Al-Ṭirāz al-Manqūš fī Mahasin al-Hubūš* [الطراز المنقوش في محاسن الحبوش]. Irbid: Dar Al-Kitab Al-Thaqafiy, 2017.

[ولده بتسوين الوجوه وذريته يكون لذرية ولديه عبيدا (KITĀB... L, Abertura). À parte a omissão dos nomes, é evidente que se trata da condenação da descendência de Ḥām à escravidão em relação à descendência de seus irmãos, Sām e Yāfīt, ora tidos por progenitores dos asiáticos (i.e. árabes e persas, para as tradições muçulmanas) e europeus, respectivamente (BRAUDE, 2002, p. 102; ISAAC, 1986).

Estes contornos são explicitados quando, após um sumário dos temas abordados na obra (no caso do *Kitāb al-Zunūj*) ou uma exposição das razões para sua redação (no caso do *Kawkab*), é apresentada uma versão do mito camítico; sua reincidência evidencia a importância conferida a tal narrativa para a explicação das origens dos ditos *zunūj*. No MS “K”, isto ocorre da seguinte forma:

فأقول وبالله التوفيق الحام ابن نبي الله نوح ابن لمك عليه الصلاة والسلام وهو ابو السودان والاصغر من اولاد نوح وجان احام الربعة اولاد مصر وكنعان وكوش وقوط فالحبشة من اولاد كوش بن حام والنوبة والزنج من اولاد كنعان بن حام وكان حام احسن الصورة بري الوجه فغير الله لونه ولون ذريته من الجل دعوة ابيه دعا عليه بتسويد الوجه وسواد ذريته وان يكون اولاده عبيدا الولاد سام ويافت فكثرت هم وغماهم وقصة ذلك مبسوطه في كتب التواريخ كما ذكر في سبائك الذهب ولما قسم نبي الله الارض لاولاده كانت افريقية لحام وولد اولاد واولاده السودان ولم يتعدي شعورهم اذانهم كما رأيناهم الآن وانتشر وا على الارض وملنت منهم وقطنوا ووقعوا بساحل البحر بناحية المغرب في خط الاستواء والجوب قوم يقال هم الكشور بالغة العربية بالمعنى والآن ونیکا.

Eu declaro, com a ajuda de Deus, que Ḥām, filho do Profeta de Deus Nūḥ, filho de Lamik – bênçãos e paz estejam sobre ele – é o pai dos pretos, e o caçula dentre os filhos de Nūḥ. Ḥām teve quatro filhos: Miṣr, Kanʿān, Kūš e Qūṭ; os abissínios descendem da prole de Kūš, filho de Ḥām, e os núbios e os *zanj* descendem da prole de Kanʿān, filho de Ḥām. E Ḥām era do mais belo aspecto, com um rosto puro. Porém, Deus alterou a cor de sua pele e a de sua descendência devido à súplica de seu pai, que orou contra ele para que empretecesse seu rosto, e que empretecesse os rostos de sua prole, e para que seus descendentes fossem escravos dos descendentes de Sām e Yāfīt. E Ele os fez numerosos e os multiplicou; e esta narrativa se encontra nos livros de história, como mencionado no *Sabāʾik al-Dahab*. Quando o Profeta de Deus dividiu a terra entre seus filhos, a África foi dada a Ḥām. Ele gerou filhos, e seus filhos eram os pretos, e seus cabelos não passavam das orelhas, como os observamos agora. Eles habitaram a terra e ela se preencheu deles, e se estabeleceram na costa ocidental do mar, no Equador e no Juba – um povo chamado *al-Kušūr*, na língua árabe, e agora *WaNyika* (KITĀB... K, Abertura).

A redação do MS “L” não apresenta grande variação, exceto a omissão da citação ao tratado genealógico *Sabāʾik al-Dahab*, conforme previamente discutido. Quanto ao *Kawkab*, sua redação é mais uma vez sintética em relação ao *Kitāb al-Zunūj*:

سيأتي ذكر العرب نذكر الزنج الذين هم بأرض وأما وخط الاستواء جُب، ان حام بن نوح عليه السلاة والسلام كان له اربعة اولاد مصر وكنعان وكوش وقوط وذلك فالحبشة من ولد كوش ونوبة والزنج من ولد كنعان وكان حام بن نوح احسن الصورة بري الوجه فغير الله لونه والوان ذريته من اجل دعوة ابيه لانه دعا عليه بتسويد الوجه وسواد وجوه ذريته وان يكون اولادا عبيدا لاولاد سام ويافت وكثرت هم وغماهم فوقع بساحل البحر ناحية الشرق وخط الاستواء جُب قوم يقال لهم الكشور زنجية وكان ذلك انحو ليس امة سواهم.

Mencionaremos os árabes e os *zanj* que estão na terra de Wāmā e no Equador, [no] Juba. Ḥām, filho de Nūḥ – bênçãos e paz estejam sobre ele –, teve quatro filhos: Miṣr, Kanʿān, Kūš e Qūṭ. Os Abissínios descendem dos filhos de Kūš; e os núbios e

os *zanj* descendem dos filhos de Kan^oān. E Hām bin Nūḥ era de belo aspecto, com um rosto puro; Deus alterou a cor de sua pele e de sua descendência devido à súplica de seu pai, pois suplicara que seu rosto fosse empretecido, e que tornasse pretos os rostos de sua prole, e que seus filhos fossem escravos dos filhos de Sām e Yāfit. E Ele os multiplicou e os fez numerosos; e se estabeleceu na costa do mar, nas direções Oriental e do Equador, [no] Juba, um povo chamado *Kuṣūr* – os *zanj* –, e ali não havia nação senão eles (AL-BAWRĪ, 2020, p. 117; tradução nossa).

Em primeiro lugar, identifica-se a conhecida tendência, nas etiologias islâmicas da narrativa camítica – não sem influência da patrística e da literatura rabínica – em apresentar Hām como o punido por Deus, e não somente seu filho Kan^oān; estando, por consequência lógica, a punição determinada a toda a descendência de Hām, e não apenas a este último (GOLDENBERG, 2003, pp. 159-164). A especificidade da menção aos “filhos de Kan^oān” enquanto progenitores dos núbios e dos *zanj*, contudo, parece constituir indício residual de uma versão mais próxima ao texto do Velho Testamento, em que Canaã é amaldiçoado pelos atos de seu pai. Isto não se dá, contudo, por inventividade do(s) cronista(s) do *Kitāb al-Zunūj*, ou mesmo de Fāḍil Ibn ʿUmar al-Bawrī (seja ele ou não o autor daqueles textos).

Com efeito, os MSS em questão realizam uma citação quase direta de uma formulação presente no *Kitāb al-Maʿārif*, obra do erudito iraquiano Ibn Qutaybah – portanto, do século III H./IX d.C. A semelhança entre os excertos é notável, à parte determinadas alterações que demarcam a especificidade de sua aplicação ao contexto leste-africano do XIX. Em seu texto, por sua vez, Ibn Qutaybah cita como fonte o iemenita Wahb Ibn Munnabīḥ, que já vimos constituir uma cadeia relativamente “fraca” de transmissão, dentro dos critérios da *isnād* muçulmana (BRAUDE, 2002, p. 105). Diz-nos o iraquiano o seguinte:

Wahb Ibn Munnabīḥ registra que Hām, filho de Nūḥ, **era originalmente um homem branco**. Ele tinha um rosto bonito e um comportamento muito agradável, mas Deus **mudou** a cor de Hām como resultado da súplica de Nūḥ, seu pai. Hām então foi embora, seguido por seus filhos e se estabeleceu à beira-mar. Deus os fez multiplicar e crescer, e eles se tornaram os pretos. Sua comida era o peixe, e eles afiavam os dentes, tornando-os afiados como agulhas para que a carne do peixe ficasse espetada neles. Alguns descendentes de Hām se estabeleceram no Ocidente. Hām gerou Kūš, Kan^oān e Fūṭ. Este último foi viver na Índia e no Sind, e povoou a área com sua prole. Kūš e Kan^oān, no entanto, ambos geraram a estirpe dos pretos representada pelos núbios, os *zanj*, os *fezzan*, os *zaḡāwa*, os abissínios, os coptas e os berberes (IBN QUTAYBAH, 1882, p. 8-9, grifos nossos).²⁸⁵

Como observado por B. Braude (2002, p. 107), a descrição dos filhos de Hām como ictiófagos de dentes afiados parece ser uma inovação ou acréscimo do próprio Ibn Qutaybah

²⁸⁵ No original: “قال واهب بن منبه ان حام بن نوح كان رجلا ابيض حسن الوجه والصورة فغير الله عزول لونه وألوان ذريته من اجل دعوة ابيه وانه انطلق وتبته ولده فنزلو على ساحل وكثرهم الله وأغناهم فهما السواد ادو كان طعامهم السمك فحننوا اسناخهم ي تركوها مثل الابر لان السمك كان يلصق بهاونزل بعض ولده المغرب مولد حام كوش بن حام وكنعان بن حام وفوط بن حام فاما فوط مسار فنزل ارض الهندوا اسندفا هلهما من ولده واما كوش وكنهان فاهناس السودان النوبة والزنج والقران والزيعاوة والحبشة والقبط وبريرن اولادهما”. Baseamo-nos nas traduções apresentadas em A. Muhammad (1986) e S. Trabelsi (2023).

em relação a tradições camíticas anteriores no âmbito do Islã; contudo, de maior relevo é sua associação entre a prole do filho de Nūḥ e o litoral (*sāḥil*, ساحل) – o que em muito servirá ao propósito discursivo dos cronistas suaílis. Destarte, é possível visualizar em Ibn Qutaybah uma etiologia do mito presente nas crônicas analisadas. Ora, mesmo a referência ao “Ocidente” (*maġrīb*, مغرب), que em Ibn Qutaybah parece se referir ao Norte da África (MUHAMMAD, 1986, p. 56), é ressignificado a partir da perspectiva externalizante adotada pelo redator do MS “K”, em que a Costa Suaíli está a oeste do observador.

Teriam os cronistas, contudo, consultado diretamente Ibn Qutaybah? O que se observa, em verdade, é o processo de transmissão do conhecimento em cadeia no âmbito da erudição muçulmana – não sem transformações e alterações cumulativas que, conquanto preservem certo núcleo, só o fazem em relação ao que é, como nos recorda H. Blumenberg (2021, p. 192), “capaz de satisfazer as recepções e expectativas”. Com efeito, a referência citada – especificamente no MS “K” – é o *Sabā’ik al-Dahab*, e não o *Kitāb al-Ma’ārif*; acaso consultemos a primeira obra, verificaremos uma redação praticamente idêntica àquela que se encontra no *Kitāb al-Zunūj*:

E Ḥām era belo de aspecto e rosto; Deus **alterou** sua cor e a de sua descendência devido à súplica de seu pai, que suplicou que fosse **empretecido**²⁸⁶ seu rosto e os rostos de sua prole, e que fossem escravos das proles de Sām e Yāfit. E Ele os fez numerosos e os multiplicou; e isto está registrado nas histórias (AL-SUWAYDĪ, 1926, p. 12, tradução e grifos nossos).²⁸⁷

Ibn Qutaybah certamente serviu de base para a versão constante no texto de al-Suwaydī, divergindo quanto às particularidades da descendência de Nūḥ. O *Sabā’ik al-Dahab* cita nomes como os de al-Ṭabarī e Ibn Sa’īd na construção de sua árvore genealógica – a qual J. A. G. Elliot (1926, p. 159) transcreve em seu relato (ver Figura 14).

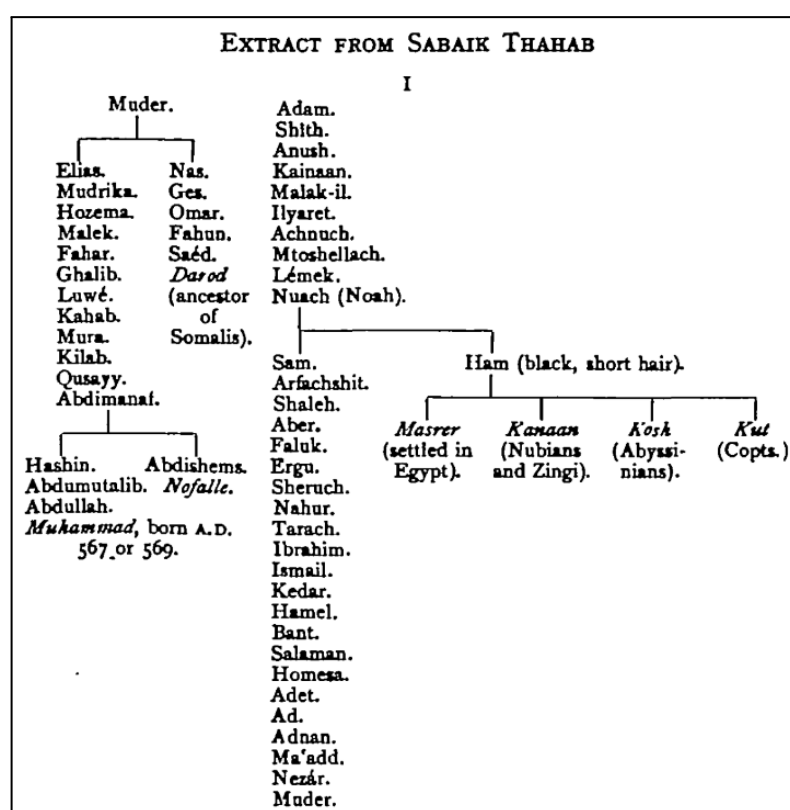
A apropriação desta narrativa em contexto suaíli insere o *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab* em uma longa tradição intertextual, da qual se depreende, no caso, a ascendência dos núbios e dos *zanj* a Kan’ān apresentada. Esta recepção produz, por outro lado, idiosincrasias indiciárias do contexto leste-africano em que tal textualidade estava inserida, mesmo que, em

²⁸⁶ A noção de “empretecer” (تسود) parece ter base corânica (Alcorão 3:106), em que este figura como punição aos descrentes no Dia da Ressurreição: “Chegará o dia em que uns rostos resplandecerão [embranquecerão] e outros ensombrecerão [empretecerão]. Quanto a estes, ser-lhes-á dito: *Então, renegastes depois de terdes acreditado? Sofrei, pois, o castigo da vossa incredulidade!*” [يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ] [بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ]. Note-se que El Hayek (2020), de quem extraímos a tradução, emprega eufemismos, dado o caráter aparentemente figurado da passagem. Contudo, uma leitura literal poderia, por exemplo, reforçar a configuração islâmica do mito camítico, e o empretecimento de Ḥām como marca da vergonha de seus atos – que não são, na literatura em questão, explicitados, muito possivelmente devido ao caráter apócrifo (e portanto, *tahrīf*) das textualidades judaica e cristã.

²⁸⁷ Do original: “وكان حام حسن الصورة الوجه فغير الله لونه ولوان ذريته من اجل دعوة ابيه لانه دعا عليه بتسويد الوجه واولاده عبيدا لاولاد”. A cópia iraquiana consultada é datada de 1926, cronologicamente próxima do contexto sob análise.

aparência, possam ser lidas como contradições. Caso exemplar disso é a presença, nos três MSS, da formulação *min yum ħalaqaham Allah ta'āla* [من يوم خلقهم الله تعالى]: “desde o dia em que Deus Altíssimo ali os criou”, em referência à origem dos *Kuṣūr* às margens do rio Juba. Ora, uma origem local parece estar em desacordo com a noção de uma dispersão camítica (“Eles habitaram a terra e ela se preencheu deles, e se estabeleceram na costa ocidental do mar, no Equador e no Juba [...]”, como no MS “K”).

Figura 14 – Transcrição da árvore genealógica dos descendentes de Nūḥ constante em cópia do *Sabā'ik al-Dahab* (possivelmente consultada junto a al-Bawrī), e publicada no relato de J. A. G. Elliot (1926). Sobre Ḥām, lê-se: “preto, cabelo curto”.



Fonte: ELLIOT, 1926, p. 159 (reprodução).

Seria possível associar tal divergência à justaposição da tradição erudita muçulmana às narrativas da oralidade própria às sociedades bantu de África Oriental, e suas respectivas histórias de origem? O produto desta relação dialética de forças entre a autoridade do discurso escrito muçulmano e a indissociável matriz bantu das sociedades suaílis dá a tônica de uma produção original, considerando-se a mutação própria à circulação intertextual do mito, por um lado, e o rol de escolhas e subseqüentes transformações epistêmicas implicadas na fixação

de narrativas cuja existência se dava unicamente pela expressão da memória social (BLUMENBERG, 2021; COPPOLA, 2018, p. 149).

Destacamos, neste sentido, enquanto outra aparente idiossincrasia, a coexistência, no texto de duas explicações distintas para as origens do fenótipo negro. Sabemos ser uma delas a história camítica, que estigmatiza determinados grupos a partir de tal característica, em direta associação ao fenômeno escravista promovido a partir de Zanzibar – portanto, uma etiologia de “dupla maldição”, conforme qualifica David M. Goldenberg (2017, p. 5). Entretanto, num contexto em que a própria aristocracia dos *waungwana* passa a ser racializada como *negra* perante a colonialidade europeia a que, em última instância, se destinava boa parte da cronística produzida a partir da segunda metade do século XIX (CORET, 2013, p. 383; MORTON, 1990), passa a valer a máxima de al-Bawrī (2020, p. 117): “[t]ornou-se imperativo fazer uma distinção como a que se faz entre o rubi e o coral, pois os árabes estão mais próximos do Profeta”.²⁸⁸ A ascendência árabe, a *nisba* de direito das famílias tradicionais da Costa Suaíli, não poderia estar necessariamente atrelada à cor da pele.

Deste modo, verificar-se-á o recurso às teses climáticas, de modo paralelo ao mito de Hām, como explicação da tez escura de povos entendidos como de suposta origem árabe. De certo modo, isto possui lastro na própria etiologia islâmica do mito camítico, em que a punição do filho transgressor se dá pela “alteração” (تغيير) de sua cor por Deus; eis o precedente que permitirá, aos ‘*ulamā*’ suaílis, inferir que a razão de sua cor se dá devido a seu ambiente: as circunstâncias podem mudá-la. Trata-se, com efeito, de noção presente já no mais antigo registro, em um texto árabe-muçulmano, da alteração de cor enquanto punição a Hām: uma passagem atribuída a Ibn Mas‘ūd (m. 32 H./653 d.C.), Companheiro do Profeta e, portanto, dotado de uma forte cadeia de transmissão – o que pode ter contribuído para a difusão desta versão particular (BRAUDE, 2002; GOLDENBERG, 2017, p. 68).

Curiosamente, isto ocorre apenas no MS “L”, em seu *faṣl* III, quando é narrado o exílio da tribo iemenita de Qays Ġaylān²⁸⁹ na Etiópia cristã, após o fracasso de Abraha al-Ašram em destruir a Ka‘aba – história aludida no Alcorão, *sūra* 105, como vimos. Inicialmente convertidos ao cristianismo, os Oromo teriam se tornado apóstatas e migrado para o sul, rumo ao Juba:

²⁸⁸ Do original: “فوجب بذلك تفصيلا كما نفصل بين ياقوب والمرجان لان العرب اقرّب الى النبي”. Tradução nossa.

²⁸⁹ Entendida como os Oromo, a partir de uma interpretação de certa passagem do *al-Qāmūs al-Muḥīt*, de al-Firūzābādī. A relação é explicada no *Kawkab*: “Eles eram das tribos árabes que originalmente habitavam o Ḥurāsān, principalmente. Eles são os descendentes de Qays Ġaylān. Está afirmado no *Qāmūs*, página 222, sob a palavra *barr*” (AL-BAWRĪ, 2020, p. 162). No original: “وكانوا في قبائل العرب الذين اصلهم سكنوا بخراسان اكثر وهم من ولد”. “قَيْسٌ غَيْلَانٌ نَقَالَ فِي الْقَامُوسِ صَفْحَةَ ٢٢٢ فِي كَلِمَةِ الْبَرِّ”. A autoridade evocada pela precisão da referência, neste caso, é evidente.

٤١ سنة هجرية ان بني قيس غيلان لما سمهيا ان العرب استساموا جميعاً وتنازعوا هم والحبوش بكون بني قيس غيلان الذين قد تنصروا بعاشرة الحبشة وكانوا الحبوش يقولون لبني قيس غيلان ان العرب قد تركوا ملة بانهم وجدادهم بالاسلام وقد علمنا انكم ما تمتموا عهدكم اذا عاهدتم فلا نصدقكم انكم قد تنصرتم وتنازعوا بذلك وتقاتلوا وهربوا من ارض الحبشة الى نهر الجب وخط الاستواء وبلغت الكشور يقال واما اسم ارض الجب فهناك خط الاستواء اتفاقاً وبذلك كانوا بنو قيس غيلان سود الاوان غالباً واولهم كانوا بيض الاوان لانهم من صنعاء المين وغلّب عليهم شعار الشمس.

No ano 41 da Hégira, conta-se que quando a tribo de Qays Ġaylān soube que todos os árabes se tornaram muçulmanos, desentendeu-se com os abissínios, pois a tribo de Qays Ġaylān havia se tornado cristã ao viver e se associar com a Abissínia – e os abissínios disseram àqueles da tribo de Qays Ġaylān: ‘os árabes já abandonaram a religião de seus pais e avós em favor do Islã; sabemos que não honrarão vosso pacto conosco, e não acreditamos que vos tornastes cristãos’. E houve controvérsia quanto àquilo, e eles combateram e fugiram da terra da Abissínia até o rio Juba, e o Equador. Na língua dos *Kuṣūr*, o nome das terras do Juba é Wāmā, e entende-se que ali é o Equador. **Por esta razão, os da tribo de Qays Ġaylān se tornaram majoritariamente pretos. Inicialmente eles eram brancos, pois eram de Sanaã, no Iêmen; mas os raios e o calor do Sol prevaleceram sobre eles (KITĀB... L, faṣl III).**²⁹⁰

Verifica-se, portanto, uma clássica explicação climática, aos moldes daquela apresentada por Ibn Khaldun, ou mesmo de formulações de Ibn al-Jawzī²⁹¹ (MUHAMMAD, 1986, p. 56); dois eruditos que, por distintas razões, usam-na para refutar o mito camítico – mas não a historicidade de Nūḥ e seus filhos, o que se deve salientar. Para o *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab*, por outro lado, não há contradição entre a explicação camítica e a climática. Os Oromo, dotados de genealogia árabe, têm seu fenótipo explicado pelo clima; os *washenzi*, sem o elo clânico, meramente “criados” por Deus, carregam-no como mácula de uma condenação entendida como justa, pois proferida por um Profeta de Deus: serão escravizados pelos filhos de Sām. A ideologia da decadente classe *waungwana* se revela nos detalhes.

