

MEMÓRIAS DA ÁFRICA: A SUPERIORIDADE DOS NEGROS SOBRE OS BRANCOS (KITĀB FAKHR AL-SŪDĀN 'ALĀ AL-BĪḌĀN) PRO ABŪ ÛTHMAN 'AMR IBN BAHR AL-JĀḤIẒ (M. 868/9)¹

Jorge Elices Ocón²

Ao Brasil

“Minha cor preta certamente não é motivo de vergonha”

Resumo

Este artigo pretende chamar a atenção para uma obra que passou despercebida. Considerado um trabalho menor de um autor satírico, al-Jāḥiẓ, o *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīḍān* (*A superioridade dos negros sobre os brancos*), apesar de seu título sugestivo, foi subvalorizado, mas, na realidade, é um trabalho sério e totalmente imbuído no contexto e no debate político-social do século IX. A obra é essencial para entender a complexidade de qualquer sociedade, antiga ou moderna. Confrontado com a imagem tradicional da população negra como um grupo marginalizado, invisível e sem história, o *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīḍān* lhe confere o protagonismo de sua obra, remove-a da sua invisibilidade na sociedade abássida, e recupera e reescreve, e isso é interessante, uma história e uma memória que têm suas raízes na antiguidade.

Palavras Chave

Negros; raça; Antiguidade; Axum, Himyar; árabe.

¹ Este artigo foi feito com apoio da FAPESP 2018/15102-7 e FAPESP-BEPE 2019/11019-0.

² Pós-doutorando, Universidade Federal de São Paulo. Contato: jorge.elices.ocon@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-4794-7934>.

Abstract

This article aims to draw attention to a work that has gone somewhat unnoticed. Considered as a minor work by a satirical author, al-Jāhīz, the *Kitāb Fakhṛ al-Sūdān 'alā al-Bīdān* (*The superiority of blacks over whites*), despite its suggestive title, has been undervalued, but it is, in fact, a serious and plenty integrated essay in the context and the political-social debate of the ninth century. This work is essential to understand the complexity of any society, ancient or modern. Faced with the traditional image of the black population as a marginalized group, invisible and without history, *Kitāb Fakhṛ al-Sūdān 'alā al-Bīdān* gives them a prominent role in his work, removes them from their invisibility within Abbasid society, and recover and rewrite, and this is interesting, a history and a memory rooted in ancient times.

Keywords

Blacks; Race; Antiquity; Axum; Himyar; Arabic.

O *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* é uma obra capaz de suscitar reflexão e consciência, ainda que tenham-se passado doze séculos desde a sua publicação. Poucos trabalhos podem sustentar a passagem do tempo de maneira a permitir um diálogo entre o passado e o presente. Isso se deve ao fato de que o tema da obra – a situação e a consideração da população negra – continua sendo uma questão espinhosa, dolorosa e sem solução na maioria dos casos. Meu objetivo nesta contribuição não será oferecer um estudo sobre o autor e seu trabalho, nem me referir à questão específica do racismo nele. Proponho simplesmente questionar a visão tradicional sobre esta obra e fornecer novas perspectivas de análise que possam contribuir para estudos futuros.

Al-Jāhīz refuta no *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* uma visão tradicional sobre as populações negras, vistas como carentes de inteligência, feias, horríveis e sem nenhuma virtude ou façanha que endosse seu papel na história. Estou especialmente interessado no que está relacionado a esse último aspecto e, em particular, na compilação do autor de várias descrições e poemas sobre a história pré-islâmica do reino de Axum, Himyar e Império Sassânida durante os séculos VI e VII. Essas descrições são reescritas por al-Jāhīz para enfatizar um discurso que conecta e reinterpreta o passado e o presente das populações negras. Esse é um aspecto que ainda não foi considerado, é uma novidade no século IX, que aprofunda a necessidade de continuar analisando sua figura e sua obra.

1. Al-Jāhīz: um autor difícil de catalogar

Al-Jāhīz (776-868) foi um autor multiface, versado nas mais diversas tradições e conhecimentos, que escreveu 245 obras diferentes, incluindo cartas, ensaios e grandes obras dedicadas à teologia, retórica ou filosofia (Pellat, 1984: 119)³.

Apesar desse caráter multifacetado, B. Lewis e Ch. Pellat definiram al-Jāhīz principalmente como um autor satírico ou brincalhão, já que sua prosa é geralmente caótica, inclui inúmeras anedotas e referências humorísticas (ou obscenas) e confere protagonismo a personagens situados nas margens

³ Duas obras são geralmente destacadas: o *Kitāb al-Ḥayawān* (O Livro dos Animais) e o *K. al-Bayān wa 'l-tabyīn* (Clareza e clarificação). Na primeira obra ele defende a idéia de evolução e seleção natural, antecipando as teorias de Charles Darwin. A segunda teoriza sobre retórica e eloquência, iniciando toda uma temática de estudos sobre o assunto.

da sociedade, como mendigos, prostitutas, homossexuais e eunucos, que se prestam a críticas ou escárnio (Lewis, 1990: 32; Pellat, "al-Djāḥiẓ")⁴. No entanto, outros autores mostraram-se mais benevolentes. W. M. Hutchins comparou al-Jāḥiẓ com Juvenal, observando que ambos usavam a sátira como uma ferramenta ética de instrução para o seu público (Hutchins, 1989: 1-2).

J. Montgomery e P. Webb enfatizaram que os temas e o tom escolhido correspondem aos gostos e solicitações de seus clientes ou que al-Jāḥiẓ usa um sistema em sua apresentação, que seu trabalho responde a um propósito ou que, às vezes, o autor é deliberadamente ambíguo, contraditório ou provocador, de modo que fica impossível catalogar seu trabalho de maneira simplista mas, de modo contrário, cada frase requer uma análise específica de acordo com o contexto em que está inserida (Schoeler, 2009: 52-53; Montgomery, 2013; Webb, 2012: 20-22; Arifin, 2014).

Esse aspecto é evidente no *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīḍān*, que poderia ser definida como uma epístola (*risāla*), e seria enquadrada no gênero *al-Maḥāsin wa-l-Masāwī'* (tratados sobre o bem ante o mal) ou o dos "paradoxos", onde o bem ou o belo é defendido como ruim ou feio e vice-versa, e onde a dialética e a argumentação parecem desempenhar um papel em destaque. (Gériès, "al-Maḥāsin wa-'l-Masāwī"; Van Gelder, 2003: 331 e 339-341; Webb, 2012: 21). Al-Jāḥiẓ escreveu várias obras desse tipo, referindo-se aos méritos e defeitos das tribos árabes de 'Adnān e Qaḥṭān, embora essas obras estejam atualmente perdidas⁵. Ele também escreveu sobre as "Virtudes dos turcos" (*Manāqib al-Turk*), na qual compara os méritos dos turcos com outros povos, árabes e não árabes (Lassner, 1980, cap. V).

As contradições e ambiguidades nesses trabalhos são comuns e no *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīḍān* isso também é evidente. Nesta obra, al-Jāḥiẓ refere-se às populações negras (*al-sūdān*, literalmente "os negros"), etíopes (*habash*) e africanos orientais (*zanj*), em termos positivos, enquanto em outros tratados de sua autoria, como *al-Bayān wa-l-tabayīn*, refere-se aos *zanj* como uma "multidão desorganizada", criticando-os em relação a outras populações ou se referindo a um escravo africano como "selvagem"

⁴ Isso é especialmente evidente em obras como *O Livro dos Gananciosos* (*Kitāb al-Bukhala*), e *Boasting Match over Maids and Youths* e *The superiority of the Belly to the Back*, editado por W. M. Hutchins.

⁵ Al-Jāḥiẓ refere-se a esta obra tanto no começo quanto no final do *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīḍān*.

(*wahshī*) e incorrigível (*muḥarram*) (Al-Jāḥiẓ, *Bayān*: I, 137 y 384 y II, 71-73; Tolmacheva, 1986: 105; McLeod, 2016: 56-58; Ayana, 2019: 65, 77, 86)⁶.

Essas contradições representam uma dor de cabeça para os pesquisadores da obra de al-Jāḥiẓ e uma dificuldade adicional em definir e catalogar esse autor. Não acredito que ele possa ser definido como um mero bufão da corte ou brincalhão (Pellat, "al-Djāḥiẓ"). Estamos diante de um autor verdadeiramente multifacetado, capaz de combinar diferentes registros, tons e propósitos, desafiar o leitor (medieval e moderno) e dissecar a sociedade de seu tempo, pondo o dedo sobre os aspectos mais controversos e contraditórios: a desigualdade e marginalização de grupos, preconceitos e discriminação racial, étnica ou de gênero, aspectos que despertaram (e ainda hoje despertam) as mais variadas reações e definições.

Parte da complexidade envolvida no trabalho de al-Jāḥiẓ também se manifesta nos detalhes que sabemos sobre sua biografia. Apesar de sua origem humilde, ele ganhou acesso ao ensino superior e integrou-se aos círculos aristocráticos e à corte dos 'abbāsī. Isso lhe garantiu um certo *status* social e uma relativa estabilidade econômica⁷. Após o assassinato de seu último patrono, em meio às intrigas palacianas, al-Jāḥiẓ decidiu se estabelecer permanentemente em sua cidade natal, Basra, onde morreu em 868 por causa de uma hemiplegia que lhe causou paralisia parcial no final da sua vida (Pellat, "al-Djāḥiẓ").

Há, no entanto, um fato biográfico que é fundamental para nós: parece que al-Jāḥiẓ seria neto de um escravo negro (Pellat, 1953: 51-53)⁸. Esse detalhe confere à nossa obra um caráter pessoal (embora al-Jāḥiẓ não mencione suas origens na obra em nenhum caso) e explica melhor suas origens humildes, enquadra nosso autor em um grupo minoritário e segregado e fornece à sua trajetória profissional uma perspectiva extra de superação e

⁶ Tomacheva ressalta que a obra de al-Jāḥiẓ seria uma das primeiras referências aos *zanj* presente na literatura árabe. O termo *zanj* não se refere a um grupo específico, a população negra escravizada no Iraque, como costuma ser assumido, mas acredita-se que o termo designara diferentes grupos e entidades, evoluindo ao longo dos séculos. O próprio al-Jāḥiẓ distingue dois grupos dentro dos *zanj*, referindo-se à população africana que reside na costa leste da África, como veremos.

⁷ Este parece ter sido seu principal meio de vida.

⁸ Um autor do século X, Ibn al-Nadīm, indica que o avô de al-Jāḥiẓ era um homem negro chamado Fazārah, que atuava como guardador de camelos ou zelador: Ibn al-Nadīm, *The Fihrist of al-Nadim*, 398-399. Por outro lado, al-Jāḥiẓ também pertenceria à tribo árabe Kināna.

coragem, lidando com aspectos contraditórios, como sua integração ou não no sistema dominante.

Uma anedota ilustraria esse ponto: de acordo com as fontes, al-Jāḥiẓ foi considerado pelo califa como professor dos príncipes, no entanto, ele foi finalmente rejeitado porque os príncipes estavam com medo de conhecer al-Jāḥiẓ e ver os seus "olhos esbugalhados" (Pellat, "al-Djāḥiẓ"). Aparentemente, o sobrenome "al-Jāḥiẓ" se refere precisamente a esses "olhos esbugalhados" e, embora não possamos saber se era uma característica mais ou menos particular, a anedota reflete a rejeição experimentada por al-Jāḥiẓ, não por suas capacidades e profissionalismo, e sim baseado em sua aparência e fisionomia. De uma perspectiva moderna, seria um caso claro de racismo e discriminação, e isso explica por que al-Jāḥiẓ é uma figura central e recorrente nos debates atuais (na mídia acadêmica e popular) sobre racismo e discriminação (Mandisa Ingram, 2015).

