



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

Dobronravin, Nikolay

Escritos multilíngües em caracteres árabes: novas fontes de Trinidad e Brasil no século XIX

Afro-Ásia, núm. 31, 2004, pp. 297-326

Universidade Federal da Bahia

Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77003109>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

**ESCRITOS MULTILÍNGÜES
EM CARACTERES ÁRABES:
NOVAS FONTES DE TRINIDAD E BRASIL
NO SÉCULO XIX***

*Nikolay Dobronravin***

A tradição escrita oeste-africana e a habilidade dos africanos para escrever em caracteres árabes chegaram ao Novo Mundo através do tráfico transatlântico de escravos e outras formas de migração forçada. Alguns africanos muçulmanos conseguiram trazer com eles manuscritos produzidos na África, desde pequenos amuletos a cópias do *Qur'ān*, como aquela levada para Trinidad em uma data incerta entre 1840 e 1867.¹ Outros africanos mantiveram suas habilidades lingüísticas ou aprenderam o árabe em suas novas moradas.

De acordo com fontes européias, o uso da língua árabe e de línguas africanas (escritas com caracteres árabes) não foi incomum no Caribe

* A lista de pesquisadores e instituições que me ajudaram a localizar e de algum modo entender as fontes aqui utilizadas seria muito grande para ser apresentada. Eu agradeço a todos eles. Uma palavra especial de agradecimento vai para Sonia Colpart, Stuart Ó Seanóir e João José Reis, pois nenhuma fonte poderia ter sido estudada sem o apoio deles. Agradeço à biblioteca do Trinity College, em Dublin, à Bibliothèque Municipale du Havre, ao Arquivo Público do Estado da Bahia, em Salvador, e ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, no Rio de Janeiro, por fornecerem microfilmes ou darem permissão especial para consultar os manuscritos originais, e à Casa das Áfricas por financiar minha viagem ao Brasil a convite do Programa de Pós-Graduação em História da UFBA. Agradeço particularmente a John Hunwick, que encoraja meu trabalho desde 1997. Traduzido do inglês por João José Reis.

** Professor do Departamento de Estudos Africanos da Universidade Estatal de São Petersburgo, Rússia.

¹ Maureen Warner-Lewis, *Trinidad Yoruba: From Mother Tongue to Memory*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 1996, p. 27.

oitocentista, no tempo da escravidão e no período pós-abolição, especialmente na Jamaica e em Trinidad. Há até evidência de que membros da diáspora africana no Caribe se correspondiam com muçulmanos na África Ocidental.² Contudo, a real dimensão e as características específicas do conhecimento do árabe naquela região permanecem pouco estudadas, e não se esclareceu ainda quando e como essa prática cultural desapareceu. Pouquíssimos documentos escritos em caracteres árabes foram estudados, como aquele de Muhammad Kaba Saghanughu, da Jamaica (c. 1823), publicado por Yacine Daddi Addoun e Paul Lovejoy. É difícil dizer quantos manuscritos islâmicos desconhecidos sobreviveram em arquivos caribenhos e europeus. Não há dúvida de que alguns dos africanos muçulmanos foram capazes de usar caracteres árabes para escrever numa língua africana, como o mandingo (mandinka, malinke ou bambara), mas a evidência disponível é pouca. Por exemplo, de acordo com o relato do capitão John Washington, Mohammedu Sisei, da Gâmbia, que serviu no Terceiro Regimento das Índias Ocidentais entre 1811 e 1825, escrevia mandingo “corriqueiramente em caracteres árabes.”³

A escrita árabe no Brasil é conhecida mais detalhadamente desde o início do século XIX. Em 1826, o diplomata Antonio Menezes Vasconcelos de Drumond, representante brasileiro em Lisboa, publicou uma carta de José Bonifácio de Andrada e Silva que se referia à escrita árabe no Brasil. Desde 1819 José Bonifácio havia interrogado alguns haussás escravizados no Brasil a respeito da geografia da África. Em sua carta a Drummond ele assim descreveu um de seus informantes, um certo Francisco, haussá de Kano: “Ele foi padre maometano e mestre-escola em sua pátria, ele conhece muito bem o árabe, sabe contar e escrever, como V. Sa. se convencerá por uma tradução do *pater noster* em língua haussá, escrita por ele em caracteres árabes, que vos envio, assim como um pequeno vocabulário”.⁴ Essa tradução do Pai Nosso em haussá (usando

² Yacine Daddi Addoun e Paul Lovejoy, “The Arabic Manuscript of Muhammad Kabâ Saghanughu of Jamaica, c.1823”, *SHADD: Studies in the History of the African Diaspora – Documents*, 3, pp. 10-11 (<http://www.yorku.ca/nhp/shadd/shadd.htm>).

³ Carl Campbell, “Mohammedu Sisei of Gambia and Trinidad, c. 1788-1838”, *African Studies Association of the West Indies Bulletin*, nº 7 (1974), p. 34.

⁴ Menèzes de Drumond, “Lettres sur l’Afrique ancienne et moderne adressées a M. le Rédacteur du *Journal des Voyages*”, *Journal des Voyages*, nº 32 (1826), p. 305.

caracteres árabes) não foi ainda encontrado. Foi provavelmente produzida a pedido de José Bonifácio e não é claro se Francisco usaria o haussá escrito para seus próprios objetivos religiosos e outros.

O viajante francês e diplomata Francis de Castelnau seria o primeiro a observar que a habilidade multilingüe (para além do idioma português) era um fenômeno visível na Bahia. Seu livro sobre as lembranças que no Brasil tinham de suas terras escravos oriundos do chamado Sudão Central, na África Ocidental, se inicia com as seguintes palavras: “O pequeno trabalho que submeto ao público neste momento se compõe de informações que pude obter de negros escravos da Bahia. Pouco depois de minha chegada a este domicílio, não tardei a observar que muitos dentre eles sabiam ler e escrever o árabe e o líbio [*libyque*]”.⁵ Embora em teoria “líbio” pudesse ser qualquer língua ou escrita africana,⁶ não há dúvida de que Castelnau se referia à capacidade de escrever usando caracteres árabes. Segundo sua observação, o árabe não era a única língua escrita usada pelos africanos na Bahia. Há motivo para sugerir que a segunda língua utilizada (“líbio”) fosse o haussá ou talvez o fula.

A criminalização da língua árabe após a revolta dos malês (africanos muçulmanos) em 1835, em Salvador, pode ter contribuído para o declínio dessa tradição escritural. No início do século XX, alguns escritos muçulmanos foram coletados e publicados por Raymundo Nina Rodrigues.⁷ Naquele momento aquela tradição estava morrendo. Por isso, as próximas gerações de pesquisadores teriam de concentrar-se nos manuscritos depositados no Arquivo Público do Estado da Bahia que faziam parte da devassa montada para punir os rebeldes de 1835. Alguns outros manuscritos dessa época que sobreviveram se encontram no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, no Rio de Janeiro, e na Biblioteca Municipal de Havre, na França. Há esperança de que outros documentos da diáspora afro-muçulmana ainda possam ser encontrados no Brasil ou alhures.

⁵ Francis de Castelnau, *Renseignements sur l'Afrique Centrale et sur une nation d'hommes à queue qui s'y trouverait, d'après le rapport des nègres du Soudan, esclaves à Bahia*, Paris, P. Bertrand Libraire-Editeur, 1851, p. 5.

⁶ Por exemplo, a escrita tfinagh dos tuaregues, também referida como “*lybique*” pelos franceses no século XIX, conforme sugerido em comunicação pessoal pelo historiador Paulo F. de Moraes Farias, da Universidade de Birmingham, eminente autoridade em tfinagh.

⁷ Raymundo Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, São Paulo, Editora Nacional, 1932.

Se as práticas de escrita dos africanos muçulmanos incluíam o uso de caracteres árabes para escrever línguas africanas, o próprio árabe era a principal língua escrita por eles. Os manuscritos examinados neste artigo demonstram que essa tradição se espalhou para o Novo Mundo. As línguas africanas, bem como línguas européias ou crioulas, eram apenas permitidas nesses textos. Comparado às línguas escritas em alfabeto romano (inglês, francês, português), o árabe permaneceu a língua dominante dos muçulmanos letrados da diáspora africana.

Para os especialistas os documentos aqui discutidos não são, absolutamente, novos. Isso é sobretudo verdade para os do Brasil. Aqueles guardados nas bibliotecas de Dublin e Havre já foram mencionados em alguns trabalhos de referência (ver adiante), embora não tenham sido cuidadosamente estudados.

O manuscrito de Trinidad em Dublin: um pesadelo para o lingüista e um tesouro para o historiador

Esse documento incomum já foi brevemente mencionado no *World Survey of Islamic Manuscripts* (*Levantamento mundial de manuscritos islâmicos*). A descrição de Jan Knappert e David James afirma que se trata de

documento muito interessante escrito em caracteres árabes oeste-africanos. Consiste de uma oração, parte em árabe e parte numa língua africana não identificada. Segundo uma anotação em inglês, foi escrito por um ‘sacerdote’ muçulmano (isto é, um imã), que era um escravo liberto de um Regimento Britânico na Jamaica, em 1817, para o coronel do regimento. É então um dos mais antigos exemplos de escrita árabe no Novo Mundo.⁸

Essa descrição acima, embora bem rápida e incorreta, devia ter chamado a atenção de todos os interessados na tradição escrita dos africanos no Novo Mundo.

