Revista eletrônica HISTÓRIA EM REFLEXÃO

PPGH - Programa de Pós-Graduação em História
UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados

ISSN: 1981-2434
Dourados - MS - Brasil

ENTRE A ESCRAVIDÃO ATLÂNTICA E O RIQ:
A definição de escravidão como um desafio epistemológico na pesquisa sobre os Malês.

BETWEEN ATLANTIC SLAVERY AND RIQ:
Defining Slavery as an Epistemological Challenge in Research on the Malês.

JOÃO CARLOS MALUF DORNELLES[1]

RESUMO

Este artigo busca analisar as definições apresentadas pela historiografia sobre o que é a escravidão e se essa instituição seria ou não inerente à religião islâmica. Muitos historiadores compreendem-a enquanto uma instituição trans-histórica, presente em diversas culturas, sociedades e manifestações de fé. Em contrapartida, alguns intelectuais apontam que essa perspectiva pode ser problemática uma vez que há impasses conceituais comumente ignorados. No caso dos muçulmanos escravizados do Brasil, durante o século XIX, pesquisadores apresentaram leituras enviesadas sobre suas origens na África Ocidental e a luta contra a escravidão. Em vista disso, o foco deste artigo é analisar se a instituição jurídica-religiosa conhecida como *riq*, que implica a restrição da liberdade humana, corresponde à escravidão transatlântica e de que modo isso representa um desafio epistemológico.

Palavras-chave: Escravidão; Historigrafia; Islam; Muçulmanos; África Ocidental.

ABSTRACT

This article seeks to analyse the definitions presented by historiography regarding what constitutes slavery and whether or not this institution is inherent to the Islamic religion. Many historians understand it as a trans-historical institution, present across various cultures, societies, and manifestations of faith. Conversely, some intellectuals point out that this perspective can be problematic, as there are commonly ignored conceptual impasses. In the case of enslaved Muslims in 19th-century Brazil, researchers have presented biased interpretations of their origins in West Africa and their struggle against slavery. In light of this, the focus of this article is to analyse whether the legal-religious institution known as *riq*, which implies the restriction of human freedom, corresponds to transatlantic slavery and how this represents an epistemological challenge

Keywords: Slavery; Historiography; Islam; Muslim; West Africa.

[1] Doutorando pelo Departamento de História da University of Bristol, Reino Unido. ORCID: https://orcid.org/0009-0009-3218-2156. E-mail: joaomd97@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Como parte da investigação acadêmica sobre a vida dos muçulmanos escravizados que viveram no Brasil durante o século XIX, está compreender de que modo a historiografia discutiu o maior evento envolvendo a sua trajetória: a Revolta dos Malês em 1835 na Bahia. Para muitos historiadores, esses muçulmanos que advinham da África Ocidental, não eram contrários à escravidão em si, mas à impor tal condição naqueles que compartilhavam da sua fé. Os trabalhos de João Reis (2004) e Paul Lovejoy (2016) são exemplos concretos desse entendimento, uma vez que apesar dos autores terem exposto abertamente suas divergências e proporem abordagens distintas para compreender a bagagem histórica dos Malês, ambos coadunam com a ideia de que os esses escravizados não eram necessariamente abolicionistas.[2] Cabe, portanto, questionar se os principais intelectuais desse assunto são unânimes nesse ponto, por que seria necessário revisá-lo? Sendo possível justificar que é relevância se evidencia quando a pesquisa acadêmica busca não somente narrar fatos envolvendo as revoltas escravistas, mas compreender quem foram os sujeitos que participaram desses movimentos e suas visões de mundo. Para isso, o presente artigo sustenta ser necessário aprofundar-se nas raízes afro-islâmicas dos Malês, discutindo as diferentes posições adotadas por membros de comunidades islâmicas na África Ocidental diante a escravidão e o tráfico ao mundo Atlântico.

Está bem estabelecido entre acadêmicos que membros da religião islâmica estiveram envolvidos com a restrição da liberdade humana em

[2] Em um artigo publicado na revista Topoi em 2014, Paul Lovejoy apresentou críticas ao renomado Eric Hobsbawm por não ter se aprofundado suficientemente nos acontecimentos do continente africano durante a Era das Revoluções. Lovejoy também estendeu sua crítica aos estudiosos influenciados por Hobsbawm, como o historiador João Reis. Ainda de acordo com Paul Lovejoy, João Reis apresentou uma literatura acadêmica limitada sobre a *jihad*. Em contrapartida, João Reis respondeu a essas críticas em 2015, através da revista Topoi, argumentando que, embora Eric Hobsbawm não tenha explorado de maneira aprofundada certos eventos na África, Lovejoy teria apresentado um texto marcado por omissões. De qualquer modo, o presente artigo reconhece a relevância e o rigor acadêmico do trabalho de ambos autores e os considera importante para o campo de estudo sobre escravidão e Islã, ao mesmo tempo que apresenta críticas as suas respectivas análises e abordagens.

diferentes períodos da História, especialmente, no continente africano. Porém, quais foram os mecanismos religiosos que justificaram essas ações? Poderia essa restrição da liberdade ser classificada como escravidão? Seria ainda a escravidão uma instituição trans-histórica? Buscando responder essas questões, Jonathan Brown (2019) chamou atenção para o complexo desafio epistemológico de se definir precisamente o conceito de escravidão, o qual muitas vezes não é discutido em profundidade e baseia-se em pressupostos problemáticos. Brown (2019, p. 16) sustenta que a experiência advinda do mundo Atlântico tende a funcionar como um compasso moral para muitos pesquisadores ocidentais, especialmente quando esses se deparam com outras formas de restrição da liberdade. Uma das implicações concretas disso é a classificação indiscriminada de diferentes instituições por um sistema epistemológico abstrato, levando em consideração apenas as semelhanças encontradas com a realidade atlântica. Por conseguinte, há uma tendência de definir a escravidão como uma instituição atemporal e extremamente flexível.

