

RELATO DE VIAGEM DE UM ERUDITO MUÇULMANO AO BRASIL DO
OITOCENTOS: A EXPERIÊNCIA E O PRISMA DE UM VIAJANTE
DO SÉCULO XIX

Prof. Dr. Paulo Daniel Farah (USP)¹

RESUMO: O relato do imã bagdali 'Abdurrahman al-Baghdádi, que viajou ao Brasil em um navio do Império Otomano em meados do século XIX, constitui um documento fundamental para trazer à luz a situação dos muçulmanos que viviam no país à época e deve contribuir para o aprofundamento das análises comparativas diacrônicas; afora a descrição minuciosa que o autor tece das cidades brasileiras, sua fauna, sua flora e sua gente, sob o prisma de um líder islâmico. Fonte de informação literária, histórica, geográfica, antropológica, política e religiosa sobre o Brasil, a África, os árabes e os otomanos, este manuscrito contém termos em árabe, turco otomano, persa, francês, grego, português e tupi em uma linguagem rebuscada e poética. Erudito muçulmano que estudara árabe, persa, literatura, jurisprudência e teologia, entre outras disciplinas, Al-Baghdádi deixou um manuscrito que constitui o principal relato de viagem de um árabe e muçulmano ao Brasil e à América do Sul no século XIX.

PALAVRAS-CHAVE: *literatura de viagem, Islã, Brasil, representação, imagem.*

A viagem em busca do conhecimento pode ser considerada um componente central do Islã, dentro e além da *'umma* (a comunidade islâmica), e representa uma das principais vias de transmissão de saberes nessa religião abraâmica. Sancionada pelas exortações divinas, relacionada à promessa de *baraka* (bênção) e alimentada pelo cosmopolitismo do Islã², enriquecida pelo movimento constante, a viagem em busca do conhecimento (*fi talab al-'ilm*) é mais do que apenas um tema recorrente no Islã ou uma prática ocasional de muçulmanos. É um *ethos*.

A viagem funciona como uma ponte que abre caminho para uma esfera de pesquisa comparativa através da cultura e da história sem pressupor um conteúdo particular. Destarte, revela-se não apenas uma associação transcultural de mobilidade e conhecimento, mas também um conjunto de ansiedades e ambivalências comuns ocasionadas pela viagem. Essas ansiedades se vinculam em parte aos riscos inevitáveis que um viajante pode enfrentar – o sociólogo, historiador, filósofo e jurista tunisino Ibn Khaldún perdeu sua família e todos os seus pertences num naufrágio no século XIV, e o viajante tangerino Ibn Battuta foi roubado e escapou por pouco da peste negra no mesmo século – riscos e esforços refletidos na ligação etimológica entre *travel* (viagem) e *travail* (trabalho, lida).

A relação entre viagem e conhecimento faz-se clara em diversas passagens corânicas que exortam os leitores a “caminhar pela Terra” e observar (“Caminhai na Terra”, diz o Alcorão: 3ª Surata, versículo 137, 6ª Surata, versículo 11, 16ª Surata, versículo 36; 29ª Surata, versículo 20, 30ª Surata, versículo 9, 30ª Surata, versículo 42).

O professor egípcio Jalál ad-Dín al-Suyuti (1445-1505) relata uma famosa narrativa segundo a qual o profeta Muhammad exortou seus seguidores a buscar o conhecimento mesmo na China (“Busque o conhecimento, ainda que na China”, diz o *hadith*)³. Vários outros *'ahádith* (atos e ditos

¹ Universidade de São Paulo (USP), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Diretor do Centro de Estudos Árabes da USP; pauloili@uol.com.br, paulof@usp.br.

² Em diversas sociedades muçulmanas, e também no Império Otomano, observa-se o cosmopolitismo de um mundo constituído por indivíduos e famílias itinerantes cuja mobilidade forjou canais de interconexão e produziu um sistema compartilhado de conhecimentos.

³ A narrativa da vida do profeta Muhammad inclui uma série de peregrinações – de sua viagem noturna a Jerusalém até a hégira. Essas viagens serviram como um modelo e uma justificativa para as exortações passadas e atuais para que os muçulmanos busquem o conhecimento onde quer que ele se encontre.

de Muhammad) vinculam a viagem a um crescimento espiritual, incluindo três relatos por Imam Al-Tirmidhi (que contribuiu significativamente para a compilação de *'ahádith* no século IX): um em que o Profeta caracterizou a busca pelo conhecimento como uma expiação pelos feitos passados e dois outros em que ele disse que “aqueles que saem em busca de conhecimento estarão no caminho de Deus” e “a sabedoria é a propriedade perdida de um crente; ela é dele, onde quer que possa encontrá-la”.⁴ Um outro *hadíth* relatado por Ibn Maja (nascido em Qazwin, na Pérsia, no século IX, quando compilou uma coleção de *'ahádith*) declara que “Deus tornou o caminho para o paraíso fácil para aquele que viaja por uma estrada em busca de conhecimento, e os anjos abrem suas asas para o prazer daquele que busca o conhecimento. Todos os que estão no céu e na Terra buscarão o perdão daqueles que buscam o conhecimento”.

Há uma exortação no Islã para oferecer hospitalidade aos estrangeiros e viajantes que se evidencia num *hadíth* que diz: “o Islã começou como um estrangeiro e irá voltar como começou, um estrangeiro. Abençoados sejam os estrangeiros”.⁵ Os laços muçulmanos são particularmente manifestos na mobilidade daqueles, como Ibn Battuta, cuja viagem procede ao longo de rotas de comércio, estudo e peregrinação estabelecidas e associações e hospedarias dedicadas a estender aos viajantes a hospitalidade.