2. Um mundo em transformação

Al-Jāḥiẓ era um homem de seu tempo, imbuído nos debates e preocupações de seus contemporâneos e isso também explica a complexidade da sua obra. Apenas dois séculos após as conquistas islâmicas, o mundo estava longe de ser uma sociedade imutável e ancilosada, como tradicionalmente é desenhada, mas se caracterizava por seu dinamismo e transformação. Estamos diante de uma sociedade complexa em todos os sentidos, composta por diferentes grupos sociais e comunidades religiosas, claramente urbanizada, com forte estratificação social, notável desenvolvimento cultural e aparato estatal e burocrático totalmente consolidado, capaz de centralizar recursos, impor um sistema fiscal e administrativo e garantir o controle da população. A sociedade é patriarcal e heteronormativa, regulada pela moralidade e pela lei islâmica, pois não poderia ser de outra forma (Pellat, 1953; Kennedy, 2001, 2003).

Al-Jāḥiẓ evidencia tudo isso em suas obras. No entanto, não é um mundo ancilosado, como aponte, mas destacam movimentos culturais e ideológicos que denotam mudanças políticas, sociais e identitárias muito significativas. É neste momento que se forma uma historiografia e geografia primitivas e escritas em árabe, que procuram explicar e justificar o mundo islâmico em seu próprio contexto e em relação ao passado pré-

islâmico. Nesse sentido, as traduções realizadas em Bagdá, na chamada *Bayt al-Ḥikma* (Casa da Sabedoria), envolviam a busca, coleta e tradução de obras em grego, persa, siríaco, aramaico ou hindu (Rosenthal, 1968 e 1975; Gutas, 1998). Al-Jāḥiẓ participou disso e expressou-se sobre o que, como e por que devia-se traduzir e estudar (Yücesoy, 2009: 533 e 535-6; Webb 2012).

Uma literatura incipiente (*adab*) ao gosto da elite também se desenvolve nesse mesmo período, orientada para seu entretenimento e instrução. As obras de al-Jāḥiẓ devem ser atribuídas a esta categoria (Montgomery, 2013). Além disso, os textos fundamentais do Islã, o *Alcorão* e os *aḥādīth* ou ditos atribuídos ao Profeta Muḥammad, são reescritos e codificados, surgem também escolas teológicas como o Mu'tazilism, caracterizadas por um certo racionalismo e cuja doutrina foi adotada pelos califas 'abbāsies e pelo próprio al-Jāḥiẓ (Geries, 1980; Marín Guzmán, 2003; Pellat, "al-Djāḥiẓ")⁹.

Também estamos em um contexto político e social de fortes mudanças. Novas famílias e grupos aristocráticos de origem iraniana, como os Barmaki, e proeminentes chefes militares de clãs turcos, ocupavam posições de destaque na administração e no exército 'abbāsí. Al-Faṭḥ b. Khāḳān, a quem al-Jāḥiẓ dedicou seu trabalho "Virtudes dos turcos" (*Manāqib al-Turk*) foi um desses chefes turcos e seu próprio mecenas (Hutchins, 1989: 7).

A inclusão desses grupos gerou diferentes conflitos. A população local de Bagdá não recebeu bem a chegada desses soldados turcos, com costumes muito diferentes, e muitas vezes houve tumultos e conflitos armados¹⁰. No caso dessas famílias de origem iraniana, sabemos que reivindicaram sua origem aristocrática e pré-islâmica, bem como o prestígio e a superioridade da cultura persa sobre o árabe, formando assim um movimento reivindicativo conhecido como al-Shu'ūbiyya, que defendia a igualdade entre árabes e não árabes (Mottahedeh, 1976; Enderwitz, S., "al-Shu'ūbiyya"). Novamente al-Jāḥiẓ participou deste debate e tanto "Virtudes dos turcos" como "A superioridade dos negros sobre os brancos" devem ser entendidas nesse contexto. Particularmente, a referência aos "brancos" (*al-Bīdān*) na verdade se refere aos árabes. No entanto, como vários pesquisadores enfatizaram, al-Jāḥiẓ tomou partido pela língua,

⁹ O triunfo posterior da doutrina sunita talvez explique algumas das críticas que al-Jāḥiẓ recebeu.

¹⁰ Essa situação e a dependência dos califas de 'abbāsies nesses contingentes turcos, alistados em seu exército, motivaram a fundação de uma nova capital em 836: Samarra.

cultura e identidade árabes, com as quais ele se identificou completamente, algo que parece contraditório com essas obras dedicadas a exaltar os turcos e negros (Pellat, 1969 : 3; Agius, 1980: 81; Webb, 2012: 20-22) ¹¹. Somente em alguns casos foi apontado que al-Jāhīz teria proposto um modelo integrador no qual povos e grupos não árabes, como o próprio al-Jāhīz, pudessem ser integrados na ordem social e política. J. Lassner defendeu essa hipótese lendo as "Virtudes dos turcos" (*Manāqib al-Turk*). De fato, al-Jāhīz conclui esta obra com uma frase enigmática que poderia ser interpretada nesse sentido: o pouco que nos une é melhor do que nos separa (Lassner, 1980: 119-23; Hutchins, 1989: 217 da trad. inglesa de "Virtudes dos turcos" (*Manāqib al-Turk*) e p. 8 da introd.).

Juntamente com esses fatores já mencionados (as traduções no *Bayt al-Ḥikma*, a expansão da literatura *adab*, a codificação dos textos do Islã, do Mu'tazilism e Shu'ubiyya), temos que considerar a população negra de origem africana que viveu no sul do Iraque atual e são os protagonistas da obra de al-Jāhīz: os *zanj*. A maioria deles era composta por escravos provenientes da África Oriental e dos portos da atual Tanzânia e Somália, dedicados ao trabalho em plantações agrícolas e minas de sal (Sobre a escravidão negra no mundo islâmico medieval: Lewis, 1990; Segal, 2001; Goldenberg, 2003; McLeod, 2016). As péssimas condições de trabalho e vida, a exclusão social a que estavam sujeitos e a discriminação racial foram fatores que os levaram a protagonizar várias revoltas nos séculos VII-IX, a mais famosas e conhecida das quais ocorrera entre os anos 869 e 883, liderada por 'Ali ibn Muhammad. A rebelião ameaçou seriamente a estabilidade do califado 'abbāsī, conquistou Basra, formou um estado independente e passou a ameaçar Bagdá, no entanto, acabou sendo derrotada e punida com sangue e fogo (Walker, 1933; Talhami, 1977; Popovic, 1999; Rodriguez, "Zanj Slave Revolts"; Furlonge, 1999: 14; Silkaitis, 2012; Mandisa Ingram, 2015: 15-20; McLeod, 2016: 72 y ss. 116-117)¹².

Al-Jāhīz morreu pouco antes do início da sublevação em 869, mas esse contexto é fundamental para entender o *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīḍān*. Os temas tratados pela obra, especialmente focada nas façanhas militares dos *zanj*, são significativos e conectam passado e presente, refutam os argumentos tradicionais e levantam uma série de reivindicações. Teve a

¹¹ Infelizmente, não pude consultar o trabalho de S. Enderwitz, 1979.

¹² A história de al-Ṭabarī, traduzida para o inglês por D. Waines, em *The History of al-Ṭabarī*, vol. XXXVI, é a fonte mais detalhada sobre a rebelião dos *zanj*. Diante das posições clássicas de B. Lewis e A. Popovic, que não consideravam o racismo como um fator determinante na rebelião, os estudos mais recentes se aprofundam em sua importância.

obra algum tipo de influência entre os rebeldes? Para responder à pergunta, precisamos nos aprofundar no *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*.

3. O *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*: uma obra singular

A obra é uma defesa da população negra (*al-Sūdān*), especialmente da população originária da África Oriental, denominada *zanj*, contra seus detratores árabes, refutando suas acusações de ignorância, estupidez ou falta de discernimento e lógica, enfatizando, pelo contrário, sua força, coragem, generosidade, caráter nobre ou habilidades musicais (Khalidi, 1981)¹³. Com isso, al-Jāhīz desafia diretamente as ideias preconcebidas sobre a população negra e africana, sua inferioridade, deficiência, feiura, invisibilidade, contribuição nula à história e ao conhecimento humano, todas elas ideias que remontam à tradição clássica (Hunwick, 2003; Sharawi, 2008: 97-99).

Qual era o propósito do *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*?

A questão tem provocado um certo debate entre aqueles que argumentam que é uma obra satírica, da qual nenhum argumento sério pode ser deduzido, e outros que a colocam como um primeiro e autêntico ensaio político e revolucionário contra o racismo e discriminação.

O argumento de que al-Jāhīz é um autor satírico e contrário a *Shu'ūbiyya* serve a muitos para questionar a seriedade da obra dele. B. Lewis argumentou que, longe de defender os negros, o *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* seria na verdade uma paródia dos tratados de *Shu'ūbiyya*, que poderiam argumentar coisas absurdas como a superioridade dos negros sobre os brancos (Lewis, 1990: 31-32). No mesmo sentido se pronunciou J. Colville, apesar de ter matizado sua posição ao apontar que, sob a fachada satírica, al-Jāhīz estaria realmente comprometido com a integração dos negros (Colville, 2002: 25). G. Wiet relacionou essa obra à "Virtudes dos turcos", indicando que os dois ensaios teriam sido escritos para escandalizar seus contemporâneos (Wiet 1966: 107). Pelo contrário, Chouki El-Hamel rejeitou a hipótese de B. Lewis e se referiu a obra de al-Jāhīz como

¹³ O *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* foi editado e traduzido para o inglês por T. Khalidi e, mais recentemente, por Colville. As menções à obra sempre têm como referência a edição árabe de Khalidi, seguida de sua tradução, separada por uma barra de espaço.

a primeira de uma série de ensaios escritos por autores árabes posteriores que exaltavam as virtudes da raça negra, embora reconhecesse as contradições do autor, desqualificando os negros africanos em outras obras (El-Hamel, 2013: 85). Th. Hefter também é crítico da hipótese de B. Lewis (Hefter, 2014: 147). Finalmente, V. Mandisa e N. C. McLeod preferem aludir al-Jāhiz como pioneiro na concepção de racismo e na reivindicação de negros (Mandisa, 2015 e McLeod, 2016).

Uma postura intermediária é representada por W. M. Hutchins, que ofereceu várias idéias interessantes. Primeiro, relaciona o *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* e as “Virtudes dos turcos” (*Manāqib al-Turk*), uma vez que ambos os tratados glorificam dois grupos sociais pouco considerados e têm sido considerados uma sátira. No entanto, a obra é dedicada à Al-Faṭḥ b. Khāḳān, como já mencionei, e que parte dela foi escrita para o califa al-Mu'tasim, que introduziu os turcos como guarda e exército privado. Portanto, como argumenta W. M. Hutchins, a obra seria uma forma de propaganda do governo pela contratação dos turcos (Hutchins, 1989: 7).