3.3.2. Do proto-Hām corânico ao mito subalterno

O presente estudo deverá concluir com um necessário contraponto à visão das elites. Este se dará por meio do recurso à visão das classes estigmatizadas – particularmente, aqueles ditos *washenzi* convertidos ao Islã que, igualmente investidos das tradições muçulmanas, “utilizaram o mesmo mito suaíli para defender perspectivas bastante divergentes” (EL-ZEIN, 1986, p. 19).²⁹² Falamos de ex-escravizados manumitidos ou mesmo migrantes do interior, desprovidos da suposta ascendência árabe-persa tão cara às elites litorâneas; são eles a quem a

²⁹⁰ A partir da comparação das versões de Cerulli (1957, p. 300, *Varianti del MS L*) e Ritchie e Von Sicard (2020, p. 75).

²⁹¹ “A descendência de Hām se estabeleceu nas direções sul e oeste, e então houve uma alteração em sua cor” [نزل بنو حام مجرى الجنوب والدبور فتعيرت الوأنهم] (IBN AL-JAWZĪ, 2019, p. 26). Está colocada uma relação de causalidade.

²⁹² “[...] have used the same Swahili myth to support quite divergent positions”. Tradução nossa.

própria historiografia de inspiração colonial denominou (e denomina, ainda hoje) como “semi-islamizados”, ou “familiarizados com o Islã”, negando-lhes agência e originalidade em suas práticas, em nome de um Islã *não-africanizado* (GOODING, 2019, p. 192-193). Por que devemos empregar os mesmos critérios distintivos da aristocracia *ungwana*?

Pelo contrário, estes muçulmanos por direito – apesar de à margem do sistema de signos e representações e dos jogos de expectativas sociais constituintes da *ustaarabu* (SWARTZ, 1991, p. 145) – comungam diretamente com as tradições islâmicas anteriores, como os mitos adâmico e camítico, e as narrativas do Alcorão. Neste processo, demonstram não apenas uma profunda compreensão de tais tradições, mas igualmente de sua própria condição social, com reflexo direto em suas interpretações dos discursos em circulação no *espaço textual sagrado* abraâmico.

O acesso a este discurso subalternizado, entretanto, é mais delicado. Edward Alpers e Matthew Hopper (2017), em seu estudo acerca dos testemunhos de ex-escravizados libertos no Índico ocidental, retomam a antiga provocação da filósofa indiana Gayatri Spivak: “pode o subalterno falar”? Como aceder a vozes que não a das elites? E os inúmeros ruídos e camadas interpostas entre o sujeito marginalizado e o historiador – a paráfrase distorcida do relato colonial, a tradução pobre, a ingerência do etnólogo? Tratam-se de questões da qual a pesquisadora ou pesquisador atentos devem ter ciência.

De nossa parte, valemo-nos do trabalho etnográfico realizado por Abdul Hamid El-Zein (1986 [1972]) no Arquipélago de Lamu, ao final da década de 1960, com indivíduos pertencentes aos variados estratos sociais e que, em muitos casos, preservava ainda uma lógica social semelhante àquela de cinco décadas antes, quando da cronologia de nossa documentação, sob a égide dos Islãs – no plural (KRESSE, 2007). De sua pesquisa, interessam-nos as distintas versões coletadas, junto à população de Lamu, de narrativas veterotestamentárias, cujas nuances refletem os mencionados constructos distintivos de classe.

Vejamos, por exemplo, a curiosa versão *ungwana* do mito de Hām obtida por El-Zein, que contém certos elementos conhecidos, diferindo em outros em relação à cronística suaíli analisada:

Sām era obediente e atendeu às ordens de seu pai. Um dia, Nūḥ o chamou, e Sām veio até ele sem demora. Seu pai o abençoou, e pediu a Deus que gerasse todos os profetas daquele filho, e assim os filhos de Sām se tornaram todos brancos. **Quando Nūḥ chamou Hām, ele não veio.** Ele desobedeceu a seu pai, e Nūḥ o condenou, pedindo a Deus que tornasse seus filhos pretos. Finalmente, quando Nūḥ chamou Yāfit, **ele também não respondeu**, e então Nūḥ também o condenou, e rogou a Deus que tornasse seus filhos vermelhos. A poeira branca persistiu nos filhos de Sām, mas eles continham igualmente as poeiras preta e vermelha, como toda a

descendência de Ādam. Os filhos de Sām eram obedientes e seguiam o desígnio de seu pai. Mas os filhos de Ḥām tinham vergonha de sua cor, pois sabiam que seu pai fora branco, e portanto suspeitaram que sua mãe havia sido desleal. Então eles fugiram para as florestas, e viveram sem religião (EL-ZEIN, 1986, p. 233, grifos nossos).

Em primeiro lugar, esta formulação fornece uma transgressão cometida: a *desobediência*. Há muito sentido que seja, para a narrativa das elites, este o delito – não seria a desobediência para com o mestre um dos comportamentos mais indesejáveis de um escravizado? Pela evocação da desobediência, pretende-se destacar a perfídia dos *washenzi*, apóstatas por natureza (Ibid., p. 49). Mais objetivamente, a desobediência a um chamado de Nūḥ parece refletir, diretamente, o episódio corânico (11:42-43) do filho anônimo que se recusa a embarcar na Arca durante o Dilúvio: aquele a quem narradores como Ibn Kaṭīr e exegetas como al-Suyūṭī,²⁹³ por exemplo, denominam “Yām” (يَام). Na narrativa leste-africana acima é possível verificar, portanto, a presença do proto-Ḥām “Yām” conflacionado à figura do próprio Ḥām, por cognata associação.

Um segundo ponto diz respeito aos recipientes da condenação – note-se que não apenas Ḥām é punido, mas igualmente Yāfīt; reminiscência de uma formulação originalmente difundida a partir dos escritos de Balʿamī, do século IV H./X d.C., segundo os quais Yāfīt seria progenitor dos turcos, eslavos e dos terríveis Yājūj e Mājūj (BRAUDE, 2002, p. 117-118; GOLDENBERG, 2017, p. 70). No caso suaíli, entretanto, não poderia este Yāfīt transgressor remeter às narrativas de uma descendência particularmente europeia, dada a *situação colonial* dos séculos XIX-XX? Segundo El-Zein (1986, p. 233), este parece ser o caso.

O mais importante, contudo, parece-nos ser a ênfase dada à poeira branca associada aos filhos de Sām – retoma-se, em verdade, as narrativas acerca da criação de Ādam a partir de diferentes tipos de “poeira”, barro ou argila, conforme registrado por al-Ṭabarī (1989, p. 258-259); e aproxima, curiosamente, esta narrativa *waungwana* das perspectivas do chamado *universalismo humanista* islâmico, como visto. Apesar do reconhecimento da presença das poeiras preta e vermelha na descendência árabe de Sām, contudo, este é o filho privilegiado de Nūḥ, genitor de profetas e, portanto, o portador da Luz (*Nūr*; نور) – essencialmente, o conhecimento oriundo de Deus –, que seria transmitida através das gerações semíticas até o Profeta Muḥammad (صلى الله عليه وسلم) (EL-ZEIN, 1986, p. 244; FATANI, 2006). Deste modo, a Luz

²⁹³ É sabido que a *Tafsīr al-Jalalayn* de al-Maḥallī al-Suyūṭī era uma importante obra de referência para muitos ‘*ulamā*’ ao longo de toda África Oriental, o que confere ainda mais relevo à presença da narrativa de “Yām” (MARTIN, 1971, p. 540).

divina e a cor branca da poeira adâmica parecem estabelecer uma relação intrínseca, estando ligada à linhagem dos árabe-persas à qual se vincula a elite suaíli: “A Luz persistiu nos filhos de Sām; e passou por Mūsā [Moisés] e ʿĪsa [Jesus], chegando à tribo de Qurayš [coraixitas]. [...] os árabes em geral e Qurayš em particular foram abençoados por conta do Profeta” (EL-ZEIN, 1986, p. 233).

Esta correlação particular entre a Luz divina e a brancura – remetendo, num primeiro momento, ao mito adâmico e, por conseguinte, ao camítico – possui lastro nas formas de devoção popular estabelecidas ao longo de África Oriental, com particular atenção à figura de Muḥammad. A tradição do mulude (*mawlīd* مَوْلِد, em árabe, ou *maulidi* em kiswahili), festividade em celebração ao nascimento do Profeta, que ocorre no mês de Rabīʿ al-ʿAwwal do calendário islâmico, reforça esta perspectiva em seus louvores. A textualidade em verso e prosa dos muludes obedece à estratificação social do litoral suaíli, particularmente no caso de Lamu: sua leitura e recitação era restrita aos *waungwana*, e o texto de maior autoridade era aquele de autoria do iraquiano Jafar Ibn Ḥasan al-Barzanjī (m. 1179 H./1765 d.C.); conhecido, portanto como *Mawlīd al-Barzanjī*. Sua recitação era ensinada nas escolas corânicas dedicadas às elites, e sua autoridade era comparável à do próprio Alcorão (Ibid., p. 62; HOFFMAN, 2012, p. 187).

O *Mawlīd al-Barzanjī* enfatiza a Luz de Muḥammad, associando-a a uma característica manifesta tipicamente nos rostos de seus portadores: “Bênçãos e paz estejam sobre a Luz perpetuada com primazia; perpetuada nas nobres feições resplandecentes como joias” [وَأَصْلِي وَأَسْلَمُ عَلَى النُّورِ الْمُؤَصُّوفِ بِالنَّقْدِ وَالْأَوْلِيَّةِ؛ الْمُنْتَقِلِ فِي الْعُزْرِ الْكَرِيمَةِ وَالْجِبَاهِ] (AL-BARZANJĪ, 2021, p. 8-9, tradução nossa).²⁹⁴ Paralelamente, o encômio não se isenta de referências à brancura dentre as qualidades associadas ao Profeta: “[...] de perfeita estatura, de cor branca, um pouco avermelhada” [مَرْبُوعِ الْقَامَةِ أَبْيَضِ الْوَنِّ مُشْرَبًا بِحُمْرَةٍ] (Ibid., p. 56-57). A correlação entre a Luz e a cor branca está implícita, sendo Muḥammad seu portador por excelência.

Esta era a visão das elites: como os muçulmanos excluídos do Islã costeiro percebiam tais narrativas? Sendo o *Mawlid al-Barzanjī* proibido àqueles não pertencentes à aristocracia, como escravizados e ex-escravizados, estes viriam a compor seu próprio mulude: o *Maulidi ya kiSwahili*, recitado em língua vernácula em vez do árabe. Outro mulude que certamente teve penetração nas classes subalternas foi o de autoria de al-Ḥabšī (m 1333 H./1914 d.C.), ensinado nas madrassas reformistas fundadas por indivíduos como Habib Saleh – no caso da Mesquita Riyadha, em Lamu, voltada à instrução popular, sem distinção genealógica. Tais

²⁹⁴ Tendo por base a edição anglófona de Muḥammad Shakeel Qadirī Ridawī (2021).

composições partilhavam características narrativas com a versão das elites, particularmente em relação à transmissão da Luz do Profeta, mas certamente divergiam em termos de interpretações de classe (BANG, 2018, p. 559-560; EL-ZEIN, 1986, p. 135; HOFFMAN, 2012, p. 187). Nosso argumento é que as narrativas poéticas e prosaicas associadas ao mulude são demonstrativas da apropriação popular das tradições islâmicas, não estando estas, portanto, encerradas à erudição livresca dos *waungwana*.

Tal como a versão da aristocracia, a narrativa subalterna traça uma causalidade entre as histórias de Adão e Noé:

Adam foi criado das poeiras vermelha e preta, mas foi ensinado por Deus. O Misericordioso sabia que Adam era capaz de possuir o conhecimento [...] Ele tinha boa atitude, e amava a Deus – até a criação de Hawā’ [Eva]. [...] A pureza de Adam gradualmente diminuiu, até o dia em que ele comeu o fruto proibido. Assim que Adam comeu o fruto, ele o adorou. Então, ele estava apaixonado não apenas por Hawā’, mas também pelo fruto. Adam perdeu a maior parte de seu conhecimento – o conhecimento que o tornava puro – e, no fim, tornou-se igual a Iblisi.²⁹⁵ [...] Adam, Hawā’ e Iblisi foram expulsos do paraíso. Porém, antes de Deus expulsar Adam, ele depositou a **poeira branca** – a essência do Profeta – nas costas de Adam, para que Adam tivesse consigo a Luz na terra. [...] Nūḥ recebeu a Luz, e incorporou em si o Alcorão. Entretanto, nem todos os seus filhos eram bons. Por outro lado, apesar de Hām ser mau e não obedecer ao seu pai, **os filhos de Hām ainda poderiam ter mérito**. Igualmente, caso vejamos os filhos de Sām, veremos que, apesar de Sām possuir a Luz, muitos de seus filhos eram maus e se recusaram a seguir a Luz do Profeta e o Alcorão; deste modo, viviam como animais, sem orientação. Os filhos de Hām e Yāfīt fizeram o mesmo; porém muitos deles, quando viram a Luz do Profeta e o Alcorão, converteram-se ao Islā, e assim o Profeta passou a amá-los. [...] **O Profeta, que possuía todo o conhecimento, não fazia distinção entre o preto, o vermelho e o branco** (EL-ZEIN, 1986, pp. 246-249, grifos nossos).

Embora a moldura seja essencialmente a mesma – trata-se, enfim, de uma tradição muçulmana intertextualmente dialógica, ainda que de modo conflituoso –, a versão dos chamados *zanj* ou *washenzi* corresponde à perspectiva dita *universalista* que, como vimos ao longo do presente trabalho, possui pleno lastro em narrativas religiosas comunicadas através dos séculos,²⁹⁶ e cuja circulação produzirá tanto versões elitistas, baseadas no interesse da classe escravista de África Oriental no século XIX, quanto aquelas em que os estratos oprimidos encontrarão um bálsamo, e a certeza de sua salvação no Dia do Julgamento. Se a autoridade de al-Ṭabarī (1987, p. 215) menciona que “Nūḥ tomou uma atitude mais complacente em relação a Hām mais tarde, e rezou para que a ele fosse conferida a

²⁹⁵ ‘Iblis (إبليس): Satã, responsável por corromper Adão.

²⁹⁶ Em uma das narrações do mito de Hām que se assemelham àquela do *Kitāb al-Zunūj*, Ibn al-Jawzī propõe a existência da “argila” branca dentre a descendência do filho de Nūḥ: “E quando a terra foi dividida entre os descendentes de Nūḥ, os filhos de Hām se estabeleceram nas direções sul e oeste; assim, Deus depositou em suas feições a negridão, e um pouco de branquidão, e eles ocuparam a maior parte da terra” [وَمَا اقْتَسَمَ أَوْلَادُ نُوحٍ الْأَرْضَ] [نَزَلَ بَنُو حَامٍ مَجْرَى الْجَنُوبِ وَالِدُبُورِ فَجَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِمْ أَدَمَةً وَبِيضًا قَلِيلًا، وَلَهُمْ أَكْثَرُ الْأَرْضِ] (IBN AL-JAWZĪ, 2019, p. 25, tradução nossa).

compaixão por parte de seus irmãos”, os *washenzi* demonstraram, ao apropria-se da *Grande Bíblia* islâmica, que outra visão era possível.



CONCLUSÃO

Este estudo consistiu em uma análise crítica que se constituiu, em larga medida, ao longo de sua própria escrita, mediante o gradual amadurecimento dos problemas inicialmente identificados por seu autor. A supressão das hipóteses formuladas pelos limites de nossa ignorância perante a novidade do tema levou à consolidação de uma percepção holística de nossa documentação e seus respectivos contextos de produção e circulação – posição privilegiada a partir da qual pudemos, por fim, apresentar nossas conclusões. Para tal, servimo-nos de um amplo rol de fontes auxiliares, além de bibliografia especializada que dá conta, em boa medida, do atual estado da arte dos estudos leste-africanos concernentes à Costa Suaíli.

Em síntese, portanto, nosso estudo incidiu sobre os primeiros fólios das crônicas *Kitāb al-Zunūj* (anônima, em duas versões: “K”, de aprox. 1890, e “L”, de 1903) e *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah* (por Fāḍil Ibn ʿUmar al-Bawrī, datada de 1913). Os três MSS apresentam versões islâmicas do mito veterotestamentário de Cam e Canaã (Ḥām e Kanʿān), cumprindo função de estigmatização genealógica de determinados povos não-islamizados da hinterlândia leste-africana, ora chamados pejorativamente *washenzi*, ou *zanj* – de acordo com a ideologia da classe escravista *waungwana*, para a qual a afirmação de origens árabe-persas constituía elemento central de prestígio, particularmente face à introjeção das classificações etnicizantes por parte dos poderes coloniais britânico e germânico.

Num primeiro momento, preocupamo-nos em delinear as etiologias muçulmanas do mito camítico, por meio da análise das formas pelas quais este circulou e se redefiniu no *espaço textual sagrado* tripartite dos grandes monoteísmos abraâmicos (Judaísmo, Cristianismo e Islã), consagrando leituras da história dos filhos de Noé (Nūḥ) responsáveis por condenar os “camitas” (i.e. os povos negros e/ou africanos, em larga medida) à eterna escravidão. De recepção mista nos circuitos eruditos muçulmanos, esta série de interpretações encontraria, de todo modo, seu espaço – dada a própria magnitude do escravismo de matriz árabe em África, por exemplo.

O mito “dual” de Ḥām – em que sua descendência é tanto preta quanto predestinada à escravização – se associaria dialeticamente às categorias classificatórias étnico-geográficas formuladas nos escritos de autores muçulmanos da pré-modernidade e além, ora identificadas como *categorias móveis de classificação* por seu caráter estereotípico e descontínuo, permeado pelos imaginários da alteridade e da *outrificação* associado aos limites do *Dar al-Islām*. Neste sentido, o termo *zanj*, profundamente ligado à África Oriental, seria inserido

na descendência condenada de Hām; e no contexto da textualidade suaíli fixada em meados do século XIX, tendo por referência os escritos de tradições islâmicas muito anteriores, os *zanj* suaíli – os *washenzi*, os “bárbaros escravizáveis” – eram os “filhos de Hām” [*watoto wa Hami*] por excelência.

Esta era, contudo, a visão da aristocracia; aqueles chamados de *zanj*, muitos dos quais convertidos ao Islã e em busca de melhores condições de ascensão social na Costa Suaíli pós-escravista, tinham outra história para contar, vinculando-se, por sua vez, às vertentes do *universalismo humanista* muçulmano. Destarte, o trabalho aqui apresentado está longe de se constituir em detração da religião islâmica – assim como não o é em relação ao Judaísmo e ao Cristianismo, e nos empenhamos em demonstrar, particularmente no Capítulo 1, a problemática de se traçar o ímpeto derogatório do mito camítico a apenas uma origem, como por muito tempo reproduzido na historiografia. Trata-se, contrariamente, da análise crítica dos discursos que fundamentaram uma realidade histórica específica, marcada pela opressão escravista da hinterlândia leste-africana em nome do lucro árabe-omani e europeu, catalisado pela incorporação da Costa Suaíli à economia-mundo capitalista. Realidade esta marcada pelo ímpeto da colonialidade, por um lado, mas igualmente por muita resistência.

Por fim, este trabalho foi marcado por uma série de óbices oriundos da posição de seu autor no Sul global – seja pelo acesso restrito a fontes, livros, artigos ou pela pouca possibilidade de interlocução a respeito de tão específico tema. Devemos muito, por um lado, ao *software* livre; plataformas como o Zotero, para organização de referências, ou o Lexilogos, como apoio para a transcrição e transliteração de línguas não-latinas, foram instrumentais para a realização desta dissertação. Por outro – e eis uma bandeira que defenderemos até o fim –, a *ciberpirataria*, por meio da qual acessamos dezenas de obras de acesso restrito por *paywalls* impagáveis por um bolsista de Mestrado. O *Internet Archive* (para obras históricas e artigos de periódicos antigos, não-digitalizados), a *Library Genesis* (para livros acadêmicos, em geral) e, particularmente, o *Sci-Hub* de Alexandra Elbakyan (para “desbloquear” artigos acadêmicos) constituem a linha de frente da produção científica nos locais distantes da Metrópole.



REFERÊNCIAS

AARON, David. H. Early Rabbinic Exegesis on Noah's Son Ham and the So-Called "Hamitic Myth". **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 63, n. 4, pp. 721–759, 1995.

ABBASI, Iskander. Anti-Blackness in the Muslim World: Beyond Apologetics and Orientalism. **The Maydan**, 14 out. 2020. Disponível em: <<https://themaydan.com/2020/10/anti-blackness-in-the-muslim-world-beyond-apologetics-and-orientalism/>>. Acesso em: 17 fev. 2024.

AKASOY, Anna. "Arabic Physiognomy as a Link between Astrology and Medicine". In: AKASOY, Anna; BURNETT, Charles; YOELI-TLALIM, Ronit (Orgs.). **Astro-Medicine: astrology and medicine, East and West**. Florença: SISMELE - Edizioni del Galluzzo, 2008, pp. 119–141.

AKINOLA, G. A. Slavery and Slave Revolts in the Sultanate of Zanzibar in the Nineteenth Century. **Journal of the Historical Society of Nigeria**, Vol. 6, n. 2, pp. 215-228, jun. 1972.

ALLEN, James de Vere. Swahili Culture and the Nature of East Coast Settlement. **The International Journal of African Historical Studies**, Vol. 14, n. 2, pp. 306–34, 1981.

ALLEN, James de Vere. **Swahili Origins: Swahili Origins and the Shungwaya Phenomenon**. Athens (EUA): Ohio University Press, 1993.

ALLEN, James de Vere. The "Shirazi" Problem in East African Coastal History. **Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde**, Vol. 28, pp. 9–27, 1982.

ALMEIDA, Carlos. "Habitantes desta negra Etiópia, descendentes de Ham" – a maldição de Ham na literatura missionária sobre a região centro-ocidental do continente africano (sécs. XVI-XVII). **Estudos Ibero-Americanos**, Vol. 44, n. 3, p. 409-420, set.-dez. 2018.

ALPERS, Edward. A. "Africanos Orientais". In: SCHWARCZ, Lilia M. & GOMES, Flávio. (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 Textos Críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ALPERS, Edward A.; HOPPER, Matthew S. *Speaking for themselves? Understanding African freed slave testimonies from the Western Indian Ocean, 1850s-1930s*. **Journal of Indian Ocean World Studies**, Vol. 1, pp. 60–88, 2017.

ASHKENAZI, Touvia. Social and Historical Problems of the 'Anazeh Tribes. **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, Vol. 8, n. 1, pp. 93–100, 1965.