No entendimento do Islã, todo conhecimento humano – seja de coisas divinas ou mundanas – deriva em última instância de Deus e, assim, todos os objetos potenciais do conhecimento humano são eles próprios aspectos da criação divina. O escopo do que os seres humanos podem conhecer é claramente delimitado pelo Alcorão, que invoca reiteradamente a onisciência de Deus. Quando combinada à exortação para a viagem e o aprendizado, a invocação da onisciência de Deus serve não para amarrar a investigação humana, mas para insistir em seus limites; ela prescreve a humildade em vez da ignorância. A crença de que apenas Deus conhece os segredos do universo pressupõe, como faz a hermenêutica, a finitude do entendimento humano – e, por extensão, que a sabedoria pode residir não apenas no que se sabe, mas também, como Sócrates afirmou, no reconhecimento do que não se sabe.

O escopo de *'ilm* (conhecimento) nas exortações para viajar em busca de instrução se reflete nos variados tipos de viagem muçulmana, que podem aliar o movimento físico à transformação espiritual: o *hajj* (peregrinação a Meca), a *rihla* (viagem em busca do conhecimento) e a *ziyára* (visita a santuários), entre outros.

A natureza entrelaçada da mobilidade muçulmana se estende além de locais e propósitos previamente conhecidos ou estabelecidos, como demonstra, por exemplo, a viagem de Rifá‘a Rafi‘ Badawi at-Tahtawi (1801-1873), figura emblemática da *Nahwa*, à França no século XIX. At-Tahtawi, que liderou, em 1826, uma expedição científica de estudantes enviada a Paris por Muhammad Ali, traduziu e fez traduzir textos pragmáticos (manuais escolares e universitários nos anos 1830-1840, códigos jurídicos nos anos 1870) e desempenhou um papel decisivo na modernização da língua árabe.

O imã bagdali ‘Abdurrahman al-Baghdádi, com sua viagem pelo Atlântico, atravessara as fronteiras do “mundo antigo” e chegara a um país – o Brasil – cuja parca representação não se caracterizava pela precisão.

O relato de Al-Baghdádi, que viajou ao Brasil em um navio do Império Otomano na segunda metade do século XIX, constitui um documento fundamental para trazer à luz a situação dos muçulmanos que viviam no país à época e contribui para o aprofundamento das análises comparativas diacrônicas; afora a descrição minuciosa que o autor tece das cidades brasileiras, sua fauna, sua flora e sua gente, sob o prisma de um líder islâmico.

⁴ AL-SUYUTI, Jalál ad-Dín, **Jamí‘ al-’ahádith**, Damasco: Matba‘at Muhammad Hashim al-Kutubi, 1979-1981, vol. 1, p. 618; AL-TIRMIDHI, Muhammad. **Sunan al-Tirmidhi**. Al-Medina al-Munawwara: al-Maktaba al-Salafiyya, 1965, vol. 4, p. 137/138.

⁵ O jurista magrebino Qadi al-Nu‘man distingue, no século X, dois tipos de etiqueta, uma que governa “a moradia fixa” e a outra que regula a viagem. A última consiste em “generosidade no gasto das provisões, abstinência de discórdia com companheiros viajantes e transmissão dos relatos deles”.

Al-Baghdádi permaneceu no Brasil aproximadamente três anos, a partir de junho de 1866⁶, com o intuito de transmitir “o necessário da religião e para tranqüilizar os corações com a convicção”⁷. O relato autobiográfico – com termos em árabe, turco otomano, francês, grego, português e tupi – que descreve essa experiência ajuda a compreender o processo por meio do qual as autoridades religiosas (neste caso, Al-Baghdádi) tentam promover uma mediação entre o Islã e a realidade cultural africana ou brasileira – embora o imã iraquiano a princípio conhecesse pouco a história e as sociedades das cidades brasileiras onde morou e das localidades originais dos africanos escravizados.

Esse relato fornece elementos para estudar a presença histórica de muçulmanos no Brasil desde pelo menos o século XVIII, seguido pelo fluxo de imigração de árabes cristãos no século XIX e árabes muçulmanos no período pós-Segunda Guerra Mundial⁸, até as conversões de brasileiros nas últimas décadas. A experiência descrita pelo imã também deve servir de base para análises sobre os processos de construção das identidades religiosas nas comunidades muçulmanas brasileiras e africanas e sobre as conexões entre etnicidade árabe e identidade muçulmana.

Em 1865 o sultão otomano Abdulaziz (1277-1293 da hégira ou 1861-1876 d.C.)⁹ enviou duas corvetas, *Bursa* e *Izmir*, de Istambul (“a grandiosa e bem-guardada”, nas palavras de Al-Baghdádi) para Basra (“a protegida”, ainda segundo sua descrição).

Al-Baghdádi aproveitou a oportunidade e pediu – com sucesso – para tornar-se o imã do navio *Bursa*. As corvetas partiram da capital do Império Otomano no início do mês de *Jumáda al’awwal* (quinto mês do calendário muçulmano) de 1282 da hégira, o que corresponde ao final de setembro de 1865, em uma rota ao redor do continente africano¹⁰. Em meados de outubro, uma tempestade fez com que se perdesse de vista o *Izmir*. O *Bursa* fez escala em Argel e ancorou em Cádiz por cerca de seis meses. Quando partiu novamente, o navio enfrentou tempestades e um furacão¹¹, e os homens do *Bursa* avistaram na noite de segunda-feira, em 18 de junho de 1866, o farol de Cabo Frio. Alguns dias depois, ancorou no Rio de Janeiro. Era a primeira vez que navios otomanos atracavam na cidade, capital do Império do Brasil desde 1808.