Segundo, Hutchins ressalta que a aparente invisibilidade dos negros esconde o fato de que em muitos casos eles também ocupavam posições militares de destaque. Além disso, a obra de al-Jāhiz não parece ter provocado comentários negativos. Ao contrário. Al-Mas'ūdī, um renomado historiador do século X, referiu-se ao *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* como um trabalho sério e aproveitou a oportunidade para acrescentar seu próprio tributo aos *zanj*, enquanto Ibn Qutayba destacou que a obra mostrava a capacidade de al-Jāhiz de elogiar o mais insignificante (Al-Mas'ūdī, *Kitāb Murūj*: III, 30 e trad. I, 167; Ibn Qutayba, *Ta'wīl Mukhtalif al-Hadīth*: 110-111. Hutchins, 1989: 8; Hefter, 2014: 143). Portanto, Hutchins argumenta que *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* também pode fazer parte da propaganda para contratar e promover negros africanos na administração e no exército (Hutchins, 1989: 8).

A hipótese é aceitável. O próprio Al-Jāhiz indica que sua obra é um complemento que faltava acrescentar (a pedido de seu cliente) a outros tratados já elaborados, nos quais ele aludiu aos argumentos apresentados pelos árabes puros (*ṣurahā'*) e por aqueles que não são (*hujanā'*) (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 27/3). Ele observa que sua obra recolhe o que veio na sua mente (*ḥaḍaranī*) sobre as virtudes dos negros (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 51/26) e que ele se limitaria a relacionar material histórico (*ajbār*) e citar vários poemas de autores árabes e não árabes (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 45/20). A obra de al-

Jāḥiẓ parece ter sido efetivamente um precedente para trabalhos semelhantes, como o de Muhammad b. al-Marzuban (m. 922) (Lewis, 1990: 2; El Hamel, 2013: 85). Além disso, o *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* enfatiza os feitos militares dos axumites do século VI e os *zanj* rebeldes nos séculos VII-VIII, incluindo detalhes sobre o exército, sua composição e armas e destaca as conquistas e destruição de cidades como Ghumdān e Medina ou a desonra e falta de coragem dos árabes. Além disso, al-Jāḥiẓ reúne uma série de poemas e comentários que parecem oferecer uma compilação dos temas e argumentos mais comuns usados nas controvérsias usuais de Shu‘ūbiyya (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 29/5).

Em suma, esse tom militar da obra, juntamente com suas reivindicações, poderia talvez apontar para o destinatário da obra, como no caso das “Virtudes dos turcos”, um militar (negro?) proeminente no exército ‘abbāsī, envolvido nas controvérsias com as hierarquias árabes e interessado nas façanhas e virtudes dos negros, tanto no passado quanto no presente mais imediato, e nos argumentos que poderiam sustentar sua superioridade em relação aos árabes (al-Ṭabarī, *Tārīj al-rusul wa-l-mulūk*: VIII, 565; IX, 414-415; Hutchins, 1989: 7-8; Pipes, 1980; McLeod, 2016: 37)¹⁴.

Estrutura e fontes:

A obra de al-Jāḥiẓ parece não seguir uma estrutura discernível à primeira vista, mas mistura idéias repetidamente e introduz anedotas, poemas e comentários. No entanto, talvez duas partes possam ser distinguidas, de acordo com o conteúdo. Na primeira parte, al-Jāḥiẓ faz alusão a figuras da tradição corânica, das quais se destaca sua conexão com Muhammad, seu papel na expansão do Islã, sua coragem, piedade e julgamento. Também inclui aqui vários poemas que comenta em detalhe, aludindo a eventos correspondentes aos séculos VI-VII. A segunda parte, em contrapartida, concentra-se em refutar os argumentos contra os negros: eles são inteligentes, a pele negra é o resultado de condições naturais e o preto é à cor dos elementos mais importantes da natureza. Para isso, al-

¹⁴ Segundo al-Ṭabarī, alguns contingentes de soldados se uniram aos rebeldes quando a rebelião de *zanj* eclodiu. As descrições indicariam que havia setores do exército que compartilhavam as reivindicações dos *zanj*, talvez por terem sofrido a mesma discriminação.

Jāḥiẓ contrasta os argumentos de um e do outro lado, indicando "os zanj dizem" ou "afirmam" (Hefter, 2014: 144-145).

Que fontes al-Jāḥiẓ usou para compor seu trabalho? O *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān* apóia sua narrativa em uma série de informações de diversas fontes, principalmente poemas e histórias históricas, como o próprio autor apontou.

Cabe destacar os poemas atribuídos aos poetas negros dos séculos VII-VIII, como al-Ḥayquṭān¹⁵, Sanih ibn Rabah Shar¹⁶ ou ‘Ukaym al-Ḥubūshi (o Etíope)¹⁷ e outros poetas árabes, como Labīd b. Rabī‘a (m. 661) ou Kḥalaf b. Yayyān al-Aḥmar (m. 796). Quanto às referências históricas, elas são encontradas em obras conhecidas que aludem à vida de Muhammad ou à história pré-islâmica da Península Arábica, compostas nos séculos VIII e IX: o *Kitāb al-Tijan*, a obra de Wahb b. Munabbih (m. 732), transmitido por Ibn Hishām (m. 833), autor da *Sira* do profeta. Igualmente temos que considerar a Ibn Ishāq (m. 767), outro compilador de várias tradições judaico-cristãs e islâmicas e Ibn al-Kalbī (m. 204/819), um renomado autor de religião e assuntos pré-islâmicos relacionados à Península Arábica. Autores contemporâneos ou posteriores a al-Jāḥiẓ também coletam descrições semelhantes ao *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*: este é o caso de Ibn Qutayba (m. 276/889), que reproduz uma lista dos reis do Iêmen; al-Ṭabarī (m. 923), que também reproduz algumas das descrições relacionadas a Muḥammad, e al-Mas‘ūdī (m. 956), que parece conhecer a obra de al-Jāḥiẓ, também menciona os *zanj* e inclui algumas descrições sobre os reinos africanos. Apenas alguns detalhes mencionados por al-Jāḥiẓ parecem não encontrar suporte nessas fontes¹⁸.

Junto com esses poemas e referências históricas, al-Jāḥiẓ também recorrerá a informações fornecidas por comerciantes, especialmente no que diz respeito à origem dos escravos da África Oriental, onde ele faz alusão com

¹⁵ Não pude consultar o artigo de O. K. Amuni, "al-Hayqutan riposte to Jarir caustic tongue: issues in African response to racism in Arabic poetry", no *Global African Spirituality Social Capital*.

¹⁶ Não pude identificar esse poeta, mas poderia ser o próprio filho de Raban Shar al-Zanji, líder de um levantamento dos *zanj* na região do Eufrates. Tanto al-Ḥayquṭān como Sanih ibn Rabah Shar escreveram seus poemas em resposta às zombarias de Jarīr ibn Aṭīyah al-Khatafī (m. 728), como indicado por al-Jāḥiẓ.

¹⁷ Achei impossível identificar esse poeta. Em um de seus poemas, ele faz alusão ao saque de Medina a partir do ano 683, então ele deve ter vivido no final do século VII ou no início do século VIII.

¹⁸ Para esses autores e obras, refiro-me a notas de rodapé e bibliografia.

grande precisão aos detalhes dessas populações e suas diferenças, como veremos. Da mesma forma, algumas das menções sobre as rebeliões dos *zanj* ou sobre a população negra e escrava que habitava a área de Basra poderiam ter sido compiladas a partir de vários canais. No entanto, não parece que al-Jāhiz tenha recorrido a fontes que narravam especificamente a história do reino de Axum ou das populações africanas.

Argumentos:

Al-Jāhiz inclui vários argumentos para apoiar a idéia da superioridade dos negros sobre os brancos. Um deles seria o número ou a quantidade: existe um número maior de população negra no mundo (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 42-43/19). A idéia se reflete na parte final do trabalho, onde al-Jāhiz considera parte dos negros não apenas os *zanj* e etíopes, mas também os coptos, berberes, indianos, chineses, e a população do sudeste da Ásia em geral, e conclui citando um passagem enigmática que afirma que há mais negros que brancos, mais rochas que lama, mais areia que substrato, mais água salgada que doce (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 47-48/22)¹⁹. Ele também aponta que algumas tribos árabes compartilham com os *zanj* a cor da pele negra. É o caso dos Banū Sulaym (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 47-48/23-24). Ele também aponta, como argumento a favor da superioridade dos negros, o fato de as mulheres negras terem muitos filhos e de serem ciumentas e protetoras dos maridos, da mesma maneira que estes são com elas (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 44/20). Al-Jāhiz destaca, inclusive, a ideia de que o próprio Muḥammad e sua família eram negros (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 41-42 e 47-48/18 e 23). Existem, no entanto, três argumentos que merecem destaque.

A) Os negros têm inteligência, beleza e perfeição (*jamāl wa-kamāl*)

Al-Jāhiz refuta a suposta falta de inteligência dos negros em diferentes momentos de sua obra. O primeiro personagem negro a que ele se refere é precisamente Luqmān, uma figura do Alcorão, conhecida por sua

¹⁹ Menciona aqui também as aldeias ou tribos de Fazzan, Marawa e Zughawa/Zaghawa. Al-Jāhiz também insiste que a população negra domina os limites do mundo conhecido como acontece em Sarandib, Kala, Amil e Zabaj.

sabedoria (Al-Jāhīz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 28/4. Zahniser, "Luqmān"). Em seguida, ele aponta o conhecimento dos negros em filosofia e teologia (Al-Jāhīz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 47-48/23) e destaca sua generosidade, coragem, caráter nobre, senso musical (dançando e tocando tambores), vozes melodiosas, corpos atarracados e seu caráter afável (Al-Jāhīz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 35-37/12-13)²⁰.

Em outro momento, ele refuta uma pergunta habitual que destaca o raciocínio nulo ou negativo dos negros: por que os homens negros não eram tão inteligentes, pelo menos, quanto mulheres ou crianças? A resposta que al-Jāhīz coloca na boca dos africanos (*zanj*) atribui essa falta de inteligência ao seu *status* de escravos. É acima de tudo uma população humilde, a única com a qual os árabes têm contato. Al-Jāhīz esclarece a questão com um exemplo: da mesma maneira que a cultura e as ciências indianas (consideradas de alta estima) não podem ser julgadas com base no conhecimento dos escravos indianos, al-Jāhīz afirma que a cultura e a inteligência das populações negras não é a daqueles que foram escravizados (Al-Jāhīz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 43-44/19-20).

Al-Jāhīz acrescenta que os escravos negros vêm da costa de *Qanbalu*, onde pertenceriam aos grupos mais humildes e seriam realmente servos e escravos dos próprios africanos. Eles seriam presos e transferidos em barcos. Como o autor indica, os *zanj* são divididos em dois grupos, os *Qanbalu* e os *Lanjuya*, assim como os árabes foram divididos em 'Adnān e Qaḥṭān. A população de *Qanbalu* não teria beleza nem cérebro (*jamāl wa-'uqūl*), enquanto a população de *Lanjuya*, da qual os árabes não têm conhecimento (porque ainda não haviam sido escravizados), se destaca precisamente por sua beleza e perfeição (*jamāl wa-kamāl*) (Al-Jāhīz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 43-44/19-20)²¹.

Como pode ser visto, al-Jāhīz não refuta completamente a idéia de falta de inteligência na população negra, mas apenas aponta que haveria outra população negra na África que apresentaria as características mais excelentes. Além disso, a imagem que nos transmite é a de uma região

²⁰ Diante das idéias que indicam que os negros são generosos ou corajosos porque são irracionais e costumam não pensar no futuro e nas consequências, ele conclui que quem aponta isso não é grato pela generosidade demonstrada e que, se essa ideia fosse verdadeira, só se poderia esperar que os mais sábios então serão os mais mesquinhos, egoístas, covardes e traiçoeiros.