AYANA, Daniel. The Northern Zanj, Demadim, Yamyam, Yam/Yamjam, Habasha/Ahabish, Zanj-Ahabish, and Zanj ed-Damadim – The Horn of Africa between the Ninth and Fifteenth Centuries. **History in Africa**, Vol. 46, p. 57-104, jun. 2019.

BA, Idrissa. "Les Lamel au miroir des sources arabes: Ethnonymie et représentations (X^e-XIV^e siècle)". In: TRIAUD, Jean Loius (Org.). **Islam & Sociétés au Sud du Sahara**, Vol. 3. Paris: Les Indes Savantes, 2013, p. 135-156.

BAHL, Christopher D. “Preservation through Elaboration: The Historicisation of the Abyssinians in al-Suyūṭī’s *Raf’ sha’n al-Ḥubshān*”. In: GHERSETTI, Antonella (Org.). **Al-Suyūṭī, a Polymath of the Mamlūk Period**: Proceedings of the themed day of the First Conference of the School of Mamlūk Studies (Ca’ Foscari University, Venice, June 23, 2014). Leiden/Boston: Brill, 2017.

BALANDIER, Georges. A situação colonial: abordagem teórica. **Cadernos CERU**, Vol. 25, n. 1, pp. 33–58, 2014 [1951].

BANG, Anne K.; VIKØR, Knut S. A Tale of Three Shambas: Shāfi‘ī-Ibādī Legal Cooperation in the Zanzibar Protectorate, Part I. **Sudanic Africa**, Vol. 10, p. 1-26, 1999.

BANG, Anne K. “Islam in the Swahili world: Connected authorities”. In: WYNNE-JONES, Stephanie; LaVIOLETTE, Adria (Orgs.). *The Swahili World*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2018, p. 557-568.

BANG, Anne K. “Localising Islamic knowledge: acquisition and copying of the Riyadhha Mosque manuscript collection in Lamu, Kenya”. In: KOMINKO, M. (Org.). **From dust to digital**: ten years of the Endangered Archives Programme. Cambridge: Open Book Publishers, 2015, pp. 135–172.

BANG, Anne K. **Sufis and scholars of the sea**: Family networks in East Africa, 1860-1925. Londres: Routledge Curzon, 2003.

BANG, Anne K. “Textual sources on an Islamic African past: Arabic material in Zanzibar’s National Archive”. In: JEPIE, Shamil; DIAGNE, Souleymane Bachir (Orgs.). **The Meanings of Timbuktu**. Dakar/Cape Town: CODESRIA/HSRC, 2008, p. 349-359.

BASHIR, Haroon. Black Excellence and the Curse of Ham: Debating Race and Slavery in the Islamic Tradition. **ReOrient**, Vol. 5, n. 1, pp. 92–116, 2019.

BEAUJARD, Philippe. Systèmes-Mondes Anciens. Processus de Domination, de Co-Évolution et de Résistance. L’Exemple de la Côte Est-Africaine Avant le XVII^e Siècle. **Actuel Marx**, Vol. 53, pp. 40–62, 2013.

BECKER, Carl Heinrich. Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika. **Der Islam**, Vol. II, pp. 1–48, 1911.

BERG, F. J. The Swahili Community of Mombasa, 1500-1900. **The Journal of African History**, Vol. 9, n. 1, p. 35-56, 1968.

BİNBAŞ, İlker Evrim. “Structure and Function of the Genealogical Tree in Islamic Historiography (1200-1500)”. In: BİNBAŞ, İlker Evrim; KILIÇ-SCHUBEL, Nurten (Orgs.). **Horizons of the World**: Festschrift for İsenbike Togan. Istanbul: Ithaki, 2011, p. 465-544.

BISSIO, Beatriz. **O mundo falava árabe**: A civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

BLOCH, Marc. **Apologia da História**, ou o Ofício do Historiador. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BLUMENBERG, Hans. **Arbeit am Mythos**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2021.

BLUMENBERG, Hans. **Work on Myth**. Cambridge/Londres: The MIT Press, 1985.

BRAUDE, Benjamin. Cham et Noé : Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, Ano 57, n. 1, p. 93-125, jan./fev. 2002.

BRAUDE, Benjamin. The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods. **The William and Mary Quarterly**, Vol. 54, n. 1, pp. 103–142, 1997.

BONATE, Liazzat J. K. Islam and Literacy in Northern Mozambique: Historical Records on the Secular Uses of the Arabic Script. **Islamic Africa**, Vol. 7, p. 60-80, 2016.

BURLLOT, Joseph. **A Civilização Islâmica**. Sintra: Publicações Europa-América, 1992.

CASCO, José Arturo Saavedra. La literatura Swahili como documento para la historia de África. **Estudios de Asia y África**, Vol. 31, n. 2, p. 389-400, 1996.

CERULLI, Enrico. **Somalia: Scritti vari editi ed inediti**. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1957.

CHAMI, Felix. East Africa and the Middle East relationship from the first millennium BC to about 1500 AD. **Journal des Africanistes**, Vol. 72, n. 2, p. 21-37, 2002.

CHITTICK, H. Neville. Ibn Battuta and East Africa. **Journal de la Société des Africanistes**, Vol. 38, n. 2, p. 239-241, 1968.

CHITTICK, H. Neville. Reply to R. F. Morton. **The International Journal of African Historical Studies**, Vol. 12, n. 4, p. 673-674, 1979.

CHITTICK, H. Neville. The Book of the Zenj and the Miji Kenda. **The International Journal of African Historical Studies**, Vol. 9, No. 1, pp. 68-73, 1976.

CLARENCE-SMITH, William Gervase. **Islam and the Abolition of Slavery**. Londres: Hurst & Company, 2006.

COPPOLA, Anna Rita. “Swahili Oral Traditions and Chronicles”. In: WYNNE-JONES, Stephanie; LAVIOLETTE, Adria (Orgs.). **The Swahili World**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2018, p. 147-155.

CORET, Clélia. “Le « pouvoir de l’écrit » : les chroniques swahili dans l’historiographie”. In: GAYIBOR, Nicoué; JUHÉ-BEAULATON, Dominique; GOMGNIMBOU, Moustapha (Orgs.). **L’écriture de l’histoire en Afrique : L’oralité toujours en questions**. Paris: Karthala, 2013, pp. 369-393.

CORET, Clélia. The Last Swahili State – The Foundation of the Witu Sultanate in the 19th Century. **Mambo! Carnet de L'IFRA Nairobi**, Vol. X, n. 1, pp. 1-5, jan. 2012.

CRIADO, Pedro Martins. **Al-Mas'ūdī e o método do adab histórico-geográfico**. Dissertação (Mestrado em Árabe) – Universidade de São Paulo (USP), 2020.

CRIADO, Pedro Martins. “Posfácio do Tradutor”. In: AL-SIRAFI, Abu Zayd al-Hasan. **Relatos da China e da Índia [Aḥbār al-Ṣīn wa'l-Hind]**. São Paulo: Editora Tabla, 2022, pp. 121–149.

CROUCHER, Sarah K. **Capitalism and Cloves: An Archaeology of Plantation Life in Nineteenth-Century Zanzibar**. Nova Iorque: Springer, 2015.

CROUCHER, Sarah K. “The Archaeology of Colonial Encounters in Eastern Africa”. In: MITHCELL, Peter; LANE, Paul J. **The Oxford Handbook of African Archaeology**. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 1013-1022.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2002.

DAVIDSON, Basil. **The African Past: Chronicles from Antiquity to Modern Times**. Boston/Toronto: Atlantic Monthly Press, 1964.

DE LORENZI, James. The Orientalist on Trial: Enrico Cerulli and the United Nations War Crimes Commission. **Northeast African Studies**, Vol. 18, n. 1-2, p. 165-200, 2018.

DELMAS, Adrien. “Writing in Africa: The Kilwa Chronicle and other Sixteenth-Century Portuguese Testimonies”. In: NOBILI, Mauro; BRIGAGLIA, Andrea. **The Arts and Crafts of Literacy: Islamic Manuscript Cultures in Sub-Saharan Africa**. Berlim/Boston: De Gruyter, 2017, p. 181-206.

DESAI, Gaurav. Oceans Connect: The Indian Ocean and African Identities. **PMLA**, Vol. 125, n. 3, p. 713-720, mai. 2010.

DEVIC, Louis-Marcel. **Le Pays des Zendjs, ou La Côte Orientale d’Afrique au Moyen-Âge**. Paris: Librairie Hachette, 1883.

EHRET, Christopher. “Entre a costa e os Grandes Lagos”. In: NIANE, Djibril Tamsir (Org.). **História Geral da África, Vol. IV: África do século XII ao XVI**. Brasília: UNESCO, 2010. p. 539–558.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os Estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ELLIOT, J. A. G. A Visit to the Bajun Islands, Part I. **Journal of the Royal African Society**, Vol. 25, n. 97, p. 10-22, 1925.

ELLIOT, J. A. G. A Visit to the Bajun Islands, Part I (continued). **Journal of the Royal African Society**, Vol. 25, n. 98, p. 147-163, 1926.

ELLIOT, J. A. G. A Visit to the Bajun Islands, Part II. **Journal of the Royal African Society**, Vol. 25, n. 99, p. 245-263, 1926a.

ELLIOT, J. A. G. A Visit to the Bajun Islands, Part II (continued). **Journal of the Royal African Society**, Vol. 25, n. 100, p. 338-358, 1926b.

EL-ZEIN, Abdul Hamid M. **The Sacred Meadows: A Structural Analysis of Religious Symbolism in an East African Town**. Evanston (EUA): Northwestern University Press, 1986.

FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. Comércio mudo: mito e evidência histórica. **Afro-Ásia**, n. 61, pp. 325–356, 2020 [1974].

FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. Models of the World and Categorical Models: The ‘Enslavable Barbarian’ as a Mobile Classificatory Label. **Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies**, Vol. 1, n. 2, pp. 115-131, 1980.

FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. Local Landscapes and Constructions of World Space: Medieval Inscriptions, Cognitive Dissonance, and the Course of the Niger. **Afriques**, n. 02, 29 nov. 2010. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/afriques/896>>. Acesso em: 27 jul. 2024

FATANI, Afnan H. “Nur”. In: LEAMAN, Oliver (Org.). **The Qur’an: An Encyclopedia**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2006, p. 467-468.

FAUVELLE, François-Xavier. **O Rinoceronte de Ouro: Histórias da Idade Média africana**. São Paulo: EDUSP, 2018.

FERRAND, Gabriel. L’élément persan dans les textes nautiques arabes des XV^e et XVI^e siècles. **Journal Asiatique**, n. 204, pp. 193-257, abr.-jun. 1924.

FERRAND, Gabriel. Le K’ouen-louen et les anciennes navigations intercontinentales dans les mers du Sud. **Journal Asiatique**, Vol. 11, n. 14, 1919.

FLUEHR-LOBBAN, C.; LOBBAN JR., R.; VOLL, J. O. **Historical Dictionary of the Sudan**. Metuchen (EUA): Scarecrow Press, 1992.

FREEMAN-GRENVILLE, **The East African Coast: Selected documents from the first to the early nineteenth century**. Oxford: Clarendon Press, 1962.

FREIDENREICH, David M. **Jewish Muslims: How Christians Imagined Islam as the Enemy**. Oakland: University of California Press, 2022.

FRIEDLANDER, Gerald. **Pirkei De-Rabbi Eliezer**. Londres/Nova Iorque: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd./The Bloch Publishing Company, 1916. Consultada digitalmente em: <https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer>. Acesso em: 09 jan. 2023.

FRYMER-KENSKY, Tykva. The Atrahasis Epic and Its Significance for Our Understanding of Genesis 1-9. **The Biblical Archaeologist**, Vol. 40, n. 4, pp. 147–155, dez. 1977.

FURLONGE, Nigel. Revisiting the Zanj and Re-visioning Revolt: Complexities of the Zanj Conflict (868-883 AD). **Negro History Bulletin**, Vol. 62, n. 4, p. 7-14, 1999.

GALBRAITH, John S. Italy, the British East Africa Company, and the Benadir Coast, 1888-1893. **The Journal of Modern History**, Vol. 42, n. 4, p. 549-563, 1970.

GENSHEIMER, Thomas. "Globalization and the Medieval Swahili City". In: FALOLA, Toyin; SALM, Steven J. (Orgs.). **Globalization and Urbanization in Africa**. Trenton/Asmara: Africa World Press, 2004, p. 171-186.

GEORGE, Andrew. "Introduction". In: **The Epic of Gilgamesh** (Trad. Andrew George). Londres: Penguin Classics, 2003, pp. xiii-lv.

GERRANS, B. **Travels of Rabbi Benjamin, Son of Jonah, of Tudela**: Through Europe, Asia, and Africa; From the ancient Kingdom of Navarre, to the Frontiers of China. Londres: [s.n.], 1784.

GIBB, H. A. R. **Studies on the Civilization of Islam**. Princeton: Princeton University Press, 1962.

GIERE, S. D. **A New Glimpse of Day One**: Intertextuality, History of Interpretation, and Genesis 1.1-5. Berlim/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2009.

GLASSMAN, Jonathon. Sorting out the Tribes: The Creation of Racial Identities in Colonial Zanzibar's Newspaper Wars. **The Journal of African History**, Vol. 41, n. 3, pp. 395-428, 2000.

GOLDENBERG, David M. **Black and Slave**: The Origins and History of the Curse of Ham. Berlim/Boston: De Gruyter, 2017.

GOLDENBERG, David M. **The Curse of Ham**: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2003.

GOODING, Philip. Islam in the interior of precolonial East Africa: evidence from the Lake Tanganyika. **The Journal of African History**, Vol. 60, n. 2, pp. 191-208, 2019.

GOODING, Philip. Slavery, 'respectability,' and being 'freeborn' on the shores of nineteenth-century Lake Tanganyika. **Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies**, Vol. 40, n. 1, p. 147-167, 2019a.

GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário**: Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HABERLAND, E. "O chifre da África". In: OGOT, Bethwell (Org.). **História Geral da África, Vol. V**: África do século XVI ao XVIII. Brasília: UNESCO, 2010, pp. 831-882.

HÅKANSSON, N. Thomas. The Human Ecology of World Systems in East Africa: The Impact of the Ivory Trade. **Human Ecology**, Vol. 32, n. 5, p. 561-591, out. 2004.

HARRIS, Joseph E. “A diáspora africana no Antigo e no Novo Mundo”. In: **História Geral da África, Vol. V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO, 2010, pp. 135–164.

HARRIS, Joseph E. **The African Presence in Asia: Consequences of East African Slave Trade**. Evanston: Northwestern University Press, 1971.

HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a Representação do Outro**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HASSANE, Moulaye. “*Ajami* in Africa: the use of Arabic script in the transcription of African languages. In: JEPIE, Shamil; DIAGNE, Souleymane Bachir (Orgs.). **The Meanings of Timbuktu**. Dakar/Cape Town: CODESRIA/HSRC, 2008, p. 109-122.

HASSEN, Mohammed. **The Oromo of Ethiopia: A History 1570-1860**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

HAYWOOD, C. W. The Bajun Islands and Birikau. **The Geographical Journal**, v. 85, n. 1, p. 59–64, jan. 1935.

HELM, Richard. “Re-evaluating Traditional Histories on the Coast of Kenya: An Archaeological Perspective”. In: REID, A. M.; LANE, P. J. (Orgs.). **African Historical Archaeologies**. Nova Iorque: Springer Science+Business Media, 2004. pp. 59–90.

HOFFMAN, Valerie J. “The role of the masharifu on the Swahili coast in the nineteenth and twentieth centuries”. In: MORIMOTO Kazuo (Org.). **Sayyids and sharifs in Muslim societies: the living links to the Prophet**. Abingdon/Nova Iorque: Routledge, 2012. pp. 185-197.

HORTON, Mark. The Swahili Corridor. **Scientific American**, Vol. 257, n. 3, pp. 86-93, 1987.

HOURANI, Albert. **Uma História dos Povos Árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HOURANI, George Fadlo. **Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times**. Nova Iorque: Octagon Books, 1975.

HOUTSMA, Martijn Theodoor et al. (Orgs.). **E.J. Brill’s First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936**, Vol. IV. Leiden/New York/Köln: E.J. Brill, 1993.

HUNWICK, John O. Aḥmad Bābā on slavery. **Sudanic Africa**, Vol. 11, pp. 131–139, 2000.

HUNWICK, John O. Back to West African Zanj Again: A Document of Sale from Timbuktu. **Sudanic Africa**, Vol. 7, p. 53-60, 1996.

IBN RAZIK, Salil. **History of the Imams and Seyyids of Oman from A.D. 661–1856**. Londres: [s.n.], 1871.

INLOES, Amina. Racial ‘Othering’ in Shi’i Sacred History: Jawn ibn Huwayy the ‘African Slave’, and the Ethnicities of the Twelve Imams. **Journal of Shi’a Islamic Studies**, Vol. VII, n. 4, pp. 411–439, 2014.

ISAAC, Ephraim. “Genesis, Judaism and the ‘Sons of Ham’.” In: WILLIS, John Ralph (Org.). **Slaves and Slavery in Africa, Vol. I: Islam and the Ideology of Enslavement**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1986, p. 75-91.

JAENEN, Cornelius J. The Galla or Oromo of East Africa. **Journal of Anthropology**, Vol. 12, n. 2, p. 171-190, 1956.

JALATA, Asafa. “The Struggle for Knowledge: The Case of Emergent Oromo Studies”. **African Studies Review**, Vol. 39, n. 2, p. 95-123, 1996.

JAROUCHE, Mamede Mustafa. “Uma Poética em Ruínas”. In: **O Livro das Mil e Uma Noites**, Vol. I: Ramo Sírio. 4. ed. São Paulo: Edições Globo, 2015, pp. 11-35.

JUBRAN, Safa. Para uma Romanização Padronizada de Termos Árabes em Textos de Língua Portuguesa. **Tiraz: Revista de Estudos Árabes e das Culturas do Oriente Médio**, São Paulo, Ano I, pp. 16-29, 2004.

KANE, Ousmane Oumar. **Non-Europhone Intellectuals**. Dakar: CODESRIA, 2012.

KIBUUKA, Brian. **A Torá Comentada**. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

KIMAMBO, Isaria. “O litoral e o interior da África Oriental de 1845 a 1880”. In: AJAYI, J. F. Ade (Org.). **História Geral da África, Vol. VI: África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 275-316.

KIRKMAN, James. Omani relations with East Africa before the arrival of the Portuguese. **Proceedings of the Seminar for Arabian Studies**, 15, Vol. 12, p. 35-38, 1982.

KIRKMAN, James. The Muzungulos of Mombasa. **The International Journal of African Historical Studies**, Vol. 16, n. 1, pp. 73–82, 1983.

KRAPF, Johann Ludwig. **Travels, researches and missionary labours during an eighteen years’ residence in Eastern Africa: together with journeys to Jagga, Usambara, Ukambani, Shoa, Abessinia, and Khartum, and a coasting voyage from Mombaz to Cape Delgado**. Londres: Frank Cass and Co. Ltd., 1968 [1860].

KRESSE, Kai. **Philosophising in Mombasa: Knowledge, Islam and Intellectual Practice on the Swahili Coast**. Londres: Edinburgh University Press, 2007.

KUSIMBA, Chapurukha M.; OKA, Rahul C. “Trade and Polity in East Africa: Re-Examining Elite Strategies for Acquiring Power”. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt. D. (Orgs.). **The changing worlds of Atlantic Africa: Essays in honor of Robin Law**. Durham: Carolina Academic Press, 2009, pp. 39-60.

LAVIOLETTE, Adria. Swahili Cosmopolitanism in Africa and the Indian Ocean World, A.D. 600-1500. **Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress**, Vol. 4, n. 1, p. 24-49, 2008.

LEBLING, Robert. **Legends of the Fire Spirits: Jinn and Genies from Arabia to Zanzibar.** Londres/Nova Iorque: I.B. Tauris, 2010.

LEVA, Antonio Enrico. La Somalia: negli scritti di Enrico Cerulli. **Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'istituto italiano per l'Africa e l'Oriente**, Ano 13, n. 3, p. 139-140, 1958.

LEWIS, Bernard. **Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry.** Nova Iorque: Oxford University Press, 1990.

LEWIS, Herbert S. The Origins of the Galla and Somali. **The Journal of African History**, Vol. 7, n. 1, p. 27-46, 1966.

LEWIS, Ioan Myrddin. **Peoples of the Horn of Africa: Somali, Afar and Saho.** Londres: HAAN Associates, 1994.

LOVEJOY, Paul E. "Islamic Scholarship and Understanding History in West Africa before 1800". In: RABASA, J. et al. (Orgs.). **The Oxford History of Historical Writing.** Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 212–232.

LOVEJOY, Paul E. **Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa.** Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LUFFIN, Xavier. "Nos ancêtres les Arabes...": Généalogies d'Afrique musulmane. **Civilisations**, Vol. 53, pp. 177-209, 2005.

MACEDO, José Rivair. **História da África.** São Paulo: Contexto, 2013.

MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. **SIGNUM: Revista da ABREM**, Vol. 3, p. 101-132, 2001.

MALOWIST, M. "A luta pelo comércio internacional e suas implicações para a África". In: OGOT, Bethwell (Org.). **História Geral da África V: África do século XVI ao XVIII.** Brasília: UNESCO, 2010, pp. 1–26.

MARTIN, B. G. Islam in Lamu. **The Journal of African History**, Vol. 17, n. 3, p. 452-454, 1976.

MARTIN, B. G. Notes on Some Members of the Learned Classes of Zanzibar and East Africa in the Nineteenth Century. **African Historical Studies**, Vol. 4, n. 3, pp. 525–545, 1971.

MATVEIEV, Victor V. "O desenvolvimento da civilização swahili". In: NIANE, Djibril (Org.). **História Geral da África, Vol. IV: África do século XII ao XVI.** Brasília: UNESCO, 2010, p. 511-538.

MCLEOD, Nicholas. **Race, rebellion, and Arab Muslim slavery: the Zanj Rebellion in Iraq, 869-883 C.E.** Dissertação (Mestrado em História) – University of Louisville, Louisville (EUA), 2016.

MCMAHON, Elisabeth. **Slavery and Emancipation in Islamic East Africa: From Honor to Respectability**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

MEIER, Sandy Prita. Chinese Porcelain and Muslim Port Cities: Mercantile Materiality in Coastal East Africa. **Art History**, Vol. 38, n. 4, p. 702-717, 2015.

MENEZES, Rafael Farias. “A África e a Rota Marítima da Seda: reflexões e proposta de abordagem”. In: MACEDO, José Rivair (Org.). **Os Viajantes Medievais da Rota da Seda, séc. V-XV**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011, pp. 69-83.