⁸ Geoffrey Roper (org.), *World Survey of Islamic Manuscripts*, Londres, Al-Furqân Islamic Heritage Foundation, 1993, vol. 2, pp. 62-63.

Na verdade, a principal língua deste raro documento não o árabe, mas o haussá escrito em caracteres árabes. O manuscrito inclui, também, diversas palavras e frases em árabe, o fula do Leste,⁹ mandinka e inglês (ou o crioulo caribenho de matriz inglesa), todas escritas em caracteres árabes. Do ponto de vista lingüístico, o texto pode ser descrito como predominantemente haussá, com um certo código de mudança para o fula do Leste e o árabe. O uso do fula parece demonstrar que se tratava da língua falada por seu autor, embora ele também falasse e podia escrever em haussá.

Uma fotocópia deste documento faz parte da Coleção Hiskett, da Biblioteca Africana Melville J. Herskovits, Northwestern University, em Evanston, Estados Unidos. Essa cópia foi originalmente enviada a Mervyn Hiskett¹⁰ por um colega que escreveu sobre ela: “O que você acha disso? — está no Trinity College, Dublin. É haussá? Fulani? Bambara? Ou o que?”. A parte principal do documento é de fato escrita em haussá, mas também inclui fula, além de um idioma do largo grupo lingüístico mande (provavelmente mandinka e não babara) e mesmo inglês ou uma língua crioula derivada do inglês. Eu não sei se o falecido Mervyn Hiskett pôde identificar as línguas do manuscrito classificado sob o código TCD MS 2683 da Biblioteca do Trinity College. Nenhuma outra menção do documento foi encontrada entre seus escritos doados à Northwestern University.

O texto do manuscrito é inteiramente vocalizado, exceto umas poucas sentenças árabes e nomes pessoais. O escriba aparentemente estava acostumado a escrever em árabe, mas não em línguas africanas. Mesmo suas frases em árabe mostram que ele nem sempre estava familiarizado com a ortografia e apelava para um tipo de soletração “fonetizada”.

O documento não é apenas uma oração, mas um tipo de compêndio islâmico africano. A Seção A inclui uma fórmula de abertura em árabe; uma lista dos povos infiéis (*Alyayyahūda – Annāsārā – Yājūja*)

⁹ O fula do Leste abrange os dialetos chamados *fufulde* (falado em Sokoto, Gombe, Adamawa etc.), diferentes do fula ocidental conhecido como *pulaar*.

¹⁰ Mervyn Hiskett (1920-1994), estudioso da literatura haussá escrita em árabe (ajami) e historiador dos haussás islamizados, autor do clássico *The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, Nova York, Oxford University Press, 1973.

'i-Mājūja") seguida de uma nota de autoria ou uma referência ao *Qur'ān* (legível, mas difícil de entender); uma admoestação (principalmente haussá, com algum árabe) e uma outra passagem obscura; a mesma lista de povos, mais *baqara*, "os brancos" ("*Buckrah*", em crioulo caribenho), provavelmente com uma referência ao *Qur'ān*; uma nota de autoria (em fula); "explícito" (em árabe "fonetizado").¹¹

A estrutura da Seção B não é menos complexa: uma admoestação (em haussá); louvor a Deus e ao Profeta (em haussá); uma nota de autoria em haussá ("*M[u] ḥ [a]m[ma]d'Ā 'ishatu yay-yī taqardā qā mu-tāru mu-yyī niwūra*". Tradução: "Muhammadu A'ishatu escreveu esta carta, vamos nos reunir e prestar atenção [a ela]"); uma outra admoestação e uma oração para proteger nos dois mundos (escritas principalmente em haussá, com algum árabe, fula e crioulo); cinco séries de numerais (em haussá, mandinka, fula, inglês ou crioulo, e árabe); uma lista de povos diferente da primeira (*'Ārābī – Baqara – Alyāhūda – Ḥausa' – Hulā – Mādigā*. Tradução: árabes – "*buckra*", quer dizer "brancos" – judeus – haussás – fulas – mandingas); uma lista dos livros sagrados e comunidades religiosas (*Alyāhūdā – Taurita – [Al]linjī li [A]ly[a]hūd[a], Taurita – Alyāhūda, Linjīli – Anāsārā*); "explícito" (em árabe "fonetizado") e colofão.

A forma incomum do manuscrito de Dublin pode ser explicada pelo fato de que sua produção fora solicitada por um europeu, conforme dito na nota do lado externo do bifólio: "Escrito pelo soldado Philip Finlay – Companhia de Granadeiros, 3º Regimento das Índias Ocidentais – (um sacerdote árabe) Trinidad. 21 de Nov[embro] de 1817, para James B. [Lenon], Cirurgião Assistente, 3º Reg[imento] das Índias Ocidentais". Assim, o manuscrito fora feito em Trinidad por um soldado do 3º Regimento das Índias Ocidentais para um médico militar.

A Seção A do documento inclui uma nota autoral que pode ser de interesse para o estudo do Islã no Caribe: "*Fifirḥu M[u] ḥ [a]m[ma]d almājirī 'Usumānu bī-Hōduwā almājirī bī Muḥma' Tuqur almājirī-*

¹¹ A transcrição dos textos árabes inclui alguns símbolos adicionais: ḥ (para uma fricativa faringal surda); ḍ ṭ ṣ e ṣ (enfáticas), ʾ (fricativa faringal sonora, como em *'ayn*), ʾ (parada glotal), ⁿ (n do *tanwīn*, sinal que é usado no final das palavras e pode ser ignorado na leitura). As vogais representam-se geralmente com sinais diacríticos. Os sons não marcados são escritos entre colchetes [...]. As línguas haussá e fula têm consoantes glotalizadas que são representadas na escrita como letras "em gancho" (ḥ, ʿ e outras).

Mikḥa'ilu M[u] ḥ [a]m[ma]d 'Āishatu Ḥausa" Gōbir", que se traduz: "Philip [?] Muhammadu, um discípulo de Usumanu bi Hoduwa, discípulo do filho de Muhamman Tukur [ou: um discípulo, um filho de Muhamman Tukur], discípulo de Mika'ilu Muhammadu A'ishatu, Haussá [de] Gobir". A referência a Mika'ilu é de interesse, pois este era um dos nomes de Abdussalami ('Abd al-Salām), um mestre muçulmano que pregava em Gimbana, no vale do Zamfara, território haussá. Os Gimbanawa (gente de Gimbana) foram massacrados por uma força punitiva enviada por Yunfa, o soberano de Gobir, pivô dos primeiros momentos da jihād do xeque Usuman dan Fodio, em 1804, movimento que redundaria na formação do estado de Sokoto no país haussá, em 1809. Segundo as tradições locais, as forças de Gobir foram em seguida barradas pelos seguidores do xeque, que ordenou que os prisioneiros muçulmanos de Gimbana fossem libertados, o que marcou o início da jihād na região. Caso Muhammadu A'ishatu tenha se referido a Abdussalami, ele podia pertencer à comunidade de Gimbana. É interessante que Muhammadu não mencionasse Sokoto no documento, mas somente Haussá e Gobir.

Pelo menos uma pessoa com nome semelhante serviu no 3º Regimento das Índias Ocidentais. Trata-se de Muhammad Sisei, também filho de Aisha, um mandingo da região do rio Gâmbia, mas sua origem e nome cristão (Felix Ditt) eram diferentes.¹²

A Seção A do manuscrito começa com a frase árabe *wa-bihī nasta'īnu*, ou "E pedimos a Ele [Alá] ajuda". Essa fórmula inicial é frequentemente usada em textos na África Ocidental, em lugar da *basmalah*,¹³ especialmente em amuletos escritos. A folha termina com uma sentença escrita em árabe "fonetizado", *tamat kisawatu* (ou seja, *tammat qiṣṣatu*), que se traduz: "A história está terminada".

A Seção B do manuscrito não contém fórmula de abertura, e termina com a palavra *gishatu*, provavelmente a mesma *kisawatu* da Se-

¹² Campbell, "Mohammed Sisei of Gambia and Trinidad". Mohammed Sisei nasceu em Niani Maru (Niani Marigo, Niani Maro), uma povoação que ainda existe na Gâmbia. Ele pode ter entrado em contato com os fulas nessa região, mas dificilmente com os haussás de Gobir ou com fulas falantes de dialeto característico do Leste.

¹³ *Basmalah* ou *bismillah*: a expressão completa é "*Bismillāhi al-Raḥmāni al-Raḥim*", ou "Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso", com a qual se abre cada uma das suras do *Qur'ān*, e em geral todas as preces e textos religiosos islâmicos.

ção A (*qiṣṣa*), marcando o final do texto. Os nomes de Muhammad A'ishatu e “*Jim Burum Linām*” (John B. Lenon) estão dispostos nas últimas duas linhas. A palavra *wātamō* está escrita entre os nomes e pode fazer parte do nome do escriba, possivelmente um sobrenome inglês ou o nome de um lugar.