Não obstante, o *riq* precede a experiência atlântica e até mesmo a religião islâmica na Península Arábica.[3] Durante séculos, quando diferentes tribos árabes politeístas entravam em conflitos, os sobreviventes eram comumente capturados e tinham a sua liberdade restringida. Com o advento do Islã no século VII, esta prática não foi eliminada por completo, mas ressignificada moralmente diante dos regulamentos considerados divinos. Posteriormente, diversos califados e reinos chegaram a expandir o uso do *riq* a ponto de dependerem dessa instituição politicamente. Como Jonathan Brown (2019) ressalta, o Alcorão apresentou a relação humana com Deus enquanto um vínculo de dependência entre um servo e o seu senhor, a qual é ditada pelas leis reveladas ao Profeta. Sendo assim, o entendimento de liberdade não tem um significado absoluto e libertos ou não libertos apenas representam dois graus distintos da falta de independência completa inerente aos seres humanos. Isto se dá em um contexto que não há propriamente um conceito de raça verossímil ao existente no mundo Atlântico.[4] Além disso, o Alcorão contém diversos versículos que obrigam os fiéis

[3] O termo *riq* (em árabe رق) se refere a instituição religiosa de restrição da liberdade humana que existia antes e durante o período islâmico, podendo ser traduzida como servidão, sujeição, cativeiro e jugo

[4] Nesse período há disputa sobre superioridade entre grupos e tribos com base na linhagem e o

a libertarem cativos como forma de expiação de pecados e a tradição profética inclui inúmeros ditos demonstrando que essa prática é altamente recomendada.[5]

Durante o século XV, com a chegada dos europeus à África e a formação do tráfico Atlântico, o envolvimento de muçulmanos nessa nova realidade tornou-se evidente e muitos fiéis passaram a se tornar escravizados ou traficantes. Logo, as fronteiras entre o *riq* e a escravidão Atlântica foram entrelaçadas, mas não necessariamente permaneceram totalmente unificadas. A não diferenciação dessas duas instituições por parte de pesquisadores possibilitou o surgimento de versões limitadas de análise, baseadas muitas vezes em uma projeção da experiência atlântica enquanto um modelo universal a ser usado. Em vista disso, o presente artigo busca analisar como os muçulmanos utilizaram a religião para sustentar ou desafiar o comércio atlântico e se a escravidão apresentada pelos europeus é equivalente ao conceito de *riq* no Islã.

1. O ISLÃ NA ÁFRICA E O TRÁFICO ATLÂNTICO

Embora Paul Lovejoy (1983) não aborde de maneira efetiva o conceito de *riq*, o autor sustenta que no continente africano, antes da presença europeia, os escravizados tendiam a ter uma experiência substancialmente diferente do que nas Américas. De acordo com Lovejoy (1983, p. 9), a escravidão era majoritariamente incidental e muitos escravizados eram considerados como um grupo de empregados, apresentando significativa mobilidade social e exercendo desde funções militares até tarefas domésticas. A sobrevivência aos conflitos e a aceitação ou não da religião islâmica eram fatores importantes que determinavam a restrição da liberdade humana. Nesse sentido, Daniel Zanoto (2008) indica que, até o século XV, a escravidão na África não era uma instituição

texto corânico refuta essa perspectiva e indica que Deus apenas diferencia os seres humanos com base na piedade. À partir da experiência atlântica, há um desenvolvimento de epistemologias baseadas em um conceito de raça e a suposta superioridade do homem branco. Trata-se, portanto, de contextos diferentes.

[5] ALCORÃO**.** Al-Maʾidah, 5:89. ‘’*Deus não vos responsabiliza pelos juramentos feitos de modo irrefletido, mas vos chama à responsabilidade pelos juramentos deliberados. A expiação por um juramento violado consiste em alimentar dez necessitados com aquilo que normalmente se oferece à própria família, ou vesti-los, ou libertar um escravizado. Caso nenhuma dessas alternativas seja possível, deve-se jejuar por três dias. Essa é a expiação pelos juramentos quando são quebrados. Assim, sede cuidadosos com vossos juramentos*’’.

autoperpetuadora, sobretudo nas regiões de maioria muçulmana, diferentemente das colônias europeias nas Américas. Consoante Zanoto (2008, p. 3), os escravizados não formavam uma classe social excluída, e tampouco era incomum a sua assimilação plena após alcançarem a liberdade. Porém, a introdução da demanda colonial europeia alterou essa dinâmica de modo definitivo, pois o que seria uma prática secundária passou por transformações ideológicas racistas.

A discussão em torno da existência da escravidão na África Pré-Colonial faz parte de um panorama amplo de discussões historiográficas em si. João Reis (1987) sustentou que no continente a escravidão existia e tinha um papel importante em diversas sociedades. Segundo Reis (1987, p. 9), havia historicamente a escravidão doméstica e a ampliada. No primeiro tipo, indivíduos eram incorporados a estruturas domésticas e de parentescos, através da prestação de serviços, funções militares e concubinato, enquanto no segundo, tratava-se da utilização de escravizados para uma produção voltada a redes comerciais. Reis (1987, p. 11) também reconhece que o envio em massa de pessoas para o mundo atlântico teve impacto significativos, pois sociedades passaram a se organizar em torno da escravidão e empreitadas para captura de pessoas se tornaram atividades centrais, gerando estados militarizados. Por fim, Reis (1987, p 12), conclui que embora a escravidão tenha cumprido papéis econômicos, políticos e sociais no continente mesmo antes da criação do comércio internacional de escravizados, ao contrário do contexto colonial, em diferentes sociedades africanas ocorria a assimilação dos cativos e não se tratava de uma instituição baseada na raça ou na perpetuação de estigmas.

Por outro lado, Selma Pantoja (2000) apresenta uma abordagem acadêmica que dá ênfase na importância de diferenciar o escravismo das Américas com os de diferentes regiões da África. Isso advém, segundo Pantoja (2000, p. 23), pela diferença significativa entre essas instituições e não por um suposto caráter benigno fora das colônias, mas pela lógica de funcionamento. O escravizado no período pré-colonial tinha direitos pessoais negociáveis, como trabalho, casamento e linhagem e, o motivo para sua situação era, frequentemente, dívidas ou guerras. Outro ponto de diferenciação consoante Pantoja (2000, p. 29), era o fato de que a demanda por mulheres era muito maior

no contexto africano, pois era reconhecido o seu valor na produção agrícola e na própria reprodução dentro das comunidades. Logo, Pantoja (2000, p. 31) indica que a própria utilização da palavra ‘’escravidão’’ requer cautela, pois se existia coerção e exploração, isso não significa que automaticamente corresponde à mesma estrutura jurídica, econômica e social do mundo atlântico. Essa ênfase, inclusive, é estendida para outros conceitos e nomenclaturas, pois termos como rei, rainha, estado, entre outros, usados para descrever estruturas de poder fora da Europa, caso usados, é necessário indicar suas diferenças para evitar abordagens eurocêntricas e anacrônicas.