MEYERS, Carol. “Early Israel and the Rise of the Israelite Monarchy”. In: PERDUE, Leo G. (Org.). **The Blackwell Companion to the Hebrew Bible**. Oxford: Blackwell Publishers, 2001, pp. 61–86.

MIDDLETON, John. **The World of the Swahili: An African Mercantile Civilization**. New Haven: Yale University Press, 1992.

MOKRI, Yannis. Archaeology of a Rural Landscape: The Case of the Tana Delta in Kenya. **Mambo! Carnet de L’IFRA Nairobi**, Vol. XVI, n. 6, pp. 1-7, 2019.

MORTON, R. F. **Children of Ham: Freed Slaves and Fugitive Slaves on the Kenya Coast, 1873 to 1907**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1990.

MORTON, R. F. New Evidence Regarding the Shungwaya Myth of Miji Kenda Origins. **The International Journal of African Historical Studies**, Vol. 10, n. 4, p. 628-643, 1977.

MORTON, R. F. The Shungwaya Myth of Miji Kenda Origins: A Problem of Late Nineteenth-Century Kenya Coastal History. **The International Journal of African Historical Studies**, Vol. 5, No. 3, p. 397-423, 1972.

MOTA, Thiago Henrique. “Ideias em tempo de crise: Ahmad Baba, Alonso de Sandoval e os discursos sobre a maldição de Cam (século XVII)”. In: FRANCO, R. G.; ASSIS, Â. A. F. (Orgs.). **Narrativas em tempos de crise: diálogos interdisciplinares**. Viçosa: UFV/Divisão de Gráfica Universitária, 2021, pp. 130–148.

MOTA, Thiago Henrique. Muslims for and Against Slavery: Debates on the European Abolitionism Within the Muslim Elite of Saint-Louis, Senegal (1844). **Slavery & Abolition**, pp. 1–24, 27 jun. 2024. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0144039X.2024.2369327>>. Acesso em: 27 jul. 2024.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento**. Mangualde/Ramada/Luanda: Pedago/Mulemba, 2013.

MUGANE, John. The Odyssey of °Ajāmī and the Swahili People. **Islamic Africa**, Vol. 8, p. 193-216, 2017.

MUHAMMAD, Akhbar. “The Image of Africans in Arabic Literature: Some Unpublished Manuscripts”. In: WILLIS, John Ralph (Org.). **Slaves and Slavery in Africa**, Vol. I: Islam and the Ideology of Enslavement. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1986, p. 47-74.

NALLINO, Carlo Alfonso. I principali risultati del viaggio di Enrico Cerulli nell'Etiopia Occidentale nel 1927-1928. **Oriente Moderno**, Ano 13, n. 8, p. 430-436, 1933.

NANJI, Azim & NANJI, Razia. **The Penguin Dictionary of Islam**. Londres: Penguin, 2008.

NEWBY, Gordon. **A Concise Encyclopedia of Islam**. Oxford: Oneworld, 2004.

NIMTZ JR., August H. **Islam and Politics in East Africa: The Sufi Order in Tanzania**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.

NOBILI, Mauro; MATHEE, Shahid. Towards a new study of the so-called Tārīkh al-Fattāsh. **History in Africa**, Vol. 42, p. 37-73, 2015.

OCÓN, Jorge Elices. Memórias da África: A Superioridade dos Negros Sobre os Brancos (Kitāb Fakr al-Sudān 'alā al-Biḍān) por Abū Uthman 'Amr Ibn Bahr Al-Jāhiz (m. 868/9). **Heródoto**, Vol. 4, n. 2, p. 104-143, 2019.

O'FAHEY, Sean. "Arabic literature in the eastern half of Africa". In: JEPPIE, Shamil; DIAGNE, Souleymane Bachir (Orgs.). **The Meanings of Timbuktu**. Dakar/Cape Town: CODESRIA/HSRC, 2008, p. 333-348.

OGOT, Bethwell. **Historical Dictionary of Kenya**. Metuchen/Nova Jersey/Londres: The Scarecrow Press Inc., 1981.

OLIVEIRA, Bruno Ribeiro. Caravaneiros Árabe-Suaílis no tempo de Tippu Tip: Organização caravaneira e modos de operação, 1850-1905. **Historiæ**, Rio Grande, Vol. 10, n. 2, p. 107-124, 2019.

PAGE, Melvin E. The Manyema Hordes of Tippu Tip: A Case Study in Social Stratification and the Slave Trade in East Africa. **The International Journal of African Historical Studies**, Vol. 7, n. 1, p. 69-84, 1974.

PANKHURST, Richard. Italian Fascist War Crimes in Ethiopia: A History of Their Discussion, from the League of Nations to the United Nations (1936-1949). **Northeast African Studies**, Vol. 6, n. 1-2, p. 83-140, 1999.

PARENTI, Raffaello. I Bagiuni: Contributo alla conoscenza delle popolazioni della Somalia Meridionale. **Rassegna di Studi Etiopici**, Vol. 5, p. 156-190, 1946.

PARK, Jeong Kyung. 'Singwaya was a mere small station': Islamization and ethnic primacy in Digo oral traditions of origin and migration. **Journal of African Cultural Studies**, Vol. 24, n. 2, p. 157-170, 2012.

PARTHASARATHI, Prasannan; RIELLO, Giorgio. The Indian Ocean in the Long Eighteenth Century. **Eighteenth-Century Studies**, Vol. 48, n. 1, p. 1-19, 2014.

PAWLOWICZ, Matthew; LAVIOLETTE, Adria. "Swahili Historical Chronicles from an Archaeological Perspective: Bridging History, Archaeology, Coast, and Hinterland in Southern Tanzania". In: SCHMIDT, Peter R.; MROZOWSKI, Stephen A. **The Death of Prehistory**. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 117-140.

PEARSON, Michael N. Littoral Society: The Concept and the Problems. **Journal of World History**, Vol. 17, n. 4, p. 353-374, 2006.

PEARSON, Michael N. **Port Cities and Intruders: The Swahili Coast, India, and Portugal in the Early Modern Era**. Baltimore/Londres: The John Hopkins University Press, 1998.

PINTO, Karen. C. **Medieval Islamic Maps: An Exploration**. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.

PINTO, Otávio Luiz Vieira. “A águia de pedra e o rinoceronte de ouro: história, cultura e arqueologia das sociedades do sudeste africano (séculos VI-XVI)”. In: BORGONGINO, B. O. (Org.). **Para além do Ocidente cristão: outras idades médias?** Recife: Editora UFPE, 2023, pp. 302–323.

POPOVIC, Alexandre. **The revolt of African slaves in Iraq in the 3rd/9th Century**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 1999.

POUWELS, Randall L. **Horn and Crescent: Cultural change and traditional Islam on the East African Coast, 800-1900**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

POUWELS, Randall L. Oral Historiography and the Shirazi of the East African Coast. **History in Africa**, Vol. 11, p. 237-267, 1984.

POUWELS, Randall L. The Battle of Shela: The Climax of an Era and a Point of Departure in the Modern History of the Kenya Coast. **Cahiers d'études africaines**, Vol. 31, n. 123, p. 363-389, 1991.

POUWELS, Randall L. The Pate Chronicles Revisited: Nineteenth-Century History and Historiography. **History in Africa**, Vol. 23, p. 301-318, 1996.

PRADINES, Stéphane. “Early Swahili Mosques: The Role of Ibadi and Ismaili Communities, Ninth to Twelfth Centuries”. In: PRADINES, Stéphane; TOPAN, Farouk. (Orgs.). **Muslim Cultures of the Indian Ocean: Diversity and Pluralism, Past and Present**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2023, pp. 215–245.

PRADINES, Stéphane. “Islamic Archaeology in East Africa: Swahili Archaeology”. In: SMITH, Claire (Org.). **Encyclopedia of Global Archaeology**. Nova Iorque: Springer, 2013, p. 1-12.

RAINERI, Osvaldo. “Cerulli etiopici”. In: D’AIUTO, Francesco; VIAN, Paolo (Orgs.). **Guida ai Fondi Manoscritti, Numismatici, a Stampa della Biblioteca Vaticana, Vol. I: Dipartimento Manoscritti**. Cidade do Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2011, p. 400-401

RAY, Daren E. Recycling Interdisciplinary Evidence: Abandoned Hypotheses and African Historiologies in the Settlement History of Littoral East Africa. **History in Africa**, pp. 1–34, 2022. Disponível em: <<https://bit.ly/3Etefsc>> Acesso em: 07 out. 2022.

REI, António. Moçárabe: Conceitos e Realidades Cultural e Social (Séculos VIII - XII) **XARAJÍB: Revista Do Centro de Estudos Luso-Árabes de Silves**, Vol. 8, pp. 13–27, 2015.

REID, Richard. Past and Presentism: The “Precolonial” and Foreshortening of African History. **The Journal of African History**, Vol. 52, n. 2, pp. 135–155, 2011.

RICCI, Lanfranco. Enrico Cerulli e L’Istituto per L’Oriente. **Oriente Moderno/Nuova Serie**, Ano 9 (70), n. 1/6, pp. 1-6, 1990.

RITCHIE, James McL.; VON SICARD, Sigvard. **An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents**. Leiden: Brill, 2020.

RIZVI, Maulana S. Saeed Akhtar. “Zenj”: Its First Known Use in Arabic Literature. **Azania**, Vol. 2, n. 1, p. 200-201, 1967.

ROCKEL, Stephen J. ‘A Nation of Porters’: The Nyamwezi and the Labour Market in Nineteenth-Century Tanzania. **The Journal of African History**, Vol. 41, n. 2, p. 173-195, 2000.

ROLINGHER, L. Constructing Islam and Swahili Identity: Historiography and Theory. **The MIT Electronic Journal of Middle East Studies**, Vol. 5, pp. 9–20, 2005.

ROLLINS, Jack Drake. **A History of Swahili Prose, part 1: From the Earliest Times to the End of the Nineteenth Century**. Leiden: E.J. Brill, 1983.

ROSSI, Benedetta. An Abolitionist Vicious Circle: Slaving, Antislavery, and Violence on the Shores of Lake Tanganyika at the Onset of Colonial Occupation. **Slavery & Abolition**, pp. 1–41, 7 mai. 2024. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0144039X.2024.2349369>>. Acesso em: 26 jul. 2024.

SAAD, Elias. Kilwa dynastic historiography: a critical study. **History in Africa**, Vol. 6, pp. 177–207, 1979.

SAID, Edward W. **Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SAMSOM, Ridder. African Languages and Cultures (Swahili): Swahili Manuscript Culture. **manuscript cultures**, Vol. 4, pp. 68–77, 2012.

SANDERS, Edith. The Hamitic Hypothesis; Its Origin and Functions in Time Perspective. **The Journal of African History**, v. 10, n. 4, p. 521–532, 1969.

SALEH, Walid A. “The Hebrew Bible in Islam”. In: CHAPMAN, Stephen B. & SWEENEY, Marvin A. (Orgs.). **The Cambridge Companion to the Hebrew Bible/Old Testament**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp. 407-425.

SALIM, A. I. “A Costa Oriental da África”. In: OGOT, Bethwell (Org.). **História Geral da África, Vol. V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 883-913.

SALIM, A. I. “O litoral e o interior da África Oriental de 1800 a 1845”. In: AJAYI, J. F. Ade (Org.). **História Geral da África, Vol. VI: África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO, 2010a, p. 249-274.

SCHMIDT, Peter R. & WALZ, Jonathan R. Re-Representing African Pasts through Historical Archaeology. **American Antiquity**, Vol. 72, n. 1, pp. 53–70, 2007.

SHERIFF, Abdul. “A costa da África oriental e seu papel no comércio marítimo”. In: MOKHTAR, G. (Org.). **História Geral da África, Vol. II: África Antiga**. São Paulo: Ática/UNESCO, 1983, p. 565-580.

SHERIFF, Abdul. **Slaves, Spices & Ivory in Zanzibar: Integration of an East African Commercial Empire Into the World Economy, 1770-1873**. Athens: Ohio University Press, 1987.

SHERIFF, Abdul & TOMINAGA, Chizuko. The Shirazi in the History & Politics of Zanzibar. **Proceedings for the International Conference on the History and Culture of Zanzibar**, pp. 1–18, 1992.

SINCLAIR, Paul J.J.; HÅKANSSON, Thomas. “The Swahili City-State Culture”. In: HANSEN, Mogens (Org.). **A Comparative Study of Thirty City-State Cultures**. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2000.

SOGHAYROUN, ‘Uman and East Africa: the historical significance of an Arabic manuscript by Shaykh al-Amīn b. ‘Alī al-Mazrū‘ī. **Proceedings of the Seminar for Arabian Studies**, Vol. 29, *Papers from the thirty-Second meeting of the Seminar for Arabian Studies held in London, 16-18 July 1998*, p. 167-178, 1999.

SPEAR, Thomas. Early Swahili history reconsidered. **The International Journal of African Historical Studies**, Vol. 33, n. 2, p. 257-290, 2000.

SPEAR, Thomas. **The Kaya Complex: A History of the Mijikenda Peoples of the Kenya Coast to 1900**. Nairobi: Kenya Literature Bureau, 1980.

SPEAR, Thomas. Traditional Myths and Historian's Myths: Variations on the Singwaya Theme of Mijikenda Origins. **History in Africa**, Vol. 1, p. 67-84, 1974.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STEERE, Edward. **Swahili tales, as told by natives of Zanzibar**. Londres: Bell & Daldy, 1870.

STIGAND, Chauncy Hugh. **The Land of Zinj: Being an account of British East Africa, its ancient history and present inhabitants**. Londres: Constable & Company Ltd., 1913.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Intertwined Histories: “Crónica” and “Tārīkh” in the Sixteenth-Century Indian Ocean World. **History and Theory**, Vol. 49, n. 4, pp. 118–145, 2010.

SUBRAHMANYAM, Sanjay & ALAM, Muzaffar. A Handful of Swahili Coast Letters, 1500–1520. **The International Journal of African Historical Studies**, Vol. 52, n. 2, pp. 255–281, 2019.

SUZUKI, Hideaki. Agency of Littoral Society: Reconsidering Medieval Swahili Port Towns with Written Evidence. **Journal of Indian Ocean World Studies**, Vol. 2, no. 1, pp. 73-86, 2018.

SWARTZ, Marc J. **The Way the World Is: Cultural Processes and Social Relations among the Mombasa Swahili**. Berkeley: University of California Press, 1991.

SZOMBATHY, Zoltán. Genealogy in Medieval Muslim Societies. **Studia Islamica**, n. 95, p. 5-35, 2002.

SZOMBATHY, Zoltán. “Motives and Techniques of Genealogical Forgery in Pre-modern Muslim Societies”. In: SAVANT, Sarah Bowen; DE FELIPE, Helena (Orgs.). **Genealogy and Knowledge in Muslim Societies: Understanding the Past**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2014, p. 24-36.

TOLMACHEVA, Marina. The Zanj Language. **Kiswahili**, Vol. 45, n. 1, p. 16-24, 1975.

TOLMACHEVA, Marina. “They Came from Damascus in Syria”: A Note on Traditional Lamu Historiography. **The International Journal of African Historical Studies**, Vol. 12, n. 2, pp. 259–269, 1979.

TOLMACHEVA, Marina. Towards a definition of the term Zanj. **Azania**, Vol. 21, p. 105-113, 1986.

TOWNSEND, John T. Christianity in Rabbinic Literature. Em: KALIMI, Isaac; HAAS, Peter J. (Orgs.). **Biblical Interpretation in Judaism and Christianity**. Nova Iorque/Londres: T&T Clark, 2006. pp. 150–162.

TRABELSI, Salah. “Genealogia de uma retórica discriminatória no mundo árabe-muçulmano clássico”. In: SANTOS, Vanicléia Silva (Org.). **História Geral da África, Vol. X: África e suas diásporas**. Brasília: UNESCO, 2023, pp. 261–275.

TURTON, E. R. Bantu, Galla and Somali Migration in the Horn of Africa: A Reassessment of the Juba/Tana area. **The Journal of African History**, Vol. 16, n. 4, p. 519-537, 1975.

VERNET, Thomas. “Slave Trade and Slavery on the Swahili Coast, 1500-1750”. In: MIRZAI, Behnaz; MONTANA, Ismael Musah; LOVEJOY, Paul E. **Slavery, Islam, and Diaspora**. Trenton/Asmara: Africa World Press, 2009, p. 37-76.

WA MBERIA, Kithaka. Al-Inkishafi: A Nineteenth-Century Swahili Poem. **International Journal of Liberal Arts and Social Science**, Vol. 3, n. 3, p. 91-101, mar. 2015.

WALKER, Iain; SLAMA, Martin. The Indian Ocean as a Diasporic Space: A conceptual introduction. **Journal of Indian Ocean World Studies**, Vol. 4, n. 2, p. 76-90, 2021.

WALLERSTEIN, Immanuel. “A África e a economia-mundo”. In: ADE AJAYI, J. F. (Org.). **História Geral da África, Vol. VI: África do século XIX até a década de 1880**. Brasília: UNESCO, 2010, pp. 27-46.

WAMITILA, Kyallo Wadi. “Factual and Fictional Narratives in East African Literatures”. In: FLUDERNIK, Monika; RYAN, Marie-Laure (Orgs.). **Narrative Faculty: A Handbook**. Berlim/Boston: De Gruyter, 2020, p. 721-733.

WERNER, Alice. Moslem Literature in Swahili. **The Muslim World**, Vol. 10, n. 1, p. 25-29, 1919.

WERNER, Alice. **Myths & Legends of the Bantu**. Londres: George G. Harrap & Co. Ltd., 1932.

WHITFORD, David M. **The Curse of Ham in the Early Modern Era: The Bible and the Justifications for Slavery**. Surrey: Ashgate, 2009.

WILLIS, Justin. **Mombasa, the Swahili, and the Making of the Mijikenda**. Oxford: Clarendon Press, 1993.

WYNNE-JONES, Stephanie. It’s what you do with it that counts: Performed identities in the East African coastal landscape. **Journal of Social Archaeology**, Vol. 7, n. 3, p 325-345, out. 2007.

YLVISAKER, Marguerite. **Lamu in the Nineteenth Century: Land, Trade and Politics**. Boston: African Studies Center Boston University, 1973.

ZADEH, Travis E. **Mapping Frontiers Across Medieval Islam: Geography, Translation, and the ‘Abbāsīd Empire**. Londres/Nova Iorque: I.B. Tauris, 2011.



Fontes utilizadas

AḤMAD BĀBĀ. **Mi’raj al Su’ud: Ahmad Baba’s Replies on Slavery**. Trad. John O. Hunwick & Fatima Harrak. Rabat: Institute of African Studies, 2000.

ALCORÃO. Livro Sagrado do Islã. Trad. Mansour Challita. 14. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2020.

ALCORÃO. O Significado dos Versículos do Alcorão Sagrado. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: FAMBRAS, 2020.

AL-ANDALUSĪ, Šāʿid. **Science in the Medieval World: “Book of the Categories of Nations” [Ṭabaqāt al-’umam]**. Trad. Sema’an I. Salem & Alok Kumar. Austin: University of Texas Press, 2010.

AL-BAGĀWĪ. **Tafsīr al-Baġawī (Ma'ālim al-Tanzīl)** [“معالم التنزيل ” تفسير البعوي]. Riyadh: Dār Ṭbah, 1989.

AL-BARZANJĪ, J. I. Al-Hassan. **The Barzanjī Mawlid: The Jewelled Necklace of The Resplendent Prophet's Birth.** Trad. Muḥammad Shakeel Qadirī Riḍawī. Londres: [s.n.], 2021.

AL-BAWRĪ, Fāḍil Ibn 'Umar. “Kawkab al-durrīyah al-aḥbār Ifrīqīya” [1913]. In: RITCHIE, James McL.; VON SICARD, Sigvard. **An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents.** Leiden: Brill, 2020, pp. 116-186.

AL-JĀHIZ. The Boasts of the Blacks Over the Whites [*Kitāb Faḥr as-Sūdān 'ala al-Biḍān*], trad. T. Khalidi. **Islamic Quarterly**, Vol. 25, n. 1, p. 1–50, 1981.

AL-MAKKĪ, Ibn 'Abdallah al-Bāqī al-Buḥārī. **Al-Ṭirāz al-Manqūš fi Mahasin al-Hubūš** [الطراز المنقوش في محاسن الحبوش]. Irbid: Dar Al-Kitab Al-Thaqafiy, 2017.

AL-MAS'ŪDĪ. **El-Mas'ūdī's Historical Encyclopædia, entitled 'Meadows of Gold and Mines of Gems'**, Vol. I. Trad. Aloys Sprenger. Londres: Harrison and Co./Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1841.

AL-MAS'ŪDĪ. **Les Prairies d'Or**, Tomo I. Trad. C. Barbier de Meynard & Pavet de Courteille. Paris: Société Asiatique/Imprimerie Impériale, 1861.

AL-SIRAFI, Abu Zayd Al-Hasan. **Relatos da China e da Índia** [*Aḥbār al-Šin wa'l-Hind*]. Trad. Pedro Martins Criado. São Paulo: Editora Tabla, 2022.

AL-SUWAYDĪ, Muḥammad Amīn. **Sabā'ik ad-Dahab fi Ma'rifat Qabāil al-'Arab** [سبائك الذهب في معرفة قبائل العرب]. Najaf (Iraque): al-Maṭba'ah al-Murtaḍawīyah, 1926 [1823?].

AL-ṬABARĪ. **The History of Al-Ṭabari, Vol. I: General Introduction and From Creation to the Flood.** Trad. Franz Rosenthal. Nova Iorque: State University of New York Press, 1989.

AL-ṬABARĪ. **The History of Al-Ṭabari, Vol. II: Prophets and Patriarchs.** Trad. William M. Brinner. Nova Iorque: State University of New York Press, 1987.

AL-ṬABARĪ. **The History of Al-Ṭabari, Vol. XXXVII: The 'Abbāsīd Recovery/The War Against the Zanj.** Trad. Philip M. Fields. Nova Iorque: State University of New York Press, 1987.

BARROS, João de. **Decada primeira da Asia de João de Barros: dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento & conquista dos mares e terras do Oriente.** Lisboa: Iorge Rodrigues, 1628 [1552].

BENJAMIN DE TUDELA. **O Itinerário de Benjamin de Tudela** (organização, tradução e notas por J. Guinsburg). São Paulo: Perspectiva, 2017.

BUZURG IBN SHAHRIYAR. **The Book of the Marvels of India.** Londres: George Routledge & Sons, 1928.

