



ISSN 1984-5634

ARTIGO

**CRÔNICAS DA ‘ARABIDADE’ LESTE-AFRICANA: UMA ANÁLISE HISTORIOGRÁFICA COMPARATIVA ACERCA DO *KITĀB AL-ZUNŪJ* E DO *KAWKAB AL-DURRĪYAH AL-AḤBĀR IFRĪQĪYAH* DE AL-BAWRĪ (C. 1890-1913)<sup>1</sup>**

*Chronicles of late 19th century East African ‘arabness’: a comparative historiographical survey on the Kitāb al-Zunūj and al-Bawrī’s Kawkab al-Durriyah al-Aḥbār Ifriqiyyah*

**GABRIEL DOS SANTOS GIACOMAZZI<sup>2</sup>**

**RESUMO**

Eruditos árabe-suaílis muçulmanos produziram grande quantidade de obras manuscritas durante o século XIX tardio, num período de florescimento cultural possibilitado pelos rendimentos do trabalho escravo centralizado no Sultanato de Zanzibar. Enquanto compilavam antigas tradições orais e escritas, algumas crônicas também manifestavam o desalento de seus autores face ao declínio do escravismo e à crescente influência colonialista britânica em África Oriental. Tal é o caso do *Kitāb al-Zunūj* (década de 1890) e do *Kawkab al-Durriyah al-Aḥbār Ifriqiyyah* (1913). Ambos textos em língua árabe representam tanto uma defesa da “arabidade” da população suaíli islâmica em oposição à presença europeia, quanto um marcador da diferença entre eles próprios e as sociedades bantu da África negra, os quais, segundo eles, não seriam parte da civilização – *ustaarabu*, em kiswahili. No presente artigo, discutimos não somente as questões supracitadas, mas também a tradição textual por trás dos três manuscritos dos quais são compostos ambos os trabalhos; bem como cada respectiva tradução.

**PALAVRAS-CHAVE:** Estudos africanistas. Intelectualidade islâmica. Manuscritos em árabe. História suaíli

**ABSTRACT**

Arab-Swahili Islamic scholars produced a great deal of manuscript works during the second half of the 19th Century, in a period of cultural flourishing enabled by the income of chattel slave labour centered around the Sultanate of Zanzibar. While compiling old narratives – oral and written alike – some chronicles also manifested certain opinions of their authors regarding the ongoing changes in East Africa. Such is the case for the *Kitāb al-Zunūj* (decade of 1890) and the *Kawkab al-Durriyah al-Aḥbār Ifriqiyyah* (1913), two Arabic works whose authors’ dismay at the decline of slave trade and the growing influence of British colonialism is evident. They thus represent a defence of the “Arabness” of Swahili Islamic population in opposition to the European presence; but also as a marker of difference between themselves and the people of black Africa, which, according to them, are not a part of the civilization – *ustaarabu*. In the present article, delve into the textual tradition behind the three manuscripts of which both works are composed; as well as each respective translation.

**KEYWORDS:** East African studies. Islamic scholarship. Arabic manuscripts. Swahili history

**EDITOR-CHEFE:**

Lúcio Geller Junior

**EDITORA-GERENTE:**

Maria Eduarda Magro

**SUBMETIDO:** 11.10.2021

**ACEITO:** 02.12.2021

**COMO CITAR:**

GIACOMAZZI, G. S. Crônicas da ‘arabidade’ leste-africana: uma análise historiográfica comparativa acerca do *Kitāb al-Zunūj* e do *Kawkab al-Durriyah al-Aḥbār Ifriqiyyah* de al-Bawrī (c. 1890-1913). *Aedos*, v. 14, n. 31, p. 10-28, jul.–dez., 2022.

<https://seer.ufrgs.br/aedos/>

1 Uma versão em língua inglesa do presente artigo foi originalmente submetida para publicação no vol. XXIII dos *Anais de História de Além-Mar*, periódico editado e publicado pelo CHAM – Centro de História d’Aquém e d’Além Mar da Universidade NOVA de Lisboa, previsto para 2022. O artigo em si é o desenvolvimento de uma comunicação submetida e aceita para a Conferência Internacional “Crossings in the Indian Ocean: Memory and Heritage”, organizada pela State University of Zanzibar (SUZA) em parceria com o CHAM, e constitui, em si, parte da pesquisa do autor em nível de Mestrado Acadêmico.

2 Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bolsista CAPES. E-mail: giaco.acad@gmail.com.

A Costa Suaíli e sua hinterlândia foram palco de grandes alterações políticas e sociais no decurso do século XIX. A ascensão e declínio de um sistema escravista de propriedade sob a égide dos sultões Bū Sa‘īdī de Omā e Zanzibar, à moda do tráfico atlântico de escravizados (CLARENCE-SMITH, 2006, p. 10), operou sobremaneira uma transformação no interior de África Oriental ao erodir antigos sistemas de autoridade e aliança das sociedades e comunidades autóctones bantu (SALIM, 2010, p. 263-64) em favor de um predatório sistema comercial baseado em caravanas e razias, expandindo os interesses econômicos árabes-suaíli por marfim e povos escravizáveis cada vez mais ao interior do continente africano. Tal dramática transformação pode ser entendida no escopo de um processo global, representado pela troca de um sistema-mundo pré-colonial, afro-asiático (GENSHEIMER, 2004, p. 173) por um modelo europeu de natureza capitalística, com a demanda de seus mercados por *commodities* de África Oriental. Desse quesito, as *plantations* de cravo-da-índia, em Zanzibar, eram os exemplos cabais, visto que sua produção visava suprir os mercados europeu e norte-americano – e empregando, para tanto, o trabalho escravo em escala considerável e sem precedente na história da Costa Suaíli (CROUCHER, 2013, p. 1017; KIMAMBO, 2010, p. 276-80; OLIVEIRA, 2019, p. 109).

Apesar do gradual declínio do comércio escravista, a partir de sua proscrição sob pressão britânica, em 1873, durante o governo do sultão Barġāš Ibn Sa‘īd al-Bū Sa‘īdī (SHERIFF, 1987, p. 245), o último quarto do século XIX viu a emergência de uma chamada “era de ouro” (BANG, 2008, p. 351) da produção intelectual no meio erudito islâmico, focalizado nas escolas corânicas Sufi e nas *madāris*<sup>3</sup> de interpretação Shāfi‘ī, em lugares como Mombaça (KRESSE, 2007, p. 71), Lamu e a própria Zanzibar. Este foi um tempo, portanto, no qual os ‘*ulamā*’<sup>4</sup> leste-africanos constituíam “a socio-religious arena in its own right – a vibrant Shāfi‘ī-Sunni ecumene” detentora da devida *nisba* (i.e. ser membro da família certa – preferencialmente de ascendência árabe)<sup>5</sup> e, especialmente, dos recursos financeiros a fim de estar “tão atualizado quanto se poderia estar na era dos manuscritos” (BANG, 2018, p. 557-60).<sup>6</sup> Como veremos, a questão da origem de tais recursos estaria diretamente relacionada à riqueza acumulada do sistema escravista, através do qual clãs tradicionais, de supostas origens árabes, prosperaram sobretudo a partir do século XVIII tardio (NIMTZ JR., 1980, p. 26). O final do século XIX também veria novas formas de educação, como no exemplo da Mesquita Riyadha de Lamu – ligada à ordem Sufi ‘*Alawīyya* do Hadramaute –, que aceitava estudantes não-suaílis, permitindo, desta forma, certo grau de mobilidade social através da instrução corânica (BANG, 2018, p. 559) àqueles que não faziam parte dos *waungwana*, i.e. as elites urbanas, ou àqueles não considerados *ustaarabu* – “como os árabes” (POUWELS, 2002, p. 72). Apesar disso, os *shaykhs*<sup>7</sup> e ‘*ulamā*’ do mais elevado estatuto permaneciam sendo os pertencentes aos clãs tradicionais de cada localidade, como os Baūrīs de Pate e Bajūn.