O manuscrito registra diversas palavras e frases de interpretação incerta, como “*būqu tirī miqālatū būqu min lafawa*”, que vem depois de uma referência aos livros sagrados e às comunidades dos judeus e dos cristãos (Seção B). O início da frase, *būqu tirī*, pode referir-se ao *Qur'ān* (“Livro 3”), mas não consegui qualquer interpretação adequada de todo o trecho. Uma outra referência ao *Qur'ān* é aparentemente usada na frase “*fāsi būqu 'ā 'l-rabī 'akin halbi M[u] ḥ [a]m[ma]d 'Ā'ashatu*”, provavelmente escrita em crioulo. Uma interpretação provisória poderia ser algo como “primeiro livro do Senhor [*al-Rabb*]; este pode ajudar Muhammadu A'ishatu”.

O texto do documento é sem dúvida islâmico. Todavia, não inclui palavras muito comuns como Alá, *Qur'ān* ou Islã, apesar de os muçulmanos serem mencionados enquanto a *jama'a* ou “*j[a]m[a] '[a] 'l-m[u]sl[i]min[a]*”, “comunidade [muçulmana]” e “*Musulmīna*” ou “Muçulmanos”. Alá é mencionado como “*'Uba'qizī*”, ou “*'Ubaqizī*” e “*'ā 'l-rabī*”, enquanto o Islã é mencionado várias vezes como “*ad[d]ini*”, ou “religião” (com soletrações diversas), bem como “*'adinī mū*” (“nossa religião”) e “*'adinī-san*”, “sua religião”, quer dizer, de Muhammad. A omissão daquelas significativas palavras certamente não é acidental. O “sacerdote” muçulmano que escreveu o texto tinha conhecimento bastante para escrever essas palavras óbvias. Em vez disso ele preferiu usar eufemismos, talvez porque o texto estava sendo escrito para um cristão que podia ofender só por tocar o papel escrito com tais palavras. A ausência de qualquer citação corânica no manuscrito pode ser explicada pelas mesmas razões. Enfim, não pode resultar de uma tentativa de esconder a religião do escriba, já que sua identidade muçulmana era conhecida pelo destinatário.

As listas encontradas no documento foram provavelmente feitas como respostas a questões apresentadas pelo europeu para quem fora produzido. As listas de numerais em haussá, fula, mandinka, árabe e

inglês (ou crioulo) demonstram a habilidade do autor em contar nas diversas línguas:

qiliⁿ – ħulā –ṣabaⁿ – nanī – lōlo – wōro – wōro galo – sayyī – qon[ō]tō – tā //ẓyy – bīyū – ‘ugu – hu’ – biyā – shidā – bakou – taqos – tarra – qōmā // gogo – ẓz – tāfī – nayyī – jiwō gogo – jiwī tāfī – jiwō nayyī – cafaⁿ// wā – tū – tiri – hō – faⁿ – siqis – ṣabiⁿ – ‘it – nayyī – taⁿ //ḥam sīⁿ – sitamīyya – ṣabamīyya – ṣaba ‘lafu – tamāniyya.

Tradução: um, dois, três, quatro, cinco, seis, sete, oito, nove, dez (mandinka); um, dois, três, quatro, cinco, seis, sete, oito, nove, dez (haussá); um, dois, três, quatro, cinco, seis, sete, oito, nove, dez (fula do Leste); um, dois, três, quatro, cinco, seis, sete, oito, nove, dez (inglês ou crioulo); cinqüenta, seiscentos, setecentos, sete mil, oito mil (árabe “fonetizado”).

Ao contrário das listas, as admoestações e orações parecem ter sido dirigidas a um muçulmano ou mesmo uma comunidade muçulmana e não a um infiel: “*tō jama ‘a mu-līṣafta maganar-ga*”, quer dizer, “Bem, gente, vamos considerar essas palavras”. Elas consistem em frases simples integralmente em haussá, embora as peculiaridades de soletração às vezes prejudiquem a interpretação. Exemplo: “*bāwā kan bi-sharī ‘ā bi-ṣūna –ṣālā – ṣaqā – aḏumi – ‘adīnī – īmanjī*”. Tradução: Ó escravo [de Deus], siga a *shari’a*, siga a *Sunna*, [quer dizer] as preces diárias, a *zakat*, o jejum [do Ramadã], a religião e a fé [do Islã]”.¹⁴ Ou: “*bi-sūna bi-sharia bi-qaskiyyā*”. Tradução: “Siga a *Sunna*, siga a *shari’a*, siga a verdade” (Seção A). E mais: “*tō qa-dubā qay-yī karātu ka-samu albarqā qa-dubā qay-yī jīm[ma] qa-’inganta albarqā qa-dubā qay-yī ‘aikin ka-samu albarqā*”. Tradução: “ora, veja, leia e obtenha você a graça; veja, observe as orações das sextas-feiras, reforce a graça; veja, trabalhe e você poderá obter a graça.” (Seção B).

O estilo do texto haussá deixa a impressão de que pelo menos parte dele foi traduzido do árabe. Como o autor do manuscrito difícil-

¹⁴ *Shari’a*: o caminho a ser seguido, as leis canônicas do Islã; *Sunna*: conduta, costume padrão segundo os ensinamentos do Profeta; *zakat*: a esmola, o dízimo, uma das principais obrigações do Islã.

mente poderia estar se dirigindo ao médico militar britânico como se este fosse um muçulmano, sem falar de sua referência à comunidade muçulmana (*jama'a*), não se pode descartar que Philip Finlay (ou Philip Muhammadu A'ishatu) estivesse traduzindo ou adaptando um outro manuscrito feito em árabe por ele mesmo ou por outra pessoa da *jama'a*.

Não sabemos se Muhammadu A'ishatu estava acostumado a escrever o haussá ou qualquer outra língua africana, especialmente escrever sobre temas islâmicos. Há alguma evidência de que a língua inglesa, ou um crioulo derivado do inglês, foi algumas vezes adaptado à escrita em caracteres árabes no Caribe e na América do Norte para objetivos próprios, ou pessoais, do escriba.¹⁵ Contudo, não é claro se o haussá, o crioulo ou qualquer outra língua escritas com caracteres árabes foram usadas em correspondência privada entre africanos muçulmanos da região. Mesmo que existisse alguma hierarquia das línguas assim escritas no Caribe, isto permanece desconhecido.

O manuscrito de Havre oriundo da Bahia

Ao contrário do documento levado de Trinidad para Dublin, o manuscrito brasileiro levado para Havre não foi feito para alguém de fora da comunidade muçulmana. De acordo com uma anotação em francês na sua segunda folha, ele fora encontrado no bolso de um africano que morreu durante a rebelião de 25 de janeiro de 1835 na Bahia (“*Livre trouvé dans la poche d'un noir Africain mort lors de l'insurrection qui éclata dans la nuit du 25 Janvier 1835 à Bahia*”).¹⁶

O livro tem 45 folhas. O início do texto escrito com caracteres árabes (fl. 45a-b), abaixo do *basmalah* e um selo com *yā-Allāh* (Ó Deus!) dentro, é único, se comparado com qualquer outro documento islâmico da Bahia até agora encontrado. O texto compõe-se de alguns poucos versos da sura “*A-lam nashrah*”, ou “A Expansão” (94:1-4), reproduzidos como trabalho poético (uma *kāfiyya*, isto é, um poema terminado

¹⁵ Allan D. Austin, *African Muslims in Antebellum America: Transatlantic Stories and Spiritual Struggles*, Nova York e Londres, Routledge, 1997, p. 24, 29.

¹⁶ Bibliothèque Municipale du Havre, ms. 556.

com a letra *kāf* quando escrito, à exceção de uma linha), e seguidos de “*yā Muḥammad*”, ou “Ó Muhammad”:

(1) *A-lam nashraḥ laka yā Muhammad*

Ṣadraka yā Muhammad

(2) *Wa-waḍa ‘nā ‘anka yā Muhammad*

Wizraka yā Muhammad

(3) *Alladhī anqaḍa yā Muhammad*

Zahraka yā Muhammad

(4) *wa-rafa ‘nā laka yā Muhammad*

Acaso não fizemos teu peito expandir, [94: 1]

E aliviamos teu fardo [94: 2]

Que pesava sobre tuas costas; [94: 3]

E exaltamos a [tua reputação]? [94: 4]

A última palavra do verso 94: 4, *dhikraka*, é omitida. Na verdade, é bem possível que todo o texto tivesse sido feito como uma prece para ser recitada, ou seja, uma *dhirk*.

A segunda seção do manuscrito (fl. 44a-43b) parece igual à primeira:

*Hadhā ifkun qadīm. Wa-innahu la-qasamun law ta‘lamūna
‘aẓīm. Innahu la-qur‘ānun karīm[.] Fī kitābin maknūn[.] Lā
yamassuhu illā ‘l-muṭahharūn[.] Tanzīlun min Rabbi ‘l-‘ālamīn.
Fī samūmin wa-ḥamīm*

Essa é uma mentira antiga [46: 11]. E Senhor! Esse é verdadeiramente um juramento formidável, ah! se o soubesse [56: 76] Este é de fato um nobre *Qur‘ān* [56: 77] Num Livro mantido escondido [56: 78] O qual ninguém tocou exceto os purificados [56: 79] Uma revelação do Senhor dos Mundos [56: 80]. No meio de ventos velozes e água escaldante [56: 42].