BUZURG IBN SHAHRIYAR. **The Book of the Wonders of India: Mainland, Sea and Islands.** Trad. G. S. P. Freeman-Grenville. Londres/Haia: East-West Publications, 1981.

ELLIOT, J. A. G. A Visit to the Bajun Islands, Part I. **Journal of the Royal African Society**, Vol. 25, n. 97, p. 10-22, 1925.

ELLIOT, J. A. G. A Visit to the Bajun Islands, Part I (continued). **Journal of the Royal African Society**, Vol. 25, n. 98, p. 147-163, 1926.

ELLIOT, J. A. G. A Visit to the Bajun Islands, Part II. **Journal of the Royal African Society**, Vol. 25, n. 99, p. 245-263, 1926a.

ELLIOT, J. A. G. A Visit to the Bajun Islands, Part II (continued). **Journal of the Royal African Society**, Vol. 25, n. 100, p. 338-358, 1926b.

ETHERIDGE, J. W. **The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch: Genesis and Exodus.** Londres: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1862.

GENERAL NOTICE NO. 963: The Destruction of Court Records Ordinance, 1916. **The Official Gazette of the Colony and Protectorate of Kenya**, Vol. XXVIII, n. 1098, pp. 1047-1066, 15 set. 1926. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=-5qs3TjoUm4C&pg>>. Acesso em: 06 out. 2022.

GERRANS, B. **Travels of Rabbi Benjamin, Son of Jonah, of Tudela: Through Europe, Asia, and Africa; From the ancient Kingdom of Navarre, to the Frontiers of China.** Londres: [s.n.], 1784.

HICHENS, W. A Chronicle of Lamu [*Khabari Lamu*]. **Bantu Studies**, Vol. 12, n. 1, pp. 9–33, 1938.

IBN AL-JAWZĪ, al-'Allāmah A. 'l-Faraj. **Illuminating the Darkness: The Virtues of Blacks and Abyssinians.** Birmingham: Dar-al-Arqam Publishing, 2019.

IBN AL-NADĪM. **Kitāb Al-Fihrist**, mit Anmerkungen Herausgegeben von Gustav Flügel. Leipzig: Verlag von F. C. W. Vogel, 1872. Disponível em: <https://www.wilbourhall.org/pdfs/Kit_b_al_Fihrist.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2024.

IBN KATHIR. **Les Histoires des Prophètes.** Paris: Editions Maison d'Ennour, [s.d.].

IBN KHALDUN. **The Muqadimmah.** Trad. Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1967.

IBN QUTAYBAH. **Kitāb al-Ma'ārif** [كتاب المعارف]. [s.l.]: Aslan Effendi Kastli, 1882. Disponível em: <<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.361339/>>. Acesso em: 29 abr. 2024.

IL LIBRO DEGLI ZENGI [KITĀB AL-ZUNŪJ]. In: CERULLI, Enrico. **Somalia: Scritti vari editi ed inediti.** Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1957, pp. 230-357.

KIBUUKA, Brian. **A Torá Comentada.** São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

KITĀB AL-ZUNŪJ [K]. In: RITCHIE, James McL.; VON SICARD, Sigvard. **An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents**. Leiden: Brill, 2020, pp. 23-62.

KITĀB AL-ZUNŪJ [L]. In: RITCHIE, James McL.; VON SICARD, Sigvard. **An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents**. Leiden: Brill, 2020, p. 63-115.

RITCHIE, James McL.; VON SICARD, Sigvard. **An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents**. Leiden: Brill, 2020.

STRICKMAN, H. Norman & SILVER, Arthur M. **Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis**. [s.l.]: Menorah Publishing Company, 1988.

STRONG, Arthur. The History of Kilwa, edited from an Arabic MS. **Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland** [1895], p. 385–430, 1895.

TOLMACHEVA, Marina. **The Pate Chronicle**. Ann Arbor: Michigan University Press, 1993.

WERNER, Alice. A Swahili History of Pate. **African Affairs**, Vol. 14, n. 54, p. 148–160, 1915.



APÊNDICE A – Romanização de palavras em língua árabe

Para fins da presente pesquisa, será adotada a proposta de romanização, ou transliteração de termos e expressões da língua árabe para o alfabeto latino, feita pela Prof.^a Dra. Safa Jubran, da Universidade de São Paulo (USP), em seu artigo intitulado *Para uma Romanização Padronizada de Termos Árabes em Textos de Língua Portuguesa* (2004). Esta escolha se dá ante a miríade de diferentes grafias nas diferentes línguas que compõem o *corpus* bibliográfico e documental em língua árabe, e a conseqüente necessidade de se fixar um padrão de escrita ao mesmo tempo fiel ao idioma original e compreensível aos mais variados públicos. Como nos informa a própria S. Jubran (2004, p. 19):

A convenção, como se vê, deve atender a um objetivo prévio: possibilitar, seja ao conhecedor e estudante do árabe, seja ao não-familiarizado com o sistema daquela escrita, a pronúncia e a escrita de termos árabes, levando em conta o conhecimento anterior do consulente quanto ao sistema de escrita usado para registrar a própria língua.

Assim, registro abaixo para referência uma versão adaptada da tabela constante no artigo citado (JUBRAN, 2004, p. 22), contendo uma proposta de romanização mais fiel aos fonemas árabes, dedicada à literatura acadêmica especializada. Esta última, já difundida nos trabalhos das maiores referências brasileiras em estudos árabes, será o modelo para o trabalho proposto no presente projeto.

Tabela: Transliteração de caracteres árabes para a Língua Portuguesa

Grafemas/fonemas árabes	Romanização
ب	B / b
ت	T / t
ث	Ṭ / ṭ
ج	J / j
ح	Ḥ / ḥ
خ	Ḫ / ḫ
د	D / d
ذ	Ḍ / ḍ
ر	R / r
ز	Z / z
س	S / s

ش	Š / š
ص	Ṣ / ṣ
ض	Ḍ / ḍ
ط	Ṭ / ṭ
ظ	Z / z (*)
ع	‘
غ	Ġ / ġ
ف	F / f
ق	Q / q
ك	K / k
ل	L / l
م	M / m
ن	N / n
ه	H / h
و	Ū / ū (vogal longa) W / w + vogal (semivogal)
ي	Ī / ī (vogal longa) Y / y + vogal (semivogal)
ا	Ā / ā
ء	‘

As exceções compreenderão casos em que a transliteração para o português dificulte o reconhecimento de termos e, principalmente, nomes que já possuam grafia consagrada na bibliografia especializada, mesmo que siga outro método de romanização - como, por exemplo, *Ibn Khaldun* em vez de *Ibn Ḥaldūn*, ou *Kush/Cuxe* no lugar de *Kūš*.

(*) Outra exceção diz respeito a uma opção pela transliteração Z/z para a letra ظ, no lugar do Ḍ/ḍ originalmente sugerido por Jubran, seguindo grafias já consolidadas que podem facilitar a leitura e a pronúncia - como no caso do nome *al-Jāḥiẓ*.



APÊNDICE B – Calendários e periodizações

Ao longo desta dissertação, constam inúmeras referências a datas em dois sistemas distintos: o calendário gregoriano cristão católico, fixado em 1582 pelo Papa Gregório XIII; e o calendário muçulmano da Hégira, que tem por marco inicial a migração de Muḥammad (ﷺ) e seus Companheiros da cidade de Meca até Yaṭrib (Medina), em momento que corresponde a 622 d.C. no calendário cristão.

Ante a necessidade de um critério, e considerando o contexto sociocultural do autor desta pesquisa, optou-se por empregar o calendário gregoriano como sistema padrão de referência cronológica. O calendário muçulmano, por sua vez, é evocado somente na referência a eventos, indivíduos e documentos que, uma vez envolvidos no devir histórico do Islã, fizeram uso daquele sistema. Neste caso, apresentamos a data muçulmana sempre justaposta a seu equivalente relativo no calendário cristão.

A título de exemplo, consideremos o paratexto inicial da cópia do *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah* traduzida ao inglês por Ritchie e Von Sicard (2020); o copista data o documento ao 8º dia do mês de Muḥarram de 1347, no calendário da Hégira (Muḥarram 8, 1347 H.). Convertendo tal informação ao calendário gregoriano, sabemos se tratar de, aproximadamente, 27 de julho de 1928 d.C. Ao datarmos o manuscrito em nosso trabalho, portanto, o apresentaremos no seguinte formato: **1347 H./1928 d.C.** Ao descrever um recorte temporal específico, as cronologias serão aglutinadas, como no caso do momento que compreende a existência do califado Abássida, entre os anos de 750 e 1258 d.C. Deste modo, apresentamos o dado da seguinte forma: **133-657 H./750-1258 d.C.**

Para fins de conversão de datas entre os calendários gregoriano e da Hégira, valemo-nos do excelente manual publicado por G. S. P. Freeman-Grenville (1977 [1963]) no início da década de 1960,²⁹⁷ e grande referência até os dias atuais; e que apresenta tabelas de conversão, com a precisão de dias da semana, do ano 622 a 2000 d.C. – ou, no calendário islâmico, do ano 1 a 1421 H., aproximadamente.

Conclusivamente, convém uma breve reflexão acerca da terminologia em referência às datas gregorianas. Num espírito laicizante da academia ocidental, convencionou-se, em diversos trabalhos, substituir a referência a “antes/depois de Cristo” (a.C./d.C.) por antes/depois da “Era Comum”, sendo esta Era compreendida, justamente, como o período pós-Cristo. O recorte cronológico e os marcos do calendário permanecem, notavelmente,

²⁹⁷ FREEMAN-GRENVILLE, G. S. P. *The Muslim and Christian Calendars*. 2ª ed. Londres: Rex Collings Ltd., 1977 [1963].

cristãos. Em um trabalho acadêmico como o presente que, por sua vez, apresenta também datas no calendário da Hégira, de origem igualmente religiosa, a laicização da nomenclatura parece perder completamente seu propósito.



APÊNDICE C – Estrutura das fontes

Tabela 1 – <i>Kitāb al-Zunūj</i> (MS “K”)	
Estrutura da fonte	Conteúdo
Abertura	Do que trata o livro; a maldição de Cam e Canaã (2x); menção a Šuġwāyah; costumes dos Kushūr.
Faṣl I	Vinda do Tubba‘ ʿl-Ĥimyarī à África Oriental, e a fundação de inúmeras cidades; a fuga dos Zanj (e o motivo de serem chamados Kushūr); as relações entre árabes e Zunūj.
Faṣl II	Tentativa de invasão de Makka por parte de Abraha al-Ashram no “Ano do Elefante” (570); expansão do Islā nos tempos do califa ʿUmar bin al-Khaṭṭāb; migração do Banū Qays Ghaylān (Oromo) para o sul e expulsão dos Kushūr; fixação dos Miji Kenda no Delta do Tana e na “terra dos Giriama”; associação das “tribos Zanj dos Kushūr” a tribos árabes.
Faṣl III	Enviados do califa omíada ʿAbd al-Mālik bin Marwān cobram o kharāj nas terras suaílis; as relações do califa Abū Jaʿfar ʿAbdallah al-Manṣūr e Hārūn al-Rashīd com a costa (e a guerra deste último contra os Zunūj); a guerra do califa al-Maʿmūn contra Malindi devido à <i>miḥna</i> (“ <i>fitna</i> ”).
Ĥikāya I	Episódio sobre o nome de Mombaça, e a interferência dos turcos em oposição às ações dos califas contra a costa.
Faṣl IV	Vinda dos Naṣāra (cristãos) liderados por Waskū Dighāma (Vasco da Gama); a construção do Forte Jesus em Mombaça; genealogia dos Baūrīs; uma longa narrativa sobre a expulsão dos portugueses pelo Imām Sayf Ibn Sulṭān al-Yaʿrubī; a linhagem dos Mazrūʿī.
Faṣl V	Deposição de Sayf bin Sulṭān al-Yaʿrubī e ascensão dos Bū Saʿīdī em Omā; o governo de Saʿīd bin Sulṭān; a conquista da soberania Bū Saʿīdī em Mombaça (queda dos Mazrūʿī); a batalha de Shela e a vitória de Lamu; guerra de Saʿīd bin Sulṭān contra Mombaça.
Ĥikāya II	A prisão dos últimos Mazāriʿa; guerra de Zanzibar contra Siyu; morte de Sayyid Saʿīd bin Sulṭān e querela entre Mājid bin Saʿīd e Barghash bin Saʿīd; relato da <i>jihād</i> dos Somali (Birbira) contra os Ghaylān (Oromo), e sua escravização.
Faṣl VI	A divisão da herança de Abū Bakr bin Shaykh bin Mngūmi ʿl-Makhzūmī, de Lamu; o assassinato de um cristão em Kisimāyū e execução de um escravizado; morte de Mājid e ascensão de Barghash (1870); encômio de Barghash.
Faṣl VII	Tentativa de aliança de Barghash bin Saʿīd com os turco-otomanos a fim de repelir os britânicos; o complô de John Kirk para enganar

	Barghash.
Faṣl VIII	Baraza (colóquio) de Barghash bin Sa‘īd com os Kushūr e os Kamba; guerra de Sālim bin Khamīs al-Mazrū‘ī contra os Kushūr e os Giriama, e escravização destes; prisão de Sālim bin Khamīs al-Mazrū‘ī e de seus próximos por parte de Barghash, como punição; morte de Barghash bin Sa‘īd.

Tabela 2 – <i>Kitāb al-Zunūj</i> (MS “L”)	
Estrutura da fonte	Conteúdo
Abertura	Sumário de temas de que trata o livro; a maldição de Cam e Canaã (2x); menção a Šuġwāyah.
Faṣl I	Costumes dos Kushūr; levirato e dote, e exemplos.
Faṣl II	Os doze “tipos” de Kushūr.
Bāb	Vinda do Tubba‘ ‘l-Ḥimyarī à África Oriental, e a fundação de inúmeras cidades; exegese etimológica de “Zinjibār”; a fuga dos Zanj (e o motivo de serem chamados Kushūr); as relações entre árabes e Zunūj.
Faṣl III	Tentativa de invasão de Makka por parte de Abraha al-Ashram no “Ano do Elefante” (570); expansão do Islā nos tempos do califa ‘Umar bin al-Khaṭṭāb; migração do Banū Qays Ghaylān (Oromo) para o sul e expulsão dos Kushūr; o motivo dos “Ghaylān” serem negros, mesmo com suposta ascendência árabe; a idolatria dos Ghaylān; fixação dos Miji Kenda no Delta do Tana e na “terra dos Giriama”; associação das “tribos Zanj dos Kushūr” a tribos árabes.
Faṣl IV	Enviados do califa omíada ‘Abd al-Mālik bin Marwān cobram o kharāj nas terras suaílis; as relações do califa Abū Ja‘far ‘Abdallah al-Manṣūr e Hārūn al-Rashīd com a costa (e a guerra deste último contra os Zunūj); Hārūn al-Rashīd substitui os chefes árabes da costa por persas Šīrāzī; guerra do califa al-Ma‘mūn contra Malindi devido à <i>miḥna</i> (“ <i>fitna</i> ”).
Hikāya I	Episódio sobre o nome de Mombaça, e a interferência dos turcos em oposição às ações dos califas contra a costa.
Faṣl V	Vinda dos Naṣāra (cristãos) liderados por Waskū Dighāma (Vasco da Gama); a construção do Forte Jesus em Mombaça; genealogia dos Baūrīs; uma longa narrativa sobre a expulsão dos portugueses pelo Imām Sayf Ibn Sulṭān al-Ya‘rubī; a linhagem dos Mazrū‘ī em Mombaça decisão dos Sheikhs de Omā e Mascate em depor Sayf bin Sulṭān bin Sayf al-Ya‘rubī, filho do Qa‘id al-Arḍ; e ascensão dos Bū

	Sa'īdī em Omã; o governo de Sa'īd bin Sultān; a conquista da soberania Bū Sa'īdī em Mombaça (queda dos Mazrū'ī); a batalha de Shela e a vitória de Lamu; guerra de Sa'īd bin Sultān contra Mombaça.
Ḥikāya II	A prisão dos últimos Mazārī'a; guerra de Zanzibar contra Siyu; o amīr Ḥammād mata os Sheikhs dos Bajūni; a questão da reconstrução de Malindi, e o interesse inglês; morte de Sayyid Sa'īd bin Sultān e querela entre Mājīd bin Sa'īd e Barghash bin Sa'īd; a divisão dos sultanatos de Omã e Zanzibar; relato da <i>jihad</i> dos Somali (Birbira) contra os Ghaylān (Oromo), e sua escravização.
Ḥikāya III	Detalhes sobre a escravização dos Ghaylān “por seus próprios escravos”, e da mudança de sua sorte (Alcorão 30:37).
Faṣl VI	Majid “constrói” Kisimāyū, onde os Somali se abrigam após a jihad contra os Oromo; encômio e morte de Majīd.
Faṣl VII	Tentativa de aliança de Barghash bin Sa'īd com os turco-otomanos a fim de repelir os britânicos; o complô de John Kirk para enganar Barghash; detalhamento sobre pressão pelo fim da escravidão; guerra de Sālim bin Khamīs al-Mazrū'ī contra os Kushūr e os Giriama, e escravização destes; prisão de Sālim bin Khamīs al-Mazrū'ī e de seus próximos por parte de Barghash, como punição; defesa da escravidão por parte do autor; morte de Barghash bin Sa'īd; a sucessão de péssimos sultões após Barghash; discurso contra os “Ifrañj”; Khālid bin Barghash e a Guerra Anglo-Zanzibari de 1896; morte de Ḥamūd bin Muḥammad bin Sa'īd (1903-1904) e chegada de 'Alī bin Ḥamūd ao “poder”.

Tabela 3 – <i>Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah</i>	
Estrutura da fonte	Conteúdo
Abertura	Paratexto (data do MS, identificação do copista e destinatário); razões da escrita da obra (distinção entre “árabes” e “africanos”).
Faṣl I	Narrativa camítica; tribos dos Kushūr.
Faṣl II	Costumes dos Kushūr; penhora feminina; contrato de casamento.
Faṣl III	Continuação dos costumes dos Kushūr; condenação do levirato; dote, roubo e herança.
Bāb I	Início da narrativa dos Tubba' himiaritas com Ḥassān bin Tubba'.
Faṣl IV	Datação exata do manuscrito; apresentação do Tubba' citado no Alcorão, segundo a tradição, e seus feitos; a construção da estrada e a

	vingança contra Medina; presságio do nascimento do Profeta; a cobertura da Ca'aba pelo Tubba'; a conversão do Iêmen ao Islã após o teste de fogo; os Kushūr fogem dos pioneiros enviados à África pelo Tubba'; os Kushūr constroem as cidades do litoral em obediência ao Tubba'.
Bāb II	Narrativa da construção das cidades do litoral suaíli, uma a uma: Maqdishū (Mogadíscio), Mārka (Merca), Barāwa (Brava), Kisimāyu (Kismayo), Yabrīn, Sīwī, Fāza, Batta (Pate), Āmu (Lamu), Mundu, Tāqa, e suas respectivas narrativas genealógicas; além de Uzwa, Amawa, Ūzzi (Ozi) e Ngāmā (Ngomeni).
Qiṣṣa	História de Akhnas, homem que se banhava em leite e causou o declínio de Ngāmā; descrição de vilas ligadas a Ngāmā/Ngomeni.
Ḥikāya I	História do soldado hadrami que atirou no manāra (minarete) da mesquita e morreu; apresentação de Malūdi (Malindi), com elogio à sua genealogia; e também Ghīdān (Gedi), Yūmbu, Kilifī, Mṭāfa, Bassāsa (Mombaça), Jalandānī, Taghmāwī, Shamazī, Ṭīwī, Tānga, Zinjibār (Zanzibar), Rūba, Kilwā e Jūlī (Chole).
Ḥikāya II	Invasão dos Ṣaqāliba de Būkīni (Madagascar), e seus efeitos; poema mnemônico em homenagem ao Tubba', repetindo todas as informações até então.
Bāb III	Interlúdio: anúncio do fim da narrativa sobre a fundação das cidades pelo Tubba'; início da descrição histórica.
Faṣl IV	O declínio dos Tubba' do Himiar e a conquista do Iêmen pela Etiópia (Axum), e sua reconquista por Sayf ibn Dhū 'l-Yazīn.
Faṣl V	História do etíope Abraha bin al-Ṣabbāḥ Abū Maktūm e sua intenção de destruir a Ca'aba, e sua morte no Ano do Elefante (570); migração dos seguidores de Abraha para a Etiópia, onde viveram 81 anos - os "Birbir", uma família do Himiar.
Faṣl VI	Apostasia dos descendentes de Qays Ghaylan, após o advento do Islã, e sua migração para a terra de Wāmā e do Juba; fuga dos Kushūr; o "acordo" de escravização dos Kushūr (Pokomo) pelos Baurīs de Kunubu.
Faṣl VII	Migração dos Pokomo de Kunubu para Muwingaya; perseguição dos Kushūr pelos filhos de Qays Ghaylan até Kaya; Ḥinzān ensina a metalurgia aos Kushūr.
Faṣl VIII	Emissário do califa omíada 'Abd al-Mālik bin Marwān ensina o Corão e cobra o kharāj de Maqdishū e região; o califa abássida Abū Ja'far al-Manṣūr envia o emissário Yaḥya bin 'Umar al-'Anazī a Maqdishū em 753 EC; o califa 'Abdallah al-Ma'mūn envia 50.000 tropas contra Malindi, devido à doutrina da <i>mihna</i> ; Hārūn al-Rashīd substitui os governantes árabes da África Oriental por 'Ajām (persas).