É neste cenário – o simultâneo declínio do escravismo em África Oriental, acompanhado da partilha da África e da redução do Sultanato de Zanzibar a uma autoridade fantoche sob o Protetorado Britânico – que é possível observar a produção de um número de textos, na forma de crônicas, por

3 Plural de *madrassa* (مَدْرَسَة), instituição de educação islâmica.

4 ‘*Ulamā*’ (علماء), ou ulemás: eruditos da religião e do direito islâmicos. Singular: ‘*ālim* (عالم).

5 *Nisba* (نسبة), “atribuição” ou “filiação”, refere-se ao pertencimento familiar de um indivíduo, na forma de um epíteto.

6 “[...] as up-to-date as one could be in the manuscript age”. Tradução nossa.

7 *Shaykh* (شَيْخ), ou xeique: designação honorífica a indivíduos de notável renome político ou religioso.

‘*ulamā*’ árabes-suaíli – parte do que foi identificado como um processo de escrituralização do Islã leste-africano (BANG, 2008, p. 352). Tal desenvolvimento de uma cultura manuscrita islâmica envolveu tradições orais anteriores de transmissão do conhecimento, e dependeu dos frutíferos laços estabelecidos com os centros de saber do mundo islâmico, especialmente o Hadramaute, na Península Arábica, por influência das ordens Sufi (KRESSE, 2007, p. 86; BANG, 2018, p. 558). Essas relações permitiram uma circulação em escala global de conhecimento de e para a África Oriental, especialmente na forma de manuscritos e livros impressos, importados com apoio dos supracitados recursos financeiros.

Refletindo, com desgosto, acerca das radicais transformações operadas na Costa Suaíli de fins do século XIX e início do XX, o ‘*ālim* leste-africano buscou afirmar sua posição em face do intruso colonial britânico – um elemento-chave no desmantelamento do sistema escravista com base em Zanzibar –, e o fez por meio do que era então considerado o meio mais válido, verificável e confiável de comunicação disponível: a forma escrita (BANG, 2008, p. 351). Que posição estes *shaykhs* e homens letrados desejavam defender? Como analisaremos mais adiante, um duplo objetivo: em primeiro lugar, reafirmar aos europeus suas raízes enquanto de origem árabe, apresentando genealogias que corroborassem tais colocações. Afinal, eram eles [*m*]ungwana, as elites tradicionais das cidades suaíli, não devendo ser confundidos – nesta visão – com o “africano” autóctone do interior continental. Isto nos conduz ao segundo objetivo, qual seja: diferenciar os supostos “árabes” tradicionais, parte da *ustaarabu*, dos não-civilizados e não-muçulmanos *washenzi* (POUWELS, 2002, p. 72; PAWLOWICZ & LAVIOLETTE, 2013, p. 130),<sup>8</sup> sendo evocativo do que chamaremos, doravante, de um sentimento de “arabidade”, ou *arabness*, conforme descrito por Ritchie e Von Sicard (2020, p. 10).

Eles conseguiram atingir tal objetivo? A fim de responder esta questão, deve-se dirigir o olhar para o que o *corpus* documental tem a dizer a respeito de si e de seu contexto de produção. Desta forma, gostaríamos de trazer para escrutínio, neste artigo, dois documentos de natureza intrigante, compostos entre o estabelecimento da África Oriental Britânica (1890) e o ano 1913, ao qual podemos datar o mais recente. São eles o *Kitāb al-Zunūj*<sup>9</sup> e o *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*.<sup>10</sup> O primeiro se trata de uma crônica anônima, com sua primeira tradução – em língua italiana – publicada em 1957 pelo orientalista italiano Enrico Cerulli.<sup>11</sup> Ele consiste em dois manuscritos, identificados por Cerulli como K e L, respectivamente; o último contendo uma narrativa mais longa que o anterior. O *Kitāb al-Zunūj* ganhou uma inédita tradução inglesa em 2020, resultante de 30 anos de trabalho por parte dos professores Sigvard Von Sicard e do falecido James McL. Ritchie (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. ix). Distintamente da edição de Cerulli, esta trata os MSS K e L como documentos separados,

8 Randall L. Pouwels (2002, p. 73) descreve os critérios sociais empregados nas cidades suaíli a fim de um indivíduo ser considerado parte dos *waungwana* ou, mais propriamente, ser *ungwana*: “Um mungwana era uma pessoa que se vestia de determinada maneira, comia determinados alimentos, conquistou seu sustento de determinada maneira, prestava suas orações assiduamente, vivia em determinados tipos de moradia, portava-se de determinado modo em público e, sobretudo, falava bem o Suaíli vernacular.” [“A mungwana was a person who dressed in a certain way, ate certain foods, earned his livelihood in certain ways, attended to his prayers assiduously, lived in certain types of houses, behaved in certain ways in public, and, above all, spoke the vernacular Swahili well.”]

9 *Kitāb al-Zunūj*. O título é, por vezes, traduzido por “Livro dos Zanj” [“*Book of the Zanj*”] ou “Livro dos Zenj” [“*Book of the Zenj*”] (Cf. MORTON, 1972; CHITTICK, 1976). Entretanto, neste artigo, empregaremos o título original em sua forma transliterada, devido a uma inconsistente ambiguidade na tradução de *Zunūj*, forma plural de *Zanj* – uma discussão explorada mais adiante.

10 *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*. “A Estrela Brilhante da Informação sobre África”, em tradução livre a partir da solução “*The Lustrous Star of Information about Africa*”, por James McL. Ritchie e Sigvard Von Sicard (2020, p. 117). Em nome da conveniência, referiremo-nos a este livro simplesmente como *Kawkab*.

11 CERULLI, Enrico. *Somalia: Scritti vari editi ed inediti*. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1957.

apresentando traduções individuais de cada um, ao passo de que Cerulli buscou “reconstruir” (CERULLI, 1957, p. 231) um texto único, supostamente original.

O *Kawkab*, por outro lado, possui um autor nomeado: um certo *shaykh* Fāḍil Ibn ‘Umār al-Bawrī. Sua tradução para a língua inglesa foi publicada justaposta ao *Kitāb al-Zunūj* em 2020, na mesmíssima edição.<sup>12</sup> O motivo para tal decisão foi, certamente, a grande semelhança do *Kawkab* com o *Kitāb al-Zunūj*; com efeito, ele copia este último em boa medida, expandindo de forma considerável suas narrativas sobre as origens dos povos negros de África Oriental, a genealogia dos árabes na Costa Suaíli e narrativas cronísticas, cujas descrições terminam em suas respectivas épocas de redação. No presente artigo, exploraremos a natureza de tais narrativas, bem como seus objetivos, circulação e recepção.

### O KITĀB AL-ZUNŪJ, O KAWKAB E SUAS RESPECTIVAS VERSÕES: REVISÃO CRÍTICA

É crucial que, a fim de operar uma análise dos conteúdos de tal tradição manuscrita, estabeleçamos, em primeira mão, as versões das quais temos conhecimento; especialmente devido ao fato de estarmos restritos a traduções dos MSS originais – tal é a situação do *Kitāb al-Zunūj* e do *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*. De fato, nenhuma das duas traduções publicadas supracitadas (CERULLI, 1957; RITCHIE & VON SICARD, 2020) mencionam a localização das cópias originais para consulta – inibindo o debate codicológico –, embora apresentem transcrições do texto árabe na íntegra. Entretanto, os tradutores nos deixam índices de uma genealogia que permitem inferir uma tradição textual desses manuscritos e de suas respectivas traduções, ao longo do século XX.