Todavia, autores como Rudolph T. Ware (2014) explicam que, a partir do século XVII, diferentes conflitos ocorreram em regiões islamizadas da África Ocidental devido à venda de muçulmanos para mercadores europeus.[6] Isso se acentuou quando os *ulama* passaram a ser alvos dos mercadores europeus. Dentro das comunidades religiosas islâmicas, questionamentos foram levantados sobre a legitimidade do tráfico atlântico e da participação muçulmanos responsáveis por alimentar esse mercado. Para muitos havia a percepção de que os limites divinos estabelecidos através da regulamentação do *riq*, eram constantemente violados pela venda indiscriminada de seus correligionários, seguido pelo uso da cor da pele como um critério determinante. Rudolph T. Ware (2014, p. 112) argumenta que, por esses motivos se criou na África Ocidental, um apelo histórico contra a instituição estrangeira de escravidão implementada pelos europeus. Teólogos e camponeses compuseram gradualmente movimentos de resistência contra elites que mantinha relações comerciais com traficantes europeus. Com a demanda colonial e a estruturação de um sistema econômico internacional baseado na exploração, não ocorreu apenas o sequestro e locomoção de milhões de pessoas, mas a criação de uma classe de indivíduos que tiveram suas identidades removidas e estavam socialmente excluídos, sem nenhum meio jurídico ou social importante para mudar essa condição.

Em regiões como o atual Senegal, Mali e Nigéria, lideranças muçulmanas se mobilizaram contra o tráfico para o mundo Atlântico. Um dos exemplos mais

[6] A palavra *ulama* (em árabe عُلَمَاء) é usada para o corpo de estudiosos do Islã, os quais geralmente ocupam uma posição de extremo prestígio dentro de suas comunidades.

famosos é o de Ahmad Baba al-Timbukti que, no século XVI, dedicou-se em alertar que a cor de pele não deveria ser considerada como um critério para a restrição da liberdade humana. Em sua obra, *Miʿraj al-Ṣuʿud ila Nayl Ḥukm Mujallib al-Sud* (A Ascensão ao Entendimento Jurídico sobre os Capturadores de Pessoas Negras), Baba respondeu a uma série de perguntas feitas majoritariamente por Said ibn Ibrahim al-Jawari. Esse documento é, portanto, uma resposta a questionamentos feitos à um jurisconsulto, algo que, dentro da jurisprudência islâmica, se intitula istifaḥ. Al-Jawari indagou Ahmad Baba se seria permitido capturar e vender pessoas de regiões cuja população era conhecida por ser muçulmana. Vale salientar que Ibn Ibrahim tentava obter respostas às dúvidas técnicas, como a possibilidade de compra e venda de pessoas sem investigação prévia por parte dos envolvidos ou então em casos de dúvidas comerciais. Tudo isso é discutido sobre o prisma da permissibilidade legal no documento em árabe, uma vez que se trata de uma resposta consoante o entendimento de *fiqh* (jurisprudência). Isto é, nessa obra ambos teólogos não se preocuparam necessariamente em cobrir o assunto sobre uma perspectiva de *aqidah* (teologia) ou *akhlaq* (ética). Por fim, vale salientar que por Ahmad Baba ser procurado para tal fim, isso simboliza não apenas a autoridade jurídica e a posição elevada que o teólogo tinha diante dos fiéis, mas também a importância do tema em si, que mereceu a formalização através de uma *istiftaḥ*.[7]

As respostas providenciadas por Ahmad Baba al-Timbukti são vitais para analisar como o *riq,* palavra esta usada no documento, assim como os seus derivados, ao menos 11 vezes, tem uma lógica de funcionamento diferente da escravidão no mundo atlântico. Al-Timbuki postula que havia regiões nas quais a população, embora fosse de fiéis, era governada por não muçulmanos e que a situação era complexa para distinguir quem de fato pertencia à religião monoteísta, tornando a legitimidade da compra e venda incerta. O Sheikh também esclarece que a regra geral é de que a restrição da liberdade humana só pode ser feita através do critério da descrença no Islã. Logo, a compra e venda não se aplica aos muçulmanos capturados. Al-Timbuki também rejeita narrativas religiosas que supostamente atribuíam a cor da pele negra à Ham, um dos filhos

[7] Termo usado para questionamento feito formalmente à um jurisconsulto em âmbito jurídico-religioso.

de Noé, que teria sido escravizado junto de seus descendentes. Baba apresenta, assim, um esforço de desvincular o critério racial com a restrição da liberdade. De acordo com o Sheikh, Adão e seus filhos foram todos feitos de terra e isso gerou pessoas de diferentes cores, não uma suposta hierarquia. Portanto, enquanto o tráfico Atlântico visava suprir a demanda colonial com pessoas negras, independentemente da religião, os *ulama* rejeitavam essa premissa.

Como Aníbal Quijano (2005) explica, a ideia moderna de raça foi inventada através da exploração das Américas no período colonial. Foi nesse contexto que termos como ‘’brancos’’, ‘’negros’’ e ‘’indios’’ surgiram enquanto identidades políticas e foram postos em contraposição ao ‘’branco’’ e ‘’europeu’’. Há manifestamente uma hierarquia entre estes grupos sociais, indo além da biologia humana, ainda que por vezes justificada através dela. Por isso, se é verdadeiro que Ahmed Baba Al-Timbuki não se opunha a compra e venda de pessoas no sentido absoluto e reconhecesse que persas, judeus, cristãos e apóstatas poderiam ser capturados em cenários específicos, também o é afirmar que a base principal da escravidão atlântica era questionada por ele.[8] Além disso, Baba considerava uma questão de precaução jurídica e piedade religiosa não comprar qualquer pessoa que clamasse ser livre, pois esse é o estado natural de todos os seres humanos.

Diferente pesquisadores apontaram que a escravidão atlântica esteve simultaneamente relacionada a fatores econômicos e, logo, foi justificada racialmente. Como Eric Williams (1994) explica, a escravização de africanos não surgiu automaticamente de uma ideologia racial plenamente desenvolvida, mas esteve inserida em um processo de escolha e de organização de mão de obra no desenvolvimento do sistema de plantation. Williams (1994, p. 31) argumenta que os colonizadores buscavam uma força de trabalho adequada às necessidades econômicas e as diferenças físicas e culturais foram posteriormente utilizadas para racionalizar essas ações. Nesse sentido, Achille Mbembe (2018) permite aprofundar essa relação ao argumentar que o

[8] Não muçulmanos que vivem em regimes islâmicos são chamados de ‘’*ahlul al-dhimmi*’’ (pessoas do pacto). Essas minorias religiosas têm direitos à vida, propriedade e certas práticas religiosas, assim como a obrigação de pagamento de tributos por não serem responsáveis pelo serviço militar em caso de guerras e disputas. Esse grupo está protegido de serem escravizados, com exceção em casos de guerra ou conflito ou em situações fora do contexto legal tradicional.

capitalismo atlântico, através do próprio processo de exploração, criou a raça enquanto um conceito político, econômico e social. Tais debates e diferenciações são pertinentes em termos analatícos para evitar simplificações, ao mesmo tempo que o presente artigo ressalta que o aspecto mais significativo é a constatação de que o tráfico Atlântico introduziu uma dinâmica distinta das associadas ao sistema de *riq* ou as outras formas de servidão conhecidas no continente africano. É precisamente nesse ponto que figuras como Ahmad Baba se tornam relevantes para demonstrar que a cor da pele não constituía fundamento algum para a remoção da liberdade humana dentro do Islã. Logo, há uma diferença significativa entre os critérios que estruturavam o *riq*, outras remoções ou diminuições da liberdade humana, para com o tráfico Atlântico.