Muitas pessoas do Rio de Janeiro e de localidades distantes vinham em pequenos botes para o *Bursa* ou se posicionavam nas cercanias do porto com a intenção de observar os recém-chegados. Entre essas pessoas, havia alguns muçulmanos, que esperavam ter contato com os companheiros de crença otomanos e que manifestaram o desejo de aprender mais sobre o Islã.

No relato, Al-Baghdádi conta que, ao aportar no Rio de Janeiro e descer ao porto para conhecer o local, deparou-se com muçulmanos de origem africana – então a principal comunidade adepta dessa religião no continente americano – que se dirigiram a ele com a saudação tradicional

⁶ ‘Abdurrahman al-Baghdádi emprega o calendário islâmico, que é lunar e se inicia com a hégira, a migração do profeta Muhammad de Meca para Medina no ano 622 da era cristã. O ano de 1886 corresponde, em sua maior parte, a 1283 no calendário muçulmano.

⁷ AL-BAGHDÁDI, A. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*. Tradução do manuscrito original feita pelo autor deste texto.

⁸ A partir da segunda metade do século XIX, a imigração árabe era majoritariamente cristã; a imigração significativa de árabes muçulmanos veio a ocorrer quase um século depois. Ver FARAH, Paulo Daniel Elias. *O Islã*. São Paulo: Publifolha, 2001.

⁹ Abdulaziz (ou Abdülaziz, na grafia turca) foi o primeiro governante otomano a cruzar as fronteiras de seu império com um propósito não bélico. O sultão realizou uma visita oficial à Europa na qual demonstrou seu apreço pela cultura e pela pintura. Abdulaziz viajou a Paris em 1867 a fim de participar de uma exposição e realizar uma visita oficial a Napoleão III (a primeira do gênero). Em seguida, foi a Londres, Berlim e Viena, onde conheceu os palácios e os museus; o evento contribuiu para promover uma aproximação ainda mais ampla com a Europa. Conhecido por seu interesse pela Marinha e pelas artes plásticas, apoiou artistas como Chelebowski, Burtan, Gobel, Ayvazovsky (com quem pintou algumas obras) e Şeker Ahmet Pasha (seu consultor de artes).

¹⁰ Ainda não existia o Canal de Suez, inaugurado no dia 17 de novembro de 1869.

¹¹ À época (no século XIX), eram comuns os navios com propulsão mista, vela e vapor, o que os tornava mais vulneráveis aos ventos fortes.

muçulmana “*as-salámu ‘alaykum*”¹². Na tentativa de comunicação, alguns deles lhe disseram, após o cumprimento de acolhida, “Eu¹³ muçulmano”.

Apesar das tentativas frustradas de comunicação em árabe, turco, francês e inglês, a oração conjunta evidenciou a pertença à *’umma*, a comunidade muçulmana. Posteriormente, quando o erudito (*’adīb*) muçulmano deixou que eles rezassem sozinhos, percebeu que não dominavam a prática da prece realmente.

Dessa forma, após uma desconfiança inicial, o imã constatou que havia uma comunidade muçulmana expressiva na “magnífica cidade” (como a descreve) e resolveu permanecer. Sobre a capital do Império e principal via de entrada e saída do Brasil, diz que “o clima é bom, a água abundante, as construções maravilhosas e foi moldada com base em premissas geométricas... a cidade é sólida e bem construída”.

Al-Baghdádi ficou no Rio de Janeiro, que abrigava o governo e o setor militar, durante aproximadamente um ano e meio, em um momento em que a cidade passava por transformações na infra-estrutura e em que praças e parques eram reformulados e novas construções erguidas em ritmo de urbanização acelerada. Em 1872, pouco tempo após a visita do imã iraquiano, conforme o censo daquele ano indica, moravam na cidade 274.972 pessoas, das quais 48.939 escravizadas. O imã descreve o processo de despersonalização e recriação das identidades a que eram submetidos os escravos.

Quando a comunicação se tornou mais fácil com o auxílio de um intérprete que falava árabe e português, Al-Baghdádi quis se informar sobre aquela população de origem africana e vislumbrou uma forma de mudar os hábitos daqueles muçulmanos a fim de que se amoldassem à prática do Islã que considerava adequada.

O imã soube que os africanos eram levados à força de sua terra natal para o continente americano, por vezes quando crianças; como consequência, freqüentemente não recebiam instrução suficiente sobre a doutrina e o culto. Quando eventualmente obtinham a alforria, complementa o observador árabe e muçulmano em sua descrição, podiam praticar sua religião com mais liberdade.

Os pedidos para que Al-Baghdádi ensinasse o Islã não se limitaram aos muçulmanos de origem africana do Rio de Janeiro (Região Sudeste), onde pronunciou sermões religiosos para “não menos do que quinhentas pessoas”. Da Bahia (Região Nordeste), onde vivia a maior comunidade malê do Brasil, foi enviada uma delegação ao Rio de Janeiro para pedir ao imã que ele os visitasse e os instrísse; o mesmo se passou em Pernambuco (Nordeste). Como se observa pelo relato, a idéia de *’umma* estava bastante presente à época no Brasil. A organização era tal que os muçulmanos da Bahia souberam da presença de Al-Baghdádi no Rio de Janeiro e o convidaram para uma missão na província onde ocorreria o levante dos malês. A *’umma* unificava os escravizados, e o Islã certamente era um fator de aglutinação.