Como Enrico Cerulli nos informa, sua tradução do *Kitāb al-Zunūj* derivou de dois manuscritos, que ele próprio identifica como “K” e “L”. Acerca do MS K, Cerulli afirma ter sido propriedade de um *qāḍī*<sup>13</sup> não-identificado da cidade de Kismayo, por volta de 1923, e que uma cópia havia sido feita para si através dos esforços de Abū Bakr ibn Muḥyī ‘d-dīn Mukarram [*sic*], *qāḍī* de Mogadíscio – então parte da Somalilândia Italiana (CERULLI, 1957, p. 231). Quanto ao MS L, teria sido enviado a Cerulli pela africanista italiana Alice Werner,<sup>14</sup> à qual uma cópia deste documento teria sido feita em Witu, segundo Cerulli, numa escola missionária cristã: “[conforme] a mim comunicado, de um caderno escolar”.<sup>15</sup> Apesar de reconhecer que os MSS K e L continham gritantes diferenças entre si, o erudito italiano as entendeu como meramente “úteis para a reconstrução do texto” (CERULLI, 1957, p. 232),<sup>16</sup> procedendo a fazer uma tradução completa do MS K, julgado por ele como o mais antigo – por sua narrativa terminar à época da morte do sultão Bargāš Ibn Sa‘īd al-Bū Sa‘īdī de Zanzibar, em 1888. A respeito do MS L, cuja crônica finda mais a posteriori – com a ascensão do sultão ‘Alī Ibn Ḥamūd, em 1903 –, suas “variantes de redação” foram traduzidas separadamente e anexadas ao final da tradução

12 RITCHIE, James McL.; VON SICARD, Sigvard. *An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents*. Leiden: Brill, 2020.

13 *Qāḍī* (قاضي) juiz do direito islâmico.

14 Podemos datar o contato entre os dois acadêmicos em por volta de 1925-1926, conforme evidenciado nas notas de rodapé ao artigo de J. A. G. Elliot, “A Visit to the Bajun Islands”, providenciadas pela própria Werner, em que ela relata: “Dr. Enrico Cerulli, quando se encontrava em Baidoa, na Somalilândia Italiana, escreveu-me que um MS árabe, copiado para ele a partir de um da propriedade do Cádi Chefe de Mogadíscio (Makdishu), dá uma lista de 12 tribos que viviam, em tempos remotos, em ambas margens do Juba”. [“Dr. Enrico Cerulli, when stationed at Baidoa in Italian Somaliland, wrote me that an Arabic MS., copied for him from one in the possession of the Chief Kadhi of Mogadíscio (Makdishu), gives a list of 12 tribes living in former times on both banks of the Juba.”]. Cf. ELLIOT, 1926, p. 151.

15 “[...] a me comunicato, su di un quaderno scolastico”. Tradução nossa.

16 “[...] utili per la ricostruzione del testo”. Tradução nossa.

do MS K por Cerulli, como material adicional. Este procedimento, entretanto, ignora quaisquer variações linguísticas que os MSS K e L possuísem, mesmo nas partes em que as narrativas eram, aparentemente, as mesmas em ambos. Como o próprio Cerulli observa, “as variantes de redação, por óbvio motivo, não são traduzidas” (CERULLI, 1957, p. 232).<sup>17</sup> Na tradução italiana, portanto, se por um lado temos razões para crer que sua redação seguiu o texto do MS K, podemos considerá-la uma versão inteiramente nova do *Kitāb al-Zunūj*; uma versão de particular aspiração colonial.

Isto é: ao ler o texto de Enrico Cerulli, deve-se ter em mente que se trata do trabalho de um homem estimado pelo governo fascista de Benito Mussolini; o trabalho de um homem que, apesar de civil, eventualmente se tornaria Chefe do Gabinete Político da África Oriental do Ministério das Relações Exteriores italiano, Diretor-Geral de Assuntos Políticos e Vice-Governador Geral da África Oriental Italiana entre 1939 e 1940 (PANKHURST, 1999, p. 61). Na década de 1920, como um acadêmico realizando pesquisas em terras leste-africanas – o que incluía a coleta de documentos impressos ou manuscritos – Cerulli estava certamente buscando enriquecer a “biblioteca colonial”, como definido por Valentin-Yves Mudimbe (2013, p. 225). Esta abordagem se reflete no tratamento dado por Cerulli à documentação – interferindo nas fontes a fim de “reconstruir” o que ele julgava ser o texto original, por um critério de antiguidade (CERULLI, 1957, p. 232), mas não restrito a isso. Com efeito, o povo Oromo, um dos maiores grupos étnicos da Etiópia até os dias de hoje, exerce grande protagonismo nas narrativas, tanto do *Kitāb al-Zunūj* quanto do *Kawkab*. Sempre que este grupo é citado no corpo do texto, Cerulli o traduz simplesmente como *Galla* – um termo derogatório que denota o que é “selvagem, servil, bárbaro, inferior, sem cultura e ignorante” (JALATA, 1996, p. 96). Embora possa se afirmar que Cerulli simplesmente pensou no termo como uma solução pertinente à forma como o texto árabe se refere aos Oromo (*Banū Qays Ġaylān*),<sup>18</sup> ou mesmo que tal designação fosse amplamente canônica ao longo da historiografia do século XX (JAENEN, 1956; LEWIS, 1966), não há, contudo, qualquer consideração pela própria identidade desse povo, como era de costume dos eruditos coloniais.

Note-se que, até a publicação da tradução do *Kitāb al-Zunūj* por Ritchie e Von Sicard, em 2020, toda pesquisa acadêmica que reconheceu a existência deste documento, inclusive os pouquíssimos trabalhos que de fato o submeteram a uma análise mais demorada, estava restrita à tradução de Enrico Cerulli como única edição disponível. Contabilizamos um número de trabalhos que, de uma forma ou de outra, incluíram o *Kitāb al-Zunūj* entre suas fontes, dos quais mencionamos uma história dos Miji Kenda do Quênia, por Thomas Spear (1978); um estudo sobre a terminologia empregada por eruditos árabes medievais em referência a africanos, pelo professor Paulo Fernando de Moraes Farias (1980); as considerações de James Kirkman a respeito dos manuscritos em questão (1982); bem como as duras críticas e acusações de falsificação histórica ao *Kitāb al-Zunūj*, por Fred Morton (1972; 1977), e sua réplica por Neville Chittick (1976); as considerações de G. S. P. Freeman-Grenville (1984); a obra de James de Vere Allen, abordando *Šuġwāyāh*, que constitui importante narrativa nos três MSS (1993); finalmente, podemos vê-los em trabalhos tão recentes quanto o estudo etiológico de David M. Goldenberg sobre o mito vetero-testamentário da maldição de Hām e Kanaʿān (2017), igualmente presente no *Kitāb al-Zunūj* e no *Kawkab*. É, portanto, esperado que futuros investigadores, destes MSS

17 “[...] le varianti di redazioni, per ovvi motivi, non sono tradotte”. Tradução nossa.

18 A expressão “Banū Qays Ġaylān”, em referência aos Oromo, aparece uniformemente nos três MSS, como forma de relacioná-los a uma mítica origem árabe, na região do Iêmen. “Banū Qays Ġaylān de Ĥimyar” também ocorre (KITĀB AL-ZUNŪJ K, 2020, p. 34). No *Kawkab*, por outro lado, sua suposta origem desta tribo seria o Ĥurāsān (por vezes grafado como “Khorasan” ou mesmo “Coração”), na região da Pérsia.

em particular, ante a eventual impossibilidade de acesso aos originais, realizem uma abordagem crítica das traduções, favorecendo a edição de 2020, por Ritchie e Von Sicard, como versão de referência, alinhada aos mais recentes desenvolvimentos nos estudos historiográficos leste-africanos.