De todo modo, outros exemplos de teólogos muçulmanos foram discutidos por Rudolph T. Ware (2014). Em 1770 o Sheikh Sulaymaan Baal, um famoso professor de assuntos religiosos, avistou um muçulmano sendo escravizado e tentou negociar a sua liberdade. Baal precisou lutar fisicamente contra os que tinham posse daquele homem. Segundo Ware (2014, p. 122), após esse episódio, Sheikh dedicou parte de sua vida pregando contra a venda de escravizados para mercadores europeus por acreditar que havia transgressões claras contra a religião. Já no início do século XIX, o líder Sheikh Uthman dan Fodio iniciou uma revolução amplamente debatida pela historiografia, especialmente sobre os possíveis impactos causados no Brasil através da vinda dos Malês. Durante séculos, a região da atual Nigéria passou por diversas tentativas de unificação, porém, isso somente foi possível após o movimento revolucionário de Fodio em 1804. Como parte da revolução promovida pelo Sheikh, estava luta contra práticas consideradas ilegítimas dentro da sua lógica religiosa e, consequentemente, contra a escravidão em detrimento do *riq*. Ao mesmo tempo, Ware (2014, 148) argumenta que Dan Fodio acabou criando um paradoxo por ter gerado a remoção da liberdade de muitos muçulmanos como resultado direto de sua revolução, a ponto de se tornar um pilar dentro de seu califado.

Dentro da historiografia há diferentes perspectivas a respeito de como o movimento iniciado por Uthman Dan Fodio pode ser explicado e o seu impacto na chegada de africanos no Brasil. Segundo John Edward Philips (2017), o êxito

da jihad de Uthman dan Fodio faz parte da tradição sufista da África Ocidental, na qual os eruditos islâmicos são amplamente respeitados e desempenham um papel importante na sociedade. Nesse sentido, Zachary Wright (2018) argumenta que a fundação do Califado de Sokoto teve uma dimensão espiritual, indo além da mera formação de um estado, uma vez que Dan Fodio almejava promover valores islâmicos e isso incluía acabar com a remoção da liberdade de muçulmanos. Por esse motivo, alguns pesquisadores como Rudolph T. Ware (2014, 157) compreendem que por de trás do esforço religioso dos *ulama* na África ocidental existiam impulsos para romper com o comércio atlântico de modo definitivo mesmo antes dos movimentos abolicionistas europeus. Porém, Ware (2014, p. 168) reconhece que Uthman Dan Fodio gerou um paradoxo, pois ao passo que expandiu seu movimento, acabou produzindo mais escravizados muçulmanos devido aos conflitos. Logo, intelectuais como John Philips (2017, p. 52) questionam a validade de classificar ou comparar Dan Fodio com abolicionistas, pois a preocupação do líder religioso era muitas vezes seletiva ou permanecia no campo das ideias.[9] Afinal, desde a sua fundação, o Califado de Sokoto teve um número expressivo de escravizados, e as guerras em que os califas e emires se envolveram estão diretamente relacionadas a isso. Como observado por Smaldone (1977), Uthman Dan Fodio herdou experiências de guerra e conflito dos estados hauçás, que estavam fortemente expostos a batalhas. Portanto, mesmo após se afastarem ativamente do tráfico Atlântico, Smaldone (1977, p. 97) explica que o uso interno da escravidão permaneceu significativo.

Em relação ao Brasil, a vinda de muçulmanos ao Brasil, Paul Lovejoy (2016) afirma que um dos efeitos causados pela revolução de Dan Fodio, foi o fato de que os europeus foram forçados a buscarem em outras regiões comerciante dispostos a alimentar o comércio atlântico, como o Golfo do Biafra. Por isso, para Lovejoy (2016, p. 136), os malês não foram para o Brasil consequência apenas do movimento de Uthman dan Fodio, ainda que este tivesse contradições evidentes em relação a escravidão. Autores como Sylviane

[9] Como o *riq* é considerado parte da *sharia*, o Sheikh Uthman Dan Fodio dedicou-se a produzir obras sobre esse tema, como *Wathiqat ahl al-Sudan* (A Carta do Povo do Sudão), onde os regulamentos religiosos sobre esse assunto são apresentados abertamente aos seus seguidores.

A. Diouf (1998), argumentam que no final do século XVIII, escravizados islâmicos foram enviados para Brasil, Cuba e Trinidad devido aos laços comerciais que os Reinos Hauçás haviam estabelecidos com comerciantes europeus, assim como pelo tráfico de sobreviventes de conflitos no Império Oyo e no Reino de Dahomey. Isso converge com a pesquisa de Rudolph T. Ware (2014), o qual pontua que os líderes dessas organizações políticas eram frequentemente acusados de terem abandonado a fé islâmica devido a sua responsabilidade em criar redes de escravização em detrimento de seus próprios correligionários.

Em contrapartida, João Reis (2015) mantém que a chegada dos Malês no nordeste brasileiro foi consequência direta da revolução do Uthman Dan Fodio e não necessariamente da atuação dos reis Hauçás. Reis (2015, p. 379) ressalta que, durante o califado de Uthman Dan Fodio, havia uma alta taxa de escravidão e tal instituição era um pilar daquela sociedade. Reis (2015, 378) enfatiza que essa perspectiva é compartilhada com tradição de autores clássicos como Nina Rodrigues (1932) e busca evitar uma ‘’monomania afrocêntrica’’ ao interpretar dados referentes a escravidão. Em contrapartida, João Reis (2015) argumenta que a jihad de Uthman dan Fodio foi fundamental para explicar a presença dos Malês na Bahia uma vez que ocasionou milhares de mortes, migrações, deslocamentos e escravização. Reis (2015, 378) indica que muitos dos rebeldes do nordeste brasileiro eram falantes de hauçás e iorubá, algo particularmente importante pois antes de 1804, segundo o autor, a presença de pessoas provenientes de regiões onde essas línguas eram faladas era pequena.