Depois que os muçulmanos manifestaram o desejo de que Al-Baghdádi os liderasse – como o primeiro imã árabe de que se tem registro no Brasil –, e, assim que decidiu permanecer no país, o erudito passou a estudar a língua portuguesa a fim de comunicar-se com a comunidade muçulmana local sem a necessidade de um intérprete.

Com efeito, na segunda metade do século XIX, decrescia significativamente o número de muçulmanos no Brasil que conheciam o árabe – e o nível de conhecimento dessa língua semítica geralmente era reduzido – embora a polícia continuasse a confiscar, sobretudo na Bahia, manuscritos e livros nesse idioma que, com freqüência, consistiam em trechos do Alcorão. Em 1869, portanto três anos após a chegada de Al-Baghdádi ao Rio de Janeiro, o conde Joseph-Arthur de Gobineau (1816-1882), representante diplomático da França no Brasil e autor do *Essai sur l’inégalité des races humaines* (obra basilar para a estruturação do racismo científico), escreveu que os franceses

¹² Que a paz esteja contigo!, saudação tradicional entre os muçulmanos, à qual em geral se responde com *Wa’alaykum as-salám* (E que contigo esteja a paz!) ou, de forma mais completa, *Wa’alaykum as-salám war-rahmatu Allahi wa barakátuhu* (E que contigo estejam a paz, a misericórdia e as bênçãos de Deus!)

¹³ Al-Baghdádi translitera em árabe a primeira pessoa do pronome pessoal do caso reto da língua portuguesa (eu).

Fauchon e Dupont, em sua livraria na então capital brasileira, vendiam anualmente a escravos e ex-escravos cerca de cem exemplares do Alcorão, além de gramáticas árabes com explicações em francês¹⁴.

Em seu relato, o imã iraquiano revela que, enquanto procurava um dicionário que o ajudasse a comunicar-se em português, encontrou em uma livraria da cidade do Rio de Janeiro um Alcorão impresso na França – que estava ali havia um tempo considerável aparentemente sem despertar interesse. Com o intuito de garantir o acesso ao livro sagrado e fortalecer o conhecimento dos muçulmanos acerca dessa fonte fundamental, encomendou diversos exemplares do Alcorão ao livreiro mediante o pagamento de um depósito, posteriormente restituído. Após essa aquisição, segundo o imã, reduziu-se o desconhecimento. A estada de Al-Baghdádi com os muçulmanos revigorou o interesse pela língua árabe e pelo Alcorão, o que pode explicar em parte o crescimento significativo na venda de exemplares do livro sagrado do Islã no Rio de Janeiro testemunhado por Gobineau.

À época, ainda que muitos muçulmanos já não pudessem ler o árabe, alguns conseguiam recitar o Alcorão com forte sotaque, de acordo com Al-Baghdádi, que relata ainda que o livro sagrado que possuíam era pouco utilizado para a leitura e visto por parte da comunidade mais como uma espécie de talismã, “para bênção em vez de instrução” (como descreve o imã). Com efeito, na África do Oeste, na percepção popular e na de alguns estudiosos, o Alcorão era venerado quase como se fosse um amuleto.

Havia grande semelhança entre os amuletos utilizados no Brasil, em especial na Bahia, e aqueles presentes na África. Com frequência, escreviam-se trechos corânicos em árabe magrebino; era nítido o fascínio que a escrita exercia sobre os africanos vindos de sociedades marcadas pela oralidade¹⁵.

1 1. Relato de um imã

O relato de Al-Baghdádi tem o mérito de ser redigido por alguém que conhece o Islã¹⁶ – ainda que considere apenas uma de suas vertentes como a aceitável. Assim, condenavam-se, por exemplo, a utilização de grigris¹⁷ e de tabuinhas de escrever com versículos que se lavavam para que a água fosse bebida em seguida¹⁸, a geomancia, os quadrados mágicos e a adivinhação praticada por alguns muçulmanos no Brasil (especialmente em Pernambuco¹⁹, segundo a descrição), de modo similar àquele na África. Al-Baghdádi critica essas práticas, que considera baldadas, e diz que elas se faziam acompanhar de “palavras em siríaco e um palavrório incompreensível”. Observa-se que a referência dele de idioma ininteligível é o siríaco, língua semítica do grupo aramaico oriental utilizada no Sudeste da Turquia, no Norte do Iraque e em partes da Síria, do Irã, da Armênia e do Azerbaijão; trata-se ainda da língua litúrgica de diversas igrejas orientais.

¹⁴ RAYMOND, J.-F (ed.), **Arthur de Gobineau et le Brésil: correspondance diplomatique du Ministre de France à Rio de Janeiro**. Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, 1990: 143-148.

¹⁵ Nos últimos anos, temos traduzido amuletos brasileiros e africanos escritos em caracteres árabes (em línguas como o haussá e o soninquê, além do árabe) com o intuito de ampliar o conhecimento sobre essa comunidade muçulmana.

¹⁶ Mormente quando se considera que os observadores brasileiros do século XIX tinham muito pouco ou nenhum conhecimento acerca do Islã.

¹⁷ Pequenas bolsas de couro que contêm versículos corânicos e são utilizadas como amuletos.