Acerca da citada tradução recente, somos informados por James McL. Ritchie e Sigvard Von Sicard que seu primeiro contato com o *Kitāb al-Zunūj* ocorreu na década de 1970. Enquanto conduziam pesquisa no Iêmen, uma cópia de uma tradução anglófona deste documento lhes fora encaminhada por Neville Chittick (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. ix). É incerto, entretanto, se este primeiro esforço de tradução foi realizado pelo próprio Chittick, se foi feito a partir de um MS ou da edição italiana, ou mesmo se chegou a ser utilizado por Ritchie e Von Sicard em seu próprio trabalho.

O que sabemos, através de James Kirkman, é que o procedimento de tradução do *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah* – o qual compartilha impressionante semelhança, em seu conteúdo, com o *Kitāb al-Zunūj* – começara ainda em 1981: “O rascunho de uma tradução existe, feito pelo Rev. J. M. Ritchie, e esta versão possui mais informações que as outras<sup>19</sup> a respeito das conexões transoceânicas da costa da África Oriental” (KIRKMAN, 1982, p. 35).<sup>20</sup> No mesmo parágrafo, Kirkman menciona a edição de Cerulli do *Kitāb al-Zunūj*, apontando a proximidade dos dois livros. Porém, levaria mais vinte anos até que Ritchie e Von Sicard tomassem conhecimento da tradução italiana – somente quando G. S. P. Freeman-Grenville os informou de sua existência, possivelmente no início dos anos 2000 (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. ix). Uma explicação viável para este aparente lapso pode se encontrar na relativa pouca importância de tais obras perante o vasto *corpus* de documentos históricos canônicos produzidos nos círculos eruditos de África Oriental. Enquanto meramente em posse da tradução anglófona não-publicada dada a eles, por Chittick, não haveria muito com que trabalhar. Isto significaria que os tradutores somente adquiriram o texto árabe original após tomarem conhecimento da edição de 1957, de Cerulli – ou seja, a tradução do *Kawkab* começara muito antes. Esta informação, por sua vez, possibilita uma melhor compreensão da distribuição de notas de rodapé ao longo dos três textos (*Kitāb al-Zunūj* K, L e o *Kawkab*) que compreendem a edição de 2020. Uma comparação das notas de fim de página dos tradutores, em ambos MSS do *Kitāb al-Zunūj*, em relação às do *Kawkab*, especialmente nos excertos que descrevem essencialmente os mesmos episódios, demonstrará que as explicações dadas frequentemente se repetem, ou são apresentadas junto a referências inteiramente distintas – onde um trabalho mais linear simplesmente direcionaria o leitor a notas anteriores que versassem sobre os mesmos temas.<sup>21</sup>

Há indício de um possível terceiro MS do *Kitāb al-Zunūj*, por meio do relato de um oficial colonial britânico identificado por J. A. G. Elliot, que afirma, em 1926, ter acessado “certos escritos de um Fazil bin Omar Alburī [sic]”,<sup>22</sup> contendo uma narrativa segundo a qual a “África pertence aos filhos de Ham, o descendente de Adão conforme posto no livro *Sabaik Thahab* [sic]” (ELLIOT, 1926, p. 150).<sup>23</sup> Como veremos a seguir, os três MSS que constituem nosso objeto de análise incluem, em seus

19 Referindo-se aos MSS K e L do the *Kitāb al-Zunūj*.

20 “A draft translation exists, made by the Rev. J. M. Ritchie, and this version has more information than the others about the overseas connections of the East African coast”. Tradução nossa.

21 Compare, por exemplo, a nota de rodapé 21 do *Kawkab* (AL-BAWRĪ, 2020, p. 118), a qual explica o termo *Kushūr* empregado pelo autor em designação a determinados grupos fugitivos das incursões Oromo, com a nota 32 ao *Kitāb al-Zunūj*, MS K (KITĀB... K, 2020, p. 29).

22 “[...] certain scripts by one Fazil bin Omar Alburī [sic]”, tradução nossa. Isto é, Fāḍil Ibn ‘Umār al-Bawrī, autor nomeado do *Kawkab*.

23 “[...] Africa belongs to the children of Ham, the descendant of Adam as set down in the book *Sabaik Thahab* [sic]”. Tradução nossa.

proêmios, uma versão islâmica da narrativa vetero-testamentária da maldição de *Hām*. No entanto, o único texto a atribuir a fonte de tal narrativa a uma obra intitulada *Sabā'ik ad-Da'ab fi Ma'rifāt Qabā'il al-ʿArab* (“O Livro das Barras de Ouro do Conhecimento dos Árabes”, um livro de genealogias) é, especificamente, o MS K do *Kitāb al-Zunūj*. Se considerarmos que o manuscrito lido por J. A. G. Elliot não foi o mesmo cuja cópia foi comissionada a Enrico Cerulli por intermédio do *qāḍī* de Mogadíscio, pode-se então estar lidando com duas diferentes versões do MS K. Isto é intrigante e revelador acerca de certa circulação do *Kitāb al-Zunūj* na região de Lamu, em sua parte mais nortenha; também sinaliza possíveis locais de sua redação, como atribuído por seus mais recentes tradutores (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 8).

Em relação ao *Kawkab al-Durriyah al-Aḥbār Ifriqiyyah* enquanto objeto de investigação histórica, seu alcance foi muito menor por não haver tradução em línguas ocidentais até muito recentemente. Este documento é de autoria de um *shaykh* árabe-suaíli chamado Fāḍil Ibn ʿUmār al-Bawrī e sua datação é de 1913, quando este homem de elevado estatuto era *mudīr* (chefe) de Arabuko, a oeste de Malindi, Quênia. Este seria também seu ano de falecimento (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 4). O MS do qual o texto foi traduzido para a língua inglesa é uma cópia feita por um amanuense chamado Ḥasan Badawī, para um certo *shaykh* identificado como ʿUthmān Ibn Shaykh Muḥammad ʿAbd al-Sumālī, e concluída no dia 8 de Muḥarram do ano 1347 da Hégira, que corresponde a, aproximadamente, 26 de junho de 1928 da Era Comum (AL-BAWRĪ, 2020, p. 116). Porém, ao descrever a origem do referido MS, Ritchie e Von Sicard afirmam, logo à introdução de seu livro, que o documento havia sido propriedade do *shaykh* Muḥammad Qāsim al-Maʿmiry, falecido em 1910, e que “[James] Kirkman realizara uma fotocópia quando trabalhava em Mombaça. Ele, então, passou-a para J. M. Ritchie nos anos 1960, quando este último vivia em Mombaça” (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 1).<sup>24</sup> Esta informação é deveras confusa, pois contradiz o que os próprios tradutores estabeleceram enquanto datação definitiva do *Kawkab* (o ano 1913), conforme a nota 49 ao texto.<sup>25</sup> Ou é referência a um MS completamente diferente, ou mera reprodução do que lhes fora informado por James Kirkman; esta é uma questão para a qual, até o presente momento, não encontramos uma resolução.

Apesar da duradoura falta de uma tradução ter mantido o *Kawkab* nas sombras, não significa que este documento tenha passado totalmente despercebido. Sua existência foi notada, de forma mais proeminente, por James Kirkman (1982), como já mencionado. Entretanto, na resenha feita por B. G. Martin do livro *The Sacred Meadows*, de Abdul Hamid El-Zein, este acadêmico observa que El-Zein cita a obra do *shaykh* al-Bawrī, “mas se omite em mencionar o título de seu manuscrito, *Kawkab al-Durriya li-akhbar Ifriqiya* [sic]” (MARTIN, 1976, p. 452).<sup>26</sup> Freeman-Grenville também leu o *Kawkab*, como somos informados (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 12); e o título deste MS também figura numa nota de rodapé em *Swahili Origins*, de James de Vere Allen (1993).

Com a disponibilidade desta novíssima tradução do *Kawkab*, espera-se – como no caso do *Kitāb al-Zunūj* – que novas pesquisas incluam estes MSS no escopo de uma história intelectual de África

24 “[James] Kirkman had a photocopy made when he was working in Mombasa. He in turn passed it on to J.M. Ritchie in the 1960s when the latter was living in Mombasa”. Tradução nossa.