²¹ Como al-Jāhīz indica mais adiante, a melhor população, a mais culta e honrada, está localizada perto do centro do poder, como em Bagdá, como o centro do califado. Esta posição central corresponderia a *Lanjuya*.

integrada nas redes comerciais, com uma população díspar, com certas desigualdades, hierarquizada em torno de duas entidades ou grupos sócio-políticos que se adaptam ou resistem a interferências externas. De qualquer forma, as referências de al-Jāhīz sobre a origem da população negra escravizada no Iraque são significativas e podem ser corroboradas. *Qanbalu* ou *Qunbulū* corresponderiam à costa oeste da ilha de Pemba, em frente à Tanzânia, enquanto *Lanjuya* ou *Lunjūya* corresponderiam a Zanzibar (*Unguja*) (Lewicki 1974; Chami, 2002: 31-32). Os enclaves também são mencionados por Al-Mas‘ūdī (Al-Mas‘ūdī, *Kitāb Murūj*, III, 31 e trad. I, 205, 232, 233; Chami, 2002: 31-32) e neles documentaram a presença de moedas e cultura material bizantinas, típicas dos séculos VI e VII (Green, 2017), assim como materiais (moedas e cerâmica) que corresponderiam aos séculos VIII e IX (Juma, 2004: 29, 84, 109, 143, 153).

B) A cor dos negros não é um castigo divino, mas uma condição natural

Al-Jāhīz é mais categórico ao refutar outra das idéias tradicionais assumidas sobre os negros, que afirma que sua cor de pele seria um castigo divino para Cam por ter visto seu pai, Noé, nu e bêbado, como é relatado no Gênesis. A maldição se estenderia a seus descendentes e, embora em nenhum momento seja indicado que Cam era negro, a maldição estava associada à raça negra (Goldenberg, 2003: 107 e 142).

Diante dessa idéia, al-Jāhīz coloca algumas frases marcantes na boca dos negros: "Deus não nos criou negros para nos desfigurar, mas foi a natureza que nos fez negros" (Al-Jāhīz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 47-48/23) e também indica que:

Ser negro ou ser branco é causado pelas propriedades de cada região, pelas propriedades dadas por Deus à água, ao solo, à proximidade ou à distância do sol e à intensidade ou suavidade do calor. Essas diferenças de cor não resultam de nenhuma deformidade ou punição, desfiguração ou prematuridade (Al-Jāhīz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 47-48/23).

C) O negro é belo

Diante da idéia tradicional que associava o negro ao feio, ao horrível ou ao assustador, al-Jāhīz considera e elogia o negro em todas as suas facetas e manifestações. A ideia se repete várias vezes ao longo do trabalho. Dessa

maneira, inclui um poema atribuído a al-Ḥayquṭān, no qual esse autor responde com um poema às provocações recebidas por sua aparência, afirmando que, embora seu cabelo seja encaracolado e sua pele seja preta, isso não causa vergonha, pois mesmo na batalha mais feroz ele é sempre corajoso e cheio de coragem (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīḍān*, 29-30/6). Em outro momento, al-Jāḥiẓ ressalta para quem considera o negro como feio que, para ele, nada é mais feio do que os cabelos brancos, fracos e avermelhados dos francos, bizantinos e eslavos, particularmente as sobrancelhas e cílios brancos (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīḍān*, 47-4/23).

Al-Jāḥiẓ parece reservar uma seção de sua obra para lidar profundamente com esse tema, referindo-se a certos elementos negros de prestígio, caros, únicos, resistentes ou duros: por exemplo, roupas pretas como símbolo dos califas dos 'abbāsíes; o preto da pedra Ka'ba; o ébano como a madeira mais cara e apreciada; cabelos pretos como sinal de juventude e beleza, em oposição aos cabelos grisalhos; o fígado, de cor preta, como o órgão mais necessário para o ser humano; preto como a cor associada à noite; ou preto como a cor de alguns produtos dos quais são obtidos perfumes e unguentos preciosos, como almíscar, âmbar e antimônio. A lista continua e, em alguns casos, acredita-se que al-Jāḥiẓ recorra à ironia, por exemplo, quando ele ressalta que o melhor cochilo é aquele que acontece em uma sala escura (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīḍān*, 38-42/15-19).

A última referência que al-Jāḥiẓ inclui referindo-se ao negro como um elemento de prestígio é interessante: trata-se de um *ḥādīth* atribuído a Muhammad no qual se indica que, embora Deus o tenha enviado a toda a humanidade, o Profeta teria dito que ele havia sido enviado aos vermelhos e os negros (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīḍān*, 41-43 / 18-19. *Ḥādīth*, Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, IV, n.º. 416). A referência é interpretada por al-Jāḥiẓ da seguinte maneira: os árabes não fazem parte dos vermelhos (bizantinos, eslavos ou persas), mas dos negros, colocados em igualdade e em conjunto com *zanj*, abissínios e núbios. Por terem uma pele mais negra que os árabes, têm o privilégio de nomear o grupo a que Muhammad se referia e no qual os árabes foram integrados. A referência, além do argumento usado, é interessante por uma razão: mergulha na própria tradição islâmica como um argumento a favor das virtudes e méritos dos negros. O próprio Al-Jāḥiẓ também acrescentou que, com isso, o Profeta colocou os dois grupos em pé de igualdade (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīḍān*, 42-43/19).

4. Antiguidade como argumento

Ao contrário de outras obras produzidas por al-Jāhīz, a antiguidade tem um peso específico no *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*²². Sua obra não é apenas um compêndio de virtudes atribuíveis às populações negras, mas também um compêndio de narrativas ou anedotas pseudo-históricas nas quais ele menciona reis africanos antigos e poderosos e dá aos negros um papel proeminente na expansão e consolidação do Islã. Não é uma obra de história como tal, uma vez que al-Jāhīz não elabora um relato cronológico e ordenado dos eventos que ela inclui. Este não era o objetivo do autor. No entanto, parece haver uma história que contrasta entre passado e presente e tem um elo comum: as façanhas militares dos negros. Com isso, al-Jāhīz insere a população negra e africana na história sagrada universal, marcada pelo triunfo do Islã, e levanta em sua obra uma série de problemas e reivindicações.

As referências históricas presentes no *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* aludem à história pré-islâmica imediatamente anterior à expansão do Islã, isto é, às relações entre o reino africano de Axum, os reinos de Himyar, no presente Iêmen, as cidades de Meca e Medina e o Império Sassânida durante os séculos VI e VII (Smith, 1954; Rubin, 2012: 281-292, 299-306). Três episódios merecem nossa atenção.

A) A derrota e morte de Dhū Nuwās e a destruição de Ghumdān

O primeiro episódio a ser destacado é claramente indicado por al-Jāhīz: o domínio que os etíopes exerceram da África até Meca, impondo seu controle no território árabe, derrotando Dhū Nuwās e terminando a vida do *Aqyal* de Himyar (Al-Jāhīz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 35-36/11).

As descrições se referem à conquista de Himyar por Axum e à derrota do rei Himyarita, Dhū Nuwās. Há várias evidências documentais sobre a existência desse rei, que controlaria a região do Iêmen atual no ano 525 d.C. (Procópio, *De bello persico*, I, 20; Assouad, "Dhū Nuwās"; De Prémare, 2000: 289-295)²³. Da mesma forma, o *Kitāb al-Tijān* de Ibn Hishām e outros autores se referem aos mesmos fatos (Ibn Hishām, *Kitāb al-Tijān*, 301-306;

²² Em "Virtudes dos turcos", o passado pré-islâmico não é um argumento principal.

²³ *The Book of the Himyarites* é uma fonte siríaca, escrita pelo bispo Simeon de Beth Arsham, no primeiro quartel do século VI. Nele, Dhū Nuwās é mencionado como Dimyanus. Sobre esta fonte, você pode ver o trad. e ed. de Moberg, 1924 e Shahid, 1963.

Ibn Qutayba, *Ma'ārif*, 277; Al-Ṭabarī, *Tārīj al-rusul wa-l- mulūk*, I, 540). Al-Jāhiz não menciona a causa da intervenção axumita, embora a maioria das fontes aludem ao fato de que Dhū Nuwās era judeu e que ele teria decretado uma perseguição contra os cristãos, o que motivaria a intervenção de Axum a pedido do imperador bizantino Justiniano (Smith, 1954, 451; Ryckmans, 1956: 18-22; Rubin, 2000; Rubin 2013). De qualquer forma, a expedição enviada pelo rei axumita Kaleb resultou em vitória e terminou com a morte de Dhū Nuwās e a submissão da região a Axum (*The Book of the Himyarites*, cap. XLII; Lee, 2012).



Figura 1: Anverso. Busto do rei axumita com touca e brinco em forma de espiga. Legenda "Rei Kaleb" em Ge'ez. Reverso. Busto do rei axumita com touca e com uma cruz. Legenda "Aquele que se adapta ao povo" em Ge'ez. BMC (Coleção do Museu Britânico) Aksum 414. Imagem de domínio público.

Al-Jāhiz também liga esse episódio a outro poema, atribuído a um autor árabe a quem ele não cita. Nesse poema menciona-se Riyat, que lideraria o exército etíope, qualificado como uma multidão. Teria sido Riyat quem destruiu o palácio de Ghumdān, construído pelo *Aqyal* de Himyar, e reduzido a cinzas durante um ataque noturno (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 35-36/11; Ibn Hishām, *Sirat al-nabi*, 1, 37; Al-Ṭabarī, *Tārīj al-rusul wa-l- mulūk*, I, 2 y 928-929).

As informações do *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* parecem se conectar aos dados fornecidos por vários autores. Riyat poderia se identificar com Aryāt, que seria o chefe da expedição axumita (Assouad, "Dhū Nuwās") e Ghumdān corresponderia ao palácio Ṣan'ā', um edifício cuja memória

perdura na literatura árabe como um dos mais antigos e esplêndidos e como uma referência de poder, prestígio e símbolo do governo árabe. A descrição mais detalhada corresponde a Hamdānī (m. 945, em Ṣan‘ā’), que atribui sua construção a um rei de Himyar chamado Ilṣharaḥ Yaḥḍīb (ca. 240-260 d. C), algo que parece confirmar uma inscrição preservada (Hamdānī, *al-Iklīl*, VIII, 10-21; *Corpus of South Arabian Inscriptions*, 429; Löfgren, O., “Gḥumdān”; Rubiera, 1988: 28-33; Khoury, 1993, 60-61).

O interessante é que as informações coletadas por al-Jāḥiẓ são certamente precoces e bastante detalhadas. Em outra passagem da obra, Gḥumdān reaparece. Especificamente, em um poema de ‘Ukaym al-Ḥubūshi (o Etíope), no qual ele se refere à coragem demonstrada pelos axumitas no dia da conquista de Gḥumdān. Al-Jāḥiẓ, em seus comentários ao poema, afirma que Gḥumdān era o lugar onde residiam os reis de Himyar (Ibn Hishām, *Kitāb al-Tijān*, 60). Indica que os Axumitas destruíram o palácio, exceto por algumas ruínas, que foram finalmente demolidas pelo califa ‘Uthman (Yaqt, *Mujam*, 4, 211). Ele também observa que dentro da cidadela havia uma cisterna equipada com uma cúpula feita de amianto, considerada uma maravilha, porque não podia queimar com fogo (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān*, 37-38/14)²⁴. Não pude documentar menções semelhantes sobre a existência dessa cisterna e sua cúpula. Seria então uma história original, que deve se juntar ao maravilhoso imaginário relacionado a Gḥumdān e que pode ser colocado em relação à mesquita da Cúpula da Rocha em Jerusalém, seguindo a interpretação que N.N. Khoury fez sobre sua simbologia, que se conectava diretamente com Gḥumdān como referência política e religiosa (Khoury, 1993).