A primeira linha é um fragmento de um verso da sura “al-Aḥqāf”, “As Dunas” (46: 11), que diz:

*Wa-qāla alladhīna kafarū li-‘lladhīna āmanū law kāna khayran
mā sabaqūnā ilayhi wa-idh lam yahtadū bihi fa-sayaqūlūna
hādhā ifkun qadīm*

E aqueles que não crêem dizem daqueles que crêem: Se fosse uma boa coisa, eles não teriam se antecipado a nós para conseguí-la. E já que não serão guiados por ela, dizem eles: Essa é uma mentira antiga.

Essa combinação de diferentes versos corânicos podia estar sendo usada numa *dhirk* ou como um texto “mágico”. Dois amuletos em que o mesmo trecho do verso 46: 11 se repetem estão no Arquivo Público do Estado da Bahia, tendo sido encontrado com o escravo Lúcio, nagô. Rolf Reichert os publicou, mas não reconheceu a origem corânica dessas palavras.¹⁷

A terceira e mais longa seção do manuscrito de Havre (fl. 44a-19b) inclui diversas suras corânicas (87 a 102, 104 a 114), todas vocalizadas, e a primeira sura do *Qur'ân*, “Al-Fātiha”, terminando com a palavra *āmīn*, “amém” (não vocalizada). A quarta seção (fl. 19a-15b), também vocalizada, consiste de três orações que incluem vários versos do *Qur'ân* (2: 255, 9: 128-129), bem como a *kalimat al-shahāda*¹⁸ e mais uma oração baseada num verso corânico (28: 16), também mencionado no *Hadith*.¹⁹

*Allāhumma innī ẓalamtu nafsī ẓulman kathīran wa-la yaghfiru
'l-dhunūba illā anta, Fa-ghfir lī maghfiratan min 'indika wa-
rḥamnī, innaka anta Ghafūr Raḥīm*

Ó Senhor! Verdadeiramente eu desencaminhei minha alma com muito erro, e ninguém me perdoa os pecados exceto Vós. Então me perdoa com Teu perdão e tenha Misericórdia de mim! Verdadeiramente Vós sois o Clemente, o Misericordioso.

Ao contrário das orações precedentes, a que se segue foi “fonetizada” pelo seu compilador e alterada a ponto de tornar-se quase irreconhecível:

¹⁷ Rolf Reichert, *Os documentos árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia*, Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, 1970, documentos nº 20 e 26.

¹⁸ *Kalimat al-shahāda*: “a palavra do testemunho”, declaração de fé (“Não existe divindade senão Alá. Muhammad é o Profeta de Alá”).

¹⁹ *Hadith*: a tradição, registro das palavras e ações do Profeta e seus discípulos mais próximos.

*Allāhumma innī aṣallamutu na f sī (sic) yuḍmā kathīra(n) wa-
la yanfirhu anta sulmi wa-’l-’ami maghfirata(n) bani’nidaka
maka anata Ghafūru Raḥīmu.*

Essa soletração das palavras árabes parece refletir algumas características da língua africana falada pelo autor do manuscrito. A ausência de qualquer tipo de *z* pode indicar que sua principal língua fosse o iorubá, que não possui o fonema /*z*/. Essa hipótese se fortalece se consideramos que os rebeldes de 1835 eram na sua grande maioria nagôs, portanto falantes de iorubá.²⁰ Já a leitura da letra árabe /*lām*/ como /*l*/ era comum na África Sudanesa Ocidental e Central, e essa a razão porque vemos *yuḍmā* em vez de *ḡulman* (uma forma de *ḡulm*, “injustiça”) no texto.

Todas as quatro preces desta seção se iniciam com a palavra *albarika*, ou ‘benção’, antes da *basmalah*, um empréstimo do árabe, mas aparentemente não o próprio árabe. A ocorrência regular dessa palavra como uma fórmula inicial, incomum em manuscritos islâmicos africanos, pode ser um reflexo do uso brasileiro da palavra *benção* como um protocolo de hierarquia entre desiguais: o filho pede “benção” aos pais, a criança ao adulto, o escravo ao senhor etc., e ouve em resposta “Deus te abençoe”, o que sacraliza o gesto de respeito e submissão.²¹ A outra possibilidade é que houvesse uma conexão com a tradição muçulmana iorubá da *alubarika* (benção) encontrada na invocação a entes e objetos espirituais, inclusive o Profeta Muhammad e o livro sagrado, para que intercedam junto a Deus em favor de quem os invoca, conforme descrito por Patrick Ryan.²²

As orações terminam com uma *fā’ida*²³ (fl.15b), incluindo um “carimbo” com “*yā Muhammad* e *yā-Allāh*” dentro (quatro vezes cada uma dessas invocações). Após a fl. 15a, que foi deixada em branco, segue uma outra série de preces vocalizadas e talvez sortilégios (fls.14b-

²⁰ Ver a esse respeito João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, cap. 10 e *passim*.

²¹ Isso me foi sugerido pelo historiador João José Reis.

²² Patrick Ryan, *Imale: Yoruba Participation in the Muslim Tradition: A Study of Clerical Piety*, Missoula, Mont., Scholars Press Collection, 1977, pp. 188-189.

²³ *Fā’ida*: literalmente, benefício, proveito (em árabe). Essa palavra é usada na África Ocidental para denotar textos de magia ou medicina.

12b), incluindo versos corânicos (38: 54 e uma citação do 61: 13), e duas variantes “fonéticas” diferentes da *taṣliya*.²⁴ A maioria das preces se inicia com a “benção” (‘*lbrk* começando com a letra árabe ‘*ayn*, não-vocalizada na fl.14a e fl.13a, *albariqa*, com a letra *alif* na fl.12b).

O texto na fl. 14b, entre a *basmalah* e a *taṣliya*, combina frases em árabe com duas passagens obscuras:

Fasanakaku yā rabi ’l-‘alamīna [vocalizado]. *T[a]m[ma]t.*
Fasalakaku yā rabi ’l-‘ālā (com um “yā” final) *mīna.*
T[a]m[ma]t.

[...]. Ó Senhor dos Mundos. Acabado. [...]. Ó Senhor dos Mundos. Acabado.

De acordo com as observações que me foram feitas, em comunicação pessoal, por Isaac Ogunbiyi, professor da Universidade Estadual de Lagos, Nigéria, os trechos obscuros não parecem ser em iorubá. Também certamente não são haussá ou fula. Uma possibilidade é que ambos os trechos sejam árabe “fonetizado”, isto é, “*fa-ṣalli rak ‘atayn*”, “e reze com dois *rak ‘ahs*”,²⁵ mas pode também ser uma espécie de abracadabra usada como recurso mágico.

A citação do *Qur’ān* (61: 13) na fl.13b, “*naṣrun min Allāhi wa-faṭḥun qarībun wa-bashshiri ’l-mu’minīn*”, ou “ajuda de Alá e vitória iminente. Dai as boas novas (Ó Muhammad) aos crentes”, pode ter sido usada em conexão direta com o levante malê de 1835.²⁶ Sob essa citação há uma moldura com três linhas dentro: “*Māk.*(ou *Ṣāk.*) *Māsalidhu* (vocalizada) *Muḥammad*”. Esses podiam ser nomes pessoais do indivíduo que buscava a proteção de Deus. A palavra vocalizada nessa prece parece mais portuguesa (por exemplo, semelhante ao nome cristão Marcelo) do que árabe ou africana. Podia ser também uma tentativa malsucedida de escrever e de vocalizar de vocalizar Machado, sobrenome adotado por pelo menos dois libertos africanos presos em 1835: José

²⁴ *Taṣliya*: invocação que acompanha toda menção ao nome do profeta Muhammad (“Que Alá o abençoe e lhe dê paz”).

²⁵ *Rak ‘ahs*: genuflexão durante a reza.

²⁶ Uma citação mais curta da mesma sura, em manuscrito que se encontra no Arquivo Público do Estado da Bahia, foi descrita por Reichert, *Os documentos árabes*, documento nº 29.

e Lobão Machado. Este último declarou explicitamente ser o dono de vários amuletos protetores confiscados em sua casa pela polícia.²⁷ Um texto semelhante, publicado por Reichert, incluía um nome português, Francisco, também dentro de uma moldura protetora.²⁸

Na fl. 13a, a prece está escrita “*allahum* (com um *sukūn*²⁹ sobre a letra *mīm*) *ahadinā nabiyyu jā jujuluw* (ou *jā jujulū*, com um *sukūn* sobre a letra final *wāw*)”. Traduzindo: “Ó Deus, mostre-nos o profeta (?) [...]”, seguido por uma *taṣliya*. A obscura passagem “*jā jujuluw*” pode não ser árabe, embora esta seja uma interpretação ainda provisória. Mais plausível é que se trate de um árabe “fonetizado” ou um tipo de abracadabra (ver também o texto na fl. 14b e um manuscrito baiano adiante comentado).

A terceira série de preces (fl. 11a-b) está separada do texto anterior por mais uma folha em branco. Na fl. 11b todo o texto que segue à *basmalah* é vocalizado e em geral legível, mas difícil de entender: “‘*uwa Allāhu lla rabū* (com a letra final *yā*, seguido por um *alif* não-vocalizado) *ghān* (?) *rubū* (com um *yā* final) *al-mūfun* (ou: *al-mūqun*, sem o necessário ponto diacrítico sobre o *q* ou abaixo do *f*) *Allāhi khanidu takhanu*”. O começo desse trecho pode ser uma vertente de “*huwa Allāhu rabbī*”, ou “Ele é Alá, meu Senhor”, conforme o *Qur’ān* (18: 38), mas o resto não pode ser facilmente explicado como uma transformação “fonética” desse verso.