25 “This is the year [A.D. 1913] in which Shaykh Fāḍil bin ʿUmar al-Baurī died and dates this MS very definitely”. (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 123)

26 “[...] but omits to mention the title of his manuscript, *Kawkab al-Durriya li-akhbar Ifriqiya* [sic]”. Tradução nossa.

Oriental, investigando o que tenham estes documentos a dizer (ou silenciar) a respeito de seus respectivos contextos, temas e propósitos – um pouco do que será doravante explorado no presente artigo.

## NARRATIVAS DE ‘ARABIDADE’

Tanto o *Kitāb al-Zunūj* (em ambas suas versões manuscritas) quanto o *Kawkab al-Durriyah al-Aḥbār Ifriqiyyah* apresentam uma narrativa mitogênica em comum, que visa justificar origens árabes às cidades do litoral leste-africano e a seus respectivos clãs, recorrendo a textos da tradição islâmica para tal fim (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 3-4). Estes documentos parecem, portanto, fixar uma cronologia única segundo a qual, por exemplo, as cidades costeiras suaíli haveriam sido fundadas por um certo rei do antigo Reino Himiarita, no sul da Arábia, simplesmente identificado por “*Tubba* ‘*l-Himyari*’”;<sup>27</sup> uma cronologia na qual a África Oriental teria eminente importância aos olhos de califas omíadas e abássidas como al-Manṣūr, Hārūn al-Rašīd e al-Ma‘mūn (KITĀB... K, 2020, p. 37; Ibid. L, p. 79-80; AL-BAWRĪ, 2020, p. 164-166); tudo incluído, como diz Randall L. Pouwels (2002, p. 36), na “inclinação suaíli a inventar genealogias que os inserissem diretamente no drama principal da história islâmica [...]”.<sup>28</sup> Apesar disso, não se deve necessariamente relegar tais narrativas a um segundo plano, por poderem relatar acontecimentos historicamente plausíveis, mesmo que “possam não ter ocorrido na grandiosa escala que o autor parece sugerir” (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 14).<sup>29</sup> Ademais, a atribuição, em África, de origens árabes a determinados locais e linhagens, não era exclusiva do contexto suaíli (LUFFIN, 2005).

As duas obras também apresentam narrativas acerca da incursão dos portugueses (*Naṣāra*)<sup>30</sup> na costa africana do Índico e sua subsequente expulsão pelos omanis, bem como genealogias de alguns dos mais insígnis clãs do litoral, como os os Mazārī‘a de Mombaça, os Nabhānī de Pate e os Baurīs de Bajūn – sendo estes últimos a filiação clânica do *shaykh* Fāḍil Ibn ‘Umār al-Bawrī, conforme evidenciado por sua *nisba* (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 4). Finalmente, eles descrevem eventos próximos às suas respectivas épocas de redação – o *Kitāb al-Zunūj* K finaliza sua crônica em 1888, enquanto L a estende até o ano 1903. O *Kawkab*, uma obra muito mais ampla, interrompe sua narrativa no evento da última campanha de *Sayyid* Sa‘īd Ibn Sultān, de Zanzibar, contra Siyu (Sīwī), em 1847; ao passo que al-Bawrī promete um segundo volume para seu trabalho, à guisa de continuação (AL-BAWRĪ, 2020, p. 186).

No entanto, as supracitadas histórias de origens árabes constituem apenas uma parte dos textos. O conteúdo que suscitou os mais acalorados debates entre acadêmicos dos estudos sobre África Oriental (Cf. MORTON, 1972, 1977; CHITTICK, 1976; ALLEN, 1993) diz respeito a tradições orais de origem das sociedades Miji Kenda da costa queniana – identificadas como *Wanyika*<sup>31</sup> nos MSS. Tais tradições se referem a uma antiga migração de um local chamado Ṣuġwāyāh – por vezes transliterado como *Shungwaya* ou *Singwaya* –, supostamente localizado em algum lugar entre os rios Juba e Tana

27 Uma personagem citada no Qur’ān (44:37). *Tubba* não é o nome de um indivíduo, mas sim o título de realeza himiarita (Cf. RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 63).

28 “Swahili penchant for inventing genealogies which put them squarely in the mainstream drama of Islamic history [...]”. Tradução nossa.

29 “[...] it may not have been on the grand scale our author seems to suggest”. Tradução nossa.

30 *Naṣāra* (نصارى): do árabe, “cristãos”.

31 *Wanyika*, “[homens] da floresta”. Termo com sentido semelhante ao *boschjesman*, ou bosquímano, do sudoeste africano.



(FARIAS, 1980, p. 123), de um povo identificado em ambas obras como *Kushūr*, sendo descrito enquanto composto por doze “tribos”: “*Mdīgo, Mshimba, Mlungu, Msīfi [...], Mgiyama, Mshone, Mkambe, Mrībi, Mjibāna, Mtaita, Mkadhyaru, Mdara*” (KITĀB... K, 2020, p. 27). Dentre estes, é possível identificar etnônimos de povos Miji Kenda: Digo, Giriyaama, Chonyi, Kamba, Ribe, Jibana, Taita (CERULLI, 1957, p. 257). Este gradual processo migratório, segundo tais narrativas, seria uma tentativa dos *Kushūr* de escapar à agressão dos povos Oromo da Etiópia – sempre identificados como *Banū Qays Ġaylān* – e teria ocorrido entre os séculos VI-VII EC, quando estes últimos, descritos como originalmente do sul da Arábia ou do Ĥurāsān, na região da Pérsia<sup>32</sup> e, após um refúgio na Etiópia por cerca de oitenta anos,<sup>33</sup> teriam começado a migrar rumo ao sul, pressionando os Miji Kenda (AL-BAWRĪ, 2020, p. 161). Sabemos que os eventos narrados nesta reminiscência oral transposta ao suporte escrito podem ser muito mais recentes, datando dos séculos XVI-XVII EC (SALIM, 2010, p. 900).

Após uma descrição dos costumes dos *Kushūr* e de sua inimizade para com o *Banū Qays Ġaylān*, ambos se ausentam pela maior parte dos MSS. Isto até que ocorra, no *Kitāb al-Zunūj*, a descrição da *jihād* conduzida no ano 1282 H. (1865-66 EC) contra os Oromo pelos somalis, e a humilhante submissão dos primeiros pelos últimos (KITĀB... K, 2020, p. 56; Ibid. L, p. 108); e quando, ao final de ambos MSS, o autor descreve a escravização dos *Kushūr* por Sālim Ibn Khamīs al-Mazrū‘ī, na década de 1880 – o que leva esse membro da linhagem Mazārī‘a a ser punido pelo sultão Barġāš Ibn Sa‘īd al-Bū Sa‘īdī, de Zanzibar, em obediência às leis antiescravidão britânicas (Ibid. K, p. 62; Ibid. L, p. 112). Se, por um lado, tais narrativas possam parecer não possuir relação com o principal objetivo do(s) autor(es) dos textos – qual seja, inserir a África no grande panorama da história islâmica, assim justificando a ascendência árabe –, elas têm seu próprio e autêntico propósito, conforme analisaremos.

Com efeito, enquanto o título do *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*, “A Estrela Brilhante do Conhecimento Sobre África”, apresenta um estilo formulaico de finalidade estética,<sup>34</sup> o *Kitāb al-Zunūj* possui um título tão direto quanto poderia ser: é um livro a respeito dos *Zunūj* – forma plural da palavra *Zanj* (زَنْج) que, por sua vez, é termo presente em textos árabes desde os tempos do Islā clássico, e empregado como designação étnico-geográfica para sociedades negras de África Oriental (mas não restrito a estas).<sup>35</sup> Como nos demonstra Marina Tolmacheva (1986, p. 105), o substantivo coletivo *Zanj* foi empregado ao longo do tempo, no mundo islâmico, tanto como topônimo (em referência à costa leste-africana como um todo) quanto etnônimo (em designação a seus habitantes, sobretudo bantu); ao passo que não diz respeito a nenhuma sociedade específica, sendo portanto termo externo, de natureza depreciativa. Incidentalmente, *Zanj* era, nos domínios do Califado Abássida, sinônimo para “escravizado” (TOLMACHEVA, 1986, p. 105; POPOVIC, 1999, p. 14).