¹⁸ Após a escritura de um texto extremamente relevante, como versículos corânicos, por exemplo, molhava-se o papel ou a tábua de madeira em que foram escritos, lavava-os e bebia-se a tinta misturada à água, para obter auxílio e proteção por meio dessa prática que normalmente gera controvérsias entre correntes religiosas e regiões geográficas diversas. A tinta utilizada até recentemente era extraída da queima de madeira e, atualmente, pode-se encontrar remédios industrializados baseados nessa técnica.

¹⁹ É provável que em Pernambuco o imã tenha visto um tipo comum de amuleto denominado *fá'ida* (algo útil ou profícuo), uma espécie de tabela que contém quadrados preenchidos com letras árabes. Nessa prática, bastante difundida na África sudânica, pode obter-se a resposta para questionamentos daqueles que buscam ajuda. Normalmente se compilava um texto que explicava como utilizar as letras árabes nesses quadros.

Em 1916, Manuel Querino escreveu que, “para destruir qualquer malefício, possuía o malê pequeno patuá ou bolsa que trazia ao pescoço contendo uma oração em poucas palavras, a qual era encimada por um polígono estrelado regular de cinco ângulos... E, assim, diziam eles, ficavam imunes de toda feitiçaria”²⁰.

Assim como no continente do qual foram levadas as pessoas escravizadas para a América, no Brasil vários fiéis praticavam ritos de outras religiões africanas ao lado daqueles próprios do Islã²¹. O imã relata que, além da comunidade muçulmana de africanos, havia aqueles que cultuavam “o mar, o vento, o Sol, a Lua e os trovões”.

2. Descrição das cidades, da fauna e da flora

Em seu relato, o imã descreve a paisagem, tema indissociável da experiência do viajante do século XIX, e as cidades brasileiras pelas quais passou em suas missões de cunho didático: o Rio de Janeiro, Salvador e Recife. São nítidos no texto a sensação da grandiosidade do universo e o encanto que a floresta virgem – e os seres que nela habitam – despertam em Al-Baghdádi.

O imã bagdali fala da grande variedade de frutas que encontra no Brasil e se impressiona com seu aspecto, sabor e diversidade – ele afirma que há no país cinquenta frutas inexistentes no Oriente; ao descrevê-las, procura compará-las à noz, à romã, à tâmara e à uva, entre outras. Procurei indicar na tradução o nome popular e o nome científico de algumas frutas que correspondem à descrição efetuada na seção “Algumas frutas estranhas”.

Ao ver peles de cobra à venda e transmitir as histórias que ouviu acerca da sucuri, Al-Baghdádi exalta o Criador (“Sublime é o Criador, que exalta o que Ele quer e o que Ele escolhe, isento, em suas ações, de tolice e artificialidade”). A respeito das sucurs relata que “engolem um grande touro e (...) quando elas enchem o estômago de alimento, adormecem e ficam como uma grande montanha”. Ainda hoje, conta-se que engoliriam um boi e deixariam apenas os chifres para fora, que com passar do tempo cairiam. Com efeito, alimentam-se de animais como capivaras e jacarés e costumam medir aproximadamente oito metros, mas já foram encontradas espécies com até 11 metros e mais de 400 kg. Antes da presença humana intensa nas regiões de seu *habitat*, essas cobras podiam até se desenvolver mais.

Em Salvador, Al-Baghdádi ganhou um papagaio que o impressionou ao imitar a convocação à oração. Os papagaios eram exportados do Brasil para muitos países, de acordo com a explicação do imã. Outro animal que despertou sua atenção foi a baleia, cuja pesca, bastante rentável, viu em um vapor. “Nela [na baía de Todos os Santos, a maior baía do Brasil], pesca-se um grande peixe, que é chamado entre eles de ‘baleia’ – [pronuncia-se] no paradigma de *máhiyya* com duplicação do ‘yá’²². A grande [baleia] é vendida por cerca de mil libras e por menos que isso se vende a pequena. Quando uma foi pescada, eu subi no vapor e fui até lá para observá-la. Vi um animal espantoso cuja cabeça tinha a metade de seu corpo aproximadamente”.

3. O autor do relato

Nascido em Bagdá, em uma família abastada, ‘Abdurrahman bin ‘Abdullah al-Baghdádi ad-Dimachqi cresceu em Damasco, onde estudou árabe e persa, literatura, jurisprudência e teologia.

Devido a circunstâncias pouco esclarecidas, durante dificuldades ocorridas alguns anos antes da viagem cujo porto de chegada terminou por ser o Rio de Janeiro – dificuldades estas que poderiam estar relacionadas ao massacre de cristãos em 1860 –, ao que parece Al-Baghdádi ficou de-

²⁰ QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*, 2ª ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Massangana, 1988 (publicado inicialmente em 1916).

²¹ O início do século XIX foi marcado por uma expansão do Islã na África do Oeste e por conflitos políticos e religiosos na região. Em 1804, o *shehu* (haussá para xeique) Uthman dan Fodio convocou um *jihad* contra reinos haussás acusados de islamização superficial, desleixo e sincretismo com religiões pagãs; muitos prisioneiros dessa guerra foram vendidos como escravos. Entre as pessoas escravizadas levadas da África do Oeste para o Brasil, havia muçulmanos iorubás (no Brasil chamados de nagôs), haussás (que formaram o primeiro grupo expressivo de muçulmanos escravizados a chegar ao país no século XIX) e fulanis, entre outros. Uma parte considerável deles foi para a Bahia.