Hikāya III	Em 828 EC, os turcos impedem a cobrança do <i>kharāj</i> por Bagdá, e deixam descendentes em Batta (Pate), Mundu (Manda) e Sīwī.
Faṣl IX	As posições do imanato de Omã e do califado Abássida de Bagdá em relação à Costa Suáli; dramas políticos da dinastia Buída em Bagdá; Ṭughril Beg, primeiro sultão Seljúcida (séc. XI), delega a África Oriental aos imãs de Omã; o vizir do sultão Ibrahīm al-Wāthiq bi-llah confirma a soberania de Omã à comitiva de Batta (Pate), Uzi e Bassāsa (Mombaça) em Bagdá; Waskū Dighāma 'l-Burtughīsī (Vasco da Gama) chega a Zinjibār em 1502 EC; Malūdi passa a se chamar Malindi; Vasco da Gama guerreia contra Mombaça e coloca Shaykh bin 'Uthmān bin Aḥmad al-Baurī 'l-Malindi from 'Anaza bin Asad bin Rabī'a no comando da cidade; Bassāsa passa a se chamar Mūmbāsa; escravizados Zanj de Msambiji (Moçambique) constroem o Forte Jesus.
Bāb IV	Os Nabāhina de Pate recorrem a 'Abdallah bin Muḥammad al-Hināwī, de Omã, e o sultão turco de Bagdá contra os portugueses; Omã expulsa os portugueses de Maqdishū em 1585 EC; turcos atacam Mombaça em 1589 e 1592 EC; os Nabāhina submetem seu governo à soberania dos Baurīs; Bal'arab bin Sultān al-Ya'rubī envia um emissário para espionar os desvios do líder português em Mūmbāsa; os portugueses são expulsos de Mombaça em 1713 EC; Sayf bin Sultān al-Ya'rubī, o "Qā'id al-Ard", divide o poder em Mombaça: os Nabāhin com o sultanato, e os Mazrū'ī se tornam wālis; cronologia dos Mazāri'a até 1829 EC; ascensão da dinastia Bū Sa'īdī; ascensão do Sayyid Sa'īd bin Sultān ao poder de Omã, em 1804 EC; Hubūb al-Ghabash retoma o Forte Jesus dos Mazrū'ī; a batalha de Shela (1812 EC); Sa'īd bin Sultān fornece apoio militar a Lamu, contra os Mazrū'ī; rendição dos Mazrū'ī de Mombaça em 1815.
Hikāya IV	Os Mazāri'a conspiram, mas 25 são presos por Khālid bin Sa'īd bin Sultān em 1829; a campanha do sultão Sa'īd bin Sultān contra Sīwī; colofão e fim da obra, a ser continuada por Muḥammad bin Matāqa de Sīwī.

APÊNDICE D – Tradução parcial das fontes ao português

A seguir, constam traduções parciais do teor dos dois MSS conhecidos do *Kitāb al-Zunūj* (“K” e “L”), além do *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*, na medida em que o recorte escolhido corresponde a nosso principal objeto de análise – o mito veterotestamentário de Cam/Hām em sua ressignificação árabe-suaíli – e em que, no caso da primeira obra, apresenta um panorama de seu conteúdo. Destarte, apresentamos o que denominamos como Abertura do *Kitāb al-Zunūj* “K”; a Abertura e o *faṣl* I²⁹⁸ do MS “L”; e a Abertura e os *fuṣūl* I, II e III do *Kawkab*. A rigor, dada a variação na capitulação nos respectivos MSS, cada recorte dá conta de distintas versões das mesmas narrativas – das evocações corânicas e veterotestamentárias, passando por um panorama dos temas abordados até a exposição dos costumes dos chamados *Kuṣūr*.

Alguns apontamentos quanto à metodologia empregada na tradução a seguir se fazem necessários. Em primeiro lugar, para o *Kitāb al-Zunūj*, adotou-se uma crítica comparada dos textos árabes apresentados tanto na edição italiana de E. Cerulli (1957) quanto na anglófona de J. Ritchie e S. Von Sicard (2020); fora de nossa alçada, a tradução alemã de R. Klein-Arendt (2004) não foi consultada. Uma primeira dificuldade imposta pela primeira edição diz respeito à omissão da íntegra do MS “L” por Cerulli: ao compreender o manuscrito de Kismayo enquanto a obra original a ser “reconstruída”, dispensou importância secundária ao MS “L” de Witu, apresentando suas especificidades na forma de um anexo intitulado *Varianti del MS L* (CERULLI, 1957, p. 326), sem incluir, em boa parte, o respectivo texto árabe. Neste caso, seguimos o documento conforme apresentado por Ritchie & Von Sicard.

Inobstante o fato de os tradutores anglófonos apresentarem a íntegra de ambos MSS, seu texto árabe possui determinadas falhas e lacunas que se tornam evidentes ante a tradução apresentada; por vezes, parecem interpretar erroneamente apontamentos de Cerulli, como quando omitem a doxologia islâmica da *bismillah* na abertura do MS “L”; mais hediondo, contudo, é seu procedimento de “correção” das passagens em que o amanuense se vale do *kiarabu*, ou *‘ajāmī*, para a transliteração de termos oriundos da língua kiswahili – no caso do *Kitāb al-Zunūj*, particularmente topônimos e etnônimos. O consonantário árabe enriquecido com letras persas como *p* (پ) e *che* (چ), a fim de representar as especificidades fonéticas da língua bantu, é suprimido pelos editores em um processo consciente: Ritchie e Von Sicard registram as alterações em notas de rodapé. Em nome da integridade do texto, fazendo justiça

²⁹⁸ Ver a divisão capitular constante do Apêndice C.

ao intento original, restitui-mos o *kiarabu* ao texto apresentado enquanto documento, quando fosse o caso.

Em relação ao *Kawkab*, dispusemos apenas de sua versão constante da coletânea *An Azanian Trio* (2020), por se tratar de publicação inédita. É possível que Ritchie e Von Sicard tenham suprimido, igualmente, a presença do *kiarabu* no texto árabe; contudo, não há disso observação ou MS para fins de comparação, como no caso do *Kitāb al-Zunūj*. Note-se que se trata de um trabalho muito mais prolixo que a obra anterior, o que levou à inclusão de mais capítulos a fim de compreender narrativa coetânea àquelas apresentadas no *Kitāb*.



كتاب الزنوج K / “K” *Kitāb al-Zunūj*

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين هذا الكتاب الزنوج وأخبارهم في ساحل بحر الهند نحو المغرب الحمد الله الخالق الباريء الودود ذو الفضل والكرم والجود الذي جعل لخلقه²⁹⁹ الواناً من بيض وحمرة وسود وفضل بعضهم على بعض بالسيادة والطول والسعود وقضى لمن دعا³⁰⁰ عليه والده بتسويد الوجوه وذريته³⁰¹ تكون لذرية ولديه عبيداً والصلاة والسلام على المصطفى المحمود وعلى آله وأصحابه اهل الركع والسجود.

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso, cuja ajuda invocamos. Este é o *Livro dos Zunūj* e das informações³⁰² a seu respeito na costa do Oceano Índico, na direção oeste. Louvado seja Deus, o Criador, Amado Artífice, Possuidor de Excelência, Generosidade e Bondade, que deu à Sua Criação as cores branco, vermelho e preto;³⁰³ e preferiu uns dentre outros³⁰⁴ em matéria de autoridade, grandeza e felicidade; e determinou àquele cujo pai rezara³⁰⁵ contra ele para que seu rosto e de sua prole fossem empretecidos, e que fossem escravos da prole de seus dois filhos.³⁰⁶ Bênçãos e paz estejam sobre o Eleito, o

²⁹⁹ Ritchie e Von Sicard (2020, p. 241) apresentam “لخلفه” no texto árabe.

³⁰⁰ Cerulli (1957, p. 233) apresenta “دعى”.

³⁰¹ Ritchie e Von Sicard inserem “وذريته”. Note-se que não é possível distinguir entre possíveis equívocos preservados do escriba original (que, sabidamente, não era falante nativo do árabe), desatenção dos tradutores ou mesmo intervenções destes últimos, quando ocorre a grafia correta. A ausência da materialidade dos manuscritos, conforme discutido ao longo da dissertação, inibe qualquer asserção neste sentido – salvo quando explicitado pelos tradutores em notas de rodapé.

³⁰² *Aḥbār* (أخبار), “informações”, “notícias”, “relatos”; atentar para o debate anteriormente exposto.

³⁰³ Alcorão 35:27-28.

³⁰⁴ Alcorão 16:71.

³⁰⁵ Na tradução italiana de Cerulli: “[...] e condannó (Cam), colui che era stato maledetto da suo padre [...]”. Entretanto, como nos recorda B. Braude (2002, p. 105), as doutrinas islâmicas possuem restrições quanto ao amaldiçoamento por parte de um Profeta; pode um Mensageiro “maldizer”?

³⁰⁶ No caso, os outros dois filhos de Noé (Nūḥ): Sām e Yāfīt.

Comendável,³⁰⁷ e sobre sua família e Companheiros, o povo devoto em genuflexão e prostração.

اما بعد فقد اختصرنا أخبار الزنوج في ساحل بحر الهند نحو المغرب وخط الاستواء تبياناً لمن خلق الله فيها من الزنوج الذين كانوا بالجَبِّ وهم كشور باللغة العربية الاصلية و نيكاً بلغة السواحل وأخبار العرب الذين جاوا الى بلاد الزنوج وعمرُوا البلدان والمدن والقرى وسكنوا فيها من زمن الجاهلية وذلك برأي تبّع الحميري الاكبر وأخبار بني قيس غيلان الذين جاوا الى بلاد الزنوج من بر العرب نقصة بسبب ابرهة الاشرم أمير النجاشي الحبشي في عام الفيل ونزاوا الى مكان يقال له جبّ وأخبار انتقال الزنوج من الجبّ الى الموضع الذي يقال له غرياما بعد موعِيّ وذلك من اجل بني قيس غيلان وهربوا منهم وسميوا بذلك كشور وأخبار سكون البكوم بخر الذي يقال له الآن مُتُّ نَنْ.³⁰⁸

Sumarizamos então as informações a respeito dos *zunūj* na costa do Oceano Índico, nas direções do poente e do Equador, ou seja: aqueles a quem Deus ali criara – os *zunūj* às margens do Juba, isto é, os *Kuṣūr* na língua árabe original, e *WaNyika* na língua suaíli. E informações sobre os árabes que vieram ao país dos *zunūj* e erigiram habitações nos distritos, cidades e vilas, e ali permaneceram no tempo da *jāhilīyyah*³⁰⁹ por determinação do Tubba^c al-Himyaī, o Maior. E informações a respeito da tribo de Qays Ġaylān,³¹⁰ que veio ao país dos *zunūj* da terra dos árabes, segundo as narrativas,³¹¹ por causa de Abraha al-Ašram, emir do *negus* da Abissínia no Ano do Elefante,³¹² e que foi para um lugar chamado Juba. E informações sobre a transferência dos *zunūj* do Juba até um lugar chamado Ġiryāmā, outrora Mūḡīya.³¹³ Isto por causa da tribo de Qays Ġaylān, de quem fugiram: sendo, por isso, chamados *Kuṣūr*. E informações a respeito do paradeiro dos Pokomo, em um rio hoje chamado Mtu Tāna.

وأخبار العرب الذين جاوا من عمان بسبب كثرة الحرب بعمان استراحاً هنا وسكنوا بأرض أمّ وأخبار العرب الذين جاوا من عمان ايضاً الى ممباسة بسبب البيع وشراء³¹⁴ هيلة³¹⁵ ينظروا طرق الدخول الى ممباسة قبل السنة ١٠٨٦ وأخبار الحرب وخروج البرتغيس من ممباسة ومدة سكون العرب اهل الولاية من المزارع وانعزا لهم عنها وذلك بتاريخ ١٢٥٤

³⁰⁷ Títulos associados ao profeta Muḥammad (صلى الله عليه وسلم).

³⁰⁸ “Tāna”. Ritchie e Von Sicard apresentam “Tānā” (“تانان”), sem diacríticos.

³⁰⁹ A “era da ignorância”: os tempos pré-islâmicos.

³¹⁰ Primeira referência aos povos Oromo, descritos como a “tribo de Qays Ġaylān”, apontando para sua suposta ascendência árabe. Note-se que o termo “tribo” (*banī*, lit. “filhos” ou “descendentes”) jamais é empregado, nos textos em questão, em referência aos ditos *Zunūj*; são vistos como desprovidos de linhagem (*ansāb*).

³¹¹ بقصة – *biqīṣṣa* (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 23).

³¹² 570 d.C.; ver Alcorão 105.

³¹³ Cerulli (1957) descarta se tratar da localidade de Munghia, na província somali do Baixo Juba. Ritchie e Von Sicard (2020, p. 23) decidem por “Muwingaya”. De qualquer modo, a letra ġayn (غ) parece transliterar, no *ajāmī*, o encontro consonantal *-ng-* presente na língua kiswahili (MUGANE, 2017).

³¹⁴ Cerulli apresenta o artigo definido, portanto “الوشراء”.

³¹⁵ Cerulli apresenta “حيله” no texto árabe.

وأخبار سعيد بن سلطان والمزروعيين ووحروباتهم وأخبار الشماليين والغيلانيين الذين كانوا بالجلب وحرهم وما جرى على الغيلان وابنيا عهم وغير ذلك من الامور التي حرت.

E informações a respeito dos árabes que vieram de Omã devido à gravidade da guerra em Omã,³¹⁶ e que aqui encontraram refúgio e se estabeleceram na terra de Āmu.³¹⁷ E informações a respeito dos árabes que vieram de Omã para Mombaça antes do ano 1086,³¹⁸ e informações acerca da guerra e da fuga dos portugueses de Mombaça; e sobre o período de permanência da família árabe dos Mazārī³¹⁹ enquanto *liwalis*,³²⁰ e sua expulsão no ano de 1254.³²⁰ E as informações a respeito de Saʿīd bin Sulṭān e os Mazrūʿī, e suas guerras; e informações sobre os Somalis e os Ġaylān que estavam no Juba, e suas guerras; e sobre o que ocorreu aos Ġaylān, e sua venda como escravos, dentre outros acontecimentos.

فأقول وبالله التوفيق الحام ابن نبي الله نوح ابن لمك عليه الصلاة والسلام وهو ابو السودان والاصغر من اولاد نوح وجان احام الربعة اولاد مصر وكنعان وكوش وقوط فالحبشة من اولاد كوش بن حام والنوبة والزج من اولاد كنعان بن حام وكان حام احسن الصورة بري الوجه فغير الله لونه ولون ذريته من الجل دعوة ابيه دعا عليه بتسويد الوجه وسواد ذريته وان يكون اولاده عبيدًا الولاد سام ويافت فكثُر هم وغاهم وقصة ذلك مبسوطه في كتب التواريخ كما ذكر في سبائك الذهب ولما قسم نبي الله الارض لاولاده كانت افريقية لحام وولد اولاد واولاده السودان ولم يتعدي شعورهم اذانهم كما رأيناهم الآن وانتشر وا على الارض وملئت منهم وقطنوا ووقعوا بساحل البحر بناحية المغرب في خط الاستواء والجوب قوم يقال هم الكشور بألغة العربية بالمعنى والآن ونيكا.

Eu declaro, com a ajuda de Deus, que Ḥām, filho do Profeta de Deus Nūḥ, filho de Lamik – bênçãos e paz estejam sobre ele – é o pai dos pretos, e o caçula dentre os filhos de Nūḥ. Ḥām teve quatro filhos: Miṣr, Kanʿān, Kūš e Qūṭ; os abissínios descendem da prole de Kūš, filho de Ḥām, e os núbios e os *zanj* descendem da prole de Kanʿān, filho de Ḥām. E Ḥām era do mais belo aspecto, com um rosto puro. Porém, Deus alterou a cor de sua pele e a de sua descendência devido à súplica de seu pai, que orou contra ele para que empretecesse seu rosto, e que empretecesse os rostos de sua prole, e para que seus descendentes fossem escravos dos descendentes de Sām e Yāfīt. E Ele os fez numerosos e os multiplicou; e esta narrativa se encontra nos livros de história, como mencionado no *Sabāʾik al-Dahab*.³²¹

³¹⁶ Ritchie e Von Sicard (2020, p. 24) omitem a informação sobre a guerra.

³¹⁷ Antigo nome para Lamu, em forma dialetal Bajuni (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 31).

³¹⁸ A obra se refere ao calendário islâmico. 1086 H. equivale a 1675 d.C.

³¹⁹ *Liwali*. Do termo árabe *wālī* (والي), denominação que conota uma relação de clientela e esteve associada aos governadores das cidades-estado suaílis, nomeados e submetidos aos sultões de Omã e Zanzibar. Muito embora o termo empregado no texto esteja em árabe, seguimos Ritchie e Von Sicard (2020, p. 65) na decisão de traduzi-lo em sua versão corrente no contexto de Mombaça, no século XIX.

³²⁰ ±1838 d.C.

³²¹ Como vimos, trata-se do tratado genealógico *Sabāʾik al-Dahab fī Maʿrifāt Qabāʾil al-ʿArab*, de al-Suwaydī (m. 1830).

Quando o Profeta de Deus dividiu a terra entre seus filhos, a África foi dada a Hām. Ele gerou filhos, e seus filhos eram os pretos, e seus cabelos não passavam das orelhas, como os observamos agora. Eles habitaram a terra e ela se preencheu deles, e se estabeleceram na costa ocidental do mar,³²² no Equador e no Juba – um povo chamado *al-Kuṣūr*, na língua árabe, e agora *WaNyika*.³²³

وكان ذلك النحو ليس فيه أمة سواهم وبعد مسير اثني عشر يوم هنالك الحبشة وكان الكثور اهل بقر وغنم ودجاج ويزرعون
النري الرومي واللويبا والمنج ومُسييل وليس لهم فوا كه سوى الزنجلي وكان أشهر بلد تلدا نهم تدعى شغواية وكبير هم
يقال له مزي شاغاوپ³²⁴ مَكُومًا كان شغوايه دار ملوكهم واحكامهم مشهورة

Não havia naquele lugar outro povo senão eles; e a doze dias de caminhada, estava a Abissínia. Os *Kuṣūr* eram um povo de [criadores de] bovinos, ovinos e galinhas, e cultivavam o milho, o feijão-de-corda,³²⁵ o painço e o *musībal*,³²⁶ e não havia frutas senão as oriundas das terras dos *zanj*.³²⁷ Seu mais célebre país se chama Šuġwāyāh, e seu líder se chama Mzee Shanga Wampi Mkauma.³²⁸ Šuġwāyāh era o lar de seus soberanos, e suas leis são conhecidas.

³²² Ritchie & Von Sicard (2020, p. 26) atribuem esta referência a uma “costa ocidental” a um erro do amanuense, uma vez que o MS “L” do *Kitāb al-Zunūj* apresenta fala em “oriente” (*al-mašriq*). Ambos manuscritos, contudo, partem de diferentes pontos de referência; desde suas primeiras linhas, o MS “K” adota uma posição centrada no Índico; o MS “L”, por sua vez, adota a moderna nomenclatura “África Oriental”.

³²³ Aqui, as traduções de Cerulli e Ritchie & Von Sicard divergem substancialmente. Cerulli inicia um novo parágrafo quando da menção da dispersão dos filhos de Hām, essencialmente separando estes dos Kuṣūr: “Il lido del mare (delle Indie) dalla parte di Occidente sull’Equatore ed il Giuba toccò ad un popolo detto Kašur in lingua araba ed ora chiamato Wa-Nyika” (CERULLI, 1957, p. 254). Contudo, parece-nos que esta descrição diga respeito, ainda, ao paradeiro da descendência de Hām – a qual constitui, afinal, os ditos *WaNyika*; este é o intento de toda exposição. Deste modo, seguimos a solução de Ritchie & Von Sicard (2020, p. 25-26) no que tange à coesão narrativa: “They spread over the earth and it was filled with them, and they dwelt and there came to live on the western coastlands on the Equator and the Juba a people called al-Kushūr in the Arabic language with the meaning, and now WaNyika”.

³²⁴ Note-se a letra “پ” – simbolizando o fonema /p/, ausente do árabe –, muito embora Ritchie e Von Sicard omitam o ‘*ajāmī*’ no texto apresentado, legando-o a um rodapé; restituímo-lo, portanto, ao corpo da narrativa. Para todas as inferências fonéticas, valemo-nos, naturalmente, do Alfabeto Fonético Internacional (IPA), disponível em: <<https://www.internationalphoneticassociation.org/content/full-ipa-chart>>. Acesso em: 15 abr. 2024.

³²⁵ Feijão-de-corda (*Panicum miliaceum*), em árabe: *manj* (منج). Tal informação consta de um rodapé de Ritchie e Von Sicard; contudo, os próprios introduzem, erroneamente, um cognato no texto: “manga” (*Mangifera indica*), em árabe: *mānjā* (مانجا) – o que, naturalmente, não aparece na tradução italiana, e pode dizer respeito ao trabalho a quatro mãos realizado, em diferentes momentos, por James McL. Ritchie e Sigvard Von Sicard. De qualquer modo, a passagem seguinte descarta qualquer possibilidade de se tratar da fruta.

³²⁶ Como notado por Ritchie e Von Sicard (2020, p. 26), a tradução de Cerulli omite esta palavra.

³²⁷ “Terra dos *zanj*”. Trata-se de tradução do desconhecido termo *al-zanjālī* (الزنجلي). Cerulli (1957, p. 254) o traduz enquanto “boscaçlia”, como sinônimo de *nyika*, entendida como habitat dos ditos *zanj*. Ritchie e Von Sicard (2020, p. 26), por sua vez, preservam o termo “zangali” no texto, pontuando a possibilidade de se tratar do gengibre (em árabe, *zanjabīl* – e, curiosamente, sem qualquer conexão etimológica com o *zanj*). Contextualmente, seguimos a interpretação de Cerulli.

³²⁸ A abundância de diacríticos demonstra uma preocupação fonética pertinente ao ‘*ajāmī*’: o nome apresentado (e seu título, *mzee*, “ancião”) está em uma língua bantu. Para Cerulli (1957, p. 255), pode denotar “o chefe Kauma de Shanga Wampi”.

وكانوا الكشور اذا وقع عليهم الجوع واحتاج امر هم بر هم بر هم بنته او اخته او زوجته بشي معلوم وإن وفى ذلك الدين في مدة معلومة ترجع البنت وغير ها وإن لم يوفي تكون المرهونة أمة مملوكة من غير منازعة ورعبا تباع البنت وغير ها حالا إن كان صاحب البنت او الا خب او الزوجة مديوناً ويتزوج الرجل امرأةً بالخدمة من غير مدة معلومة خلا فيالزمن الاول كانوا يتزوجون الذين ليس لهم شي من المهر بحددة سبع سنين وهؤلاء الشور يتزوجون بالخدمة الى الآن يان زوج امرأة من ليس له شي من المهر ومتى يحصل بذت من زوجته وبلغت وتزوجت فمهر ها ياخذ اب ام البنت او ياخذ الذي سلم مهر ام البنت المتزوجة اتفاقاً ويكون وفاء لما عليه من المهر الذي تزوج بها اولاً والكدمة التي استخذ مه صارت فائدة لامب الزوجة ومتى عيوب الزوج وترك ملكا وا زواجاً فيرث اخ الزوج ازواجاً ويرث الولد ملكاً اتفاقاً واشدّ حكمهم على السارق فإنهم يقتلون السارق ان سرق ثلاث مرات

Quando ocorria a fome e a carestia entre os *Kušūr*, era seu costume dar em penhor suas filhas, irmãs ou esposas em troca de certa quantia; se o débito fosse pago no tempo estipulado, devolvia-se a filha, ou demais [empenhadas]. Se não fosse pago, a mulher empenhada se tornaria propriedade, sem questionamento. Ou então a filha – ou outra mulher – seria vendida imediatamente, se seu pai, irmão ou marido estivesse endividado. Um homem esposava sua serva sem limite de tempo; exceto nos tempos em que aqueles que não possuísem nada para ofertar como dote se casariam para um serviço de sete anos. Estes *Kušūr* se casam com obrigação de serviço até os dias de hoje. Se alguém sem dote a oferecer se casa com uma mulher, quando gerar uma criança de sua esposa – e ela crescer e se casar –, seu dote nupcial será tomado pelo pai da mãe da garota. Ou quem pagou o dote toma a mãe da garota casada por acordo – e eis o reembolso do dote com o qual ele havia anteriormente se casado; o serviço que ele prestara se tornaria um dote adicional para o pai de sua esposa. E quando o marido morre deixando bens e propriedade, o irmão do marido herda a propriedade, enquanto o filho herda os bens, por acordo. Sua punição contra os ladrões é a mais severa: matam o ladrão que roubar três vezes.