B) A expedição de Abū Yaksūm / Abraha contra Meca e a falta de coragem dos Quraysh

No *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān*, outro personagem importante da história pré-islâmica de Himyar também é mencionado: Abū Yaksūm ou Abraha, que teria chegado como uma figura proeminente do exército axumita, sob as ordens de Riyat/Aryāt. Após a vitória etíope, Abraha enfrentou-o e conseguiu tomar o poder na região em meados do século VI

²⁴ Al-Jāḥiẓ também inclui aqui um poema sobre a cisterna, que ele atribui a Khalaf b. Yayyān al-Aḥmar (c. 733-c. 796) e outro de Qudama.

(Rubin, "Abraha"; Beeston, "Abraha"; Conrad, 1987; De Prémare, 2000: 296-301; Rubin, 2008: 188-190).

As tradições árabes mostram certas discrepâncias e pode ser que ambas as figuras sejam realmente personagens diferentes (Ibn Hishām, *Kitāb al-Tījān*, 136; Ibn al-Kalbī, *Jamharat al-nasab*, 67; Ibn Qutayba, *Ma'ārif*, 276-7; al-Mas'ūdī, *Kitāb Murūj*, 2, 77-8; al-Balādhurī, *Jumal min kitāb ansāb al-ashraf*, 9, 4026 y 13, 5716). Geralmente é atribuída a um deles a expedição contra Meca no ano 570 d. C. destinada a destruir a Ka'ba. Na expedição, havia elefantes (um animal tradicionalmente ligado ao exército dos axumitas), um detalhe que concentra a atenção de vários cronistas. A referência mais antiga sobre esse ataque é encontrada na *Sūrat al-Fīl*, que os exegetas do *Alcorão* vinculam à expedição comandada por Abraha. A *Sūrat al-Fīl* narra o desastre infligido ao "Povo do Elefante" pela vontade divina: aparentemente vários bandos de pássaros atiraram pedras nos atacantes que eventualmente desistiram de seus esforços (*Alcorão*, 105. Rubin, "Abraha"; De Prémare, 2000, 310-25; Beeston, "al-Fīl").

Esta é a imagem que se reflete na obra de al-Jāhiz. Menções a Abū Yaksūm ou Abraha aparecem no poema de al-Ḥayquṭān, enquanto que em seus comentários ao poema, al-Jāhiz indica que al-Ḥayquṭān refere-se ao "Senhor do Elefante" e uma expedição contra Meca (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 29-31/6-7)²⁵. Em outra passagem, Abraha é mencionado em um poema como um grande rei que é derrotado pelo infortúnio, e da mesma forma Abū Yaksūm figura em termos de prestígio em outro poema atribuído a Labīd b. Rabī'a, no qual ele está associado à eternidade, superando o resto dos mortais (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 36-37/13).

A versão de al-Jāhiz sobre a figura de Abū Yaksūm/Abraha é, portanto, claramente positiva, algo que é surpreendente, dado que foi um ataque fracassado à cidade sagrada de Meca. O próprio Al-Jāhiz, em outra de suas obras, *Kitāb al-ḥayawān*, também se refere ao ataque contra Meca, chefiado por Abū Yaksūm, citando um outro poema antigo no qual é louvada a ajuda que Deus forneceu no "Dia do Elefante etíope" (*yawma fili l-ḥubūshi*) (Al-Jāhiz, *Kitāb al-ḥayawān*, 7, 196-8). Aparentemente, o poema em questão seria certamente de cronologia pré-islâmica, uma vez que não denota uma influência corânica no vocabulário e estilo. Isso evidenciaria a existência de

²⁵ No poema de al-Hayqutan, pode-se entender que ambas são figuras diferentes, no entanto, al-Jahiz as considera como uma mesma figura e as vincula ao episódio corânico.

um mito pré-islâmico em torno de Abū Yaksūm e sua fracassada expedição contra Meca (Rubin, "Abraha").

O interessante é que al-Jāhiz, no *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, se separa da leitura e exegese tradicional do *Alcorão* neste episódio, geralmente apresentada como um "castigo divino" e conecta o episódio com esse mito sobre Abū Yaksūm, transformando-o em uma nova razão de prestígio para os negros, e em uma crítica aos Quraysh, a tribo do Profeta e aos califas Omíadas e 'Abbāsíes. De fato, no poema de al-Ḥayqūṭān, não se menciona os Quraysh diretamente, refere-se a um grupo anônimo que tinha uma posição de domínio na cidade e poderia reivindicar a honra de ter sido escolhido como tribo do profeta, entretanto, de acordo com o poema "não foram vocês quem tiveram o poder de defender o santuário sagrado" frente aos Axumitas. O único que veio em defesa do santuário foi Deus (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 29-30/5-6). É al-Jāhiz quem indica que al-Ḥayqūṭān se refere aqui aos Quraysh e, cautelosamente, afirma que o poeta se refere a eles como comerciantes que buscaram refúgio (vergonhosamente) no santuário e, quando saíram, carregavam folhas de palmeira e cascas de árvores para que fossem reconhecidos e ninguém os atingisse (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 31-32/8-9; Crone, 1987: 182-183; Serjeant, 1990: 481)²⁶.

Após esse episódio, o *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* não registra os eventos subsequentes. Sabemos, no entanto, que nas décadas finais do século VI, após a fracassada expedição contra Meca, vários grupos iemenitas começaram uma revolta liderada por Sayf Ibn Dhī Yazan (Guillaume, "Sayf Ibn Dhī Yazan") e apoiada pelo império sassânida. Os Axumitas reagiram e tentaram recuperar o controle da região entre os anos 575-578, mas falharam após uma nova expedição persa, que acabou expulsando-os e colocando Sayf Ibn Dhī Yazan no trono de Himyar. Os persas mantiveram o domínio na região até o ano 628 (Rubin, 2008: 190 e segs.).

Al-Jāhiz não menciona esses acontecimentos, embora em um dado momento aponte que, quando os axumitas conquistaram Himyar, o rei era persa (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 37-38/14).²⁷ De qualquer forma, al-Jāhiz omite a derrota e expulsão dos axumitas e nada se refere a

²⁶ Al-Jāhiz apontou anteriormente que os habitantes de Meca são incapazes de se defender e os definira como comerciantes, fracos, que não interessavam a um rei.

²⁷ A referência parece se confundir com a expedição anterior que destruiu Ghumdān.

Sayf Ibn Dhī Yazan, cuja rebelião, no entanto, aparece nas tradições islâmicas como uma verdadeira libertação, restabelecendo-se em Ghumdān e restaurando o governo árabe como prelúdio ao triunfo posterior do Islā (Ibn Hishām, *Kitāb al-Tijān*, 307. Khoury, 1993: 61).

Um fragmento têxtil copta, datado do final do século VI ou início do século VII, representaria o imperador sassânida entronizado, enquanto várias cenas de combate estão ao fundo. Estas corresponderiam ao confronto entre Persas e Axumitas em Himyar no final do século VI. Entre as cenas retratadas está um cavaleiro que tem um homem negro preso com um laço no pescoço. Ele também usa um colar, um símbolo de sua escravidão, e suas mãos estão amarradas nas costas e sujeitas a uma madeira que o impede de se mover. Segundo R. Hillenbrand, seus cabelos encaracolados e olhos esbugalhados seriam indicativos de sua origem africana (Fig. 2) (Hillenbrand, 2017: 220).



Figura 2: Fragmento têxtil copta. Siglos VI-VII. Musée des Tissus, Lyon, França.

C) El Negus de Etiópía

Com a derrota e a morte de Dhū Nuwās e a expedição de Abū Yaksūm/ Abraha contra Meca, o *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* menciona Negus (al-Nadjāshī), o título tradicional usado pelos reis e imperadores da

Etiópiã, considerados um dos grandes monarcas do mundo antigo (Donzel, "al-Nadjāshī").

Nos afrescos da influência tardia da residência omíada de Quşayr 'Amra, no deserto da Jordânia, é incluída uma cena na qual seis reis são representados e identificados a partir de lendas bilíngues (em árabe e grego), localizadas acima de suas cabeças. Um deles é o Negus da Etiópiã, vestido com roupas leves e estola vermelha, que aparece junto com o "Caesar" (imperador de Constantinopla), Roderic ou o rei visigótico Rodrigo e Kisra ou Chosroes, rei dos sassânidas. As duas figuras restantes (impossíveis de identificar) poderiam representar o Imperador da China, o Khan dos Cazares ou o Rajã da Índia. Todos eles aparecem com uma atitude suplicante, estendendo os braços em direção à figura entronizada, que fica na abside do edifício, identificada com o califa (Grabar, 1954; Imbert, 2015: 359. Fig. 3)²⁸.



Figura 3: Afresco dos "Seis Reyes" em Quşayr 'Amra.

²⁸ A construção de Quşayr 'Amra deve ser atribuída ao príncipe omíada al-Walid, durante o califado de Hişãm (724-743)

As menções sobre o Negus da Etiópia contidas no *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* aparecem no poema de al-Ḥayqūṭān, no qual é indicado que Muhammad escreveu para esses grandes governantes do momento, convidando-os a se converter ao Islā. Entre eles estava o Negus que, a princípio, não teria se convertido, segundo al-Jāḥiẓ, antes da conquista da Meca. Com isso, e ao contrário de outros monarcas, ele foi capaz de continuar exercendo seu domínio, enquanto os outros sofreram derrotas e foram punidos por Deus (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 29-31/6-7).

Posteriormente, o Negus é mencionado novamente em um poema atribuído a 'Ukaym al-ūbūshi (o etíope), confrontando as façanhas de negros e árabes, no qual o Negus é exaltado (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* 37-38/14). Al-Jāḥiẓ aproveita essa menção para estender a história sobre o Negus em seus comentários, apresentando algumas informações mediante a simples referência "os negros dizem". Assim, indica que Muhammad orou apenas uma vez ante uma sepultura, a do Negus, embora, como é claro, o profeta orasse em Medina e o Negus tivesse sido enterrado na Abissínia. Além disso, ele aponta, o Negus teria concedido a Muhammad o casamento com Umm Ḥabība (Stowasser, "Esposas do Profeta"), filha de Abū Sufyān (Bernjian e Negahban, "Abū Sufyān"). Ele também nomeou Khālīd b. Sa'īd como guardião legal (*walī*) da noiva e ofereceu um dote de 400 dinares (Loucel, "Khālīd b. Sa'īd"). Por fim, são indicados três elementos de origem etíope que seriam amplamente adotados na cultura árabe: algália, substância de origem animal obtida para produzir os perfumes mais caros; o beliche, para o conforto e a privacidade das mulheres e o códice, como uma solução prática e protetora do conhecimento (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 38-39/15)²⁹.