²² Al-Baghdádi transliterou a palavra “baleia” em árabe (باليه) e indica a ocorrência de uma *chadda* (□) sobre o “yá” para facilitar a pronúncia.

tido na prisão da Marinha otomana em Damasco. O almirante Muhammad Salih Ates Paxá, do qual se diz que apreciava as ciências, indicou-o como imã da Marinha.

Ates Paxá havia lutado na Guerra da Criméia (1853-1856) como integrante das forças da Marinha otomana e depois foi promovido a contra-almirante e finalmente a almirante. Nessa função, foi enviado com navios de guerra para uma missão em Londres. Quando ele adoeceu, em 31 de dezembro de 1866, e veio a morrer alguns dias depois, Al-Baghdádi já se encontrava no Brasil.

Al-Baghdádi informa que a parada e a permanência no Rio de Janeiro não haviam sido planejadas, mas fruto de uma sequência de tempestades. O comandante não tomara providências no que diz respeito à questão financeira e precisou pegar dinheiro emprestado em um banco do Rio de Janeiro para os reparos no navio, para a alimentação e para outros gastos relacionados à viagem. O consulado inglês serviu de intermediário para essa transação.

Por temer complicações diplomáticas se as atividades religiosas do imã fossem descobertas, o comandante otomano distanciou-se dele perante o governo brasileiro e anunciou que precisava prosseguir a viagem urgentemente e que Al-Baghdádi permaneceria no Brasil para contemplar os parques e as atrações naturais do país. O comandante soubera, por meio de “alguns ingleses”, que os muçulmanos não podiam professar sua religião abertamente e temia complicações diplomáticas se as atividades do imã fossem descobertas.

Cerca de dois meses depois da chegada ao Rio de Janeiro, o *Bursa* deixou o Brasil (sem Al-Baghdádi, que permaneceria no Brasil por volta de três anos) no dia 22 de agosto e chegou a Basra²³ em 26 de novembro de 1866, após aproximadamente catorze meses de viagem.

O imã passou pelo menos três Ramadãs no Brasil. Seu primeiro Ramadã foi no Rio de Janeiro, onde também presenciou a Páscoa antes de ir à Bahia e ali permanecer por cerca de um ano. Ele passou seu segundo Ramadã na Bahia e o terceiro, em Pernambuco. Como o terceiro Ramadã terminou em 14 de janeiro de 1869, o mais cedo que o imã pode ter deixado o Brasil seria após essa data.

Al-Baghdádi iniciou a viagem de retorno em um navio até Lisboa e de lá foi a Gibraltar por via terrestre. Após passar por Argel e Alexandria, foi a Meca em peregrinação. Depois, visitou sua família em Damasco e finalmente se dirigiu a Istambul²⁴.

4. Relato de viagem

De certa forma, o livro de Al-Baghdádi se insere na tradição de relatos de viagem árabes e muçulmanos conhecida como *Rihla*, um gênero narrativo frequentemente marcado por uma linguagem assaz elaborada, pela prosa rimada e pela religiosidade acentuada. A *Rihla* reúne diferentes tipos de texto, como o histórico, o geográfico, o sociológico e o literário, e mescla o verossímil e o incrível, fatos e histórias maravilhosas.

Em seu prefácio, o imã bagdali afirma que queria apresentar as *‘ajá’ib* (maravilhas, coisas maravilhosas) e as *ghará’ib* (coisas estranhas, extraordinárias, espantosas) de sua viagem: “Vi uma série de coisas maravilhosas, e outras, de todo tipo, espantosas, e quis recordá-las neste tratado e elucidá-las neste breve relato como uma lembrança para os que têm visão e um sermão e recordação aos que têm percepção”.

Al-Baghdádi utiliza esses dois termos no título do relato, na forma singular. Esses termos costumam aparecer, no singular ou no plural, no título de relatos de viagem. E esse é o caso da obra de Ibn Battuta (1304-1368), um nome paradigmático da *Rihla*. Nascido em uma família de juriscônultos, Ibn Battuta viajou durante mais de 30 anos por uma parte considerável da África, da Europa e da Ásia. Nesse período, os muçulmanos letrados do Norte da África (caso de Ibn Battuta, nascido em Tânger) ou de *Al-Andalus* estavam particularmente inclinados a fazer longas viagens ao exterior,

²³ A cidade, localizada ao sul do atual Iraque, era o porto que se pretendia alcançar desde o início da viagem das corvetas.

²⁴ Al-Baghdádi retornou a Istambul no máximo em 1871. Morreu em Meca, em 1881.

entre outras razões para realizar as obrigações religiosas do *hajj*²⁵ ou para fazer viagens de estudo por outros centros de saber, como o Cairo, Damasco e outras cidades universitárias do Oriente Médio.

As narrativas são janelas iluminadoras a respeito da maneira como toda uma série de categorias, identidades e normas é articulada e transfigurada. Revelam, por exemplo, o que o Islã significa para os viajantes muçulmanos em momentos específicos, e também onde, em que momentos e sob quais circunstâncias essa ampla construção discursiva (embora distintamente articulada) se dissolve ou se reduz em importância, suplantada por outras construções igualmente poderosas que surgem e se combinam para organizar a experiência e produzir conhecimento – por meio de contrastes. Assim, essas viagens e os modos como elas recebem uma narrativa ilustram como o sentido do lar e do outro é produzido e transformado por séries mutáveis de polaridades protegidas, contingentes e persistentes. Como as comparações implicam atos de tradução que ajudam a compreender o não-familiar, a *Rihla* é uma ocasião para mapear conexões complexas entre a viagem, a teoria e o conhecimento.