كتاب الزنوج "L" / *Kitāb al-Zunūj*

[بسم الله الرحمن الرحيم ونه نستعين هذا الكتاب الزنوج وأخبار هم في ساحل بحر الهند] الحمد لله الخلاق البارئ الودود ذو الفضل والكرم والجود الذي جعل خلاقه الوانا من بيض وحممر وسود وفضل بعضهم على بعض بالسيادة والطول والسعود وقض ربنا لمن دعا علي ولده بتسوين الوجوه وذريته يكون لذرية ولديه عبيدا والصلاة والسلام على الصطفى وعلي آله واصحابه الزكع والسجود.

[Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso, cuja ajuda invocamos. Este é o Livro dos *Zunūj* e das informações a seu respeito na costa do Oceano Índico.]³²⁹ Louvado seja Deus, o Criador, Amado Artífice, Possuidor de Excelência, Generosidade e Bondade, que deu à Sua Criação as cores branco, vermelho e preto; e preferiu uns dentre outros em matéria de autoridade, grandeza e felicidade. E nosso Senhor determinou àquele cujo pai rezara contra ele que tivesse sua face empretecida, e que sua descendência fosse escrava de seus filhos. Bênçãos e paz estejam sobre o Eleito, o Comendável, e sobre sua família e Companheiros, os genuflexores e prostradores.

أما بعد فقد باختصر نا احبار إفريقيا بساحل البهر نحو المشرق وخط الاستواء تبياناً لمن فيها من الزوج الذين كانوا في جُبّ وهم كشور عربية صلية وونيكاً بلغة اهل إفريقيا وتفصيل جرياما هي ارض ويقال لمن يسكن فيها وجرياما وارض چون³³⁰ يقال لمن سكن فيها وچون وربا يقال لمن سكن فيها وربا هكذا يقولون اهل إفريقيا.

E assim sumarizamos as informações de África na costa do oceano, nas direções Oriental³³¹ e do Equador, a fim de descrever os *zunūj* que viviam no Juba, isto é, os *Kuṣūr* no árabe original, e *WaNyika* na língua do povo de África – especificamente de *Jiryāmā*,³³² que é a terra cujos habitantes são chamados *WaJiryāmā*, e a terra de *Chūni*, cujos habitantes são os ditos *WaChūni*; e *Ribā*, cujos habitantes são chamados *WaRibā*, como diz o povo de África.

اخبار العرب الذين جاؤا الى إفريقيا وعمروا البلدان والمدن وسكنوا فيها من زمن الجاهلية وذلك برأى الملك تبع الحميري الاكبر وأخبار بنوا قيس غيلان الذين جاؤا الى افريقية من بر العرب بقصة ابرهة الاشرم امير النجاشي الحبشي وذلك بعد علم الفيل بسنت واحدة وسكنوا بالجبّ والاخبار انتقال الزوج من الجبّ الى موعّي وذلك من اجل بنوا قيس غيلان واخبار البقوم وهم من الزوج المذكورين وسكنوا في نهر التّنّ الذي يقال له متّ تان الآن باللغة السواحلية.

³²⁹ Esta passagem inicial, quase idêntica à abertura do MS “K”, está ausente – por um notável equívoco – do texto árabe fornecido na edição de Ritchie e Von Sicard (2020). Contudo, está presente na própria tradução anglófona, o que nos leva a crer que consta, de fato, do original. A origem da confusão pode ser uma observação de Enrico Cerulli (1957, p. 326) acerca das “varianti del MS L”, em que assinala que o MS “L” omite a referência ao poente (*magrīb*) presente no MS “K”. É possível que James Ritchie e Sigvard Von Sicard, por sua vez, tenham entendido que a passagem é suprimida por inteiro, e não somente o último referido termo. Novamente, o paradeiro ignoto dos MSS ocasiona problemas.

³³⁰ Uma característica do ‘*ajāmī*’ kiswahili é o “enriquecimento” do consonantário árabe a fim de refletir as especificidades fonéticas da língua bantu (MUGANE, 2017, p. 212). Neste sentido, o recurso aos caracteres persas é uma possibilidade, como se observa no emprego da letra *che* (چ) na designação da etnia *Chūni* (Chonyi), um dos povos Mijikenda. Note-se que Ritchie e Von Sicard (2020) apresentam o *jīm* (ج) no texto árabe de sua edição – reservando a uma nota de rodapé a letra persa utilizada no ‘*ajāmī*’ original. Isto pois, como informam no mesmo rodapé, acreditam se tratar de uma referência aos *Bajuni*.

³³¹ O MS “L” adota a moderna convenção “África Oriental” (*‘Ifriqiyah al-Mašriq*). Tendo sido esta cópia produzida para Alice Werner em uma escola missionária de Witu, tratar-se-ia de interferência do copista cristão europeizado? Cf. Cerulli (1957, p. 232), que possivelmente modificou o texto do MS “K” no mesmo sentido, a fim de produzir o que acreditava ser uma cópia mais “fidedigna” de uma crônica suaíli. Contrariamente, acreditamos que a variação do ponto de referência é um dos principais elementos dos MSS em questão.

³³² O MS “K” translitera o etnônimo *Giriama* em ‘*ajāmī*’ com a letra *gayn* (غ) à guisa de fonema /g/ (portanto, *غرياما*), ao passo que o MS “L” utiliza o *jīm* (ج), gerando o *Jiryāmā* transliterado em nossa tradução (portanto, *جرياما*).

[E i]nformações a respeito dos árabes que vieram à África e edificaram³³³ distritos, cidades e vilas nos tempos da *jāhilīyyah*, por determinação do soberano Tuba^c al-Himyarī, o Maior. E informações sobre a tribo de Qays Ġaylān, que veio à África da terra dos árabes, segundo as narrativas, [por causa de] Abraha al-Ašram, emir do *negus* da Abissínia, um ano após o Ano do Elefante,³³⁴ e que habitou o Juba. E as informações acerca da transferência dos *zunūj* do Juba até Mūġīya devido à tribo de Qays Ġaylān; e informações sobre os Pokomo – um ramo dos supracitados *zunūj* – que viviam às margens do Mtu Tāna, como se diz na língua suaíli.

واخبار العرب الذين جاؤا من عمان بسبيل كثرة الحرب بعمان استراخًا هنا وسكنوا بأرض أم و اخبار النصارى الذين يقال هم برتغيس وتعلكوا الارض جميعًا و اخبار العرب الذين حاربوا البرتغيس من عمان الى ممباسة بامر الملك سيف بن سلطان اليعربي وكانوا المزارع و اخبار الملك السيد سعد بن سلطان اليوسعيدي وحروبات بين المزارع وسعود بن سلطان و اخبار اهل لأموه والمزروعي و حربهم و اخبار اهل سيوي وسيد سعيد بن سلطان و حربهم و اخبار السومال و بني قيس غيلان و حربهم و ابتياع الغيلان و اخبار ابتياع الكشور و اخبار النصارى الذين تشبهوا بالاتراك و وصلوا الى مركة و براوة و كساميو و أمو و ذلك ليفزعوا برغش بن سعيد.

E informações acerca dos árabes que vieram de Omã devido às muitas guerras em Omã, e que encontraram refúgio e se estabeleceram na terra de Āmu; e informações a respeito dos nazarenos³³⁵ a quem se chama portugueses, e que percorreram toda a região;³³⁶ e informações a respeito dos árabes que combateram os portugueses de Omã até Mombaça, sob o comando do soberano Sayf bin Sulṭān al-Ya^crubī, estabelecendo os Mazāri^a [enquanto *liwalis*].³³⁷ E informações acerca do soberano Sayyid Sa^ʿīd bin Sulṭān al-Bū Sa^ʿīdī, e as guerras entre os Mazāri^a e Sa^ʿīd bin Sulṭān; e informações sobre o povo de Lamu e os Mazrū^ʿī, e sua guerra; e informações sobre o povo de Sīwī e Sayyid Sa^ʿīd bin Sulṭān, e sua guerra; e informações a respeito dos Somalis e sua guerra contra a tribo de Qays Ġaylān, e da venda dos Ġaylān como escravos; e informações sobre sua compra pelos *Kuṣūr*; e informações a respeito dos

³³³ Ritchie e Von Sicard (2020, p. 63) destacam que o termo “edificar” (عمرو, *amarū*) conota uma perspectiva “civilizatória” a respeito do espaço africano.

³³⁴ Uma variação digna de nota em relação ao MS “K”.

³³⁵ Nazarenos (نصارى, *naṣāra*), i.e. cristãos.

³³⁶ Neste ponto, por análise do texto árabe fornecido, identificamos um errôneo acréscimo na tradução de Ritchie e Von Sicard. Os tradutores em questão parecem inserir, no MS “L”, a seguinte passagem do “K”, da qual reproduzimos nossa própria versão: “[...] e informações acerca da guerra e da fuga dos portugueses de Mombaça; e sobre o período de permanência da família árabe dos Mazāri^a enquanto *liwalis*, e sua expulsão no ano de 1254” (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 64). A passagem está ausente do texto árabe do MS “L”; sua inserção o faz incorrer em uma redundância que nos gerou estranhamento – a posterior menção ao papel de Sayf bin Sulṭān al-Ya^crubī na expulsão dos lusitanos.

³³⁷ Ritchie e Von Sicard (2020, p. 65) sentem a necessidade de aumentar o texto, em tom explicativo: “[...] and [as a result of which] the Mazāri^a became *liwalis* of Mumbāsa”. Possivelmente tomam inspiração no MS “K”, mas a passagem em questão está ausente do texto árabe referente ao MS “L”.

nazarenos que se disfarçaram de turcos e vieram a Marka, Barāwa, Kismayo e Āmu, a fim de intimidar Bargāš bin Saʿīd.³³⁸

اقول وبالله التوفيق ان حام ابن نوح ابن لمك وهو ابو السودان وكان اصغر من اولاد نوح عليه الصلاة والسلام وكان لحام اربعة اولاد مصر وكنعان وكوش وقوط فالحبشة من اولاد كوش بن حام والنوبة والزنج من اولاد كنعان بن حام بن نوح عليه الصلاة والسلام وكان حام احسن الصورة بري الوجه فغير الله لونه ولون ذريته وذلك من اجل دعوة ابيه قد دعا عليه بتسويد الوجه وسواد وجوه ذريته يان يكون اولاده عبيدًا لاولاد سام وياقت فكثرتهم وغاهم ولما قسم نبي الله الارض لاولاده كانت افريقية لحام وولد اولاد واولاده السودان ولم يتعدى شعورهم اذانهم كما رأيناهم الآن وانتشروا على الارض وملئت منهم وقع بساحل البحر بناحية المشرق في خط الاستواء والجب قوم يقال لهم الزنج والكشور عربية بالمعنى والآن ونيكا,

Eu declaro, com a ajuda de Deus, que Ḥām, filho de Nūḥ, filho de Lamik, é o pai dos pretos e o caçula dentre os filhos de Nūḥ (bençãos e paz estejam sobre ele). E Ḥām teve quatro filhos: Miṣr, Kanʿān, Kūš e Qūṭ; os abissínios descendem da prole de Kūš, filho de Ḥām; e os núbios e os *zanj* descendem da prole de Kanʿān, filho de Ḥām, filho de Nūḥ (bênçãos e paz estejam sobre ele). E Ḥām era do mais belo aspecto, com um rosto puro; Deus alterou a sua cor e a de sua prole devido à súplica de seu pai. Isto por causa da oração de seu pai, que orara contra ele para que seu rosto fosse empretecido, e para que os rostos de seus descendentes se tornassem pretos, e para que seus filhos fossem escravos dos filhos de Sām e Yāfit. E Ele os multiplicou e os fez numerosos; e quando o Profeta de Deus dividiu a terra entre seus filhos, a África foi dada a Ḥām. Ele gerou filhos, e seus filhos eram os pretos, e seu cabelo não crescia além das orelhas, como os observamos agora. Eles habitaram a terra e ela se preencheu deles, e se estabeleceram na costa do mar, nas direções leste, do Equador e do Juba – um povo chamado *zanj* e *Kušūr*, com um significado árabe, e agora *WaNyika*.

وكان بالموضع المذكور ليس امة سواهم وبعد مسير اثني عشر يوم هنالك الحبشة وكان الكشور اهل بقر وغنم كسائر الزنوج الباقية ويزرعون الذري الزومي وبلغة السواحل مَهْدُ واللوبيا والمنج وليس لهم الفوا كه ابداً سوى البوبر والقاع والموز وكان اكبر مدنهم تقال شنغواية وكبير فيها يقال له مزي شاغوموب من كسل مَكُومًا.

No lugar citado não havia povo senão eles, e a doze dias de caminhada estava a Abissínia. Os *Kušūr* eram um povo de [criadores de] bovinos, ovinos e galinhas, como todos os *zunūj*

³³⁸ Devido ao equívoco de estrutura apontado anteriormente, a redação deste parágrafo seguiu o texto árabe e a correspondente versão italiana de E. Cerulli (1957, p. 327): “E le notizie dei Cristiani detti Portoghesi che si impadronirono di tutto il territorio; e le notizie degli Arabi che guerreggiarono con i Portoghesi dallo 'Omān a Mombasa per ordine del sovrano Sayf bin Sulṭān al-Yaʿrubī, essendo i Mazāri' governatori di Mombasa. E le notizie del sovrano al-sayyid Saʿīd ibn Sulṭān al-Bū-Saʿīdī e le guerre tra i Mazāri' e Saʿīd ibn Sulṭān. E le notizie della gente di Lamu e del Mazrū'i e la loro guerra. E le notizie della gente di Siwi e del sayyid Saʿīd ibn Sulṭān e la loro guerra. E le notizie dei Somali e dei Galla e la loro guerra e la vendita (come schiavi) dei Galla. E le notizie della vendita dei Kašur (come schiavi). E le notizie dei Cristiani che si travestirono da Turchi e giunsero a Merca, Brava, Kisimayu ed Amu e ciò per spaventare Bargāš bin Saʿīd”.

remanescentes; eles cultivam o milho – ou *mhindi*, na língua suaíli –,³³⁹ o feijão-de-corda, o painço e o *musībal*. Eles não têm frutas, exceto o *bubur*, o *qal*^o e bananas. Sua maior cidade era Šuġwāyāh, e seu líder era o Mzee Shangi Wamupi, descendente dos Mkauma.

فصل³⁴⁰

واحكامهم مشهورة اذا وقع الجوع والاحتاج يبيع او يرهن بذته او اخته او زوجته بشي معلوم ومتى وفاه ترجع البنت الاخت الى اخيها الزوجة الى زوجها ان لم يوفى ذلك الدين تكون المرهونة مملوكة من غير منازعة ورعباع البنت او الاخت حالا ان كان صاحب البنت او الاخت كانوا يتزوجهن من ليس له بحندمة سبع سنين وهؤلاء الكشور يتزوجون بحندمة الى الآن ومتى يحصل بنت من زوجته وتكبر ومتى كبرت يتزوجت برجل فمهرها ياخذ اب الام او واخذ الذي سلم المهر الاول اجنيباً ويكون وفاء لما عليه من المهر الذي تزوج به اولاً والخدمة التي استخدمه صارت فائدة

Capítulo:

Suas leis são conhecidas. Se ocorrem a fome e a carestia, o homem necessitado vende ou põe à penhora sua filha, irmã ou esposa por uma certa quantia e, quando ele ressarcir [o débito], a filha ou irmã será devolvida a seu irmão, e a esposa a seu marido. Mas se a dívida não é paga, a mulher empenhada se torna propriedade, sem discussão. Talvez a filha ou irmã seja vendida imediatamente, se o proprietário da filha ou irmã estiver endividado. Um homem esposava sua serva sem limite de tempo; exceto nos tempos primevos em que aqueles que não possuísem nada para ofertar como dote se casariam para um serviço de sete anos. Estes *Kušūr* se casam com obrigação de serviço até os dias de hoje; e quando se gera uma filha com sua mulher e ela crescer, e então for adulta e se casar com um homem, seu dote é tomado pelo pai da mãe, ou por aquele que pagou o primeiro dote como parte externa.³⁴¹ Paga-se o que é devido do dote com o qual ele se casou, e o serviço por ele prestado se torna um excedente.

ومثل ذلك فسالم بن ناصر انه تزوج حليلة بذت عبدالله ولا له لسالم بن ناصر شي ليسلم لاب البنت وهو عبدالله المذكور ومتى سالم بن ناصر يحصل بنت من زوجته حليلة وبلغت وتزوجت فمهرها لاب امها وهي حليلة بنت عبدالله او ياخذ المهر الذي سلم المهر الامّ البنت اتفاقاً ومتى عيوت الانسان وترك ملكا وازواجا فيرث اخ الميت ازواجاً والاولاد ملكاً وذلك قد وافق احكام العرب في الجاهلية كان العرب يرثون ازواجاً من غير نكاح جديد كما قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا

³³⁹ Muito embora o continente africano conhecesse, já no período pré-colonial, espécies de miliáceos como o sorgo (*S. bicolor*) e o milhete (*Pennisetum glaucum*), o milho do Novo Mundo (*Zea mays*) teria sido introduzido em África Oriental pelos portugueses, em meados do século XVII, tendo seu cultivo ganhado força com a presença britânica a partir de meados do XIX. A designação kiswahili *mhindi* (lit. “da Índia”; no *ajāmī*: مُهِنْدِي), portanto, diz respeito à importação transoceânica do cereal em questão. Ver Miracle (1965); Cherniwchan & Moreno-Cruz (2019).

³⁴⁰ Trata-se do primeiro “capítulo” (*faṣl*) do MS “L”, aqui incluído por compreender, a rigor, a mesma narrativa que conclui o proêmio do MS “K”, a respeito das regras de matrimônio e herança entre os ditos *Kušūr*.

³⁴¹ *Ajnabī* (أجنبي), lit. “estrangeiro”; contextualmente, uma terceira parte envolvida na distribuição do dote. Em Ritchie e Von Sicard (2020, p. 67): “[...] the one who paid the first dowry as a stranger [?]”.

يحلّ لكم ان تراثوا الذساء جرّها نزلت لما اهل المدينة كانوا في الجاهلية وفي اول الاسلام اذا مات رجل وله امرأة جاء ابنه من غير ها او قريبه من عصبته فألقى ثوبه على تلك المرأة او على خبانها فصار احق بها من نفسها ومن غيره فإينشاء تزوجها من غير صداق الا الصداق الاول الذي أصدقها الميت وإن شاء زوجها غير واخذ صداقها وهذا في سورة النساء معالم التنزيل واشدّ حكمهم على السارق فانهم يقتلون السارق إن سرق ثلاث مرّات.

Segue-se um exemplo disto. Sālim bin Nāṣir se casa com Ḥalīma bint ‘Abdallah, mas Sālim bin Nāṣir não possui nada a oferecer ao pai da garota – o referido ‘Abdallah. Sālim bin Nāṣir tem uma filha com sua esposa Ḥalīma, e ela cresce e se casa; seu dote vai para o pai da mãe, [o pai de] Ḥalīma bint ‘Abdallah. Ou, por acordo, é tomado por quem pagou o dote à mãe da garota. Quando um homem morre, deixando propriedade e esposas, o irmão do finado herda as esposas, e os filhos herdam a propriedade. Isto está de acordo com as leis dos árabes na *jāhilīyyah*. Os árabes tinham por costume herdar esposas sem um novo casamento, como disse Deus Altíssimo: “Ó crentes, não vos é permitido herdardes as mulheres, contra a vontade delas”.³⁴² « Isto foi revelado quando o povo de Medina estava na *jāhilīyyah*, e no início do Islã. Se um homem morresse, deixando uma esposa, seu filho de outra esposa ou um parente de seu próprio clã e envolver sua capa sobre aquela mulher ou sobre sua tenda, e então teria maior direito sobre ela do que ela própria ou qualquer outro; e, se desejasse, poderia se casar com ela sem dote senão aquele pago pelo falecido; ou se desejasse, poderia casá-la com outrem e tomar seu dote » . Isto está na *Sūrat al-Nisā’ – Ma‘ālim al-Tanzīl*.³⁴³ Seu mais grave julgamento recai sobre os ladrões, pois matam o ladrão que rouba três vezes.



كوكب الدرية لاخبار افريقية / Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah

سنة ١٣٤٧

افتتاح المحرم ٨

انتقل الى شيخ عثمان بن شيخ محمد عيدي السمالي بنسبة العقيلي

في يد حسن بدوي

³⁴² Trata-se de uma passagem do Alcorão (4:19). Seguimos a correspondente tradução lusófona de Samir El Hayek (2020). A *Sūra* 4 do Alcorão (*al-Nisā’*) estabelece as regras islâmicas para o dote e a herança, havendo a condenação da prática do levirato (i.e. a penhora de mulheres).

³⁴³ De fato, verificamos que todo o trecho que destacamos entre aspas em linha é uma citação direta do *Ma‘ālim al-Tanzīl*, obra de *tafsīr* (exegese corânica) de autoria de al-Baḡawī (m. 516 H./1122 d.C.). Segundo Ritchie e Von Sicard (2020, p. 68), é também conhecida, por este motivo, simplesmente como *Tafsīr al-Baḡawī*. Eis mais um exemplar da farta literatura religiosa a que tinham acesso os ‘*ulamā’* da Costa Suaíli.

باسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الخالق البارئ الودود ذو العرش المجيد والفضل والكرم والجود فعّال مايريد الذي جعل لخلقه الوائتاً من بيض وحمرة وسود وفضل بعدهم على بعد كما قال في كتابه العزيز الحميد والصلاة والسلام على المصطفى المحمود وعلى آله واسحابه الموفون بالعهود

Ano 1347³⁴⁴

Início de Muḥarram, [dia] 8³⁴⁵

Foi dado ao *ṣayḥ* °Uthmān Ibn *ṣayḥ* Muḥammad °Abd al-Sumālī, de *nisba* al-°Aqīlī pela mão de Ḥasan Badawī.