Essas menções sobre o Negus e seus contatos com Muhammad se encaixam novamente nas informações coletadas por diferentes obras, como a *Sīra* de Ibn Ishāq (m. 767), que menciona que o Profeta rezou diante do túmulo do Negus (Ibn Ishāq, *Sīra*, 155; Raven, 1988: 209; Hefter, 2014: 145)³⁰. Também temos evidências históricas sobre o envio, no ano 628, de emissários aos grandes monarcas do momento para se converter ao Islā, segundo também é mencionado nas *Ṭabaqāt* de Ibn Sa'd (m. 845) (Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, I, 2, 15;

²⁹ Ele não se refere a outro episódio habitual na tradição islâmica: inicialmente, a Etiópia teria sido um refúgio para alguns dos seguidores de Maomé. Ibn Ishāq, *Sīra*, 146.

³⁰ A imagem que al-Jāḥiẓ oferece aqui também lembra uma história mencionada no início do livro, a qual relatava que Muhammad havia levado o corpo sem vida de Julaybīb, um mártir negro, para seu túmulo.

Montgomery Watt, 1956: 345-6; Hamidullah, 1935: 19 y 1959: I, 205-7; Dunlop, 1940). Por outro lado, não encontrei nenhum paralelo para a última menção referente a esses três elementos de origem etíope. As descrições preservadas mencionam três presentes de Negus para o profeta, mas são totalmente diferentes destes: um anel com um selo, um par de sapatos e uma lança (Raven, 1988: 214). A referência de al-Jāhiz é, portanto, interessante, e por mais fantasioso que possa parecer, implica uma imagem dos etíopes como um povo culto, refinado e avançado.

D) Antes e depois do Islã

O *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* ainda inclui algumas referências que mostram as diferenças de tratamento, prestígio e liberdade que os negros tinham antes do Islã e após sua expansão. Em uma passagem apresentada como "os zanj dizem aos árabes", afirma-se o seguinte:

É uma indicação de vossa ignorância, que pensastes em nos casar com vossas esposas nos dias da Jahiliyya (era pré-islâmica), mas quando a justiça do Islã foi estabelecida, pensastes que isso era repreensível, embora não tenhamos os impedido. O deserto, por outro lado, estava cheio de nossos irmãos, que se casaram convosco, e se tornaram chefes e senhores que protegeram vossa honra e a de seus inimigos. Vós fizestes provérbios a nosso respeito, exaltastes nossos reis, em muitas ocasiões preferistes os nossos reis aos vossos. Vós não teríeis feito isso se não nos considerásseis superiores a esse respeito (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān' alā al-Bīdān*, 36-37/13, tradução de inglês para português).

A referência ilustra sobre um modo de vida e um *status* alcançado pela população negra que, para além de sua verossimilhança, difere, segundo al-Jāhiz, da situação atual após a chegada do Islã, na qual a igualdade e a consideração tinham sido abandonadas e rejeitadas. De qualquer forma, as evidências sugerem que, no início do século VII, havia uma importante população negra, presumivelmente de origem africana, habitando a região árabe (Norris, 1978: 101-121). As fontes árabes se referem principalmente a escravos negros, mas sem dúvida havia personagens notáveis nessas comunidades. Al-Jāhiz menciona vários deles como mártires nas primeiras batalhas do Islã, como soldados ferozes sem igual contra os inimigos do Islã e como companheiros e seguidores de Muhammad. O mais conhecido seria Bilāl, o etíope, um dos primeiros seguidores do Profeta e o primeiro

a chamar a oração como um almucim (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 27-28/4-5. Arafat, “Bilāl b. Rabāh”).

A referência deve estar relacionada a duas descrições subsequentes. Primeiro, uma passagem já mencionada acima afirmando que Muhammad teria sido enviado aos vermelhos e negros. Al-Jāhiz explicou que tanto as populações negras e africanas como árabes deveriam se encaixar nessa segunda categoria e também acrescentou que, com isso, o Profeta havia colocado os dois grupos em um nível igual (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr também Sūdān 'alā al-Bīdān*, 42-43/19). Segundo, outra passagem refere-se ao momento atual:

Se a descendência de homens e mulheres *zanj* casados permanecesse no Iraque além da puberdade, eles assumiriam o controle do país em virtude de seu número, tenacidade, conhecimento e habilidade. No entanto, enquanto os filhos de indianos, bizantinos e jurasianos permanecem no país, como seus pais e mães, o filho de dois *zanj* não permanece além da idade da puberdade. De fato, não encontraremos um único caso entre dez mil, exceto quando um homem *zanj* se casa com outra mulher e uma mulher *zanj* se casa com outro homem que não seja *zanj* (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 44/20).

O trecho parece se referir a um sistema de controle populacional que visa impedir a reprodução natural da população negra no Iraque e as possíveis conseqüências que isso possa ter, alterando a ordem estabelecida. Não consegui encontrar nenhuma informação que corrobore esse aspecto, mas parece que era preferível adquirir jovens escravos para serem treinados e integrados ao exército ou administração (Segal, 2001: 45). De qualquer forma, as descrições apontariam para a existência de um sistema racial fortemente estabelecido que discriminava e segregava a população negra e aponta a raça como fator determinante no contexto das revoltas *zanj*.

Esse conjunto de descrições implica uma ideia interessante: a consolidação do Islã como religião trouxe uma mudança radical em relação ao que o próprio Muhammad teria estabelecido e em relação à situação anterior, na qual a integração de ambos os grupos é entendida como correta ou ideal. Diante dessa mudança, o *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* parece insistir em algo que permanece imutável e constitui um sinal distintivo das populações negras: a coragem e os feitos militares que lembram os sucessos militares dos axumitas (a morte de Dhū Nuwās, a tomada de Ghumdān ou o ataque de Abū Yaksūm/ Abraha contra Meca) e são repetidas durante os primeiros séculos do Islã.

Essa ideia se reflete em três momentos da obra. Uma primeira referência está contida em um poema atribuído a Sanih ibn Rabah Shar. Neste poema, a coragem e a habilidade dos soldados negros são exaltadas, enfatizando sua formação de batalha, suas lanças, cavalos de guerra e alguns de seus principais heróis e feitos (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīḍān*, 32-33/9-10). Al-Jāḥiẓ copia o poema e comenta brevemente, indicando quem são os personagens mencionados como ferozes soldados e leões em batalha (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīḍān*, 33-34/10-11). Entre eles, destaca-se Antara ibn Shaddad, poeta e guerreiro do século VI d. C., filho de uma escrava negra, que teria conseguido ganhar sua liberdade e grande prestígio no curso de diferentes lutas. Suas façanhas constituíram toda uma série de lendas e poemas que começaram a ser coletados em Basra por diferentes estudiosos no início do século IX e, eventualmente, se tornaram parte de uma obra: a *Sīrat 'Antar* (Blachère, "'Antara"; Heller, "Sīrat 'Antar"). Alguns pesquisadores analisaram esses poemas, especialmente em relação às questões de raça e escravidão negra, observando que já haveria discriminação contra os negros nos tempos pré-islâmicos (contrário a essa ideia: Lewis, 1985: 88; 1990: 24, e a favor se manifestam: Khannous, 2013: 76-77 ou McLeod, 2016: 93) e que 'Antara orgulhosamente mostraria suas origens, sua raça e suas façanhas e, portanto, seria uma referência, já nos tempos islâmicos, que poderia se igualar e superar os árabes de origem mais pura (Blachère, R., "'Antara". Fig. 4).

Da mesma forma, al-Jāḥiẓ comenta os dois eventos mencionados por Sanih ibn Rabah Shar em seu poema. Por um lado, o confronto entre Raban Shar al-Zanji, líder dos *zanj* no Eufrates (e pai do poeta?) e Ḥafṣ ibn Ziyād ibn 'Amr dos Banū l-Atakī, morto pelos *zanj* que saquearam seu acampamento. O episódio refere-se a uma primeira revolta dos *zanj* na região de Basra, já em 694-695, da qual não temos muitos dados (Al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, VI, 414-416. Popovic, 22- 23; Ebstein, 2010, 112, notas 19 e 137, nota 98. Crone, 1980, 121)³¹. O segundo episódio mencionado por Sanih ibn Rabah Shar seria o ataque ao território dos *zanj* na África Oriental, realizado por al-Nu'man ibn Dja'far ibn 'Ubad ibn Dja'far b. al-Djulandā. Os *zanj* o mataram e também saquearam seu acampamento. A descrição corresponde a um evento que teria ocorrido no final do século VII, no qual um príncipe ibādī de Omã foi derrotado e morto em sua tentativa de conquistar o território dos *zanj*, sem que possamos apontar mais detalhes sobre o que teria acontecido (Lewicki, 1974 : 19; King, 2001: 85; Chami, 2002: 30-31. (Arafat, W., "al-Djulandā").

³¹ Ḥafṣ ibn Ziyād ibn 'Amr aparece nas fontes como chefe do shurṭa em Basra, sob o governo de seu pai Ziyād ibn 'Amr, e como seu sucessor nessa mesma posição.



Figura 4: Imagem de Antara ibn Shaddad o século XIX. Museu de Antropologia do Cairo, Egito. (RIECx2801 126 CAM). Imagem de domínio público.

Um segundo poema também serve para exaltar a coragem e a distinção na batalha dos soldados negros, tanto nos tempos pré-islâmicos quanto posteriormente. O poema em questão já foi mencionado e refere-se ao ataque axumita de Riyat / Aryāt e à destruição de Ghumdān (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 34-35/11). Depois disso, al-Jāhiz muda de período e introduz novas referências a personagens negros proeminentes. Assim, alude a Kabājalā, que era incomparável no combate individual e parece liderar uma nova rebelião dos *zanj* no Eufrates, coincidindo com o governo em Basra do qadī Sawwār ibn 'Abd Allāh. Ele acrescenta que os *zanj* saquearam a região e causaram uma grande massacre ao povo de al-Ubulla, uma cidade perto de Basra (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 35-36/11-12; Popovic, 1999: 21-23)³².

O nome de Kabajala é sugestivo. Pode estar relacionado a al-Kaykalāh ou Mankalā, rei dos *zanj* e líder de um exército composto de elefantes, mencionado em várias tradições ligadas ao ciclo de 'Antara ibn Shaddad, assim como no *Futūḥ al-Bahnasā*, uma obra que narra a conquista islâmica do sul do Egito, elaborada no século IX. Além disso, parece que o filho do

³² Sawwār ibn 'Abd Allāh foi qadī de Basora desde o ano 757-8 até a morte dele em 773.

líder da revolta *zanj* em 869, ‘Alí b. Muhammad, tinha como nome Ankalāy. Igualmente a cidade de al-Ubulla foi o lugar de uma nova vitória *zanj* em 870 (Norris, 1986: 82, nota 18, 83, nota 20). Esses elementos podem apontar para a existência de uma memória ligada a um passado militar glorioso dos *zanj*, que teve uma forte conotação no contexto das revoltas das populações negras e escravas do sul do Iraque durante os séculos VII-IX.

Finalmente, uma terceira associação entre passado e presente cujos protagonistas são negros e seus feitos militares está presente em um poema atribuído a ‘Ukaym al-ubūshi (o Etíope), que alude a dois fatos específicos, como esclarece o autor do *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*: a conquista axumita de Himyar e Ghumdān, por um lado, e o saque de Medina em 683, ordenado por Musrif ibn ‘Uqba al-Murrī (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al -Sūdān 'alā al-Bīdān*, 38/14-15. Lammens, "Muslim b. ‘Uqba").

