

Xangô vai à Meca: Islâ, comércio e as religiões tradicionais iorubás

Murilo Sebe Bon Meihy¹

Resumo: A presença e disseminação do Islâ na África não podem ser reduzidas às ações militares e ao uso da violência que caracteriza o ativismo político islâmico atual. Uma dimensão dessa expansão religiosa a ser considerada é o caráter cultural do Islâ trazido para a África Ocidental por meio das rotas comerciais vindas do norte do continente. Ao analisar a presença islâmica entre os iorubás, esse artigo destaca a especificidade simbiótica dessa experiência, ressaltando a formação de uma identidade religiosa plural nessa região, pois o Islâ passa a ser negociado como elemento de reconstrução da narrativa sobre orixás, como Oduduwa e Sango. Portanto, conceitos de análise como "conversão" e "jihadismo" devem ser substituídos por categorias menos restritivas como simbiose e integração.

Palavras-chave: Islâ, Iorubá, Orixá, Comércio, África Ocidental.

SHANGO GOES TO MECA: ISLAM, TRADE AND THE YORUBA TRADITIONAL RELIGIONS

Abstract: The presence and dissemination of Islam in Africa cannot be reduced to the military actions and to the use of violence that characterizes the current Islamic political activism. One dimension of this religious expansion to be considered is the cultural character of Islam brought to West Africa through trade routes from the north of the continent. By analyzing the Islamic presence among the Yorubas, this article highlights the symbiotic specificity of this

¹ Professor de História Contemporânea do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

experience, emphasizing the shaping of a plural religious identity in this region, since Islam begins to be negotiated as an element of reconstruction of the narrative on orishas like Oduduwa and Shango. Therefore, concepts of analysis such as "conversion" and "jihadism" should be replaced by less restrictive categories such as symbiosis and integration.

Keywords: Islam, Yoruba, Orisha, Trade, West Africa.

A expansão do Islã para além de seu território de origem, a Península Arábica e o Levante, contou com o desenvolvimento de uma atividade humana muito mais impactante para a propagação da fé do que a força das armas: os lucros do comércio. Enquanto parece evidente que o avanço do comércio marítimo europeu, a partir do século XV, permitiu a difusão do Cristianismo nas Américas, torna-se preciso compreender como o interesse dos muçulmanos pelas rotas terrestres de comércio possibilitou a chegada e permanência do Islã em áreas longínquas do seu território original, como a África e a Ásia Central. Tão importante quanto a busca por especiarias empreendida pelos europeus, o ímpeto dos muçulmanos pelo controle de mercadorias como o ouro, o sal-gema², a seda, entre outras, garantiu a quebra do isolamento geográfico, econômico e cultural dos árabes muçulmanos do Oriente Médio³.

A partir desse cenário mais amplo, este artigo pretende discutir o impacto do estabelecimento do Islã e sua simbiose com as tradições locais na África Ocidental, a partir da superação de três estereótipos sobre a expansão da civilização islâmica: a) a passividade dos africanos diante da chegada do Islã em seus territórios; b) a violência proselitista como única forma de presença do Islã fora do Oriente Médio; e c) o entendimento de que a civilização islâmica é culturalmente homogênea e monolítica.

² Sal-gema é o nome que se dá ao cloreto de sódio (NaCl), que é extraído de jazidas da superfície terrestre. Trata-se do sal derivado do processo químico causado pela evaporação da água de antigas bacias marinhas. O sal-gema é encontrado em grandes camadas compostas também por argila, gesso e dolomita, um mineral formado por carbonato de cálcio e magnésio [CaMg(CO₃)₂].

³ SANNEH, Lamin O. *Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam*. New York: Oxford University Press, 2016. p. 76.

As polêmicas em torno da expansão do Islã voltaram a ser um tema mais candente na opinião pública internacional quando, em 12 de setembro de 2006, o papa Bento XVI, em sua Aula Magna na Universidade de Ratisbona, sudeste da Alemanha, reproduziu uma fala atribuída ao imperador bizantino Manuel II, que diz: "Mostra-me também o que trouxe de novo Muhammad⁴ e encontrarás apenas coisas más e desumanas tais como a sua norma de propagar, através da espada, a fé que pregava"⁵. A reação de líderes religiosos do mundo muçulmano às palavras de Bento XVI foi imediata, já que muitos deles consideraram a citação inapropriada. Alguns dias depois, o papa afirmou que suas palavras foram mal interpretadas, mobilizando a diplomacia do Vaticano para amenizar o impacto do discurso e regularizar as relações da Santa Sé com a comunidade islâmica mundial.

A associação do Islã com práticas políticas violentas é uma representação difundida por diversos produtos culturais contemporâneos. Desde o início do século XXI, episódios como o 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos, a decapitação de prisioneiros de guerra pelo chamado Estado Islâmico do Iraque e do Levante, e a sequência de atentados contra civis reivindicados por grupos pretensamente "islâmicos", em diversas partes do mundo, povoam o imaginário da opinião pública ocidental. Quando essas representações são relacionadas a áreas consideradas de instabilidade histórica, como a África, a conexão entre Islã e violência é utilizada como explicação para diversos conflitos que, na realidade, são muito mais intrincados e contaminados por questões de ordem social, econômica e geopolítica. A história pode servir como uma ferramenta interpretativa que questiona a visão que se construiu sobre o Islã na África e, no interior dessa perspectiva, as rotas de comércio ajudam a entender melhor a complexidade desses contextos do que apenas a força das armas.

⁴ Utilizaremos o nome Muhammad em lugar de Maomé, visto que este configura apenas tradução de nome próprio, o que não é correto pelas normas gramaticais da Língua Portuguesa. Além disso, o termo "Maomé", apesar do uso corrente, quando de sua criação no período das Cruzadas, tinha sentido pejorativo.

⁵ Controvérsia VII 2c: Khoury, p. 142-143; Förstel, v. I, VII Dialog 1.5, p. 240-241. Apud RATZINGER, Joseph (Benedicto XVI) et al. *Dio salvi la Ragione*. Siena: Edizioni Cantagalli, 2007. p. 32.