Adicionalmente, devemos considerar a visão de Paulo Fernando de Moraes Farias (1980, p. 118-119), justapondo o termo *Zanj* a *Habāšā* (“Abissínios”) e *Birbira* – ambos também ocorrendo no *Kitāb al-Zunūj* e no *Kawkab* – enquanto “mobile classificatory labels”, ou categorias móveis de classificação.

32 Ver a nota de rodapé 18.

33 Após este período, segundo o *Kitāb al-Zunūj* L (2020, p. 75), a pele dos *Banū Qays Ġaylān*, ou Oromo, teria se tornado negra – tendo, por justificativa, o forte sol na região equatorial do rio Juba. Isto evidentemente dista da origem da negridão de pele dos Miji Kenda, ou *Zanj*, que é atrelada nos três MSS ao mito camítico, como veremos mais adiante.

34 Como frequentemente visto em textos do Islā clássico, como o título do *Pradarias de Ouro e Minas de Pedras Preciosas* do geógrafo al-Mas‘ūdī (século X EC).

35 Reside neste termo a origem do nome *Zanzibar*.

Isto é, representantes de um arquétipo não ligado a um referente no mundo “real”, mas sim a uma ideia. Esta percepção nos fornece uma explicação para como a categoria *Zanj* pode ser encontrada em lugares tão distintos como a África Ocidental, na crônica histórica *Ta’rīḥ al-Fattāš*, atribuída Maḥmūd Kati (DAVIDSON, 1964, p. 93; HUNWICK, 1996), como parte da descrição de povos tributários – numa relação de servidão – do ásqua de Songai.<sup>36</sup> Ao empregar tal vocábulo em referência a africanos negros, o(s) autor(es) do *Kitāb al-Zunūj* e do *Kawkab* adota(m) uma posição de alteridade em relação àqueles, sustentando uma autopercepção de “arabidade” enquanto verdadeiros membros de uma tradição de ‘*ulamā*’ muçulmanos, traçando sua *nisba* a origens árabes, e escrevendo em árabe a despeito de serem falantes nativos de kiswahili, como verificado por Ritchie e Von Sicard (2020, p. 192).<sup>37</sup>

Neste sentido, James McL Ritchie e Sigvard Von Sicard nos fornecem uma tentativa de epitomizar os propósitos ou, ao menos, o ponto de vista do(s) redator(es) do *Kitāb al-Zunūj* e do *Kawkab*. Em suas palavras (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 14):

Eles expressam a “arabidade” e o Islã da população costeira de modo que retenha sua imaculada identidade contra a intrusão “persa” dos abássidas, a intrusão Naṣrāni dos portugueses e as subsequentes intrusões colonizadoras dos séculos dezenove e vinte por diversas potências europeias, que vieram e solaparam o imperialismo “classe B” de Omã, que possuía o mérito de ser islâmico e árabe, com um imperialismo “classe A” comercial e cristão europeu, com o Reino Unido finalmente sendo a maior influência.<sup>38</sup>

Concordamos com a afirmação acima, na medida em que captura a essência antibritânica dos três MSS. Porém, gostaríamos de adicionar outro aspecto crucial, tornando dupla a premissa do *Kitāb al-Zunūj* e do *Kawkab*. Em suma: I. enviar um recado ao intruso cristão, europeu: *nós, os árabes, expulsamos os portugueses antes; podemos, muito bem, repeli-los igualmente*; II. reafirmar ao *outsider* europeu o fato de que, a despeito do fenótipo de pele escura, os árabe-suaílis não eram “africanos” a exemplo dos *Zanj* ou *washenzi*, mas sim *waungwana* – civilizados.<sup>39</sup>

Como o uso do termo *Zanj* se relaciona a isso? Primeiramente, a distinção discursiva feita entre árabes-suaíli e os povos da hinterlândia é uma narrativa que “não pode ser divorciada da fenda entre pessoas livres *versus* escravos” (NIMTZ JR., 1980, p. 32).<sup>40</sup> Ademais, os níveis móveis de classificação descritos por Farias, dentre os quais se inclui *Zanj*, possuía enquanto uma de suas premissas a diferenciação entre o civilizado e o “bárbaro escravizável” (FARIAS, 1980, p. 128). Apesar deste autor nos advertir que a polissemia de tal ideia fez com que não fosse sempre empregada neste sentido, o caso particular do *Kitāb al-Zunūj* e do *Kawkab* parece corresponder; especialmente face ao declínio

36 É digno de nota que *Zanj*, neste caso, como enfatizado por John Hunwick (1996, p. 53), está atrelado a povos como os Sorko, descritos como *mamlūkān lanā* – “propriedade do governante”; no caso, o ásqua. A ideia de um povo submisso se apresenta de forma inerente à categoria *Zanj*. Num segundo tópico, para um interessante debate sobre a confusão histórica entre os topônimos Ṣūḡwāyāh e Songai, cf. FARIAS, 1980.

37 Os tradutores observam, repetidamente ao longo do livro, que a linguagem utilizada é “uniformly bad Arabic in each of the three texts”; não devido a ignorância, mas sim ao fato do(s) autor(es) pensando em kiswahili – e, portanto, empregando o árabe principalmente como linguagem erudita e religiosa, essencial a quem desejasse manter relações com o restante do mundo islâmico (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 3; 7; 192).

38 “They express the “Arabness” and the Islam of the coastal population in a way that retained their pristine identity against the “Persian” intrusion of the ‘Abbasids, the Naṣrāni intrusion of the Portuguese and subsequent colonizing intrusions of the nineteenth and twentieth centuries by various European powers who came in and overrode the “Class B” imperialism of ‘Umān, which had the merit of being Islamic and Arab, with a “Class A” commercial and European “Christian” imperialism, with the UK ending up as the chief influence”. Tradução nossa.

39 Ver a nota de rodapé 7.

40 “[...] cannot be divorced from the free persons versus slaves cleavage”. Tradução nossa.

do escravismo, que constituía o carro-chefe econômico do Sultanato de Zanzibar. Como se observa nos próprios MSS, seu(s) autor(es) desaprovavam a proscricção do tráfico escravista; trata-se de um ponto bastante explicitado ao final do MS L:

Fosse que os Našara tivessem chegado nos tempos do comércio de escravos e buscassem o algodão, da forma que desejam comprar nosso algodão no tempo atual! Mas nós somos mercadores no cultivo algodoeiro, e Deus é testemunha do que digo”. (KITĀB... L, 2020, p. 113).<sup>41</sup>

Em outras palavras, caso tivessem os *outsiders* cristão visto a prosperidade do algodão plantado por mãos escravizadas, sua opinião seria diferente. Esta passagem específica nos indica um aspecto da classe letrada islâmica da Costa Suaíli em fins do século XIX e início do XX, expressa por August Nimtz Jr. (1980, p. 26) no seguinte comentário:

não é coincidência que o grupo étnico que provia a classe de ‘ulama em Zanzibar e na África Oriental, com sobrepujante preponderância de sua filiação – os árabes do sul da Arábia – tivessem sido, outrora, os maiores proprietários de escravos da região.<sup>42</sup>