Na fl. 11a, entre a *basmalah* e “*t[a]m[ma]t*” (“acabado”), o escriba invocou ‘Abd al-Qādir³⁰ juntamente com Alá e Muhammad: “*yā-Allāh yā Muhammad yāshayḥ ‘abd k[a]d[i]r* (sic)”. Essa invocação religiosa parece indicar que o compilador (e talvez dono do livro) era um Qādiri, ou adepto da irmandade sufi Qādiriyya. Abaixo de “*t[a]m[ma]t*” há uma frase que não é língua árabe, “‘*-l th-b-mā gh-f-rā*”, provavelmente escrita em haussá: “*Allah shi ba mu gafara*”, “Deus perdoe-nos” (com um *alif* incorreto usado para marcar a suposta extensão vogal no pronome *mū* ou ‘nos’). A soletração ‘*Ala* em vez de *Allāh* não é incomum em ma-

²⁷ Sugerido por João Reis. Sobre José e Lobão Machado, ver Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, p. 312, 192.

²⁸ Reichert, *Os documentos árabes*, documento nº 8.

²⁹ Este sinal aponta a ausência de vocalização.

³⁰ ‘Abd al-Qādir al-Jilani: fundador da ordem sufi Qādiriyya, no século XII, bastante disseminada no mundo muçulmano, inclusive fortemente presente entre os fulas que lideraram a jihād em território haussá no início do século XIX. Usuman dan Fodio era um ardoroso adepto da Qādiriyya.

nuscritos haussás do século XIX, especialmente fora do país haussá. Ver também fl.12b, onde a preposição árabe ‘*alā* foi escrita *ala* com um *alif*.

As próximas páginas estão em branco, exceto pela *basmalah* na fl. 10a, que é o último trecho escrito em caracteres árabes no livro. As últimas folhas do manuscrito (fls.4a-3b) estão cobertas com algumas linhas ásperas (quase ilegíveis) e palavras soltas em francês, bem como uma data (1840), talvez a data em que o manuscrito chegou às mãos do francês que o levou a seu país. Em seguida vem uma página com a anotação em francês (já citada anteriormente) sobre a origem do manuscrito, e uma linha abaixo que é parcialmente escrita com letras gregas (fl. 2a no sistema europeu de paginação). Junto a essa página, na fl. 1b, encontram-se mais umas poucas linhas escritas numa maneira peculiar (“cifrada”) e uma dica para a decifração que inclui um alfabeto romano (a mesma grafia da anotação na fl. 2a), com os sinais correspondentes sob cada letra. Essas linhas parecem incluir umas poucas palavras em francês, bem como um nome brasileiro, Raymundo José de Mattos. Na verdade, o mesmo nome está escrito em “grego” na fl. 2a. Essa pessoa podia ser o brasileiro que, depois da rebelião, tornou-se o dono do manuscrito, talvez um parente de Inocêncio José Cardoso de Mattos, juiz de paz da freguesia da Conceição da Praia, responsável pela prisão de suspeitos malês e pelo confisco de manuscritos encontrados em posse deles em 1835.³¹

Há pouca evidência de que as linhas codificadas e “gregas” tivessem sido escritas pelo dono africano original do livro, embora a digrafia árabe-romano não fosse totalmente desconhecida na Bahia. Conforme descrito por João Reis, que chamou essa digrafia de “sincretismo escritural”, o cônsul francês na Bahia, Armand-Jean-Baptiste Marcescheau, afirmou ter visto um documento metade escrito em árabe, metade em latim, “sendo esta última a transcrição de uma passagem do Cântico dos Cânticos”. Esse manuscrito, provavelmente um amuleto que transcrevia o poema bíblico de amor atribuído a Salomão, “talvez fosse para ser usado em conquista amorosa, não militar”.³² É quase certo que o manuscrito que estamos analisando foi levado para Havre por um francês, mas não combina com a descrição do amuleto mencionado por Marcescheau.

³¹ Ver Reis, *Rebelião escrava*, p. 441.

³² Idem, p. 197.

Manuscritos bilíngües do Arquivo Público do Estado da Bahia

Os manuscritos depositados no Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBA) foram estudados em detalhe por Rolf Reichert e Vincent Monteil.³³ Um enfoque mais teórico da interface entre o escrito e o oral foi apresentado por Jack Goody, embora ele não fizesse uma análise sistemática dos manuscritos.³⁴ João Reis analisou a conexão entre o discurso religioso dos manuscritos e o levante de 1835, além de publicar reproduções dos originais e a tradução de diversos amuletos, mas também ele não empreendeu uma discussão lingüística dos mesmos.³⁵

Alguns dos escritos islâmicos da Bahia são, aparentemente, baseados na transmissão oral da tradição que sobreviveu à travessia do Atlântico pelos africanos muçulmanos. Seus autores eram mais ou menos familiarizados com os caracteres árabes, mas seu conhecimento da língua árabe era, em geral, rudimentar. As preces e nomes pessoais (inclusive o nome de Alá) foram escritos tal qual pronunciados, o que torna esses textos muito interessantes do ponto de vista lingüístico. Por outro lado, o estilo e a ortografia de alguns dos manuscritos estudados por Reichert e Monteil indicam que seus autores ou compiladores tinham um conhecimento mais profundo do árabe. Eles haviam memorizado várias suras, se não todo o *Qur'ân*, e as escreveram com bem poucos ou nenhum erro. Alguns desses indivíduos, que poderiam ser corretamente descritos como muçulmanos eruditos, parecem ter possuído cópias completas do *Qur'ân*, feitas no Brasil ou trazidas da África.³⁶

³³ Reichert, *Os documentos árabes*; Vincent Monteil, “Analyse de 25 documents arabes des Malés de Bahia (1835)”, *Bulletin de l’Institut Fondamental d’Afrique Noire*, série B, 29, nos. 1-2 (1967), pp. 88-98.

³⁴ Jack Goody, “Writing, Religion, and Revolt in Bahia”, *Visible Language*, vol. 20, n° 3 (1986), pp 318-343.

³⁵ Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, caps. 6 e 7. Alguns dos manuscritos publicados no livro de Reis foram por mim traduzidos.

³⁶ Sobre a venda no Rio de Janeiro de exemplares impressos do *Qur'ân* importados da Europa, na segunda metade do século XIX, ver Alberto da Costa e Silva, “Buying and Selling Korans in Nineteenth-Century Rio de Janeiro”, in Kristin Mann e Edna G. Bay (orgs.), *Rethinking the African Diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil* (Londres, Frank Cass, 2001), pp. 83-90. Nada faz crer que na Bahia de 1835 os malês tivessem acesso a alguma edição impressa do *Qur'ân*.

Entre os manuscritos do APEBA, eu consegui identificar um que é bilíngüe, escrito principalmente em haussá, com algumas frases em árabe. Ele foi apreendido do africano de origem nupe (chamado *tapa* na Bahia, do iorubá *takpa*), Francisco Lisboa, em 1844, acusado injustamente de conspirar uma revolta, mas logo inocentado.³⁷ É portanto um raro documento desse tipo que não tem relação com o levante dos malês em 1835. Além disso, trata-se do primeiro manuscrito com um texto não-árabe significativo e é também o primeiro texto não-religioso até agora identificado entre os papéis malês baianos. Não resta dúvida de que esse documento bilíngüe foi produzido na Bahia. É um bilhete para um certo Malam³⁸ Sani escrito por um tal Abdulkadiri. O autor informa que sua mulher Rakiyatu deu à luz a Fatsumata, e em seguida pede condolências ou um amuleto, não é certo. A interpretação preliminar dessa missiva e uma tradução portuguesa baseada em minha leitura, além da reprodução do documento original, foram publicadas por João Reis.³⁹

Segue aqui uma transliteração corrigida e a uma sugestão de leitura do documento:

'Alubarka. Bismillāhi 'l-rahmāni 'l-rahīmi. Ṣṣalā 'llāhu 'alā man lā 'l-nabiyyu ba'dahū.
Mma llī Thānnī innī almājirī 'Abdu 'l-Qādiri. In na-'a-gīsha-ku. Mma llī Thānī inī almājirī 'Abdu 'l-Qādiri. In na-rokō gāfara domin 'Alla h domin Annabi
Mmuḥamud^m Rasūlu 'llāhi ṣṣalā 'llāhu 'alayhi salāmma. Kājī (com um alif final) Mali Thānī, Mal (com um sukūn sobre o lām) matanā
Rakiyyatu in na-'a-gīsha-ku. Kājī (com um "alif" final) Mali Thānī matanā ta-khaifu sūnā
diyā nata Faṭṭumāta. Mali Thānnī 'a-sharī nā dommin 'Alla domin Annabi
yō ta-mūtu si di y[ē]rō (ou: si di y[ā]rō). In na-rokō 'a-sharī nā. Wa 'l-ḥamdu lillāhi Rabbi 'l-'alamīn (não-vocalizado).
In na-ro[kō] Llāhammu Barubaru. In na-'a-gīsha-ku 'Abdu 'llāhi Barubē ru. Wa man kataba

³⁷ Informações fornecidas por João Reis.

³⁸ Malām, malami ou málami: em língua haussá significa mestre ou clérigo muçulmano.