O Islã na África: o “jihad” do mercado

Em linhas gerais, a chegada do Islã ao norte da África se deu a partir da expansão do Império Árabe-islâmico, em 660 d.C., seguindo a costa mediterrânea. Esse percurso inicial colocou os muçulmanos em choque com as forças navais bizantinas, obrigando o Islã a promover uma espécie de interiorização de sua presença na África, inicialmente concentrando-se na região de Kairouan, no sul da atual Tunísia. Ao longo do século VIII, a campanha islâmica pelo chamado Magrebe chegou ao seu limite, favorecida não apenas pela ação militar desenfreada, mas, sobretudo, por explorar as divergências que a população berbere da região costeira do continente africano mantinha com o Cristianismo⁶.

O entendimento de que o Islã poderia oferecer uma visão de mundo alternativa ao Cristianismo, considerado invasor e agressivo pelos berberes, beneficiou a rápida aceitação da fé islâmica nessa população. A aproximação entre os berberes que viviam no litoral da África mediterrânea e as tropas islâmicas recém-chegadas garantiu as condições militares para que o Islã conquistasse também a Península Ibérica, levando a mensagem de Muhammad à Europa Ocidental. Os territórios costeiros do norte da África serviram de pontos de partida para a expansão muçulmana ao sul pelo deserto do Saara, seguindo rotas de comércio anteriormente estabelecidas pelos habitantes dessa região⁷.

Esse cenário histórico é amplamente utilizado como argumento para se considerar o Islã uma força ideológica extrínseca e, portanto, ilegítima e violenta no continente africano. Essa lógica não costuma ser aplicada à vinda dos cristãos nesse mesmo território, o que faz o Islã ser percebido como um movimento invasivo e irracional, em oposição ao Cristianismo que se estabeleceu na África⁸. Um exemplo dessa perspectiva

⁶ ILIFFE, John. *Africans: The History of a Continent*. 3. ed. New York: Cambridge University Press, 2016. p. 45.

⁷ MASONEN, Pekka. Trans-Saharan Trade and the West African Discovery of the Mediterranean World. *The Third Nordic Conference on Middle Eastern Studies: Ethnic Encounter and Culture Change*, Joensuu, Finland, p. 116, 19-22 jun. 1995. Disponível em: <https://org.uib.no/smi/paj/Masonen.html>. Acesso em: 1 ago. 2020.

⁸ INIESTA, Ferrán (ed.). *El islam del África negra*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2009. p. 16.

é a explicação que Leão, o Africano, viajante do século XVI, construiu para relatar a vinda do Islã à África em sua obra *Della descrittione dell'Africa et delle cose notabili che ivi sono*, destinada à corte do papa Leão X e aos leitores europeus do universo cultural católico. Nas palavras desse viajante granadino:

A África é chamada em língua árabe de *Ifriquiyya*, do verbo *faraca* que, na linguagem falada dos árabes, significa "partida" ou "dividida". Existem duas opiniões sobre essa denominação, uma delas leva em consideração que essa parte da terra está separada da Europa pelo Mar Mediterrâneo e da Ásia pelo Rio Nilo. E a outra opinião é que esse nome vem de "Ifrico", rei da Arábia Feliz, que foi o primeiro que chegou a habitá-la. Ao ser derrotado em batalha, esse rei foi expulso pelos assírios, e não podendo voltar com seu exército para seu reino, atravessou rapidamente o Nilo e, conduzindo seus passos em direção ao poente, não parou até chegar aos arredores de Cartago. A partir disso é que se explica porque os árabes entendam por África apenas a região de Cartago, enquanto que à sua totalidade tomam somente pela parte ocidental (Magreb)⁹.

Mesmo sendo originalmente muçulmano, mas, sabendo que seu texto seria lido por cristãos europeus, Leão, o Africano, adaptou seu relato ao público-alvo, reforçando a ideia de que a chegada dos povos do Oriente Médio na África, ainda que antes do advento do Islã, foi resultado de uma fuga, e, portanto, trata-se de uma invasão que pode ser considerada espúria. Ao longo do tempo, e, em particular, após a colonização europeia do continente africano, a partir do século XIX, o argumento de que árabes, e depois muçulmanos, não são legitimamente "africanos" foi referendado pela tradição acadêmica europeia.

A questão central a ser discutida aqui não é a validade de qualquer experiência civilizacional e religiosa fora de sua área de origem, mas sim a capacidade de simbiose cultural produzida pelo Islã nas terras africanas, compreendendo que a ação militar é apenas uma dimensão da expansão religiosa compartilhada por cristãos e muçulmanos em áreas distintas como as Américas, a Ásia, e mesmo a África. Por essa razão, a extensão

⁹ MEIHY, Murilo Sebe Bon. *Habemus Africas: Islã, Renascimento e África em João Leão Africano (século XVI)*. Tese (Doutorado em Estudos Árabes) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. p. 127.

da presença islâmica no continente africano deve ser analisada a partir do papel que as rotas comerciais tiveram na conexão do Mediterrâneo com as regiões do Sahel¹⁰ e da África subsaariana, mediadas inicialmente pelos berberes, que avançavam pelo deserto com o intuito de estabelecer relações mercantis com cidades africanas como Kumbi Saleh (no Império de Ghana), Takrur (no Vale do Rio Senegal), Kukya (no Mali) ou ao longo da bacia do Lago Chade. A ampliação da presença islâmica nesse momento é caracterizada por uma difusão religiosa vagarosa, mas constante, sem o uso sistemático e exclusivo da força militar, a partir do século VIII¹¹.

Os resultados dessa experiência simbiótica produziram frutos que na formação política, econômica e social da África moderna marcaram a influência contígua da cultura islâmica nessa região. A ascensão de dinastias negro-africanas adeptas do Islã, que negociavam a manutenção de práticas oriundas de tradições locais, permitiu o desenvolvimento econômico de cidades africanas densamente povoadas, desde Djenné (no Mali) até a região do Sudão histórico, e o comércio foi a ferramenta mais oportuna ao favorecimento dessa empreitada.