Desse modo, al-Jāhiz narra a tomada de Ghumdān e descreve o exército axumita usando uma imagem eloquente, com seus soldados avançando, armados com lanças, arcos e espadas, montados em cavalos e elefantes, com seus grandes corpos negros causando terror entre o povo, e mais tarde alude ao saque de Medina por ibn ‘Uqba al-Murrī, considerado um dos grandes atos vergonhosos dos primeiros séculos do Islã, como o próprio al-Jāhiz reconhece. Nos dois casos, os soldados negros estariam presentes, saqueando e violando a região.

‘Ukaym al-Habashi alude a ambos eventos em seu poema e se refere a soldados negros como garanhões dos árabes nos dias de Medina. Por outro lado, al-Jāhiz, é mais cauteloso: ele ressalta que essa era uma ideia habitualmente afirmada e parece se desculpar afirmando que os atos perpetrados foram terríveis. Apesar disso, inclui outro poema de um poeta árabe que se orgulha do desamparo das mulheres de Medina e afirma que em Dhamar (localidade do Iêmen) o rei da Etiópia contaminou a progênie árabe com sua cor preta e um pênis como o de um burro (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 39/15)³³.

A imagem é chocante, mas al-Jāhiz se limita a reiterar a comparação entre o saque de Himyar pelos Axumitas e os de Medina pelo ibn ‘Uqba al-Murrī como atos que refletem o terror que inspirou os soldados negros e a violência de que eles eram capazes, bem como a desonra e a vergonha que isso causou aos árabes. Nesse sentido, as descrições lembram a incapacidade e a covardia atribuídas aos Quraysh em face do ataque de

³³ O poema pertenceria a um poeta árabe e ridicularizava os negros ao se referir ao pênis de um burro, mas al-Jāhiz o inclui em na obra dele, talvez porque o componente de violência fosse do agrado do público a que o trabalho se destinava.

Abū Yaksūm/ Abraha contra Meca, onde, novamente, al-Jāhiz permaneceu prudente nas críticas à família do Profeta³⁴.

Conclusões

O *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān* é uma obra interessante por várias razões. Minha intenção foi oferecer um panorama que permita o estudo e a consideração da obra por parte de outros pesquisadores e de diferentes disciplinas. Na minha análise, concentrei-me na imagem oferecida sobre as populações negras africanas (*zanj*) e sua história, passada e presente. A partir disso, pude levantar algumas conclusões:

- O *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān* não é um ensaio satírico ou uma paródia dos negros, mas também não é uma obra que exalta suas virtudes, como um primeiro manifesto antirracista. A obra tem espaço para o humor, a sátira, o paradoxo, a controvérsia e o obscuro, no entanto, não perde seu propósito e sentido. Al-Jāhiz parece estar limitado a compilar certas tradições e poemas e a expressar os temas e argumentos mais comuns nas controvérsias com os árabes, dentro do contexto do *Shu‘ūbiyya*.

- Al-Jāhiz é cauteloso em algumas passagens, especialmente no que diz respeito aos Quraysh ou ao saque de Medina em 683. Em vez disso, ele é mais categórico em outros momentos, especialmente quando refuta a idéia de punição divina como uma explicação para a cor preta das populações africanas. Al-Jāhiz não corrigiu completamente as idéias sobre a falta de inteligência dos negros e, pelo contrário, enfatiza especialmente seu caráter violento, ligado ao terror que os soldados negros armados produziram. Assim, al-Jāhiz mantém uma posição deliberadamente ambígua que oculta talvez uma opinião pessoal sobre os negros não tão positiva quanto se poderia pensar no título de sua obra. Essa posição pessoal, portanto, faz sentido em relação ao restante das menções alusivas aos negros que estão em suas obras e que têm caráter denigrativo ou irônico (Hefter, 2014: 129 e 142).

- A obra de al-Jāhiz poderia ter sido destinada a um militar interessado em conhecer as façanhas de guerra dos negros e os principais temas e argumentos para refutar as acusações dos árabes sobre sua inferioridade. O fato de al-Jāhiz ressaltar que seu cliente havia apontado a necessidade de complementar as obras anteriores sobre os argumentos dos árabes (*ṣurahā’*) e dos árabes não puros (*hujanā’*) com uma obra dedicada aos negros (e que

³⁴ Em outro poema, atribuído ‘Ukaym al-ūbūshi (etíope), também se refere à "Noite do Elefante", na qual os árabes não tiveram coragem e fugiram.

Jāḥiẓ apontou que havia reservado o material para preparar o *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Biḍān*), apontariam a que o cliente era um habitual patrono de nosso autor (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān' alā al-Biḍān*, 27 e 51/3 e 26).

- Diante da imagem tradicional (ainda hoje) sobre a população negra como um grupo marginalizado, invisível e sem história, o *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Biḍān* lhes otorga o protagonismo, tira-os de sua invisibilidade dentro sociedade 'abbāsī, e recupera e reelabora uma história e uma memória que têm suas raízes na antiguidade. As descrições e poemas compilados por al-Jāḥiẓ são bem conhecidos na tradição islâmica, mas seu interesse e novidade são que eles foram reunidos para construir uma narrativa histórica que combina passado e presente, enfatizando o poder político e militar de Axum e lembrando das façanhas de Riyat/ Aryāt, Abū Yaksūm/ Abraha ou Negus, e colocando-as em relação aos líderes das revoltas *zanj* durante os séculos VII-VIII, como Raban Shar al-Zanji ou Kabajala.

- Al-Jāḥiẓ investiga esses contrastes em sua obra. Por um lado, o poder dos axumitas e a ocupação da Península Arábica durante o século VI contrastam com o contexto de subjugação e controle no qual se encontravam as populações negras no Iraque no século IX. A obra destaca a idéia de que os árabes nunca foram capazes de conquistar o país dos *zanj*. Por outro lado, a capacidade bélica dos negros serviu a princípio para destruir Ghumdan, símbolo do poder árabe, depois permitiu o sucesso de Muhammad e a consolidação do Islã. Entretanto, a vitória significou uma mudança para os negros, que foram segregados, sem possibilidade de se casar com homens e mulheres árabes. A igualdade e a justiça pregadas pelo profeta não foram cumpridas. Os *zanj* estão, agora, submetidos quando sua descendência, se permitida, assumisse o controle do país. Com isso, al-Jāḥiẓ introduz uma série de reivindicações (ou avisos?) que se conectam com a idéia de igualdade própria do discurso da *Shu'ūbiyya* e Mu'tazilismo.

- Considerando, portanto, o peso da memória resgatada por al-Jāḥiẓ e as reivindicações de justiça e reconhecimento introduzidas pelo autor, podemos pensar que a obra teve algum tipo de influência na revolta do ano 869, motivando os *zanj* a entrar na luta, como tinham feito anteriormente Riyat/ Aryāt ou Abū Yaksūm/ Abraha com o intuito de destruir o poder árabe, como antes Axum havia destruído Ghumdān para exigir uma ordem justa?

Fontes

Al-Balādhurī, *Jumal min kitāb ansāb al-ashrāf*, ed. S. Zakkār y R. Ziriklī. Beirut 1996.

Al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, ed. M. Schloessinger y M. J. Kister (éds.) Jersusalén: 1971.

Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawīyya*, ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, and ‘Abd al-Ḥāfiẓ Shalabī (repr. Beirut 1971), 1:60

- *Sirat al-nabi*, ed. M. Abd al-Hami. El Cairo, 1937.

- *al-Tījān fī mulūk Ḥimyar*. Ṣan‘ā’: 1979.

Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-aṣnām*, ed. A. Zakī. El Cairo: 1924.

Ibn al-Kalbī, *Jamharat al-nasab*, ed. N. Ḥasan. Beirut: 1986.

Ibn al-Nadīm, *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth Century Survey of Muslim Culture*, ed. trad. B. Dodge. New York: 1970.

Ibn Qutayba, *Kitāb al-ma‘ārif*, ed. M. I. al-Ṣāwī. Beirut: 1970.

- *Ta'wīl Mukhtalif al-Hadīth*, ed. S. al-Sinnari, El Cairo: 2006.

Ibn Sa‘d, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, ed. E. Sachau *et al.*, Leiden: 1905-40.

Ishāq, *Sīrat Rasūl Allāh*, trad. The life of Muhammad, A. Guillaume, Londres-Nueva York-Toronto: 1955.

Ḥādīth, Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, ed. Albani. El Cairo: 1896.

Hamdānī, *al-Iklīl*, ed. Faris. Princeton: 1940.

Al-Jāhīz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān*, ed. y trad. “The Boasts of the Blacks over the Whites”, T. Khalidi, *The Islamic Quarterly*, vol. 25, 1, (1981), pp. 3–26; trad. *Sobriety and Mirth: A Selection of the Shorter Writings of al-Jahiz*, trad. J Colville. New York: 2002.

- *Kitāb al-ḥayawān*, ed. ‘A. M. Hārūn. El Cairo: 1969, repr. Beirut: 1988.

- *Kitāb al-Bayān wa-l-Tabyīn*, ed. ‘A. M. Hārūn. El Cairo: 1998.

- *Libro de los avaros*, trad, S. Fanjul y A. Sánchez. Madrid, 1984.

Al-Mas‘ūdī, *Kitāb Muruj*, ed. M. M. ‘Abd al-Ḥamīd. El Cairo: 1965 y ed. trad. B. de Meynad. Paris: 1861-1877.

Procopio, *De bello persico*, H.B. Dewing. Londres, 1961.

Al-Ṭabarī, *Tārīḥ al-rusul wa-l- mulūk*, ed. M. J. de Goeje *et al.* Leiden: 1879-1901; ed. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, repr. El Cairo: 1987; trad. *The History of al-Ṭabarī, Volume XXXVI: The Revolt of the Zanj, A.D. 869– 879/A.H. 255–265*, trad. D. Waines. Albany, New York: 1992.

The Book of the Himyarites, ed. A. Moberg, Lund 1924

Yaqut, *Mujam*, ed. F. Wüstenfeld. Leipzig: 1866-73.

Referencias bibliográficas

AGIUS, D. A. "The Shu'ubiya Movement and its Literary Manifestation," *Islamic Quarterly* 24, 1980, 76-88.

‘ARAFAT, W., "al-Djūlandā (also al-Djūlundā, according to TA and al-Iṣāba) b. Mas‘ūd b. Dja‘far b. al-Djūlandā", en: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 30 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2110>

- "Bilāl b. Rabāḥ", in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 31 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1412>

ARIFIN, Z. "Al-Jahiz's Method of Writing: An Analysis of *Risalah fi al-Sharib wa al-Mashrub*", *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 5, 29, 2014, 68-73.

ASSOUAD, M.R. al-, "Dhū Nuwās", in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 29 October 2019 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1834

BEESTON, A.F.L., "al-Fil", in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 29 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2368>

- "Abraha", in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 29 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0149>

BERNIAN, Farhoud and Negahban, Farzin, "Abū Sufyān", in: *Encyclopaedia Islamica*, Editors-in-Chief: Wilferd Madelung and, Farhad Daftary. Consulted online on 29 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1875-9831_isla_SIM_0213>

BLACHÈRE, R., "Antara", en: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 30 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0685>

CONRAD, L. "Abraha and Muḥammad. Some observations apropos of chronology and literary topoi in the early Arabic historical tradition", *Bulletin the School of Oriental and African Studies* 50/2, 1987, 225-40

CRONE, P. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Nueva York: 1980.

- *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Cambridge: 1987.