As narrativas de viagem servem como lentes para comparações regionais e históricas e como um veículo para aumentar a consciência a respeito da extensão e da natureza da *'umma*. Ademais, refletem os contornos complexos, permeáveis e constantemente em movimento da pertença e da comunidade intra e além-*Dár al-Islâm* através da história. O manuscrito de Al-Baghdádi abre caminho para o desenvolvimento dessas reflexões e de pesquisas acerca da percepção das comunidades muçulmanas no Brasil e da forma como as cidades, a fauna, a flora e a história do Brasil são retratadas no *Dár al-Islâm* e nos países árabes. Ademais, ajuda a compreender como os saberes eram transmitidos nas sociedades retratadas.

5. Viagem e conhecimento

Dominante nas fontes doutrinárias e nas práticas históricas muçulmanas, a relação entre viagem e conhecimento não está confinada a nenhuma localidade, época ou religião particular. Na *Epopeia de Gilgamesh*, a busca do conhecimento e a obtenção da sabedoria foram vinculadas à viagem e à experiência direta do não-familiar. Gilgamesh, o viajante e governante sumério mítico, era um rei que conhecia as diferentes regiões do mundo; a sabedoria do rei-viajante derivava da observação de coisas e lugares. Fez uma longa viagem e, ao retornar, registrou essa história. A *Odisseia* traz as histórias de um herói “que viajou bastante; viu as cidades dos homens e aprendeu as suas mentalidades”.

A associação entre viagem e experiência se reflete nas raízes etimológicas das palavras indo-européias para viagem, que demonstram a proximidade do alemão *Erfahrung* (experiência) e *irfaran* (viajar, no alto alemão antigo, *Althochdeutsch*). Muitas reflexões dependem das experiências em primeira mão de outros, da associação entre conhecimento e autópsia (no sentido grego da palavra: o ato de ver com os próprios olhos) ou *'iyán* (testemunho, ver com os próprios olhos).²⁶

A relação entre a mobilidade e a busca do conhecimento é sugerida pela raiz árabe *K-ch-f*, da qual as palavras escoteiro/explorador (*kacháf*) e investigação/revelação/descoberta (*kachf*) são

²⁵ A contribuição muçulmana para a geografia, a história e a sociologia, sobretudo na chamada Idade Média, é notável. A peregrinação a Meca e a orientação da prece islâmica para essa cidade sagrada (e, portanto, a necessidade de estabelecer a direção da Caaba) são algumas das razões de ordem estritamente religiosa que ajudaram a desenvolver a geografia na Idade Média. A principal delas, porém, foi a tradição de longas viagens efetuadas por motivos religiosos, científicos e comerciais.

²⁶ Não surpreende que os viajantes, cuja afirmação de confiabilidade se baseia na capacidade de testemunhar em primeira mão o que os outros não podem, envolvam-se na autoridade da autópsia/*'iyán* na busca do conhecimento. A importância de “ver por si mesmo” como uma fonte de confiabilidade sem igual é ressaltada por várias tradições. Um *hadith* atribuído ao Profeta Maomé afirma que a informação estabelecida por outros não é o mesmo que ver com os próprios olhos. Nos *Prolegômenos* (Al-muqaddima), Ibn Khaldún afirma que “transmitir coisas que se observaram com os próprios olhos é mais abrangente e completo do que transmitir informação e coisas sobre as quais se aprendeu. Um hábito que é resultado da observação pessoal é mais perfeito e firmemente enraizado”. Isso não significa abrir mão da distância crítica que o privilégio da observação em primeira mão por vezes compromete.

derivadas. A ligação também se revela na prática grega da *theoría*. Em Heródoto, *theoría* é traduzida como “ver o mundo”, e *theóros* é polissêmico; refere-se ao espectador e a alguém que viaja para consultar um oráculo.

Em um dos usos mais antigos da palavra *theória*, Heródoto²⁷ descreve a viagem de Sólon, o Legislador, de Atenas pela *theória* e relaciona explicitamente a teoria e a sabedoria a uma viagem através de um vasto território. A associação entre teoria, viagem e conhecimento é reiterada quando se descreve Anacharsis como aquele que “havia atravessado uma grande parte do mundo numa *theória* e através disso havia dado uma prova de sua grande sabedoria”. Viagem e *theória* são vistas não apenas como práticas de observação, mas também como veículos de sabedoria e, em particular, de sabedoria política: os contatos com outras terras e as comparações que eles possibilitam facilitam uma jornada epistemológica do hábito ao conhecimento da qual dependem a sobrevivência e a excelência da pólis.

Observar terras, instituições e práticas diferentes pode transformar tanto os que viajam quanto os que são visitados. Na medida em que a viagem temporal e espacial ocasiona comparações, e as comparações implicam traduzir o que é não-familiar e o que é familiar, essas jornadas tornam possível não apenas uma consciência maior de outros mundos, mas também a perspectiva de uma distância crítica do lar.

Os exemplos são abundantes. O filósofo Al-Fárabi (c. 870-950) viajou bastante durante sua formação, e para escrever comentários aristotélicos e relevantes obras originais; deslocou-se de sua cidade natal no Turquistão para Bagdá, Alepo, Damasco e Cairo; Abu-Hamid al-Ghazáli (1058-1111) foi transformado por suas viagens de Tus, na Pérsia, a Jerusalém, Damasco e Meca, depois de sua marcante atuação como jurisprudente em Bagdá. Na história mais recente, At-Tahtawi viajou do Egito à França em busca de conhecimento científico; Jamál al-Din al-Afgháni (1839-1897) elaborou seus argumentos contra o imperialismo numa condição de itinerância perpétua de seu Irã natal. E o pensamento político do autor egípcio Sayyid Quth (1906-1966) foi bastante influenciado por sua viagem aos Estados Unidos do pós-guerra, que critica com veemência.