Já na África Oriental, a população local também recorreu ao Islã para manter o fluxo comercial desta parte da costa africana com mercadores persas e indianos. Os habitantes da África voltados para o Oceano Índico serviram como intermediários entre os asiáticos e os produtos que vinham dos territórios mais ao sul, privilegiando o trato do ouro extraído de áreas como o Zimbábue e suas terras adjacentes. Ao mesmo tempo que essa atividade comercial se intensificava, a expansão da fé islâmica também se alargava, principalmente nas cidades suaílis, favorecendo o nascimento de uma cultura plural composta por tradições bantu, suaíli e árabe, que se conectavam, a partir do século X. Nessa região, a ação de forças militares "jihadistas", comumente associadas à expansão do Islã, deram lugar a

¹⁰ Região geográfica e climática que se situa entre o deserto do Saara e a savana do Sudão, formando um cinturão de terra de aproximadamente 5400 km de extensão. Essa área integra partes distintas de Estados nacionais africanos, como o Senegal, o Mali, a Mauritânia, a Argélia, o Níger, o Chade, o Sudão e a Eritreia.

¹¹ INIESTA, Ferrán (ed.). *El islam del África negra*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2009. p. 20.

pilhagens preocupadas em aumentar a oferta de povos escravizados para os mercados não africanos¹².

O crescimento das guerras de captura de escravizados, a partir do século XVI, e o da demanda desse tipo de comércio pelos europeus fizeram com que o Islã se relacionasse de modo distinto com essa prática comercial na África, em alguns casos se integrando ao trato de escravos, como na costa suáli, ou tentando não se relacionar diretamente com essa atividade e se circunscrevendo aos centros urbanos locais, como nos territórios mais a oeste. É fato que muitos povos muçulmanos participaram da exploração comercial de escravos africanos, mas, no geral, principalmente na região de Segou (Mali) e na área chadiana de Bornu (Nigéria), o Islã tentou se desvincilar do tráfico negreiro nesse momento, limitando-se aos círculos urbanos aristocráticos, ainda que sucumbisse aos lucros desse comércio.

Entretanto, o comércio de escravos e as rotas comerciais advindas dessa prática mercantil também serviram de caminhos seguros para a expansão do Islã na África subsaariana, entre meados do século XVII e meados do século XIX. No final desse longo período, enquanto a Europa Ocidental mudava sua visão sobre a escravidão com a ascensão do Império Britânico no continente africano, o poder dos traficantes de escravos locais passava a ser questionado também por parte da ortodoxia islâmica. As diversas revoltas de populações africanas islamizadas contra a ação de traficantes de escravos começaram a ser reconhecidas como "jihads militares", no século XIX, e inclusive ações de povos muçulmanos contra o poder crescente dos impérios europeus na África foram vistas como processos de endurecimento do rigorismo religioso islâmico, entendido pelos europeus como irracional e obscurantista. Essa visão europeia desprezava a produção intelectual dos líderes de muitos desses movimentos políticos e militares de contestação chamados de "jihads" em pleno século XIX.

Na tradição historiográfica, em geral há uma tendência a considerar que a conquista da África pelos europeus foi favorecida pela instabilidade

¹² PEARSON, M. N. The Indian Ocean and the Red Sea. In: LEVTZION, N.; POUWELS, R. (eds.) *The History of Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press, 2000. p. 40.

dos Estados islâmicos, principalmente na África Ocidental. O equívoco dessa interpretação se vincula à ideia de que as transformações políticas e sociais dos "jihads militares" vividas pela África não refletem o mesmo clima de mudança que varreu a Europa com a Revolução Industrial e a Revolução Francesa. Enquanto Eric Hobsbawm nomeava o período de 1789-1848 como a "Era das Revoluções", vivenciada pela Europa Ocidental e pelas Américas, silenciava sobre o impacto dos "jihads" nas sociedades africanas nesse mesmo período¹³. Veem-se aqui os reflexos de uma leitura eurocêntrica da história mundial que ignora o contexto africano na interpretação dos acontecimentos que marcaram o lugar do eixo atlântico na historiografia sobre o século XIX, principalmente aquela vinculada aos desdobramentos da escravidão no Ocidente. Nesse contexto, o Islã africano precisa ser incluído nas discussões sobre a escravidão e as novas perspectivas revolucionárias que abalizaram o mundo do século XVIII e da primeira metade do século XIX.

Os caminhos percorridos pelo avanço do Islã na África Ocidental seguiram pelos campos de ouro de Bouré, no vale do Rio Senegal, levando à formação dos Estados islâmicos de Fuuta Bundu, Fuuta Toro e Fuuta Jallon, progredindo em direção ao Sudão Oriental com a formação do Califado de Sokoto, já no início do século XIX¹⁴. Desse modo, os chamados movimentos de "jihad" redefiniram as fronteiras dos Estados da África Ocidental nesse momento, principalmente a partir do fim do Império Songhai e da ascensão da ordem sufi Qadiriyya¹⁵ entre as regiões percorridas pelas caravanas que viajavam todo o Sahel.

¹³ LOVEJOY, Paul E. 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, 2014.

¹⁴ GOMEZ, Michael A. *Pragmatism in the Age of Jihad: The Precolonial State of Bundu*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 74.

¹⁵ NETTON, Ian Richard. *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*. New York: Routledge, 2008. p. 521. "A Qadiriyya é uma ordem sufi fundada por Abd al-Qadir (1166 d.C.), um erudito hanbali e chefe de um confraria sufi em Bagdá, que se tornou uma das figuras santas mais universalmente populares. Hoje há uma grande diversidade nas crenças de suas comunidades, que podem ser encontradas nos atuais territórios do Iraque, Turquia, Índia, Indonésia, Malásia, além do norte e do oeste do continente africano. Algumas comunidades enfatizam uma forma aparentemente xiita de

Outro movimento intelectual islâmico de forte teor revolucionário e que alterou o mapa político da África foi o mahdismo, uma corrente doutrinal sunita que prega a chegada do "Mahdi": o bem guiado que virá para restabelecer a fé verdadeira e deve liderar uma era de justiça social antes do Juízo Final no Islã. Dentre as figuras que foram vinculadas à imagem do "Mahdi" na África estão Ibn Tumart, fundador do Movimento Almóada (séculos XII-XIII); Uthman Dan Fodio, criador do Califado de Sokoto e responsável pela islamização definitiva dos povos hausas e fulanis na região da Nigéria atual (1754-1817); e Muhammad Ahmad Ibn Abdallah, o "Mahdi", do Sudão Anglo-Egípcio (1844-1885).