Em síntese, diante das extensas divergências historiográficas, para fins do presente artigo, pode-se concluir que escravizados muçulmanos que ficaram conhecidos como Malês vieram ao Brasil através das redes estabelecidas pelos reinos Hauçás, a revolução do Sheikh Uthman Dan Fodio e conflitos no Império Oyo ou no Reino de Dahomey. A discordância entre pesquisadores consiste em qual processo mais impulsionou essa vinda forçada. Sylviane A. Diouf (1998) elucida que esses escravizados eram geralmente considerados Yoruba, ao invés de Hauçás ou Fulanis de Sokoto. Isso condiz com a perspectiva de que os europeus buscaram outras regiões do continente africano para alimentar o tráfico transatlântico, atribuindo um papel secundário ao Califado de Sokoto. Não obstante, o presente artigo sustenta que ao pesquisar sobre a Revolta dos Malês

em 1835, a bagagem trazida por esses escravizados deve ser analisada à luz do entendimento de que a resistência contra o tráfico transatlântico constitui parte significativa de uma tradição consolidada em suas comunidades de origem. Sendo assim, para entender o objetivo dos muçulmanos na Bahia de meados do século XIX, é de grande valia revisitar como a religião foi uma ferramenta de resistência durante séculos na África Ocidental.

2. A REVOLTA DE 1835

A presença de muçulmanos no Brasil ficou conhecida nacionalmente após a Revolta dos Malês, ocorrida em 1835, na cidade de Salvador. Esse episódio contou com escravizados de diferentes origens e religiões, porém, seu caráter islâmico foi marcante. Historiadores levantaram diferentes hipóteses sobre o significado da palavra Malês, usada para definir a maioria dos participantes desta revolta. Para João Reis (1986), é possível que Malês esteja associado à língua Hauçá, mais especificamente com a palavra malam (professor). Alguns autores propuseram que a palavra mudou de significado no decorrer do tempo, como pesquisas mais recentes feitas por Paulo Valadares (2023), que indicam o fato de que o termo chegou a ser usado pejorativamente contra africanos de fé islâmica no Brasil. Todavia, o presente artigo propõe o uso da palavra Malês enquanto um termo guarda-chuva para englobar uma diversidade de pessoas advindas da região ocidental do continente africano, crentes no Islã e majoritariamente escravizados. Esse grupo, por mais diverso que fosse, compartilhavam de uma identidade religiosa em comum. Ademais, a palavra Malês na contemporaneidade é também usada como fonte de inspiração por parte de ativistas muçulmanos dos movimentos negros brasileiros, que tomam como referência a luta travada em 1835.[10]

Conforme Mahmood Mamdani (2009), o Islã é historicamente a base ideológica que unifica pessoas de diferentes localidades na África Ocidental, sobressaindo-se diante de laços tribais e étnicos, resultando em uma noção de

[10] O rapper Sharif Shabazz, em entrevista apresentada no ano de 2024 por Anna Virginia Balloussier do jornal Folha de São Paulo, relatou que abraçou o Islã após buscar se reconectar com suas raízes africanas, inspirando-se na Revolta dos Malês assim como em Malcolm X e Muhammad Ali.

unidade. Muhammad Shareef bin Farid (1998) explica que, dentre as razões para isso está a ênfase da mensagem alcorânica de que os fiéis são irmãos uns dos outros independente de suas origens.[11] Destarte, a religião foi um elemento capaz de unificar muçulmanos com o objetivo de se rebelar diante das suas condições de escravizados em Salvador, tal como havia sido antes da vinda para as Américas. Tanto na África Ocidental quanto no Brasil, duas instituições foram imprescindíveis: a *madrassa* (escola islâmica) e a mesquita. Como observado por Mamdani (2009), o Islã se espalhou através das escolas e templos religiosos, pois os *ulama* constantemente viajavam para ensinar a religião através de *tariqa* (ordem sufista). Virtualmente, ser muçulmano era ser membro de uma confraria religiosa.

Dentre os manuscritos apreendidos pelas autoridades após a derrota dos Malês em Salvador, estão presentes preces religiosas que deixam claro que esses muçulmanos eram membros da *tariqa al-Qadiriyya*, famosa pela sua disciplina e respeito aos líderes religiosos.[12] Os Malês, inclusive, procuraram a intercessão de Abdul Qadir Jilani, teólogo persa do século XI, considerado o fundador desta ordem. Foi observado por Nina Rodrigues (1932), que a *madrassa* e as mesquitas existiam em segredo antes da revolta e lá as ideias de rebelião eram propagadas junto dos ensinamentos islâmicos, como a leitura do Alcorão e a língua árabe.[13] Grande parte do material apreendido pela polícia na Bahia em 1835, tais como amuletos e livros, foi o que possibilitou às autoridades descobrirem a importância dessas duas instituições. Lá, havia socialização, circulação de ideias antiescravistas e proselitismo religioso.[14]

As relações entre fiéis e seus líderes receberam destaque na Revolta dos Malês e refletem a tradição sufista africana. Buscando entender o modo no qual

[11] Alcorão. Surata Al-Hujurat, 49:13: ‘’*Ó humanidade! Criamos-vos de um homem e uma mulher, e fizemos de vós povos e tribos para que vos conheçais uns aos outros. Certamente, o mais nobre de vós perante Allah é o mais temente. Allah é Onisciente, Bem Informado*’’.

[12] Bibliothèque municipale du Havre. Livre trouvé dans la poche d'un noir africain mort lors de l'insurrection qui éclata dans la nuit du 25 janvier 1835 à [...]. Manuscrit 556. Le Havre: Bibliothèque municipale du Havre. Accessed via Gallica

[13] Raimundo Nina Rodrigues, Os Africanos no Brasil (Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 1932), 303 p., ISBN 978-85-7982-010-6. Disponível em: SciELO Books.

[14] Hoje, a maior parcela desses documentos permanece no Arquivo Público do Estado da Bahia e no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, ao passo que o restante está conservado no exterior, em instituições como a Biblioteca Nacional da França e a Biblioteca Pública Municipal do Porto.

a hierarquia religiosa é tradicionalmente estabelecida entre muçulmanos na África Ocidental, Rudolph T. Ware (2014) apresentou o conceito de *The Walking Quran* (O Alcorão Vivo). Ware indica que tradicionalmente há uma busca por parte de teólogos de incorporar o conhecimento religioso, através de ações práticas, como o consumo de água usada para limpar as tábuas utilizadas na leitura, escrita e memorização do Alcorão. Outro elemento importante, é a disciplina física através do ajuste da postura corporal nos momentos de repetição do conteúdo corânico. Essas mesmas práticas estavam presentes nas comunidades islâmicas de escravizados no Brasil. O líder religioso, tanto nas Américas quanto no continente africano, era requerido na ajuda para orientação e proteção dos demais membros na comunidade. Notavelmente, diante do surto de cólera no Rio de Janeiro no século XIX, ocorreu a produção de amuletos e talismãs islâmicos, com o papel de proteger os fiéis.[15] Tudo isso aponta para a necessidade analítica de conectar a realidade dos Malês com suas origens, evitando interpretações desconexas de suas realidades ou até mesmo anacrônicas. A dificuldade em compreender como esses muçulmanos entendiam sua situação e no que acreditavam enquanto *riq* é, em parte, fruto do desconhecimento das cosmovisões existentes previamente nas comunidades religiosas da África Ocidental e, portanto, das raízes dos Malês.