Quem, afinal, são os *Zanj* descritos na narrativa das duas obras? Ambas parecem iniciar estabelecendo uma genealogia dos negros africanos a respeito de sua distinção em relação aos árabes. Vejamos as seções que funcionam como seus respectivos proêmios. O *bismillah*<sup>43</sup> tradicional dos textos islâmicos é seguido, nos MSS, por uma louvação a Deus que, simultaneamente, introduz informações de distinção étnica. Por exemplo, é desta forma que aparece no MS L (KITĀB... L, 2020, p. 63):

Louvores a Deus, o Artífice e Criador, o Amoroso, o Possuidor de excelência, generosidade e liberalidade, Quem designou para Sua criação cores – branco, vermelho e negro – e preferiu algumas acima de outras em matéria de autoridade, extensão (de poder) e bons desígnios. E nosso Senhor decretou àquele que rezou pela negridão do rosto de seu filho, e que seus descendentes deveriam ser escravos dos descendentes de seus [outros] dois filhos.<sup>44</sup>

A primeira frase ecoa uma *‘ayāh* (versículo) do Qur’ān,<sup>45</sup> interpretada por Bernard Lewis (1990, p. 6) como indicação de uma ideia de desigualdade natural – no caso, entre as distintas “cores” da humanidade. As cores descritas – branco, vermelho e negro – se referem a uma das muitas tentativas, por parte dos estudiosos árabes desde tempos medievais, de classificar os diferentes povos e nações. “Vermelho” foi, por exemplo, em determinado momento, empregado por designação a convertidos não-árabes ao Islã, tendo, portanto, estatuto social menor (Ibid., p. 41-42).<sup>46</sup> A presença de tais classificações

41 “Would that the Našara had arrived in the time of the purchase of slaves and sought cotton, as they desire to buy cotton from us in this age! But we are merchants in the growing of cotton, and God is witness to what I say”. Tradução nossa.

42 [...] It is no coincidence that the ethnic group that supplied the ‘ulama class in Zanzibar and East Africa with the overwhelming preponderance of its membership – the Arabs of southern Arabia – had at one time been the largest slave owners in the region”. Tradução nossa.

43 *Bismi ‘Allāhi al-Raḥmāni al-Raḥīm* (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ): “Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso”. Tradicional fórmula de abertura de textos na tradição islâmica.

44 “Praise be to God the Fashioner and the Creator, the Loving, the Possessor of excellence, generosity and liberality, Who set for His creation colours – white, red and black – and preferred some of them over others in respect of authority, extent (of rule) and good fortune. And our Lord decreed for the one who prayed against his son’s blackness of face, and that his descendants should be slaves to the descendants of his [other] two sons”. Tradução nossa.

45 Qur’ān 16:71.

46 Cf. David M. Goldenberg (2003, p. 107), em que se observa que a cor vermelha poderia, em alguns casos, ser associada aos próprios árabes.

no *Kitāb al-Zunūj* e no *Kawkab* parecem ser uma apropriação da literatura islâmica clássica, avidamente consumida pela classe erudita leste-africana, consideravelmente “bookish” (BANG, 2018, p. 560): livresca, bibliófila.

Finalmente, o “que rezou pela negridão do rosto de seu filho” é, certamente, Noé (o profeta *Nūḥ*, no Islã), visto que se trata de uma evidente referência à narrativa da maldição de *Ḥām*, amaldiçoado por seu pai *Nūḥ* a ter um rosto negro, e que os todos descendentes de seu neto *Kanaʿān*, filho de *Ḥām*, seriam eternos servos de *Sām* e *Yāfit*, irmãos de *Ḥām*. Os descendentes de *Kanaʿān* teriam constituído os povos que primeiro habitaram África, conforme as versões mais notórias deste mito: o Velho Testamento (Gênesis 9-10). Apesar de ausente no *Qurʾān*, a história foi incorporada à literatura islâmica por meio de fontes judaicas e cristãs orientais como narrativas *tahrīf* – não-confiáveis, penetrando as genealogias proféticas muçulmanas (LEWIS, 1990, p. 98; GOLDENBERG, 2017, p. 81). No *Kitāb al-Zunūj* e no *Kawkab*, ela é crucial na configuração do código racial através do qual o(s) autor(es) apresenta(m) sua narrativa acerca dos *Zanj* em sua relação com os árabes; tal importância ressoa no fato de que, após esta breve introdução, a narrativa é evocada novamente em maior profusão de detalhes, como no MS K (KITĀB... K, 2020, p. 24):

Então eu declaro, e o sucesso pertence a Deus, que *Ḥām* era filho do Profeta de Deus *Nūḥ*, filho de *Lamik*, que a paz e as preces estejam sobre ele, e que ele (*Ḥām*) era o ancestral dos negros (filhos do *Sūdān*), e o primogênito dos filhos de *Nūḥ*. E *Ḥām* teve quatro filhos – *Misr*, *Kanʿān*, *Kūsh* e *Qūṭ*. E os Etíopes são descendentes de *Kūsh*, filho de *Ḥām*, e os Núbios e *Zanj* são dos descendentes de *Kanʿān*, filho de *Ḥām*; e *Ḥām* era um homem belo com um nobre (brilhante) rosto, mas Deus mudou sua cor e a cor de seus descendentes, pela prece de seu pai, porque ele rezou contra ele para que seu rosto se tornasse negro, e que os rostos de seus descendentes fossem negros, e que seus filhos fossem escravos dos filhos de *Sam* e *Yāphit*. Então Ele os multiplicou e os fez crescer, e esta história está explicada nos livros de história, como mencionado no *Sabāʾik al-dhahab*.<sup>47</sup>

Ao passo que o MS L (*Ibid.*, p. 64-65) prossegue:

Eles se expandiram pela terra e ela se encheu deles, e acabou por se fixar no *Sāḥil* na direção do oriente, no Equador e no *Juba*, um povo chamado *Zanj* e *Kushūr*, com um sentido árabe, mas agora *WaNyika*.<sup>48</sup>

É evidente, a partir destas narrativas, que a ideia de *Zanj* dos autores se refere aos *Kushūr*, os povos *Miji Kenda* que teriam migrado rumo ao sul – de acordo com os MSS – numa tentativa de escapar dos *Oromo*, ou *Banū Qays Ġaylān*. Além disso, somos contemplados com toda uma história de origem para os negros africanos. O MS K cita sua fonte neste quesito: o *Sabāʾik ad-Daʿab fī Maʿrifāt Qabāʾil al-ʿArab*, que já mencionamos, obra de um certo *Muḥammad Amin al-Suwaydī* (m. 1830), a

47 “So I declare, and success is with God, that *Ḥām* was son of the Prophet of God *Nūḥ*, son of *Lamik*, on him be prayer and peace, and that he (*Ḥām*) was the ancestor of the Blacks (*Sūdān*’s sons.), and the youngest of *Nūḥ*’s sons. And *Ḥām* had four sons *Misr*, *Kanʿān*, *Kūsh* and *Qūṭ*. And the Ethiopians are descendants of *Kūsh*, son of *Ḥām*, and the Nuba and *Zanj* are from the descendants of *Kanʿān*, son of *Ḥām*; and *Ḥām* was a handsome man with a noble (shining) face, but God changed his colour and the colour of his descendants, because of the prayer of his father, because he prayed against him that his face should be blackened, and that the faces of his descendants should be black, and that his children should be slaves to the children of *Sam* and *Yāphit*. Then He increased them and made them grow, and the story of that is set out in the books of history, as is mentioned in *Sabāʾik al-dhahab*”. Tradução nossa.

48 “They spread upon the earth and it was filled with them, and there came to rest upon the *Sāḥil* in the direction of the east, on the Equator and the *Juba*, a people called the *Zanj* and the *Kushūr*, with an Arabic meaning, but now *WaNyika*”. Tradução nossa.

qual, por sua vez, se baseia em um polímata egípcio do século XV, al-Qalqašandī (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 11-12).