³⁹ Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, pp. 222-224.

*ismhū 'ā 'Abdu 'l-Qādirri. T[a]m[ma]t
Yā ḥa[...] (cruzado) Nā 'aiko dē wanī 'abī shanā 'a-[b]ā mma
llī minā.*

Leitura:

*Albarka. Bismilāhi 'l-rahmāni 'l-rahīmi. Šalla 'llahu 'ala man
la nabīyya ba'dahu.
Malam Sani, inni (?) almajiri Abdul kadiri, ina gaishe ku.
Malam Sani, inni (?) almajiri Abdul kadiri, ina roko[n] gafara
domin Allah domin Annabi Muhammadu Rašlu 'llāh šallā 'llāhu
'alayhi wa-sallim. Ka ji, Malam Sani, Mal[am], matana
Rakiyyatu na gaishe ku. Ka ji, Malam Sani, matanā ta haifu;
suna[n] diyā nata Fatsumata. Malam Sani, a share na (ou:
asirina) domin Allah domin Annabi. Yau ta mutu shi diyā (ou:
shi dai yaro). Ina roko a share na (ou: asirina). Wa- 'l-ḥamdu
li-llahi Rabbi 'l-'alamin. Ina ro{ko} Llahammu. Barubaru na
gaishe ku, Abdullahi Baruberu. Wa man kataba ismuhu a
Abdulkadiri. Tammāt. Na aiko da wani abi[n]shana a [b]a
malamina.*

O autor do bilhete escreveu em haussá, mas algumas características gramaticais mostram que ele não era um falante nativo da língua. De fato, a pessoa de quem ele foi confiscado, e que pode ter sido seu autor, era, como já indiquei, de origem nupe, um pequeno grupo da comunidade afro-muçulmana na Bahia de então.⁴⁰ O texto haussá/árabe é em geral compreensível, embora algumas passagens permaneçam obscuras. A tradução:

Benção. Em nome de Alá, o Compassivo, o Misericordioso.
Que Deus abençoe [Muhammad] depois de quem não há outro profeta.
Malam Sani, eu *sou* (?) Abdulkadiri, um discípulo, eu o saúdo.
Malam Sani, eu *sou* (?) Abdulkadiri, um discípulo, eu peço
perdão pelo amor de Deus, por amor do Profeta Muhammad, o

⁴⁰ Apesar de representarem apenas em torno de 3% dos africanos (escravos e libertos) e, especificamente, 4% dos africanos ocidentais, em 1835, os tapas (cerca de 700 indivíduos) eram em geral islamizados, contando inclusive com um representante na liderança do levante, o mestre Luís Sanin. Idem, pp. 291-193, 327.

Mensageiro de Deus, que Deus o abençoe e o saúde. Ouça, Malam Sani, Malam, minha esposa Rakiyyatu o saúde. Ouça, Malam Sani, minha esposa deu à luz. O nome de sua filha [era] Fatsumata. Malam Sani, *Eu peço as condolências* (ou: *eu peço meu amuleto*) pelo amor de Deus, pelo amor do Profeta. Ela morreu hoje, *a criança* (ou: *a filha*). *Eu peço condolências* (ou: *peço meu amuleto*). E louvado seja Deus, Senhor dos Mundos. *Eu rezo a Deus*, Baruberu o saúde, Abdullahi Baruberu. O nome da pessoa que escreveu [este bilhete] é Abdulkadiri. Acabado. Eu mandei *algumas bebidas para* [dar] a meu Malam.

Tal como as preces do manuscrito de Havre, a mensagem começa com a “benção” (*albarka*). Em haussá moderno essa palavra tem um significado adicional, ao modo de uma exclamação numa negociação (“Não, obrigado!”), mas não seria usada no início de uma carta. Como já disse antes, talvez o uso da expressão tivesse sido influenciado pelo costume brasileiro de “pedir a benção” a um superior em idade, posição, *status* social etc. e, neste caso, se adequaria perfeitamente a um discípulo que pede a benção a seu mestre espiritual. Embora eu não exclua a possível influência brasileira, estou mais inclinado a pensar que o novo uso de *albarka* (*alibarika*, *alubarika*) na Bahia se inspirasse, principalmente, na tradição muçulmana iorubá de invocação anteriormente mencionada.

Quanto às palavras haussás escritas, como ‘*a-sharī na*, pode ser uma forma do verbo *share*, varrer, mas num contexto específico Abraham refere “*dangi sun share makoki*”, ou “parentes chamados a dar condolências”.⁴¹ A saudação, nesse contexto, é de fato “*gaisuwar mutuwa*”, e quer dizer, “condolências na morte”. Ao mesmo tempo, a presença de –*na*, comumente usado como possessivo junto a um substantivo (“meu”), pode indicar que ‘*asharī* deva ser interpretado como uma única palavra, muito provavelmente *asiri*, “segredo, amuleto mágico, ou remédio” (uma palavra emprestada do árabe). Lembro também da palavra iorubá *aṣiri*, “segredo”, que é pronunciada como /*axiri*/.

Um outro documento escrito em caracteres árabes, encontrado com o africano Francisco Lisboa, foi examinado por Reichert, que também

⁴¹ Roy Clive Abraham, *Dictionary of the Hausa Language*, Londres, University of London Press, 1962, p. 647.

não conseguiu decifrá-lo.⁴² Na verdade, pelo menos duas cópias diferentes desse texto existiram, uma delas reproduzida por Nina Rodrigues.⁴³ O manuscrito fazia parte da coleção pessoal do médico maranhense e não se sabe onde ele possa estar hoje. Nina o enviou para identificação ao Institut National des Langues et Civilisations Orientales-INALCO, em Paris, que concluiu não se tratar de documento feito em língua árabe. Numa primeira mirada, a língua do texto não seria haussá, iorubá, fula, kanuri ou manden (mandingo). Como estas foram excluídas, eu sugiro que possa ser o nupe (tapa), a língua de seu suposto dono. Posteriormente, vi um outro exemplar desse mesmo texto na Falke Collection da Melville J. Herskovits Africana Library, Northwestern University, manuscrito sem qualquer conexão com a Bahia. O texto vem a ser uma série de conjuras, espécie de abracadabra com algumas poucas palavras em árabe. A Falke Collection também possui um tratado oeste-africano sobre suas possíveis aplicações. Desta forma esse texto pode ser excluído de qualquer investigação adicional sobre multilingüismo nos escritos malês.

Um outro documento baiano é sem dúvida bilíngüe e pode estar relacionado com a revolta de 1835. Infelizmente o original se perdeu, restando apenas uma reprodução publicada por Reichert. Este tentou interpretar esse texto não-vocalizado como árabe, mas não pôde traduzir algumas das palavras: “em nome de deus compassivo misericordioso a bênção de deus sobre [Muhammad] não haverá profeta depois dele em nome de deus louvor a deus [...] porta [...] porta e [...] chave (?) [...] o compassivo, o compassivo, o compassivo, o compassivo, o compassivo, o compassivo, o compassivo. Se deus quiser que seja elevado.”⁴⁴ Vincent Monteil, que se interessou por este mesmo documento antes de Reichert, também tentou interpretá-lo como sendo árabe (*bâb sirri-k*, “porta de teu segredo”), mas não pôde decifrar todo o texto.⁴⁵

Reichert foi o primeiro a sugerir que a parte central do documento pudesse ser uma mensagem. Na verdade, se o documento for interpreta-

⁴² Reichert, *Os documentos árabes*, documento nº 30.

⁴³ Rodrigues, *Os africanos*, p. 99.

⁴⁴ Reichert, *Os documentos árabes*, documento nº 13. Reproduzi aqui exatamente a tradução de Reichert.

⁴⁵ Monteil, “Analyse”, p. 94.

do como bilíngüe, a sua parte obscura se torna mais compreensível: “*M.dhā d.bū m.rī d.bū bāb. s.r.kī s.y. ‘l bāb. w.d. m.f (?) t.j. s.y.w.d. n.fād*”, que pode ser lido: “*Maza dubu mari dubu. Babu sarki sai Allah. Babu wada [...] sai wada na fadI*.” Tradução: “Mil homens, mil bofetadas. Não há outro deus senão Alá. Não há outro modo de [...], só como eu digo.” A soletração “fonetizada” ‘*ala*, em lugar de *Allah*, já foi mencionada. Vale a pena observar que no livro de Nina Rodrigues há uma foto da entrada de um açougue com a seguinte inscrição iorubá: “KOSI OBÁ KAN AFI OLORUN”. Esta frase tem o mesmo significado que “*babu sarki sai Allah*” em haussá. Referindo-se ao texto iorubá no livro de Nina, Haidar Abu Talib já indicou que se trata de uma tradução da consagrada fórmula islâmica “*lā ilāha illā Allāh*”, “não há outro deus exceto Alá”.⁴⁶

Em relação ao trecho escrito *m.f(?) t.j.*, é quase certo que também não seja árabe. Uma das letras não possui os pontos diacríticos e pode ser interpretada diferentemente (“f”, “q”, “ ‘ “ ou “gh”). A primeira sílaba pode ser interpretada como o pronome haussá *mu* (nós), acompanhado de um verbo (“não há como nós [...], só como eu digo”), mas o resto permanece obscuro.