Não há divergências quanto os escravizados terem iniciado a revolta na noite do dia 24 de Janeiro de 1835 e que a escolha da data não foi aleatória. Naquele dia coincidiam duas celebrações importantes, *Laylatul Qadr* (A noite do Decreto), noite mais importante do mês de Ramadã, na qual o Alcorão foi revelado ao Profeta, e a festa de Nossa Senhora da Guia, padroeira dos marinheiros. Conforme João Reis (1986), o movimento inicialmente foi planejado para a manhã do dia 25 de janeiro, porém, os planos foram adiantados devido a denúncias feitas de pessoas que ouviram boatos sobre o assunto. Nesse sentido, Muhammad Shareef bin Farid (1998) afirma que, um proprietário branco também havia relatado que em um porão estava sendo usado como uma mesquita e lá ocorriam as preparações para a revolta. Isto levou as autoridades a averiguação do local, resultando em um confronto onde um soldado foi morto

[15] Kidder, Daniel P., and J. C. Fletcher. Brazil and the Brazilians, Portrayed in Historical and Descriptive Sketches. Ann Arbor: University of Michigan Library, 2006, 123.

e gerou o estopim para a revolução. Consoante Reis (1986, p. 200), os escravizados saíram às ruas em diferentes grupos, porém, rapidamente foram confrontados pelas autoridades e ao menos 50 pessoas foram mortas. Ayaodeji Ogunnaike (2021) explica que naquele contexto, revolta populares não eram incomuns e que muitos muçulmanos participaram desses movimentos por ocuparem uma gama de profissões vinculadas à vida urbana e realizarem tarefas sem serem supervisionados a maior parte do tempo.

Pesquisadores discutiram se a revolta de 1835 foi uma *jihad* (guerra religiosa) em solo brasileiro. Para Sylviane Anna Diouf (1998), diversas condições apontam que não se trata estritamente de uma *jihad*, uma vez que os fiéis não representavam um número significativo em comparação aos seus inimigos, não possuíam territórios e nem enfrentavam uma invasão. Todavia, Diouf (1998, p. 176) indica que, pelos Malês advirem da África Ocidental, isso seria um elemento importante para refletir a possibilidade de uma conceptualização de guerra religiosa. Nesse sentido, João Reis (1986) afirma que não é possível analisar a revolta de 1835 enquanto *jihad* pela participação significativa de membros de outras religiões, além da ausência de um objetivo claro de estabelecer um califado em solo brasileiro. De todo modo, o presente artigo, sustenta que a revolta dos Malês foi um movimento de *jihad*, enquanto a dificuldade dos demais intelectuais em assim entendê-lo é fruto de uma leitura rígida desse conceito religioso. Para muçulmanos, a *jihad* é um termo que traduz o empenho de todo fiel para seguir a sua religião de modo exemplar, sem cair nas tentações consideradas proibidas. Não por acaso, essa palavra árabe pode ser traduzida como empenho ou luta. Uma outra aplicação do termo é para quando fiéis necessitam participar de confrontos físicos para proteger seus interesses religiosos, como a preservação do território islâmico e defesa a ataques empreendidos por inimigos. Tradições islâmicas, não obstante, assinalam que a grande *jihad* (*al akbar*) é a espiritual e não a do campo de batalha, chamada de esforço menor (*al asghar*).[16] Sem embargo, se considerado o esforço intenso que foi necessário para que os Malês criassem ambientes

[16] Em uma tradição islâmica, o Profeta teria dito aos seus companheiros que retornavam do campo de batalha: "retornamos da *jihad* menor para a jihad maior, que é a *jihad* da alma. Cf. Al-Bayhaqi, Az-Zuhd; Sunan an-Nasa'i.

favoráveis para o proselitismo religioso, aprendessem sobre sua fé, produzissem livros e amuletos religiosos e se rebelassem, a revolta de 1835 é objetivamente uma espécie de *jihad*. Ademais, como argumentado por Muhammad Shareef bin Farid (1998), os muçulmanos viam na *jihad* um método legislado por Deus para lutar contra situações de opressão. Por isso, muito provavelmente os Malês não teriam iniciado essa empreitada se não acreditassem na legitimidade religiosa de suas ações.

É certo que os muçulmanos na Bahia do século XIX não deixaram claro o objetivo de estabelecer um califado, provavelmente por terem ciência da impossibilidade prática disso. Entretanto, a luta revolucionária para o livramento de suas condições de escravizados condiz com a perspectiva de uma *jihad al-difai* (guerra religiosa defensiva) sancionada pelo Alcorão.[17] Quando muçulmanos são constantemente atacados e têm a sua liberdade religiosa ferida, há a permissão para que se estabeleça um movimento de defesa à partir do campo de batalha. Entre as condições necessárias, está a presença de um líder qualificado para liderar tal movimento e dentro da historiografia, está bem estabelecido que o movimento contou com líderes religiosos.[18] Ademais, a participação de não muçulmanos não é um fator que invalida a luta religiosa islâmica. Se tomada de maneira contextual, é apenas um indicativo de que muçulmanos estavam dispostos a se unir com aqueles que dividiam a mesma situação de opressão e buscavam mudanças. Os não muçulmanos que vivem em uma organização política islâmica geralmente não participam de guerras por pagarem impostos como moeda de troca para tais situações. Esse não era o cenário da Bahia. Embora, não tenha sido encontrado documento da própria liderança Malês discutindo isso a união com membros de outras religiões em situações de combate não são estranhas à teologia islâmica derivada, em parte,

[17] AL-QUR'AN. Al-Hajj, 22:39-40. ''*Foi permitido àqueles que estão sendo combatidos [defender-se], porque foram injustiçados; e, de fato, Allah é capaz de ajudá-los. Aqueles que foram expulsos de suas casas injustamente, apenas por dizerem: 'Nosso Senhor é Deus''*. Tradução adaptada.