DANIEL, A. "The Northern Zanj, Demadim, Yamyam, Yam/Yamjam, Habasha/Ahabish, Zanj-Ahabish, and Zanj ed-Damadam. The Horn of Africa between the Ninth and Fifteenth Centuries", *History in Africa*, 46, 2019, 57-104.

DE PRÉMARE, A. L. "Il voulut détruire le temple." L'attaque de la Ka'ba par les rois yéménites avant l'Islam. Aḥbār et Histoire", *Journal asiatique* 288/2, 2000, 261-367.

DONZEL, E. van, "al-Nadīshī", en: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 29 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5718>

DUNLOP, D.M. "Another Prophetic letter", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1940, 54-60.

EBSTEIN, M., "Shurṭa Chiefs in Basra in the Umayyad Period: a Prosopographical Study, *al-Qanṭara* 31, 1, 2010, 103-147.

EL-HAMEL, Ch., *Black Morocco : A History of Slavery, Race, and Islam*. Cambridge: 2013.

ENDERWITZ, S., "al-Shu'ūbiyya", en: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 31 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6997>

FURLONGE, N. D. "Revisiting the Zanj and Revisioning Revolt: Complexities of the Zanj Conflict (868-883 AD)" *Negro History Bulletin*, 62, 4, 1999, 7-14.

GÉRIÈS, I, "al-Maḥāsin wa-'l-Masāwī", *Encyclopaedia Islamica*, 2^a ed.

- "Quelques aspects de la pensée mu'tazilite d'al-Jahiz", *Studia Islamica* 52, 1980, 67-88.

Goldenberg, D. M. *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton: 2003.

GRABAR, O., "The Painting of the Six Kings at Qusayr Amra", *Ars Orientalis*, 1, 1954, 185-187.

GREEN, C., "A very long way from home: early Byzantine finds at the far ends of the world", 2017. Consultado el 22 de Octubre: <https://www.caitlingreen.org/2017/03/a-very-long-way-from-home.html>

GUILLAUME, J.-P., "Sayf Ibn Dhī Yazan", en: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 31 October 2019 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6681

GUTAS, D. *Greek Thought, Arabic culture: the Greco-Arabic translation movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2 -4/ 8-10 centuries)*, Londres/Nueva York: 1998.

HAMIDULLAH, M., *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des Khalifes orthodoxes*, Paris: 1935.

- *Le Prophète de l'Islam*. Paris: 1959.

HEINEMANN, A., Meloy, J. L., Khalidi, T. y Kropp, M. (eds.), *Al-Jāḥiẓ. A Muslim Humanist for Our Time*, Würzburg: 2009.

HEFTER, Th. *The Reader in al-Jahiz: The Epistolary Rhetoric of an Arabic Prose Master*, Edimburgo: 2014.

HELLER, B., "Sīrat 'Antar", in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 30 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0056>

HILLENBRAND, R. "The Image of the Black in Islamic Art: The Case of Painting", en D. Bindman, S.P Blier y H.L Gates (eds), *The Image of the Black in African and Asian Art*, 2017, 215-53.

HUNWICK, J. "Arab views of Black Africans and Slavery" Paper presented at the Fifth Annual Gilder Lehrman Center International Conference, "Collective Degradation: Slavery and the Construction of Race," Yale, Noviembre, 2003. Disponible en <https://glc.yale.edu/sites/default/files/files/events/race/Hunwick.pdf>

HUTCHINS, W. M. *Nine essays of al-Jahiz*. Virginia: 1989.

IMBERT, F. "Le prince al-Walīd et son bain: itinéraires épigraphiques à Quṣayr 'Amra", *Bulletin d'études orientales*, 64, 2015, 321-363.

JUMA, A., Unguja Ukuu on Zanzibar: an archaeological study of early urbanism. *Studies in Global Archaeology* 3. Uppsala: 2004. Consultado el 13 de Octubre de 2019. Disponible en: <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:164832/FULLTEXT01.pdf>

KING, G. The coming of Islam and the Islamic period in the UAE, Abed, I y Hellyer, P. (eds.) *United Arab Emirates: A New Perspective*, Londres, 2001, 70-97.

KENNEDY, H. *The Armies of the Caliphs: Military and Society In the Early Islamic State*. New York: 2001.

- *The Prophet and the Age of the Caliphates*. Harlow: 2003.

KHANNOUS, T. "Race in pre-Islamic poetry: the work of Antara Ibn Shaddad", *African and Black Diaspora: An International Journal*, 6, 2013, 66-80.

KHOURY, N. N. N., "The Dome of the Rock, the Ka'ba, and Ghumdan: Arab Myths and Umayyad Monuments", *Muqarnas*, 10, 1993, 57-65.

LAMMENS, H. "Muslim b. 'Uqba", en Bosworth, C. E.; van Donzel, E.; Heinrichs, W. P. & Pellat, Ch. (eds.). *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Volume VII: Mif-Naz. Leiden: 1993, 693-694.

LASSNER, J. *The shaping of 'Abbasid rule*. Princeton: 1980.

LEE, R., The Conversion of King Caleb and the Religious and Political Dynamics of Sixth-Century Ethiopia and Southern Arabia, en Sarris, P. A. V., Dal Santo, M. J. y Booth, P, *An age of saints?: power, conflict and dissent in early medieval Christianity*, Leiden, 2011, 77-88.

LEWICKI, T., *Arabic external sources for the history of Africa to the South of Sahara*. Londres/Lagos: 1974.

LEWIS, B. "The Crows of the Arabs", *Critical Inquiry*, 12, 1, (1985), 88-97.

- *Race and Slavery in the Middle East*. Oxford: 1990.

LÖFGREN, O., "Ghumdān", en: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 29 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2519>

LOUCCEL, H., "Khālid b. Sa'id", en: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 29 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4147>

MANDISA INGRAM, P. *Trials of Identity: Investigating al-Jāhīz and the Zanj in Modern Pro-Black Discourse*, PhD, University of Texas: 2014.

MARÍN GUZMÁN, R. "Religiosidad, tradiciones islámicas y mu'tazilismo en la obra de al-Yahiz", *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*. 52, 2003, 147-172.

MCLEOD, N. C., "Race, rebellion, and Arab Muslim slavery : the Zanj Rebellion in Iraq, 869-883 C.E", *Electronic Theses and Dissertations*. <https://doi.org/10.18297/etd/238> 2016.

MONTGOMERY, J. E., - *Al-Jāhīz: In Praise of Books*. Edinburgh: 2013.

MONTGOMERY W. *Muḥammad at Medina*. Oxford: 1956.

MOTTAHEDEH, R. P. "The Shu'ūbīyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran", *International Journal of Middle East Studies*, 7, 2, 1976, 161-182.

NORRIS, H. T., "The Himyaritic Tihama: Evidence for a Multiracial Society in Pre-Islamic Arabia" *Abbey* 9, 1978, 101- 121.

- "Futūḥ al-Bahnasā: And its relation to pseudo-"Maḡāzī" and "Futūḥ" literature, Arabic "Siyar" and Western Chanson de Geste in the Middle Ages", *Quaderni di Studi Arabi*, 4, 1986, 71-86.

PELLAT, Ch., *Le Milieu Baṣrien et la Formation de Ğāhīz*. Paris: 1953.

- *The life and works of Jahiz*, Berkeley: 1969.

- "Nouvel essai d'inventaire de l'oeuvre ġahizienne", *Arabica* 31, 1984, 117-64.

- "al-Djāhiz", in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 31 October 2019 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1935

PIPES, D. "Black Soldiers in Early Muslim Armies." *The International Journal of African Historical Studies*, 13:1 (1980): 87-94.

POPOVIC, A. *The Revolt of African Slaves in Iraq, in the 3rd/9th Century*. Trad. Léon King. Princeton: 1999.

RAVEN, W. "Some early Islamic texts on the Negus of Abyssinia", *Journal of Semitic Studies*, 13, 1988, 197-218

RODRIGUEZ, J. P., "Zanj Slave Revolts". *Encyclopedia of Slave Resistance and Rebellion*, Volume 2. Greenwood Publishing Group. 2007, 585.

ROSENTHAL, F. *A history of Muslim historiography*. Leiden: 1968, (1^a ed. 1952).

- *The Classical Heritage in Islam* (trad. orig. *The Fortleben der Antike im Islam*), Londres: 1975.

ROBIN, Ch. J. "Arabia and Ethiopia", en S. F. Johnson (ed.), *Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford: 2012, 247-332.

- "Ĥimyar, Aksūm, and Arabia Deserta in Late Antiquity. The Epigraphic Evidence", en Fisher, G. (ed). *Arabs and Empires before Islam*, Oxford, 2015, 127-171.

- RUBIERA, M^a. J. *La arquitectura en la literatura árabe*, Madrid: 1988.

RUBIN, Z. "Judaism and Rahmanite Monotheism in the Himyarite Kingdom in the Fifth Century," en T. Parfitt, ed., *Israel and Ishmael: Studies in Muslim Jewish Relations*. Richmond: 2000, 32-51

- "Islamic traditions on the Sasanian conquest of the Himyarite realm", *Der Islam* 84, 2008, 185-99.

RUBIN, U. "Abraha", en: *Encyclopaedia of Islam*, THREE, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Consulted online on 29 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22605>

RYCKMANS, J., *La Persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle*. Estambul: 1956.

SCHOELER, G. "Writing for a Reading Public: The Case of al-Jāhīz" in *Al-Jāhīz: A Humanist for our Time*, ed. A. Heinemann et al. Beirut: 2009, 51-63.

SEGAL, R., *Islam's Black Slaves: The Other Black Diaspora*. Nueva York: 2001.

SERJEANT, R. B. "Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics", Review de *Meccan Trade and the Rise of Islam* de Patricia Crone, *Journal of the American Oriental Society*, 110, 3, 1990, 472-486.

SHAHID, I., "The Book of the Himyarites. Authorship and Authenticity", *Le Muséon*, 76, 1963, 349-362.

SHARAWI, H. (2008) "The African in Arab culture: dynamics of inclusion and exclusion", en T. Labib (ed.) *Imagining the Arab Other, How Arabs and NonArabs View Each Other*. Nueva York, 2008, 92-156.

SILKAITIS, E. M. "Modern Takes ON Motivations Behind the Zanj Rebellion", *Lights: The Messa Journal*, 3, 1, 2012, 56-63.

SMITH, S. "Events in Arabia in the 6th Century", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 16, 3, 1954, 425-68.

STOWASSER, B., "Wives of the Prophet", en: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Consulted online on 29 October 2019 http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00219

TALHAMI, G. H. "The Zanj Rebellion Reconsidered", *The International Journal of African Historical Studies*, 10, 3 (1977) 443-461.

TOLMACHEVA, M. "Toward a definition of the term Zanj", *Azania: the Journal of the British Institute of History and Archaeology in East Africa Azania*, 21, 1, 1986, 105-113.

VAN GELDER, G. J. "Beautifying the ugly and uglifying the beautiful: The paradox in classical Arabic literature", *Journal of Semitic Studies* 48, 2, 2003, 321-351.

WALKER, J. "A Rare Coin of the Zanj", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 3, 1933, 651-655.

WIET, G. *Introduction à la littérature arabe*. Paris: 1966.

YÜCESOY, H. "Translation as Self-Consciousness: Ancient Sciences, Antediluvian Wisdom, and the 'Abbsid Translation Movement", *Journal of World History*, 20, 4, 2009, 523-558.

ZAHNISER, A.H.M., "Luqmān", en: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Consulted online on 19 October 2019 http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00268