O caso do mahdismo no Sudão serve como exemplo da importância que o comércio de escravos teve na definição da presença islâmica no continente africano. Ao longo da década de 1870, Muhammad Ahmad começa a organizar um movimento religioso que, servindo-se de uma agenda política complexa, incorpora críticas ao domínio otomano-egípcio, e, posteriormente, inglês, em sua ação proselitista pelas terras sudanesas. Sua postura contrária à presença europeia no Sudão faz grande parte dos traficantes de escravos passar a respeitar as ideias de Muhammad Ahmad, já que o abolicionismo defendido pelos ingleses era ruim para os negócios. Além disso, o apoio dos dominadores estrangeiros a determinadas ordens sufis gerava uma massa de descontentes que, por fazerem parte de outras ordens, se sentiam rechaçados pelas esferas de poder local. Muhammad Ahmad conseguiu, de forma hábil, reunir essas insatisfações e se autoproclamar "Mahdi", criando um Estado no Sudão que sustentava sua legitimidade política por associar seu controle a essa figura mística.

A partir de 1881, o "Mahdi" Muhammad Ahmad deu início ao seu chamado "jihad militar" contra os oponentes, identificados como os "turcos" e os "nazarenos", que, por serem forasteiros e insensíveis ao sofrimento dos "verdadeiros muçulmanos", deveriam ser retirados do poder¹⁶. Para tanto, o "Mahdi" contou com forte apoio dos traficantes

sufismo Qadiriyya, o que contrasta com a visão de mundo sunita padrão de Abd al-Qadir" (Tradução do autor).

¹⁶ SANTOS, Patrícia Teixeira. *Fé, guerra e escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013. p. 70.

de escravos e a própria expansão militar do seu Estado mahdista esteve atrelada aos interesses dos comerciantes favoráveis à escravidão. O êxito militar de Muhammad Ahmad foi impressionante e fez os ingleses amargarem uma importante derrota na chamada Batalha de Cartum, que levou o general Charles George Gordon à morte, em janeiro de 1885.

A Inglaterra teve que contar com o tifo epidêmico para ver o "Mahdi" do Sudão morto. Anos mais tarde, em 1898, o corpo de Muhammad Ahmad foi profanado pelos ingleses, que, imbuídos por um sentimento de vingança, transformaram seu crânio em um tinteiro. Com a morte do "Mahdi", o controle do Estado sudanês ficou a cargo do Califa Abdullahi Ibn Muhammad, que, ao lado dos seus aliados – os ansar –, resistiu aos ataques ingleses até ser morto e ter o Estado mahdista tomado pelos europeus, em 1899, sob a liderança do oficial inglês Herbert Kitchener.

O Islã entre os Iorubás: de Allah a Oxalá

Do norte do continente, passando pelo Sahel, a região da África Ocidental também serve de exemplo do modo como o comércio é o fator decisivo para a islamização histórica dos distintos territórios africanos. Nesse contexto, o caso da chamada Iorubalandia¹⁷ merece destaque, pois mesmo que a presença do Islã na região seja reconhecida desde o século XVI, esse processo teve apenas certo grau de concretização no século XX, e, portanto, transcorreu de forma morosa e perene como no Sahel. De acordo com J. D. Y. Peel, esse fenômeno se deu em três fases distintas: 1) um longo período até meados da década de 1840, quando o Islã acompanhou os percursos coloniais das missões cristãs na região; 2) um período seguinte de "conversão" em massa ainda na era colonial, que se estendeu até o ápice do nacionalismo local, nos anos 1970; e 3) o surgimento de novos movimentos ortodoxos relacionados ao ativismo político islâmico¹⁸. Com exceção de uma área ao norte da

¹⁷ A Iorubalandia, ou Yorubalandia, é a região da África Ocidental integrada por povos de cultura iorubá, em uma área que abrange a maior parte do atual Estado da Nigéria, e, em menor parte, os Estados do Togo e do Benin.

¹⁸ PEEL, J. D. Y. *Christianity, Islam, and Orisha Religion*. Oakland: University of California Press, 2016, . p. 219.

Iorubalândia, dominada pelos Fulanis, o Islã expandiu-se nessa região de modo paulatino e não organizado, sobretudo a partir da chegada de líderes religiosos muçulmanos que, compreendendo os valores culturais já estabelecidos pela cosmogonia e pelas religiões tradicionais desse território, ofereceram serviços mágico-religiosos que os colocavam em competição direta com os cultos aos orixás. Essa estratégia não situava em lados antagônicos o discurso religioso do Islã e das religiões tradicionais iorubás, já que a população local poderia usufruir de ambos os produtos religiosos sem nenhum tipo de conversão forçada. Nesse caso, os Iorubás poderiam escolher entre os encantamentos feitos a partir de textos corânicos escritos em pedaços de papel e costurados em amuletos e os habituais sortimentos religiosos oferecidos pelo culto aos orixás. Desse modo, a assimilação ao Islã na África Ocidental ocorria sem que pressões sociais forçassem os novos adeptos a renunciarem às religiões tradicionais locais. Não há dúvidas de que a opção pela integração ou simbiose entre Islã e os cultos a ancestrais e aos orixás era a que mais se adequava ao vetor principal que motivou a chegada do Islã na região: os ganhos do comércio. De acordo com Margari Hill:

Especialistas recorreram a vários modelos para explicar por que os africanos se converteram ao Islã. Alguns enfatizam motivações econômicas, outros destacam as características da mensagem espiritual islâmica, e há também os que ressaltam o prestígio e a influência da alfabetização árabe para facilitar a construção do Estado. Embora as motivações das primeiras conversões não sejam claras, é evidente que a presença precoce do Islã na África Ocidental estava ligada ao comércio com a África do Norte. [...] Várias das principais rotas comerciais conectaram a África abaixo do Saara com o Mediterrâneo Oriental, como Sijilmasa a Awdaghust e Ghadames a Gao. O Sahel, a região de transição ecológica entre o deserto do Saara e a zona florestal, que abrange o continente africano, foi um ponto de contato intenso entre o norte da África e as comunidades ao sul do Saara. Na África Ocidental, os três grandes impérios medievais de Gana, Mali e Songhai se desenvolveram no Sahel (Tradução nossa)¹⁹.