Muitos outros manuscritos da Bahia provavelmente também contêm passagens que não são árabes. Um dos documentos inclui a primeira sura do *Qur’ān* e diversas molduras, uma das quais enfeixa o nome pessoal Francisco (*faranthīthiku*) escrito duas vezes, conforme já mencionado.⁴⁷ Nenhuma outra língua africana, além do haussá, foi identificada. Um dos textos parece incluir uma curta passagem em fula. Segundo Francis de Castelnau, os fulas que viviam na Bahia eram todos letrados; eram poucos, mas proeminentes entre os africanos muçulmanos: “Eles exercem, mesmo no cativeiro, muita influência sobre os negros [...] Todos sabem ler e escrever: são muçulmanos intolerantes e vingativos.”⁴⁸

⁴⁶ Haidar Abu Talib, “Exame das circunstâncias que motivaram as revoltas dos malês”, 1997 (<http://www.sbmj.org.br/page6pthaidar.htm>).

⁴⁷ Reichert, *Os documentos árabes*, documento nº 8.

⁴⁸ Castelnau, *Renseignements*, p. 9.

Documentos da diáspora afro-muçulmana em caracteres árabes no Rio de Janeiro

Além dos manuscritos em caracteres árabes depositados no APEBA, há um pequeno número desses documentos no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), no Rio de Janeiro. Entre eles está um pequeno livro de orações (5x7 cm, que, portanto, podia ser também usado como amuleto), contendo 103 folhas, confiscado a um africano morto em 1835, na Bahia, tal como o manuscrito de Havre. Além deste, há um livro maior confiscado pela polícia no Rio Grande do Sul em meados da década de 1840. A composição de ambos os livros é semelhante àquele da Biblioteca de Havre.

Nas últimas páginas do livro da Bahia (marcadas 1 e 2 na paginação européia), há uma interessante anotação em português a respeito da origem do manuscrito e algumas observações sobre o seu uso como amuleto pelos insurgentes malês. Descrito como um “patiguá ou patuá” encontrado com um africano morto durante o levante, o livro foi posteriormente doado ao IHGB.⁴⁹

O texto escrito em caracteres árabes começa com a sura corânica nº 36, “*Yā Sīn*”, reproduzida ao longo de 29 folhas até o início do verso 36: 60, muito usado em amuletos. Uma parte significativa da “*Yā Sīn*” (36: 61–83) não está incluída. A paginação interrompida (fls. 61 a 74, seguida por fls. 42 a 73) pode indicar que toda a sura foi inicialmente copiada pelo escriba. A segunda parte do livro (cinco folhas) contém vários versos da sura “*al-Baqara*”, “A Vaca” (2: 127–129, 200–201), provavelmente copiados para serem recitados como oração.

A terceira parte (56 folhas) representa uma outra série de citações do *Qur’ān*. O início desta seção é praticamente igual à segunda parte do documento (parte do verso 2: 127, o verso 2: 128–129, parte do 2: 200, o 2: 201, todos vocalizados). Em seguida mais algumas citações corânicas (parte do verso 2: 250, parte do 2: 285, 2: 286, 3: 8–9, parte do 3: 16, 3: 53, do 3: 147, do 3: 191, o verso 3: 192–194, o 4: 75, parte do 4: 77, do 5: 83, o 5: 114, parte do 6: 128, do 7: 23, do 7: 47, do 7: 38, do 7: 89, do

⁴⁹ Reis, *Rebelião escrava*, pp. 197–205, identifica o doador, descreve o documento e interpreta parte do seu conteúdo corânico, identificado pelo historiador haussá Ibrahim Hamza e por mim.

7: 126, do 10: 88, do 10: 85, do 66: 11 (em vez do 10: 86, que é semelhante ao 66: 11, provavelmente um erro ou falha de memória), 14: 37–41, do 14: 44, do 16: 86, do 18: 10, do 20: 45, do 21: 89, do 20: 134, do 23: 106, o verso 23: 107, parte do 23: 109, do 25: 21, do 25: 65, o verso 25: 66, parte do 25: 74, do 28: 47, do 28: 63, do 32: 12, do 33: 67, 33: 68, do 34: 19, de novo a mesma passagem do 16: 86 seguida por um fragmento do 35: 34, parte do 35: 37, do 38: 16, do 38: 61, do 40: 7, o verso 40: 8, parte do 40: 11, do 41: 29, 41: 30, do 44: 12 e de novo um trecho do 35: 37, parte do 50: 27, do 59: 10, do 60: 4, um longo trecho do 40: 7, 60: 5, parte do 66: 8. Quase todas essas citações começam com (ou incluem) o *rabbanā* (“Nosso Senhor”) e foram aparentemente escolhidas para serem usadas como invocações.

A parte principal do manuscrito termina com um colofão, onde um famoso nome pessoal é mencionado (fl. 15): “*katabahu Sulayman* (sic) *ibn Dawūd*”, ou “Sulaymān ibn Dā’ūd o escreveu”. Esse é muito provavelmente o nome do compilador, a não ser que se referisse ao rei Sulaymān ibn Dā’ūd (o rei Salomão bíblico), que teria reunido todas as invocações acima mencionadas, talvez uma função de seu papel de personagem dotado de conhecimentos esotéricos e mágicos.

A última parte do livro (oito folhas numeradas de 5 a 12) traz vários pequenos textos (preces e encantações). O texto principal, na fl. 12, vocalizado e escrito pelas mesmas mãos que escreveram a maior parte do manuscrito, pode não ser árabe, talvez seja um árabe “fonetizado” ou uma encantação à maneira de abracadabra:

Bismi ’llāhi ’l-raḥmāni ’l-raḥīmi.

Fā sidhi kara kīki (com um traço vertical isolado ou a letra alif após a palavra)

bābu tagar (ou: *taqar*) *makīki*

dhaki qqā”mā makīki (com um traço vertical isolado ou a letra alif após a palavra)

dhaki in shā’a ’llāhu

ya-Rabbi t[a]m[ma]t

O trecho obscuro pode ser uma citação “fonetizada” do *Qur’ân* (2: 200). Contudo, essa interpretação é apenas provisória, mesmo consi-

derando que o escriba não possuísse uma cópia escrita do verso e quase o esqueceu. Se o texto foi escrito numa língua Africana, ele permanece irreconhecível.

As mesmas dúvidas surgem quando se tenta interpretar o texto da folha seguinte (fl. 11):

Bismi 'llāhi 'l-raḥmāni 'l-raḥīmi.
Bismi 'llāhi kaw lakawi
masada" kau baytū (com um alif final e em seguida um traço vertical)
sasulu fakulu saşulu
'inasasulu batakusihum
lam wadam bidayka.

Nas próximas folhas (fls. 10-7) aparecem algumas outras preces em árabe “fonetizado”, seguidas de uma citação corânica precisa (9: 128) na fl. 6. O texto escrito em caracteres árabes termina na fl. 5, que está seriamente danificada. As palavras estão vocalizadas e são sem dúvida árabe, embora não sejam sempre legíveis: “*Wa-qidhālihā wa-[.]ikālihā wa-darajātihā Muḥammadu. T[a]m[mat]. [...]ḥulī (?) wa-şartani ḥabībatu Muḥamadū*”. Esse curto trecho é diferente em estilo das preces encontradas no resto do livro. Pode ser uma citação de alguma obra poética sobre uma mulher, como sugere a frase final escrita como “*ḥabībatu Muḥamadū*”, ou “a amada de Muhammad.”

As últimas quatro folhas (as primeiras na ordem ocidental de escrita) foram originalmente deixadas em branco pelo dono original do manuscrito e posteriormente usadas pelo seu novo proprietário, João Antônio de Sampaio Vianna, que escreveu a nota em português anteriormente mencionada, na qual também registra a sua doação ao IHGB.⁵⁰

O segundo livro do IHGB foi doado a essa instituição por Henrique de Beaurepaire Rohan, em 1855, e descrito numa correspondência como “manuscripto em letra estranha, achado em um club de negros minas na capital do Rio Grande do Sul”.⁵¹ As primeiras páginas do livro estão

⁵⁰ Idem, p. 200.

⁵¹ Carta de doação de Beaupaire-Rohan datada de Curitiba, 22 de abril de 1855, IHGB, Lata 310, Pasta 47.

bastante danificadas e prontas para serem restauradas quando consultei o manuscrito em novembro de 2003. A principal seção do livro consta de duas partes (*juz'*) do *Qur'ān* (as suras 62–65 e 67–114). Esta seção termina com um colofão com o nome do compilador (não vocalizado): “*wa-mā* (sic) *kataba ibn Ismay'īl ibn A'bd lillahi*”, ou: “e a [pessoa] que [o] escreveu foi ibn Ismā'īl ibn 'Abd Allāh”. Seguem três series de preces com citações corânicas e a sura “*Yā Sīn*”. No final do texto da “*Yā Sīn*” se encontra um comentário marginal que é facilmente identificado como escrito em haussá: “*Wanā duwā muna-rokō domī- 'Ala*”, quer dizer, “*wannan du'a muna roko domin Allah*” “[Com] esta prece (invocatória) estamos rezando em louvor a Deus.”

Conclusão

Os escritos multilingües em caracteres árabes fazem parte de uma tradição islâmica praticamente desaparecida, e quase esquecida, no século XX nas Américas. A reconstrução dessa tradição permanece uma tarefa muito difícil, mas certamente promissora.