[18] Entre os líderes dos Malês destacou-se Luís Sanim, escravizado oriundo da África Ocidental, que trabalhava com tabaco e destinava seus rendimentos à confecção de vestimentas religiosas, à compra de alforrias de outros africanos e à difusão de ensinamentos islâmicos. Sanim, assim como outros eruditos, era conhecido como *malam*, gozando de elevado prestígio entre a comunidade islâmica, por serem vistos como homens de piedade. Para os muçulmanos, a profanação dessas figuras e a privação de sua liberdade constituíram importantes catalisadores de revoltas, em consonância com os movimentos abolicionistas islâmicos observados na África Ocidental..

da trajetória do Profeta Muhammad. Em 622, após ao completar sua migração de Meca para Medina, Muhammad elaborou um documento conhecido como a Constituição de Medina (*Dustur al-Madina*), o qual garantia liberdade religiosa para judeus e cristãos e, indicava que em caso de agressões externas, todos tinham a obrigação de atuarem junto defensivamente, independente da filiação espiritual.[19]

Efetivamente, a falta de compreensão de conceitos básicos da religião islâmica perpassa os mais diversos trabalhos acadêmicos feitos sobre o assunto. Autores como João Reis (1986) e Fábio Nogueira (2019), usaram a expressão ‘’filhos de Allah’’ em suas obras. Tal descrição para os Malês, sem motivo explícito apresentado pelos intelectuais para além de uma provável licença poética, contradiz a visão de mundo desses muçulmanos. Dentro do Islã, há uma recusa completa ao conceito da Trindade desenvolvida pela cristandade. Os muçulmanos acreditam que isso seja um tipo de associação indevida ao divino (*shirk*), correspondendo a uma forma de politeísmo. A própria documentação em árabe deixada pelos Malês traz frases que representam pilares da fé islâmica: *la ilaha illa Allah* (não há divindade além de Deus único) e *la hawla wala quwwata illa billah* (não há poder nem força senão em Deus somente). Outro exemplo a ser citado é a suposta ausência de mulheres nas atividades religiosas dentre os Malês. Segundo João Reis (1986, p. 130), isso pode ser explicado, dentre outros motivos, pelo Islã ser uma religião patriarcal e a mulher ocupar uma posição secundária na sociedade islâmica. O historiador não menciona, entretanto, exemplos da África Ocidental como Nana Asmau, uma famosa professora de ciências religiosas e filha de Uthman dan Fodio. Islamicamente tanto homens quanto mulheres têm o dever de buscar conhecimento e instituições que educam ambos os gêneros não são raras. Como Ibtissam Ahmed (2022) esclareceu, Uthman dan Fodio criticava sociedades que não ofereciam igualdade educacional entre gêneros, e disse: ‘’mulheres muçulmanas, não ouçam a fala dos que estão desviados. Eles decidem por vocês quando enfatizam apenas a obediência ao marido, sem ensinar a obedecer a Deus e ao Seu mensageiro’’. Ademais, outros fatores conjunturais podem justificar a falta de mulheres dentre

[19] A Constituição de Medina foi preservada por Ibn Hisham em sua obra Al-Sira al-Nabawiyya, vol. 2, p. 147–150.

os Malês, como a não obrigatoriedade de comparecer nas orações conjuntas e em lutas religiosas e a vinda majoritariamente de homens pelo tráfico de escravizados da África Ocidental.

Portanto, a falta de diferenciação do *riq* em frente à instituição atlântica nas pesquisas sobre os Malês está inserida em um contexto no qual parte dos pesquisadores apresentam análises inflexíveis sobre assuntos islâmicos básicos. A herança desses escravizados pode ter sido preterida talvez para evitar o que João Reis (2015) chamou de *monomania afrocentrista*. Nesse sentido, houve pouco esforço acadêmico em analisar se a permissibilidade da restrição da liberdade humana segundo parâmetros religiosos equivalia ao sistema desenvolvido por europeus o qual deixou rastros profundos em todo o mundo contemporâneo. No manuscrito disponível pelo Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, o qual era usado como um amuleto de proteção pelos muçulmanos, há um desenho de um barco.[20] Como explica Ahmad al-Aqidi (2025), esse documento é uma expressão da memória coletiva dividida por muçulmanos que sofreram o violento rapto de suas terras natais e sentiam extrema repulsa pela escravidão como um todo. Embora intelectuais como João Reis (1986) sustentem que provavelmente nem todos os Malês tenham tido um passado inocente, uma vez que possam ter participado da escravidão, o presente artigo argumenta que o fato do *riq* e da instituição Atlântica terem tido as suas fronteiras interpostas, isso não significava serem equivalentes. Ao contrário, por terem lógicas distintas, tanto na África Ocidental quanto na Bahia, fiéis se opuseram ao tráfico europeu através de revoltas.

Figura 1: Manuscrito escrito por muçulmano malê, n. 735, de pequeno formato



[20] Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, Livreto dos muçulmanos Malês de 1835. Numeração desconhecida.

Fonte: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), Rio de Janeiro.

Após a derrota dos muçulmanos, no dia 25 de Janeiro de 1835 em Salvador, as autoridades rapidamente acabaram com a possibilidade da continuação com a onda de revoltas escravistas em todo o Brasil. João Reis (1986) afirma que ao menos 129 pessoas foram imediatamente presas. Casos de violência extrema, tortura, açoites, execução e deportação também foram estabelecidos. As notícias se espalharam por todo o país. Poucos meses depois, a lei de nº 9 de 13 de maio de 1835, estabeleceu a possibilidade da remoção forçada do Brasil por parte de africanos livres que oferecessem qualquer risco de rebeliões ou que então promovessem tais ideias. Também houveram apreensões de materiais islâmicos, como amuletos e livros sagrados, juntamente do fechamentos de *madrassa* e mesquitas. Deste modo, os principais espaços de socialização das comunidades islâmicas foram deixando de existir. Essas duas instituições não apenas eram os meios para divulgar os planos de rebelião e ensinamentos religiosos, mas também eram os pilares do Islã sufista trazidos diretamente da África Ocidental. Em uma sociedade racista e hostil à presença muçulmana, a religião foi gradualmente desaparecendo durante o século XIX, deixando apenas alguns resquícios presentes na sociedade brasileira.[21]

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo sustenta que a não diferenciação entre o *riq* e a escravidão atlântica é uma questão epistemológica marginalizada no debate historiográfico e por isso representa um desafio. Se é certo que o Islã tenha uma instituição que restringe a liberdade humana, é também correto que isso tenha sido desenvolvido em um contexto significativamente diferente do qual a

[21] Em religiões afro-brasileiras como a Umbanda e o Candomblé há o uso de patuás, amuleto de proteção, feito geralmente de couro e contendo objetos sagrados. No século XIX, os Malês (muçulmanos africanos escravizados) usavam amuletos semelhantes para proteção divina, prática registrada durante a Revolta de 1835 na Bahia. Posteriormente, o patuá se consolidou nas religiões afro-brasileiras modernas, mantendo a função de proteção espiritual e vínculo com tradições africanas.

exploração colonial europeia ao continente africano ocorreu. Não se trata de negar que muçulmanos tenham se envolvido com o rapto de pessoas para as Américas, mas de entender que por ambas instituições não terem a mesma lógica de funcionamento e serem, fundamentalmente distintas uma da outra, muitos muçulmanos se inspiraram para combater a escravidão atlântica. Isto é, os escravizados religiosos não lutaram apenas por sua própria liberdade ou então contra a escravidão apesar do *riq*. Estes se opunham a escravidão atlântica justamente pela crença de que o *riq* tinha sido transgredido pelos europeus e por quem quer que estivesse alimentando esse comércio. Ao ignorarem esses pontos, pesquisadores apresentaram análises e explicações rasas. Como demonstrado anteriormente, desde a participação de mulheres nas práticas até a natureza da Revolta dos Malês, aspectos básicos da fé islâmica foram insuficientemente explorados pela historiografia.