¹⁹ HILL, Margari. *The Spread of Islam in West Africa: Containment, Mixing, and Reform from the Eighth to the Twentieth Century*. Spice Digest, California: Stanford University, jan. 2009, . Disponível em: . Acesso em: 1 ago. 2020.

Os primórdios da chegada do Islã na África Ocidental e sua posterior expansão favoreceram a construção de uma cultura simbiótica que, à medida que se popularizava, permitia que os iorubás adotassem uma inclusão seletiva do Islã em suas práticas cotidianas, fazendo aspectos específicos da fé muçulmana serem integrados à diversidade de cultos espalhados pelas várias cidades da região, como Abeokuta, Ibadan, Ilé-Ifè, Ilorin, Osogbo, Oyo, entre outras. Ao longo de toda a era colonial e logo depois da independência dos territórios iorubás, já no século XX, a tendência acadêmica de se conceberem identidades religiosas unidimensionais, como no caso de uma divisão rigorosa entre Islã, Cristianismo e religiões tradicionais na Iorubalandia histórica, mostra-se inadequada para se analisar o processo de consolidação e permanência do Islã na África Ocidental. J. Lorand Matory ressalta que alguns enganos envolvendo a condição religiosa entre os iorubás foram cristalizados pela bibliografia sobre o tema. O primeiro ponto a ser considerado é o foco exclusivo no conceito de conversão como elemento prévio da experiência religiosa. O formalismo que o ato de conversão institui no fiel induz as análises acadêmicas a reforçar o estabelecimento de fronteiras culturais entre as distintas identidades religiosas locais, o que pode ser visto como uma equivocada universalização do enfrentamento entre religiões de conversão no eixo euro-atlântico. Como consequência desse olhar eurocêntrico sobre a África Ocidental, autores como Fisher (1973), Gbadamosi (1978), Levzion (1968), Parrinder (1972) e Trimingham (1968) chegaram a anunciar em seus trabalhos o desaparecimento das religiões tradicionais iorubás a partir de um inevitável processo de conversão em massa ao Cristianismo e ao Islã nessa região²⁰.

Foram os trabalhos clássicos de Pierre Verger que apontaram para a relação intensa entre noções religiosas iorubás e o Islã trazido à Iorubalandia pelo contato com povos islamicados próximos, como os Haussás, originários de uma extensa porção de terra entre o norte da Nigéria e o Sudão²¹. Entretanto, para além de conceitos teológicos

²⁰ MATORY, J. Lorand. Rival Empires: Islam and the religions of spirit possession among the Òyó-Yorùba. *American Ethnologist*, v. 3, n. 21, p. 495, 1994.

²¹ VERGER, Pierre. The Yoruba High God: A Review of the Source. *Odu: Journal of Yoruba and Related Studies*, v. 2, n. 2 , p. 19-40, 1966.

específicos como a ideia de um Deus supremo, e a noção de "sacrifício", a simbiose entre Islã e o culto aos orixás nessa região também pode ser percebida ao se considerarem elementos rituais específicos, ou mesmo ao se observar como a memória local sobre a trajetória de certos orixás se entrecruza com a imagem do Islã e dos muçulmanos entre os iorubás, já que "a interação entre essas religiões é uma dinâmica constitutiva na cultura Qyo-Iorubana, que resiste a ser classificada como uma coisa fixa e delimitada"²².

A partir desse contexto de simbiose de distintos registros culturais, a narrativa de vida de alguns orixás apresenta algum vínculo com o Islã entre os iorubás, tanto positiva quanto negativamente. Um dos casos mais emblemáticos é a descrição da chegada de Oduduwa à África Ocidental, de acordo com Samuel Johnson, em sua obra clássica *The History of the Yorubas*, de 1921. Neste trabalho, o autor chama a atenção para a existência de um relato sobre a origem do povo iorubá que vincula a formação dessa civilização aos rumos de um enredo político e religioso que motivou a fuga de Oduduwa de Meca para a África Ocidental. Nessa versão, Oduduwa era um mago muçulmano que defendia práticas consideradas idólatras pelos muçulmanos ao seu redor. Após um conflito intenso com cidadãos de Meca, Oduduwa teria recolhido e trazido dois ídolos da cidade para a África Ocidental, dando início a certas práticas rituais na Iorubalândia²³.

Essa versão sobre a vida de um orixá, ainda que concorra com outras mais reconhecidas e populares sobre quem foi Oduduwa, serve como uma referência simbólica de como os cultos iorubás tradicionais e o Islã são, muitas vezes, fundidos em perspectivas religiosas que não necessariamente se anulam. Sendo o possível fundador de Ilé-Ifé, a figura de Oduduwa carrega em si a possibilidade de uma dupla dimensão religiosa integrada, já que sua origem é muçulmana, ainda que não ortodoxa. Nesse caso, qualquer cidadão iorubá pode reproduzir em suas

²² MATORY, J. Lorand. Rival Empires: Islam and the Religions of Spirit Possession among the Òyó-Yorùbá. *American Ethnologist*, v. 21, n. 3, p. 499, Aug. 1994.

²³ JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas*. London: Routledge and Kegan Paul, 1921. p. 3-7.

práticas religiosas cotidianas a mesma relação pontual e limitada com o Islã, ou até mesmo entender que o Islã simbiótico iorubá é mais rico e dinâmico do que o original por negociar em si a legítima herança ancestral representada pelos orixás. O ponto de convergência que conecta orixá, Islã e comércio, no caso de Oduduwa, é a centralidade que a cidade de Meca assume na constituição biográfica e mítica de uma figura fundamental para a própria identidade religiosa e civil²⁴ da população de Ilé-Ifé e das terras iorubás²⁵.