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso.

Louvado seja Deus, o Criador, o Amado Artífice, o Possuidor do Majestoso Trono, o Excelente, Generoso e Benevolente, Que age conforme Sua Vontade, e que conferiu à Sua Criação cores – branco, vermelho e preto –, preferindo uns dentre outros como dito no Glorioso Livro. Louvores, bênçãos e paz estejam sobre o Eleito, o Comendável,³⁴⁶ e seus Companheiros, honradores de seus pactos.

أما بعد فقد اختصرت هذا الكتاب بأخبار إفريقية بساحل البحر نحو المشرق وخط الاستواء عبوضع الذي يقال له جُبَ وذلك تبييناً لمن خلقت فيها من الزوج اصليناً وما اتوا اليها من العرب والعجم والنصارى جميعاً من اولهم وآخرهم وسعيتهم كوكب الدريّة لاخبار إفريقية وأدعو الرحمان ان يجعل نوراً وسروراً من المطالع هذا الكتاب من فضله إته كريم وهّاب وان يسهّل لبا وله طرائق معرفيه أولى الالباب وهو تأليف الحقيير الى ربه المعترف بالوزري فاضل بن شيخ عمر البوري؛

E assim resumi neste livro informações sobre África, na costa do oceano, nas direções Oriental e do Equador, em um local denominado Juba, segundo aqueles originalmente criados ali – os *zunūj*; e [sobre] aqueles que a ela vieram, dentre árabes, não-árabes³⁴⁷ e nazarenos, do primeiro ao último. Intitulei-o *Kawkab al-Durrīyah ‘l-Aḥbār Ifrīqīyah [A Estrela Brilhante das Informações sobre África]*, e suplico ao Clemente que conceda Luz³⁴⁸ e deleite àquele que ler este livro – certamente Ele é o Generoso, o Doador –, e que Ele facilite ao seu servo o

³⁴⁴ 1928 d.C.

³⁴⁵ 27 de julho, no calendário gregoriano.

³⁴⁶ Títulos associados ao profeta Muḥammad (ﷺ), que ocorrem igualmente no *Kitāb al-Zunūj*.

³⁴⁷ °*Ajam* (عجم): termo polissêmico que pode significar “persas”, ou mesmo “estrangeiros”, “não-árabes”. Ritchie e Von Sicard (2020, p. 116) optam por “não-árabes”, e seguimos tal solução; segundo os tradutores anglófonos, parece se tratar de formulismo que remete a uma passagem da célebre *Qasīdat al-Burda* – uma elegia ao Profeta, de autoria do norte-africano al-Busīrī (m. 696 H./1296 d.C.). Seja esta uma referência direta ou indireta, é conhecida a popularidade da poética honorífica do Profeta em África Oriental, considerando-se a tradição do mulude (*mawlid*) enraizada na sociedade afro-muçulmana suaíli, como visto.

³⁴⁸ *Nūr* (نور), “Luz”, termo capitalizado por comportar um sentido transcendental próprio, de matriz corânica (FATANI, 2006).

caminho do conhecimento, a principal via. Eis o trabalho de um humilde confessor de seus pecados perante seu Senhor: Fāḍil, filho do *ṣayḥ* °Umar al-Bawrī.

لَمَّا رَأَيْتَ اختلاط العرب والزنج بأرض إفريقية المشرق قد آن واشتدّ بذلك من كثرة السؤال الحكّام الذين كانوا في ذلك الزمن بزعمهم من قال في جوابه ورضي كونه من اهل السواحل فيثبت عنده زنجياً ومن قال في جوابه عرب فذاك وان لم يكن اصله من العرب فوجب بذلك تفصيلاً كما فصل بين ياقوب والمرجان لان العرب اقرب الى النبي صلى الله عليه وسلم فلا حيوز ان ينسب العرب زنجياً وزجياً عربياً ولو كان من الموالي فإن الموالي ليس لهم النسب ولو كان لهم حسبا في المال او الدين كما قال الله تعالى ياايها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى خلقناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم الاية معنا شعوب وقبيلة عظيمة وقبائل من اب من العرب لاغير قاله ذلك ايضا في القاموس

[Decidi escrevê-lo q]uando³⁴⁹ vi que a mistura entre árabes e *zanj* na terra de África Oriental já acontecera, razão pela qual se intensificaram os questionamentos dos governantes a respeito das alegações daqueles que então viviam. Aquele que afirmasse, prontamente, ser povo do *Sawāḥil*, seria confirmado como *zanj*; aquele que afirmasse ser árabe seria confirmado como árabe, mesmo que não fosse de origem árabe. Tornou-se imperativo fazer uma distinção como a que se faz entre o rubi e o coral, pois os árabes estão mais próximos do Profeta (que as bênçãos e a paz de Deus estejam sobre ele), e não é lícito que árabes sejam da linhagem dos *zanj*, ou que *zanj* sejam da linhagem dos árabes, mesmo que sejam [seus] clientes, pois clientes não possuem genealogia – mesmo que possuam prestígio em matéria de riqueza ou religião. Como diz Deus: « Ó humanos, em verdade, Nós vos criamos de macho e fêmea e vos dividimos em povos e tribos para reconhecerdes uns aos outros. Sabei que o mais honrado, dentre vós, ante Deus, é o mais temente ».³⁵⁰ Eis o sentido da *āyah*: “povos” significa “grande tribo”; e “tribos”, somente aquelas que descendem de um pai árabe.³⁵¹ Isso está dito no *Qāmūs*.³⁵²

³⁴⁹ Como assinalado múltiplas vezes por Ritchie e Von Sicard (2020, p. 117), todo o parágrafo apresenta uma sintaxe árabe bastante confusa, possivelmente oriunda do fato de Fāḍil Ibn °Umar al-Bawrī não escrever em sua língua materna seja ela o kiswahili ou mesmo o kipokomo – caso esteja correta a observação de A. Werner (ELLIOT, 1926, p. 150). Acreditamos que nosso acréscimo, entre colchetes, torne mais inteligível a intenção do autor, concatenando o início do parágrafo com as últimas informações do anterior, acerca do livro.

³⁵⁰ Citação direta do Alcorão (*āyah* 49:13), cuja tradução reproduzimos da edição de Samir El Hayek (2020).

³⁵¹ Al-Bawrī realiza uma breve exegese dos termos “povos” (شعوب, *ṣu‘ūb*) e “tribos” (قبائل, *qabā’il*), reinterpretando o universalismo da *āyah* em questão à sua ideologia *ungwana*: as “tribos”, dignas de genealogia, não incluem os *zanj*. Ritchie e Von Sicard (2020, p. 117) destacam que o termo árabe para “tribo”, *qabīla* (قبيلة), forneceria ao kiswahili a palavra *kabila*, denotando um grupo social politicamente organizado e ligado a um território específico. O dicionário de E. Steere (1919, p. 296) define a *kabila* suaíli enquanto a subdivisão de uma *taiifa* (outro empréstimo – do árabe *tā’ifa*, طائفة).

³⁵² Como visto, trata-se do conhecido dicionário compilado por al-Fīrūzābādī (m. 817 H./1414 d.C.).

سيأتي ذكر العرب نذكر الزنج الذين هم بأرض واما وخط الاستواء جُب، انّ حام بن نوح عليه السلاة والسلام كان له اربعة اولاد مصر وكنعان وكوش وقوط وذلك فالحبشة من ولد كوش ونوبة والزنج من ولد كنعان وكان حام بن نوح حسن الصورة بريّ الوحه³⁵⁴ فغيّر الله لونه واللوان ذريته من اجل دعوة أبيه لاّنه دعا عليه بتسويد الوجه وسواد وجوه ذريته وان يكون أولادًا عبيدًا لإولاد سام ويافت وكثّرهم وغمّاهم فوق بساحل البحر ناحية الشرق وخط الاستواء جُب قوم يقال لهم الكشور زنجيةً وكان ذلك انحو ليس أمة سواهم

Capítulo:

Mencionaremos os árabes e os *zanj* que estão na terra de Wāmā e no Equador, [no] Juba. Ḥām, filho de Nūḥ – bênçãos e paz estejam sobre ele –, teve quatro filhos: Miṣr, Kanʿān, Kūš e Qūṭ. Os Abissínios descendem dos filhos de Kūš,³⁵⁵ e os núbios e os *zanj* descendem dos filhos de Kanʿān. E Ḥām bin Nūḥ era de belo aspecto, com um rosto puro; Deus alterou a cor de sua pele e de sua descendência devido à súplica de seu pai, pois suplicara que seu rosto³⁵⁶ fosse empretecido, e que tornasse pretos os rostos de sua prole, e que seus filhos fossem escravos dos filhos de Sām e Yāfit. E Ele os multiplicou e os fez numerosos; e se estabeleceu na costa do mar, nas direções Oriental e do Equador, [no] Juba, um povo chamado *Kuṣūr* – os *zanj* –,³⁵⁷ e ali não havia nação senão eles.

تجاوز الحبشة بسير ستّ وعشرين يوماً الى ما بين الشمال والمغرب وهم اهل البقر والغنم والضأن فقط وهم اثنا عشرة سنفا مديغ ١ مشيمب ٢ ملوع ٣ مسغي ٤ مغريما ٥ مشون ٦ مكمب ٧ مريب ٨ مجبان ٩ مئيت ١٠ مكديار ١١ مدارا ١٢ تمّت

Eram vizinhos dos Abissínios, a uma distância de vinte e seis dias de viagem a noroeste. Eram um povo de [criadores de] bovinos, carneiros e ovelhas, e eram de doze tipos:³⁵⁸ 1. Mdīgu; 2.

³⁵³ Faṣl I do *Kawkab*.

³⁵⁴ Ritchie e Von Sicard (2020, p. 282) apresentam “الوجه” em vez de “الوجه”.

³⁵⁵ Equivocadamente, a edição anglófona omite esta passagem, aqui restituída.

³⁵⁶ O rosto de Ḥām, naturalmente.

³⁵⁷ O trecho em questão diz “*al-Kuṣūr zanjīyan*” (الكشور زنجيةً), que Ritchie e Von Sicard (2020, p. 118) traduzem ao inglês por “[...] Kushūr in the Zanj language”. Contudo, os MSS “K” e “L” anteriores compreendem reiteradamente o nebuloso termo *Kuṣūr* enquanto originalmente árabe, como visto. Nossa solução, acreditamos, reflete o que al-Bawrī pretende comunicar: *Kuṣūr* e *zanj* se referem aos mesmos povos. Todo este início do *Kawkab* parece ser uma síntese da abertura de certa versão do *Kitāb al-Zunūj*.

³⁵⁸ Ver a discussão realizada no Capítulo 3 da presente dissertação a respeito da escolha deliberada dos cronistas por “tipos” (سنفا) na referência aos ditos *zunūj*.

Mšīmba; 3. Mlūgu; 4. Msīgiyu;³⁵⁹ 5. Mǧirīyamā; 6. Mšūni;³⁶⁰ 7. Mkamba; 8. Mrība; 9. Mjibāna; 10. Mtaita; 11. Mkaḏīyaru; 12. Mdārā; fim.³⁶¹

وكانوا هولاء كلهم ساكنون بساحل البحر الجبّ واعلاه وما حواليه من يوم خلقهم الله تعالى واكبر بلدهم يقال شُعُوَاية وانهم كانوا اهل الحرث والرعيان البقر والغنم وليس لهم الدين فانهم مشركون يَتَنذون شيئاً مثل العجل له خوار اذا مات احد منهم من كبراء يجرون حبل الجلد يحنور خوره مثل الحمير نهقاً بليغاً يُسمع مقدر ساعتين ان كان ليلاً وساعة واحدة ان كان بهاراً ويدعون للمرضى لاجل شفاء منه وينطقون وقت الدعوى بالمطلون كأنهم يدعون ربّ العالمين،

E todos eles habitavam a margem do rio Juba,³⁶² e seus arredores, desde o dia em que Deus Altíssimo ali os criara. Seu maior país é chamado Šūguwāyah, e eram um povo de agricultores e de pastores de bovinos e ovinos, e não tinham religião – eram idólatras, e adoravam algo como um bezerro de alto balido.³⁶³ Quando morria um ancião, eles esticavam uma corda de couro que berrava. Seu berro era como o de um burro, um estrondoso berro que podia ser ouvido a uma distância de duas horas durante a noite, e uma hora durante o dia. Eles suplicavam pela cura dos enfermos, e faziam suas preces como que as dirigissem ao Senhor dos Mundos.

فصل³⁶⁴

واحكامهم مشهورة منها اذا وقع الجوع تُباع البنت او الاخت او الزوجة وصورتها ترهم اوّلا بشيٍ ان وفي ترجع البنت او غيرها وإن لم يوفي تكن المرهونة مملوكة من غير منازعة، ومتى يُخطب امرأة يجئ الخاطب إلى ان البنت بالخمر وتدعى البنت تخبيراً بكون فلان ابن فلان أتى الينا بالخمر هذه وهو خاطب لك فما تقولين، إن رضيت تقول اشرب يا أبتى استندناً منها وإلا تسكت البنت فيعرف الاب اعتراض البنت الانها رضيت عنه والثاني من اجناس الخاطبين يكون الخاطب والخطوبة في اللعب ويلعبان مقابلةً في الرقص ويرضيان كلا منهما ويتو جهان الى دار الخاطب ويبيطان فإذا اصبح يخبر الاب او الاخ انّ بنت فلان هي عندي وهذا عرسها شاتان وخمر ما أمكن ثم يسلم المهر ويعطى الاب او الاخ بعد كلام

³⁵⁹ Segeju. Eis um caso em que a letra *ḡayn* (غ) não translitera, necessariamente, o encontro consonantal *-ng-*, e sim apenas o fonema /g/.

³⁶⁰ Chonyi. Por dependermos da transcrição presente na edição anglófona, não é possível saber se os tradutores omitiram um possível *kiarabu* empregado pelos cronistas, como no caso do *Kitāb al-Zunūj*.

³⁶¹ A lista é relativamente consistente com a apresentada nos MSS do *Kitāb al-Zunūj* (*faṣl* I do MS “K” e II do “L”, respectivamente). Uma diferença digna de nota é a presença dos Giriama, um grupo Mijikenda, no lugar dos Sifi, um subgrupo dos povos Digo (SPEAR, 1974).

³⁶² O curso do rio Juba, quando encontra o Webi-Shebelle próximo a Kismayo, atual Somália, corre paralelamente ao litoral antes de desembocar no mar; trata-se, justamente, da região a que as tradições orais parecem atribuir a localização mítica de Šūguwāyah. É desta “margem do rio Juba” que o texto parece falar. *Bahr* (بحر), termo que geralmente designa “oceano”, também pode se referir a rios.

³⁶³ Paráfrase da história do bezerro de ouro constante no Alcorão (7:148), como observado por Ritchie e Von Sicard (2020, p. 119).

³⁶⁴ *Faṣl* II do *Kawkab*.

والتالث يتزوج الرجل من غير رضاها وصورته بان يكون البنت صغيرةً وابوها محتاجًا او مديونًا فيقبض الزوج زوجها حالًا كالبيع من غير تجهى الا المال وهو مهر،

Capítulo:

Suas leis são conhecidas. Dentre elas, a seguinte: se ocorre a fome, vende-se uma filha, irmã ou esposa. Primeiro, ela é empenhada em troca de certa quantia. Caso o valor seja pago, a filha ou outra [mulher] é devolvida; se não for pago, a mulher empenhada se torna propriedade, sem controvérsia. Quando uma mulher é cortejada, o pretendente se dirige ao pai da garota com vinho, e a garota é chamada para ser informada que “fulano, filho de ciclano, trouxe-nos este vinho e propôs noivar com você. O que você diz?”. Caso concorde, ela diz: “Posso beber, pai?”, buscando sua autorização; do contrário, a garota permanece em silêncio para que o pai saiba de sua objeção, ficando assim satisfeita. Eis o segundo tipo de cortejo: o pretendente e a garota de interesse estão se divertindo; eles dançam juntos para seu agrado, dirigem-se à casa do pretendente e ali passam a noite. Na manhã seguinte, ele informa ao pai ou irmão: “A filha de fulano está comigo”. Eis o seu pedido de casamento: duas ovelhas e vinho – o possível. E então ele paga o dote, e o entrega ao pai ou irmão, após negociar. O terceiro [tipo]: um homem se casa sem consentimento da mulher, sendo ela jovem e, seu pai, necessitado ou endividado; então, o marido toma sua esposa de imediato, como que numa aquisição sem garantia alguma senão o dinheiro, e este é o dote.

فصل³⁶⁵

إذا مات الزوج وترك أزواجًا وملغًا فيرث الأولاد ملغًا والاخوة أزواجًا من غير نكاح جديد ولا تسليم المهر، فهذا قد وافق العرب كان يرثون أزواجًا آخر الجاهلية وأول في الإسلام قال الله تعالى بأبيها الذين آمنوا لا يحلّ لكم ان ترث النساء كرهاً الآية تُؤفّي ابو قبيس ابن الاسلت الانصاري وترك امرأةً تقال لها كبيشة بنت كعب الانصري فقام ابن له من غيرها يقال له حصن فطرح ثوبه عليها فورث نكا حها تمّ تركها ولم يقربها ولا ينفق عليها يضارها لتفتدي منه، فأنتت كبيشة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يارسول الله ان ابا كبيس توفي وورث نكاحي ابنه فلا هو ينفق عليّ ولا هو يدخل بي ولا يخلي سبيلي فقال رسول الله اتعدي في دارك حتى يأتي فيك امر الله تعالى فأنزل الله تعالى هذه الآية المذكورة،

Capítulo:

Caso o marido morra e deixe esposas e propriedades, os filhos herdaram a propriedade e os irmãos, as esposas, sem novo casamento e sem pagamento de dote. Isto é como faziam os árabes que herdavam esposas no final da Era da Ignorância,³⁶⁶ e nos primórdios do Islã. Deus

³⁶⁵ Faṣl III do *Kawkab*.

³⁶⁶ *A jāhilīyyah*; optamos por sua forma traduzida.

Altíssimo diz: “Ó crentes, não vos é permitido herdardes as mulheres, contra a vontade delas”.³⁶⁷ A *āyah* se cumpriu: Abū Qubays Ibn al-Aslat al-Anṣārī morreu e deixou uma esposa chamada Kubayša bint Ka⁶b. E surgiu outro de seus filhos com outra esposa, chamado Huṣan, que envolveu sua capa sobre ela e herdou seu casamento; e então a abandonou, não se relacionou com ela e não a proveu, visando prejudicá-la para que ela se resignasse a ele. Kubayša procurou o Mensageiro de Deus – as bênçãos e a paz de Deus estejam sobre ele – e disse: “Ó Mensageiro de Deus, Abū Qubays morreu e seu filho herdou meu casamento; ele não me sustenta, não mantém relações comigo e não me deixa ir”. E o Mensageiro de Deus disse: “Permaneça em casa até a vinda do comando de Deus Altíssimo para você”. E Deus Altíssimo revelou a *āyah* mencionada.

ويتزوج الرجل امرأةً بالا استخدام من ليس له مهرًا موافقًا للعرب والانبیاء المتقدمين موسى بن عمران بعد يعقوب عليهما الصلاة والسلام كما قال الله تعالى فلما جاءه وقص عليه القصص قال لا تخف (نخوت) من القوم الظالمين قالت احدهما يا ابت استأجره ان خير من استأ القوي الامير قال اني اريد ان انكحك احدي ابنتي هتين على ان تأجرني ثاني حجج الآية قال الفري اجعل ثوابي من تزويجها ان ترعى غنمي ثاني حجج واحجج السنون واحدتها حجةً ومراعاة الاغنام هي خدمة، ولكن الكشور انهم خالفوا ذلك الاجل الطمع لانهم يتشار طون الخدمة الى ان تجد البننت وتكبر، متى تزوج عليها فيسلم المهر لأب البننت او لمن زوجه مثال ذلك، فسالم بن سعيد قد تزوج بنت ناصر بن سالم بالا استخدام بدة اذا حصل البننت من زوجة وكبرت وتزوجت فمهر هالأب البننت وهو ناصر بن سالم او للذي زوجه ولو كانت بنت غيره لانه قد سلم المال وتزوج به فالان يرجع ماله، واشد حكم الكشور على السارق يُقتل السارق ان تم ثلاث مرّات، وكذا اذا مات الجد فورث نِسائه اولاد ابنه بشرط ان لا يكون من أمأبيه،

E um homem se casa com uma mulher por serviço caso não possua dote, à maneira dos árabes e profetas de outrora, [como] Mūsā Ibn ‘Imrān após Ya⁶qūb.³⁶⁸ Como diz Deus: « E quando se apresentou a ele e lhe fez a narração da história, disse-lhe: ‘Não temas! Tu te livraste dos iníquos’. Uma delas disse, então: ‘Ó meu pai, emprega-o, porque é o melhor dos que poderás empregar, pois é forte e justo’. Disse [o pai]: ‘Na verdade, quero casar-te com uma das minhas filhas, com a condição de que me sirvas durante oito anos’ ».³⁶⁹ Eis a *āyah*. Disse o pastor: “A remuneração será seu casamento com ela, caso cuides de meus rebanhos por oito *hijāj*”. *Hijāj* são “anos”, e o singular é *hijjah*. O pastoreio de ovelhas é um serviço, mas os *Kuṣūr* descumpriram o prazo devido à sua ganância; eles negociam o serviço até que se tenha uma filha, e ela cresça. Quando ela é dada para casamento, paga-se o dote ao pai da garota ou

³⁶⁷ Alcorão 4:19, também citado no *Kitāb al-Zunūj* “L”.

³⁶⁸ Moisés e Jacó, respectivamente.

³⁶⁹ Alcorão 28:25-27, em citação direta, para cuja tradução tomamos por base a de Samir El Hayek (2020, p. 518).

àquele que a casou. Eis um exemplo disto. Sālim bin Saʿīd se casou com a filha de Nāṣir bin Sālim ao ficar a seu serviço por um período. Caso ele tenha uma filha com sua esposa, e ela crescer e se casar, seu dote pertence ao pai da garota – isto é, Nāṣir bin Sālim –, ou àquele que arranjar seu casamento, mesmo que seja a filha de outrem, visto que ele pagou a quantia e [o marido] se casou por meio dela; então, o dinheiro retorna a ele. A mais severa punição dos *Kuṣūr* recai sobre o ladrão; matam o ladrão que for pego três vezes. E também: se um avô morre, suas mulheres são herdadas pela prole de seus filhos, desde que não sejam da mãe de seu pai.