O manuscrito de Trinidad analisado acima poderia ser entendido como intermediário entre as práticas de escrita dos muçulmanos africanos nas Índias Ocidentais e a tradição escrita de procedência européia. Já se conhecem outros manuscritos caribenhos em árabe, porém eles são muito poucos para estabelecer a história do conjunto deles, incluindo o nível do conjunto deles, incluindo o nível dos manuscritos em si do multilingüismo corrente e as línguas usadas na escrita.

São poucos também os manuscritos da diáspora africana que sobreviveram no Brasil, mas seu estudo pode lançar uma luz sobre as peculiaridades da cultura livresca afro-muçulmana (“malê”) nesse país. Todos eles têm uma estrutura semelhante. O começo do texto é em árabe, geralmente umas poucas preces e citações corânicas. Em seguida vem uma longa seção corânica, contendo várias suras curtas do final do *Qur'ān*, bem como a primeira sura. A terceira seção é constituída por preces com extensas citações corânicas. Depois um outro conjunto de orações, comumente combinando o árabe com uma língua africana.

Vale mencionar que havia elementos específicos na tradição escrita local que ainda devem ser explorados. Segundo o vocabulário coletado por Castelnau na Bahia, no final da década de 1840, a palavra *livro* foi traduzida por seus informantes muçulmanos como *alcorão* (“*alcoran*”, escreveu o francês) em haussá e em fula, mas tanto na época, como modernamente, *livro* é *littafi* em haussá e *deftere* em fula. No mesmo vocabulário de Castelnau, “livro pequeno” (“*petit livre*”) foi traduzido como *cundi* (haussá) ou *cunde* (fula). Em haussá moderno *kundi* é na verdade um “livro de receita” de um especialista religioso, e apresenta-se como um maço de folhas soltas de papel com anotações sobre os componentes de diversos amuletos, poções etc.. O *kundi* pode ser facilmente transportado de um lado para o outro, então não se deve descartar que pudesse ter sido trazido para o Brasil da costa africana. Talvez fosse transportado não por escravos alojados nos porões dos tumbeiros, mas pelos muitos negociantes libertos que faziam o pequeno comércio — de pano-da-costa, azeite de dendê, sabão, escravos e objetos religiosos — entre a Bahia e o Golfo do Benim.⁵²

Ainda mais interessante é que essas “receitas” oeste-africanas são na maioria escritas em árabe, mas a explicação sobre seu uso — a “bula” — é escrita em uma ou mais línguas africanas. Mesmo os textos escritos em árabe frequentemente incluem nomes locais de plantas, animais e doenças em haussá, fula etc.. Como aparentemente essa tradição continuou na Bahia, o *kundi* podia incluir tanto referências africanas como brasileiras em mais de uma língua.

Depois da insurreição dos malês, seus escritos foram criminalizados. A pessoa que doou o pequeno livro de preces ao IHGB escreveu (fl. 1a): “Foram achados muitos livros semelhantes, e maiores, assim como papéis avulsos, que atribuímos serem suas Proclamações [...] Ignoro que fim levaram os mais li[vros]...”.⁵³ Os dois livros relacionados com o levante de 1835 e o livro confiscado em Porto Alegre em 1844 dificilmente podem ser classificados como “Alcorão” (nos termos de Castelnau) ou *kundi*. Por um lado, todos eles enfeixam muitas suras corânicas e não

⁵² Agradeço a João Reis por mais esta observação muito interessante. Ainda precisamos estudar, nesse contexto, a origem do papel usado nos manuscritos malês.

⁵³ Reis, *Rebelião escrava*, p. 200.

contêm explicações, à semelhança daqueles encontrados na África Ocidental, sobre seu uso como amuletos. Por outro lado, suas dimensões e a presença de passagens não-árabes indicam que podiam ser descritos como *kundi* por seus compiladores e usuários. Se essa hipótese está correta, livros manuscritos maiores (“alcorões”) devem ser ainda procurados, pelo menos aqueles que podem ter sido usados pelos muçulmanos da Bahia no início do século XX.

Algumas das tradições muçulmanas conseguiram sobreviver até esse período, mas as práticas de escrita estavam agora confinadas à produção de amuletos, como aqueles coletados por Nina Rodrigues. A transmissão oral dos versos corânicos mais importantes também continuou por quase um século após a rebelião de 1835, conforme o ilustram as canções publicadas por Manuel Querino.⁵⁴ Essas canções, iniciadas com as palavras “*Ali-ramudo lilâi*” (descritas por Querino como “correspondente ao ‘Padre Nosso’ do cristão”) e “*Cula-ús Bira binance*”, são na verdade duas suras do *Qur’ân* (1 e 114). Querino descreveu um ritual islâmico (*sala*, “prece”) em que os participantes ainda usavam algumas palavras haussás, na maioria emprestadas do árabe e hoje comuns na vida dos muçulmanos haussás: “*barica-da subá (barka da asuba)*”, “bom dia”; “*amuré (amre)*”, “casamento” (usada na região oeste do país haussá); “*maçalasi (masallaci)*”, “mesquita”; “*sadáca do Alamabi (sadaka don Annabi)*”, “uma esmola em louvor ao Profeta”.⁵⁵ Não é claro se algum dos africanos muçulmanos descritos por Querino ainda podia usar (ler e escrever) o árabe. Não há dúvida de que, se sabiam escrever, com o tempo faziam-no talvez principalmente em alfabeto romano, e logo se tornaram praticamente monoglotas, falando português e algum nagô (iorubá) em vez de haussá. Os nagôs, na verdade, parecem ter constituído a maioria da comunidade afro-muçulmana desde pelo menos 1835, mas são expressões em haussá (e não em iorubá) que estão presentes, ao lado do árabe, nos manuscritos malês. Essa é uma evidência da importância dos haussás na formação muçulmana dos nagôs (iorubás), uma herança da experiência africana, sobretudo os contatos e

⁵⁴ Manuel Querino, *Costumes africanos no Brasil*, Recife, FUNDAJ, 1988, p. 68.

⁵⁵ Idem, p. 67.

a convivência dos iorubás do norte, de Oyo, com seus vizinhos haussás. Seria, entretanto, interessante investigar se, devido a seu grande número na Bahia, os nagôs não desenvolveram outras vias de independência litúrgica, que não se expressasse na escrita.

De qualquer jeito, o uso do haussá na ritualística islâmica e nos escritos em caracteres árabes na Bahia (além do uso do próprio árabe, é claro) não pode ser explicado pelo número de falantes do haussá, já que não era comparável com o mui maior número daqueles que falavam os vários dialetos iorubás. Contudo, o prestígio dos haussás como “verdadeiros” muçulmanos era certamente maior do que o dos nagôs, não obstante houvesse entre estes afamados mestres religiosos, conforme o demonstra a devassa de 1835. Castelnau fez a seguinte observação sobre os haussás, na qual também incluiu alguns africanos importados de Borno e Adamawa: “Em geral esses pretos são bem superiores, em relação ao desenvolvimento intelectual, aos negros da costa”.⁵⁶ Essa “avaliação comparativa de desenvolvimento intelectual” de Castelnau podia estar baseada no fato de que os haussás da Bahia eram letrados e dispostos a falar com o francês, provavelmente em português, sobre a África. Talvez por terem sido as principais vítimas da repressão em 1835 – porque certamente foram os principais arquitetos do levante —, os nagôs mantiveram reserva em falar com um branco sobre suas habilidades escriturais e seu envolvimento com o Islã.

O poliglotismo não desapareceu completamente com a decadência do Islã no Brasil. O uso do iorubá (em caracteres romanos e na moderna ortografia nigeriana) é visível na Bahia de hoje, enquanto a língua árabe reapareceu numa pequena, mas ativa comunidade muçulmana em Salvador (fundada por iorubás muçulmanos da Nigéria no final dos anos 1980), e até decora uma igreja católica, a igreja da Lapinha, na mesma capital, onde desde o final do século XIX passagens da *Bíblia* foram escritas em árabe sobre o teto de sua nave. Contudo, o novo padrão de multilingüismo e signos visuais é completamente distinto daquele do século XIX. Naquele tempo, o árabe — a principal língua escrita nas comunidades africanas, além do português — parece ter sido usado sobretudo para obje-

⁵⁶ Castelnau, *Renseignements*, pp. 8-9.

tivos “mágicos” e religiosos. Não era uma língua instrumental, falada, embora praticamente todo descendente brasileiro de africano muçulmano deva ter aprendido algumas poucas expressões, ou mesmo preces e versos corânicos, em árabe. Quanto a outras línguas escritas em caracteres árabes, o haussá vinha num distante segundo lugar. Embora o iorubá fosse a principal língua africana falada pelos afro-muçulmanos no Brasil, o papel dessa língua no texto escrito era insignificante, exceto pelo uso peculiar da palavra *albarika* ou benção. O uso de caracteres árabes para escrever quaisquer outras línguas, bem como o português, era mínimo ou inexistente. Essa hierarquia de línguas escritas e a “alfabetização restrita” — segundo a expressão de Jack Goody em seus estudos sobre a capacidade de ler e escrever em sociedades “tradicionais” — são surpreendentemente semelhantes ao que se encontra no norte da atual Gana (Wala, Gonja, Dagomba) durante o século XIX e início do XX.⁵⁷

⁵⁷ Ver Jack Goody, *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, assim como outras obras desse antropólogo britânico.