A simbiose entre religiões tradicionais iorubás e Islã também pode ser identificada em certa leitura sobre a imagem de um dos orixás mais populares da África Ocidental: Sango (no Brasil, Xangô). Como figura associada à realeza de Oyo, a popularidade de Sango está relacionada à expansão do Império construído em torno dessa cidade e que, além de se estender por uma vasta região entre as atuais fronteiras da Nigéria e do Benin, foi próspero e duradouro, surgido no século XV e sucumbindo apenas no século XIX. Ao longo desse processo, o culto a Sango se beneficiou do cenário político à medida que se atrelou à administração do Império, servindo como instrumento de consolidação de sua unidade²⁶. Em comunhão com o domínio de Oyo sobre a região, o estabelecimento do Islã da África Ocidental recorreu à estratégia de adaptação ao conjunto de valores e práticas locais sem a defesa clara de um modelo único de crença. A partir de um cenário marcado pela relação entre o poder local e o culto a Sango, o Islã passou a compor o amálgama social de todo o

²⁴ OLUPONA, Jacob. K.; FALOLA, Toyin. *Religion and Society in Nigeria: Historical and Sociological Perspective*. Ibadan: Spectrum Books Ltd, 1991. p. 266. De acordo com os autores, religião civil seria uma espécie de fé civil que consiste em uma coleção não fixa de ritos, cerimônias e crenças derivadas e pertencentes à experiência coletiva e ao destino de uma nação particular. São práticas e imagens religiosas que ganham um uso político e profano no contexto dos Estados nacionais modernos, no caso mais específico da definição, na Nigéria pós-independência.

²⁵ SAUL, Mahir. Islam and West African Anthropology. *Africa Today*, v. 53, n. 1, p. 13, 2006.

²⁶ PARÉS, Luis Nicolau. Xangô nas religiões afro-brasileiras: "Aristocracia" e Interações "Sincréticas". *Revista África[s]*, Alagoinhas: Universidade do Estado da Bahia, v. 1, n. 1, p. 151, 2014. Disponível em: <http://revistas.uneb.br/index.php/africas/article/view/2399/1645>. Acesso em: 1 ago. 2020.

Império de Oyo, favorecido, sobretudo, pela heterogeneidade com que o culto ao orixá Sango era professado em todo o território²⁷.

Assim, o dinamismo do Islã nessas terras e as múltiplas possibilidades de culto aos orixás na Iorubalândia permitiram que em muitas dessas diferentes formas de reverenciar Sango algumas optassem por representá-lo como um orixá de origem muçulmana, em um processo similar ao experimentado pela figura de Oduduwa. A narrativa sobre a vida de Sango, portanto, passa a ser marcada pela presença do Islã em suas orikis²⁸, sem estabelecer necessariamente uma relação apenas positiva ou apenas negativa com essa possível dimensão de sua história. Matory ressalta certos aspectos dessa particularidade do culto a Sango na Iorubalândia, iniciando sua análise com a constatação de que a principal manifestação natural do orixá, o trovão, em iorubá ára, tem como origem a palavra árabe para o mesmo fenômeno: *ra'd* (رعد). Além disso, Matory ressalta outros aspectos, como banhos rituais na iniciação para o sacerdócio a Sango, em referência ao ritual de abluição dos Nupes nas celebrações do Ano Novo islâmico, e o fato de que outros orixás, como Yemoja (Iemanjá, no Brasil) e Sonponnon (Omolu, no Brasil) também teriam origem muçulmana. Para o autor, a simbiose entre os orixás e o Islã é fruto de três elementos históricos a serem considerados: 1) a importância das relações comerciais dos Iorubás com os povos muçulmanos fronteiriços;

²⁷ OGUNNAIKE, Ayodeji. The Myth of Purity. *Harvard Divinity Bulletin Archive*, v. 41, n. 3-4, Summer/Autumn 2013. Disponível em: <https://bulletin-archive.hds.harvard.edu/articles/summerautumn2013/myth-purity>. Acesso em: 29 jul. 2020.

²⁸ JEGEDE, Olutoyin B. A poesia laudatória e a sociedade nigeriana: a Oriki entre os Yoruba. *Revista crítica de Ciências Sociais*, n. 47, p. 75-88, fev. 1997. Nas palavras de Olutoyin Bimpe Jegede, a oriiki “[...] pode surgir como *um louvor informal* do próprio sujeito, de um amigo ou de um parente, ou, numa forma mais especializada, como *um louvor formal* de outrem ou de coisas diversas [...]. Este louvor pode limitar-se a uma palavra ou a uma frase, ou alargar-se a sequências de expressões figuradas que formam versos sugestivos e compactos. A Oriki é ‘um discurso fundador’; o mais valioso dos gêneros; uma representação da história e da ideologia. É diálogo em forma intensificada e dramatizada. Pode ser uma celebração de virtudes ou defeitos, ou oferta de conselhos, pois em África o conceito de heroísmo é diferente do mundo ocidental. O heroísmo em África pode implicar uma celebração de virtude, de beleza ou de fealdade; e é de tudo isso que a poesia laudatória trata.” (Idem, p. 78).

2) a relação entre Islã e o domínio britânico sobre a região na era colonial; e 3) o papel de destaque que o Islã assumiu entre os iorubás ao longo da formação dos governos pós-coloniais²⁹.

Entretanto, ainda que haja uma trajetória de desenvolvimento do Islã entre os iorubás, marcada pela simbiose cultural, a vivência dessa vertente não significa a inexistência ou anulação de conflitos entre seguidores do culto aos orixás e muçulmanos locais. Além da ação militar direta resultante do enfrentamento entre Fulanis e Hausas, na primeira metade do século XIX, que fez com que o Califado de Sokoto chegasse com força a Oyo, o advento e instauração do Islã na África Ocidental transferiu para as sociedades locais e para o campo sociocultural uma competição dessa religião com as tradições prévias de culto entre os iorubás. Um dos casos mais emblemáticos, trazido por Matory, é determinado oriki de Sango que afirma que ele foi muçulmano quando viveu em Saluu e comeu cabeça de porco no café da manhã durante o Ramadã³⁰. Ainda que a interdição de carne suína seja um tabu inegociável na prática religiosa islâmica padrão, a narrativa de que Sango tenha transgredido essa norma em pleno período de jejum ritual no calendário islâmico sugere que somente um orixá poderia fazê-lo, e, portanto, o orixá está acima do Islã. Nesse caso, a reprodução do oriki representa a necessidade de propagação de uma memória simbólica que coloca a tradição religiosa iorubá em lugar de superioridade em relação à fé adventícia muçulmana. A convivência e a simbiose são socialmente possíveis, mas o orixá é soberano para subverter qualquer prática ritual à sua vontade.