Edward Said reuniu, por meio da argumentação e do exemplo, a dor e o privilégio do exílio. Após as análises de Said sobre o orientalismo, diversos geógrafos interrogaram-se sobre a representação e as práticas que contribuem para a formação e a difusão de geografias imaginativas do mundo. Essas geografias imaginativas participam das relações múltiplas entre geografia e império, e a literatura pode ser considerada um de seus vetores de difusão. Assim, a literatura de ficção, como a literatura de viagem, terá passado pelo crivo de uma leitura desconstrucionista a fim de mostrar as relações de poder desiguais que tendem a produzir imagens deformadas e caricaturais do mundo e das culturas não ocidentais. Os não-ocidentais geralmente são aqueles até os quais os homens viajam em vez de serem eles mesmos viajantes, objetos em vez de agentes da “descoberta” (*kachf*).²⁸

A eloqüente fenomenologia do deslocamento de Said revela a lógica em funcionamento nas imagens e nas experiências superpostas do exílio, da distância, da perda, da viagem, da descoberta, da visão e da instrução: ser do próprio lar cultural, mas não estar mais nele, provoca uma experiência de perda freqüentemente produtiva de momentos extraordinários de (auto)conhecimento e clareza. Nos relatos de viagens, por vezes, observam-se visões utópicas, libertas da fidelidade aos fatos (agonisticamente engajadas às realidades que pretendem transcender), que ampliam as fronteiras do que imaginamos que o nosso mundo possa ser.

Na medida em que a ligação explícita entre a viagem e a busca do conhecimento é ela mesma móvel, pois transcende as fronteiras culturais e históricas para evocar ressonâncias e ansiedades

²⁷ Heródoto fez extensas viagens, depois de deixar Halicarnasso, que descreve nas *Histórias*.

²⁸ A implicação epistemológica de codificar a viagem “heróica” como ocidental é explicitada na afirmação de Jürgen Habermas de que “ganhar a distância das próprias tradições e ampliar as perspectivas limitadas é a vantagem do racionalismo ocidental”. Como Pratap Mehta aponta, a premissa subjacente do relato de Habermas é que os membros de outras culturas são “prisioneiros de suas visões de mundo míticas, sua cultura os possui ao invés de eles a possuírem”.

através da língua e do tempo, a viagem é um termo de tradução (para utilizar a expressão de Clifford²⁹), e os relatos dessas viagens são também atos de tradução, práticas de ver, fazer, fazer-se ver, ouvir e fazer-se ouvir. Cada novo encontro revela diferentes vetores de comparação para o viajante.

O conhecimento não é apenas o que encontra os critérios positivistas de correspondência, mas também o que se revela nas práticas tradutórias do viajante que lida e representa o que é não-familiar por meio da comparação com o que é familiar, uma atividade que simultaneamente revela e articula as fronteiras em mudança e o conteúdo do outro e do eu³⁰. A maneira de traduzir a ligação entre mobilidade e conhecimento não jaz sobre um ideal de objetividade incorpórea, mas antes deriva de uma ampliação da visão – e os reconhecimentos e os equívocos que ela inevitavelmente implica – tornada possível por uma condição de enraizamento e estranhamento simultâneos.

A viagem como uma metáfora e prática torna possível o conhecimento, parcial e contingente, porém, constitutivo do autoconhecimento e do conhecimento dos outros. Na realidade, embora o “Islã” e o “Ocidente” sejam cada vez mais retratados como hermeticamente selados e antagônicos, sabe-se que suas “fronteiras”³¹ são permeáveis, atravessadas por viajantes de muitas direções cujas trajetórias revelam características comuns na produção transcultural do conhecimento.

Bibliografia

AL-SUYUTI, Jalál ad-Dín, **Jami‘ al-’áhádíth**, Damasco: Matba‘at Muhammad Hashim al-Kutubi, 1979-1981.

AL-TIRMIDHI, Muhammad. **Sunan al-Tirmidhi**. Al-Medina al-Munawwara: al-Maktaba al-Salafiyya, 1965, vol. 4.

CLIFFORD, James. Travelling Cultures in **Cultural Studies**. Nova Iorque: Routledge, 1992.

FARAH, Paulo Daniel Elias. **O Islã**. São Paulo: Publifolha, 2001.

QUERINO, Manuel. **Costumes africanos no Brasil**. 2ª ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988 [1916].

RAYMOND, J.-F (ed.), **Arthur de Gobineau et le Brésil: correspondance diplomatique du Ministre de France à Rio de Janeiro**. Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, 1990

²⁹ CLIFFORD, James. “Travelling Cultures” in **Cultural Studies**. Nova Iorque: Routledge, 1992, p. 110.

³⁰ No estudo dos relatos de viagem, com frequência interessam menos as questões de precisão histórica e mais as práticas representacionais que organizam a experiência humana em relatos narrativos e, em especial, o que essas práticas revelam a respeito da maneira como esses viajantes entendem a si mesmos e aos mundos através dos quais se deslocam.

³¹ Supor que se trata de duas entidades uniformes e identificáveis cujas fronteiras são claramente demarcadas caracteriza o mundo de uma maneira que apaga as fissuras dentro de cada categoria e as dívidas históricas mútuas entre elas, sem mencionar a grande interpolinização contemporânea.