As fontes produzidas pelos escravizados da Bahia ou das mais diferentes comunidades islâmicas na África Ocidental indicam que a violação dos direitos religiosos pela presença europeia e sua lógica colonial eram constantes e que muitas comunidades islâmicas buscaram frear esse processo. A resistência apresentada pelos *ulama* foi uma das respostas frente a profanação da liberdade restrita dada por Deus, segundo a fé islâmica, a todos os seres humanos. A revolta de 1835 na Bahia espelha a tradição de *jihad* existente durante séculos na África Ocidental e o modo pelo qual esses escravizados foram capazes de circular suas ideias era através das duas instituições que em solo africano espalharam o Islã: a *madrassa* e as mesquitas. Nesse sentido, o presente artigo enfatiza a importância de considerar as origens dos Malês e as suas experiências para entender suas trajetórias em solo brasileiro. Após a derrota ocorrida na Bahia em 1835, as instituições islâmicas foram desmanteladas e consequentemente, esta religião gradualmente desapareceu, deixando para trás alguns poucos vestígios que seguem presentes na religião de matrizes africanas no Brasil.

REFERÊNCIAS

AHMED, Ibtissam. **The life and contribution of Nana Asma'u.** Revista dos Eruditos Africanos, [S. l.], 2022.

AL-AQIDI, Ahmad. **Al-Makhṭūṭāt al-ʿArabiyya al-Brāzīliyya**: dirāsa fī al-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya allatī nasakhahā al-mustaʿbadūn al-muslimūn fī al-Barāzīl fī al-niṣf al-awwal min al-qarn al-tāsiʿ ʿashar. [S. l.]: Institut Th Arabi Manuscripts, 2025.

AL-TIMBUKTI, Ahmad Baba. **Miʿraj al-Ṣuʿud ila Nayl Ḥukm Mujallib al-Sud**. 1615. Tradução de John Hunwick e Fatima Harrak. Rabat: Université Mohammed V, 2000.

BROWN, Jonathan A. C. **Slavery and Islam**. Oxford: Oneworld Publications, 2019.

DIOUF, Sylviane A. **Servants of Allah**: African Muslims Enslaved in the Americas. New York: NYU Press, 1998.

KIDDER, Daniel P.; FLETCHER, James C. **Brazil and the Brazilians, Portrayed in Historical and Descriptive Sketches**. Ann Arbor: University of Michigan Library, 2006 [1857].

LOVEJOY, Paul E. **Jihad in West Africa during the Age of Revolutions**. Athens, OH: Ohio University Press, 2016.

_____. Jihad na África Ocidental durante a Era das Revoluções: em direção a um diálogo com Eric Hobsbawm e Eugene Genovese. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 22-67, jan./jun. 2014.

_____. **Transformations in Slavery**: A History of Slavery in Africa. New York: Cambridge University Press, 1983.

MAMDANI, Mahmood. **Saviors and Survivors**: Darfur, Politics, and the War on Terror. New York: Crown Publishing Group, 2009.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MUHAMMAD SHAREEF BIN FARID, Abu Alfa. **The Islamic Slave Revolts of Bahia, Brazil**: A Continuity of the 19th Century Jihaad Movements of Western Sudan. Pittsburgh, PA: Sankore Institute of Islamic-African Studies International, 1998.

NOGUEIRA, Fábio. **Malês 1835**: **Negra Utopia.** São Paulo: Fundação Lauro Campos e Marielle Franco, 2019.

OGUNNAIKE, Ayodeji. Bilad al-Brazil: **The Importance of West African Scholars in Brazilian Islamic Education and Practice in Historic and**

Contemporary Perspective. Religions, [S. l.], v. 12, n. 2, p. 131, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.3390/rel12020131.

PANTOJA, Selma. **Nzinga Mbandi**: mulher, guerra e escravidão. Brasília: Thesaurus, 2000.

PHILIPS, John Edward (ed.). **What Is African History?** Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

QUIJANO, Aníbal. **Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America.** Cultural Studies, [S. l.], v. 21, n. 2-3, p. 155-167, 2005. Disponível em: https://doi.org/10.1177/0268580900015002005.

REIS, João José. **Notas sobre a escravidão na África pré-colonial.** Estudos Afro-Asiáticos, [S. l.], n. 14, 1987.

_____. **O Abolicionismo em Perspectiva Continenta**l. Afro-Ásia, [S. l.], n. 31, 2004.

_____. **Rebelião Escrava no Brasil**: a História do Levante dos Malês (1835). São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. **Resposta a Paul Lovejoy**. Topoi, Rio de Janeiro, v. 16, n. 30, p. 374-389, jan./jun. 2015. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X016030019.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os Africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 1932. 303 p. ISBN 978-85-7982-010-6. Disponível em: http://books.scielo.org.

SHABAZZ, Sharif. [Entrevista cedida a] Anna Virginia Balloussier. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 2024.

SMALDONE, Joseph P. **Warfare in the Sokoto Caliphate**: Historical and Sociological Perspectives. African Studies Series, no. 19. New York: Cambridge University Press, 1977.

VALADARES, Paulo. **O Médico dos Pobres**. Lisboa: Edições 70, 2023.

VENÂNCIO, Renato; PRIORE, Mary Del. **Uma Breve História do Brasil**. São Paulo: Planeta, 2010.

WARE, Rudolph T. **Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014. (Islamic Civilization and Muslim Networks).

WILLIAMS, Eric. **Capitalism and Slavery**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1994.

WRIGHT, Zachary. **Jihad of the Pen**: The Sufi Literature of West Africa. Cairo: The American University in Cairo Press, 2018.

ZANOTO, Diego Schwalb. A Escravidão Entre os Povos do Sudão Ocidental: Séculos VII–XVI. In: MACEDO, José Rivair (org.). **Desvelando a História da África**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

Recebido em 10/02/2026.

Aprovado para publicação em 17/08/2026.