Para alguns autores, como Oladosu³¹ e Oladiti³², o Islã estabeleceu, ao lado do Cristianismo, uma disputa por hegemonia cultural na África

²⁹ MATORY, J. Lorand. Rival Empires: Islam and the Religions of Spirit Possession among the Òyó-Yorùbá. *American Ethnologist*, v. 21, n. 3, p. 506, 1994.

³⁰ MATORY, J. Lorand. Rival Empires: Islam and the Religions of Spirit Possession among the Òyó-Yorùbá. *American Ethnologist*, v. 21, n. 3, p. 508, 1994.

³¹ OLADOSU, A. Cross-Culturalism: Rereading Arabic into the African culture. In: AJAYI, S. A. (ed.). *African Culture and Civilization*. Ibadan: Atlantis Books, 2005.

³² OLADITI, Akeem Abiodun. Reconsidering the Influence of Islam on Yoruba Cultural Heritage, 1930-1987. *American International Journal of Social Science*, v. 3, n. 6, p. 36-47, 2014.

Ocidental que favoreceu um longo processo de aniquilamento da herança religiosa iorubá. A primeira dessas ferramentas de destruição da cultura iorubá original foi a desvalorização da oralidade em substituição a uma tradição escrita islâmica que antecedeu o colonialismo europeu moderno. O impacto de certa política de alfabetização em árabe trazida pelos muçulmanos à África Ocidental alimentou ainda mais a islamização dessa região pelo valor social que o uso direto da comunicação escrita e falada tinha para o comércio entre os Iorubás e os povos do Sahel em geral. Outro elemento importante foi a legitimidade que os líderes religiosos muçulmanos conferiram a práticas sociais já enraizadas nas terras iorubás, como a poligamia. Ao contrário do Cristianismo, que condenava essa forma de casamento, o Islã soube se adaptar perfeitamente aos costumes locais, o que tirava da tradição local o monopólio sobre a legitimização do matrimônio masculino poligâmico. Como terceiro ponto, a vinculação da imagem de certos orixás ao demônio cristão e muçulmano permitiu que as religiões tradicionais iorubás fossem desconstruídas pela lógica do mal e do pecado, noções completamente externas aos povos locais. Nesse caso, os orixás que mais teriam sido atingidos por esse discurso eram Esu (Exu, como no Brasil) e Orunmilá-Ifá³³, por seu vínculo com a ideia de conhecimento do destino dos homens. E, por fim, as tentativas de impedimento ou descaracterização dos festivais civis e religiosos das cidades iorubás, muitos deles dedicados historicamente ao culto de certos orixás³⁴.

³³ VERDUGO, Marcos. Entre símbolos e narrativas: o Odú como um saber sobre a vida. *Anais do V Congresso ANPTECRE: religião, direitos humanos e laicidade*. Curitiba: PUC-PR, 2015. p. 1. Disponível em: <http://docplayer.com.br/40969189-Entre-simbolos-e-narrativas-o-odu-como-um-saber-sobre-a-vida.html>. Acesso em: 1 ago. 2020. [...] orixá Orunmilá-Ifá, divindade do grupo cultural iorubá. As palavras Ifá-Orunmilá e Orunmilá designam a divindade, enquanto Ifá designa, simultaneamente, a divindade e o sistema divinatório a ela associada. Órúnmilá forma-se da contração de órun-l'ó-mo-à-ti-lá ('somente orun conhece os meios de libertação') ou de órun-mo-olà ('somente orun pode libertar'). Ifá, por sua vez, tem por raiz *fa* ('acumular, abraçar, conter'), indicando que todo o conhecimento tradicional iorubá acha-se contido no *corpus* literário de Ifá, ou *Odù Corpus*."

³⁴ OLADITI, Akeem Abiodun. Reconsidering the influence of Islam on Yoruba cultural heritage, 1930-1987. *American International Journal of Social Science*, v. 3, n. 6, p. 40-42, 2014.

Em relação ao continente africano e, mais especificamente, à África Ocidental, quais conclusões podem ser observadas ao se relacionar a expansão e o fortalecimento da comunidade religiosa muçulmana com as rotas de comércio locais e certa simbiose com o culto aos orixás? A primeira afirmação que se pode constatar é que o Islã soube prosperar do ponto de vista religioso e econômico em áreas geográficas bastante desafiadoras. Ao recorrer às rotas de comércio, a propagação do Islã conseguiu ultrapassar os limites naturais de terras desfavoráveis à manutenção da vida, e a região do Saara é uma prova disso. Em direção à África Ocidental, a expansão da fé islâmica cruzou o deserto norte-africano pelas antigas rotas de comércio e se fixou nas cidades mais ao sul, favorecidas por sua compatibilidade com atividades econômicas urbanas, como o comércio.

Uma segunda constatação da vinculação entre Islã, culto aos orixás e comércio pode ser vista no modo como tradicionalmente a cultura árabe-islâmica se molda a aspectos da cultura e da organização política dos lugares por onde se fixa. Em vez de uma substituição violenta das elites locais, a possibilidade de incorporação de novos adeptos à fé islâmica permitiu que os comerciantes já estabelecidos nas diferentes regiões do continente africano fossem incluídos nos espaços de poder e sociabilidade criados pela nova ordem política instituída pelo Islã na África. A aceitação dos traficantes de escravo no Sudão mahdista e a propagação da imagem de "orixás muçulmanos" são provas valiosas dessa capacidade de simbiose. Nesse sentido, a guerra e a conquista de territórios são apenas algumas das estratégias civilizacionais para a expansão religiosa.

A terceira verificação da importância que o Islã possui na formação política do continente africano está na ocorrência de que os fatores anteriormente descritos seguem ainda hoje acompanhados de uma produção intelectual muçulmana que movimenta e mantém a força doutrinal do Islã nos territórios africanos, favorecida pela alfabetização em árabe, como no caso dos Iorubás. A circulação de obras filosóficas e teológicas de autores muçulmanos influenciou tanto a população local como aqueles que se apresentaram como guias da comunidade islâmica, tais como Uthman Dan Fodio no Califado de Sokoto, e Muhammad Ahmad,

no Sudão mahdista. Essa produção intelectual marca, atualmente, as bases conceituais da agenda e do vocabulário político do jihadismo e do salafismo africanos.

Não por acaso, as áreas dessas antigas rotas de comércio islamicadas vivem situações de conflito e abrigam grupos armados que invocam uma visão de mundo pretensamente islâmica. É o caso do Boko Haram, no norte da Nigéria, da Ansar al-Sharia, na Líbia, da Ansar Dine, no Mali, do Al-Shabaab, na África Oriental, e da Al-Qaeda, no Magreb islâmico. Além disso, as guerras civis sofridas pelo Sudão nos períodos de 1955 a 1972 e de 1983 a 2005 servem como exemplo dessa perspectiva, em particular após a separação da República do Sudão, predominantemente muçulmana, e da República do Sudão do Sul, autônoma, desde 2005, e reconhecida internacionalmente como independente, em 2011, com populações expressivas adeptas do Cristianismo e de religiões tradicionais não islâmicas. A violência proselitista que norteia o ativismo político islâmico espalhado por toda a África atualmente é um fenômeno mais contemporâneo do que histórico.

O caso iorubá revela como a ação militar-religiosa é apenas uma dimensão da presença do Islã no continente africano e que, portanto, é chegada a hora de se construir uma história e análise da África islâmica como fez Sango: com um olho em Meca e o outro na carne de porco.

Referências

- GOMEZ, Michael A. *Pragmatism in the age of Jihad: The Precolonial State of Bundu*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- HILL, Margari. The Spread of Islam in West Africa: Containment, Mixing, and Reform from the Eighth to the Twentieth Century. *Spice Digest*, California: Stanford University, jan. 2009. Disponível em: <https://fsi-live.s3.us-west-1.amazonaws.com/s3fs-public/Islam.pdf>. Acesso em: 1 ago. 2020.
- ILIFFE, John. *Africans: The History of a Continent*. 3. ed. New York: Cambridge University Press, 2016.
- INIESTA, Ferrán (ed.). *El islam del África negra*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2009.

JEGEDE, Olutoyin B. A poesia laudatória e a sociedade nigeriana: a Oriki entre os Yoruba. *Revista crítica de Ciências Sociais*, n. 47, p. 75-88, fev. 1997.

JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas*. London: Routledge and Kegan Paul, 1921.

LOVEJOY, Paul E. 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, 2014.

MASONEN, Pekka. Trans-Saharan Trade and the West African Discovery of the Mediterranean World. *The Third Nordic Conference on Middle Eastern Studies: Ethnic Encounter and Culture Change*, Joensuu, Finland, p. 116, 19-22 jun. 1995. Disponível em: <https://org.uib.no/smi/paj/Masonen.html>. Acesso em: 1 ago. 2020.

MATORY, J. Lorand. Rival Empires: Islam and the religions of spirit possession among the Òyó-Yorùba. *American Ethnologist*, v. 3, n. 21, p. 495-515, 1994.

MEIHY, Murilo Sebe Bon. *Habemus Africas: Islã, Renascimento e África em João Leão Africano (século XVI)*. Tese (Doutorado em Estudos Árabes) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

NETTON, Ian Richard. *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*. New York: Routledge, 2008.

OGUNNAIKE, Ayodeji. The Myth of Purity. *Harvard Divinity Bulletin Archive*, v. 41, n. 3-4, Summer/Autumn 2013. Disponível em: <https://bulletin-archive.hds.harvard.edu/articles/summerautumn2013/myth-purity>. Acesso em: 29 jul. 2020.

OLADITI, Akeem Abiodun. Reconsidering the Influence of Islam on Yoruba Cultural Heritage, 1930-1987. *American International Journal of Social Science*, v. 3, n. 6, p. 36-47, 2014.

OLADOSU, A. Cross-Culturalism: Rereading Arabic into the African culture. In: AJAYI, S. A. (ed.). *African Culture and Civilization*. Ibadan: Atlantis Books, 2005.

OLUPONA, Jacob. K.; FALOLA, Toyin. *Religion and Society in Nigeria: Historical and Sociological Perspective*. Ibadan: Spectrum Books Ltd, 1991.

PARÉS, Luis Nicolau. Xangô nas religiões afro-brasileiras: "Aristocracia" e Interações "Sincréticas". *Revista África[s]*, Alagoinhas: Universidade do Estado da Bahia, v. 1, n. 1, p. 151, 2014. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/africas/article/view/2399/1645>. Acesso em: 1 ago. 2020.

PEARSON, M. N. The Indian Ocean and the Red Sea. In: LEVTZION, N.; POUWELS, R. (eds.) *The History of Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press, 2000.

PEEL, J. D. Y. *Christianity, Islam, and Orisha Religion*. Oakland: University of California Press, 2016.

RATZINGER, Joseph (Benedicto XVI) et al. *Dio salvi la Ragione*. Siena: Edizioni Cantagalli, 2007.

SAÏD, Edward W. *Orientalismo*: o Oriente como invenção do Ocidente. 3. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SANNEH, Lamin O. *Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam*. New York: Oxford University Press, 2016.

SANTOS, Patrícia Teixeira. *Fé, guerra e escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898)*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013.

SAUL, Mahir. Islam and West African Anthropology. *Africa Today*, v. 53, n. 1, p. 3-33, 2006.

VERDUGO, Marcos. Entre símbolos e narrativas: o Odú como um saber sobre a vida. *Anais do V Congresso ANPTECRE*: religião, direitos humanos e laicidade. Curitiba: PUC-PR, 2015. p. 1. Disponível em: <http://docplayer.com.br/40969189-Entre-simbolos-e-narrativas-o-odu-como-um-saber-sobre-a-vida.html>. Acesso em: 1 ago. 2020.

VERGER, Pierre. The Yoruba High God: A Review of the Source. *Odu: Journal of Yoruba and Related Studies*, v. 2, n. 2, p. 19-40, 1966.