Os Kushūr, isto é, os *wanyika* ou Miji Kenda, são apresentados como descendentes *Zanj* de Ḥām através de seu filho Kanaʿān, ao lado dos “Nuba” – sendo estes últimos, presume-se, sociedades nilóticas; enquanto os “Etiopes” (Ḥabāšā) teriam origem kūšita (cuchita). Esta associação específica reflete, com efeito, uma passagem de uma *qiṣaṣ al-anbiyāʾ* do século XIV, por al-Rabḡūzī (GOLDENBERG, 2017, p. 69).<sup>49</sup> Quanto à palavra *Kushūr*, Ritchie e Von Sicard (2020, p. 29) questionam a possibilidade de estar relacionada ao termo *cuchita* (ou *kūšita*). Acaso sigamos estritamente a genealogia apresentada, não seria o caso. Entretanto, há pontos de inconsistência ao longo dos três MSS neste quesito – como quando, após a descrição das doze tribos dos *Kushūr*, o autor do MS K afirma: “Todos estes [Kushūr] costumavam viver nas margens do Rio Juba e as áreas próximas desde o dia que Deus Altivo os criara” (KITĀB... K 2020, p. 27).<sup>50</sup> Isto é uma contradição direto ao mito de uma ocupação externa de África pela descendência de Ḥām, mas pode também exemplificar um contraste entre uma tradição literária, incorporada através do Islā, em contraponto a uma história de origem autóctone – ou seja, o deslocamento dos Miji Kenda a partir da terra de Šuḡwāyāh –, ambas amalgamadas no mesmo texto. Enquanto a união do oral e do escrito era elemento constituinte da tradição cronística suaíli (PAWLOWICZ & LAVIOLETTE, 2013, p. 117), sua ocorrência neste período de emergência de uma tradição escrita em árabe é, certamente, digna de nota.

A presença da história camítica no início dos três MSS cumpre um papel de alteridade e distinção entre árabes e africanos que opera uma configuração de toda a narrativa genealógica dos textos. Este propósito é explicitamente afirmado por al-Bawrī no *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifrīqīyah*, uma obra muito mais extensa e detalhada em comparação com seu equivalente, o *Kitāb al-Zunūj*. Logo antes de recontar a citada narrativa, al-Bawrī expressa as preocupações que o conduziram a redigir a obra (AL-BAWRĪ, 2020, p. 117):

Tendo em vista que percebi [que] a miscigenação de árabes e africanos nas terras da África Oriental já havia acontecido e, por essa causa, havia se tornado mais frequentes entre os juízes o questionamento daqueles que viviam àquela época a respeito de suas alegações. Aquele que em sua resposta dissesse, prontamente, ‘Eu sou um suaíli’, seria confirmado como africano, mas aquele que respondesse, ‘Eu sou um árabe’, (seria de fato confirmado como árabe) mesmo que não fosse de origem árabe alguma. Isto necessitava de uma distinção tal como a que fazemos entre o rubi e o coral, pois os árabes estão mais próximos do Profeta, e não é lícito que árabes sejam comparados a africanos, ou que africanos sejam comparados a árabes, mesmo que sejam clientes, pois os clientes não possuem genealogia mesmo que possuam status em relação à riqueza e à religião, como Deus disse: ‘Ó povo, Nós vos criamos macho e fêmea e vos dividimos em povos e tribos para reconhecerdes dentre vós que o mais nobre dentre vós,

49 “God blackened the sperm in Ham’s loins on account of his wickedness. His children became black.... His offspring are the Indians, the Abyssinians and the Zanj”. Conforme reproduzido em Goldenberg (2017, p. 69). Podemos formular uma tradução livre nos seguintes termos: “Deus escureceu o esperma das costas de Ham devido a sua depravação. Seus filhos se tornaram negros... Sua descendência são os Indianos, os Abissínios e os Zanj”.

50 “All of these used to live on the banks of the Juba River and the surrounding areas and above it from the day that God Most High created them”. Tradução nossa.

aos olhos de Deus, é o mais temente etc.’<sup>51</sup> O significado de ‘povo’ é ‘uma grande tribo’, e das ‘tribos’ somente aquelas cujo pai é árabe.<sup>52</sup>

Este excerto é de crucial importância à compreensão do sentimento de “arabidade”, como descrito por Ritchie e Von Sicard (2020, p. 10), compilado em uma série de premissas a serem seguidas a fim de pertencer à *ustaarabu*, a civilização (POUWELS, 2002, p. 72). A alegada necessidade de distinção entre árabes e africanos pelo fato dos primeiros estarem “mais próximos do Profeta” coloca a religião islâmica como um dos centros desta representação da realidade, bem como o principal marcador da diferença entre quem deveria ser escravizado, e quem não o deveria (FARIAS, 1980, p. 128; LEWIS, 1990, p. 11). A “arabidade” suaíli de fins do século XIX, portanto, possui uma dupla e interligada natureza, étnica e religiosa, “dominada pela cosmogonia tradicional árabe, que é baseada numa visão da Arábia como o centro do mundo” (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 13).<sup>53</sup> A principal preocupação por parte de Fāḍil Ibn ‘Umār al-Bawrī – e aqui podemos incluir, também, o(s) autor(es) do *Kitāb al-Zunūj* – é a definição de quem seria elegível a reivindicar origem no centro do mundo, onde Deus comunicara Sua Revelação.

As narrativas acerca dos Kushūr e Ṣuḡwāyāh, presentes no *Kitāb al-Zunūj*, provocaram um vívido debate acadêmico no último quarto do século XX – quando o *Kawkab* ainda era um MS virtualmente desconhecido. Um artigo publicado em 1972 pelo historiador Fred Morton apresentava uma vigorosa crítica a este documento, acusando “inserções espúrias” no corpo do texto deste “manuscrito falsificado” (MORTON, 1972, p. 400-415). A lógica por trás destes comentários seria a ideia da história sobre os Kushūr ser uma resposta à proibição do escravismo, tornando o *Kitāb al-Zunūj* num documento de natureza legal, a ser empregado por *qāḍīs* perante as cortes coloniais britânicas como precedente a fim de manter velhas práticas escravistas com um verniz consuetudinário (*Ibid.*, p. 407).

Morton aponta para as descrições da cultura dos proto-Miji Kenda presentes no início do MS K, correspondente ao primeiro *Faṣl* (capítulo) do MS L, de acordo com o qual os assim chamados Kushūr praticavam a penhora feminina (a oferta de mulheres como garantia por uma dívida ou contrato) e levirato (um homem herdar a esposa de seu irmão falecido). “Suas [i.e. dos Kushūr] leis são famosas” (KITĀB... L, 2020, p. 67).<sup>54</sup> Na visão de Morton, tais descrições teriam sido inseridas numa compilação de antigas fontes para acobertar o fato de que os árabes-suaíli ainda importavam escravizados à costa. Seu objetivo seria fornecer “proteção legal a proprietários de escravos da costa sob pressão de uma política antiescravista britânica que gradualmente endurecia, e [...] o mito de Shungwaya foi inserido para estabelecer falso precedente” (MORTON, 1972, p. 397).<sup>55</sup> Apesar desta hipótese parecer engenhosa

51 Qur’ān 49:13.

52 “Since I have seen [that] the mingling of Arabs and Africans in the land of East Africa has already taken place, and because of this, there had (arisen) become more frequent among the judges questioning of those living at that time concerning their allegations. He who said in his reply readily, “I am a Swahili”, would be confirmed as an African, but he who replied, “I am an Arab”, (would likewise be confirmed as an Arab) even though he was not of Arab origin at all. This necessitated a distinction such as we make between ruby and coral, for the Arabs are nearer to the Prophet, and it is not fitting that Arabs should be related to Africans, or that Africans should be related to Arabs, even if they are clients, for the clients have no genealogy even though they may have status in regard to wealth and religion, as God said, “O people, we have created you of male and female and set you as peoples and tribes that you may know among yourselves that the most noble of you in God’s sight is the most pious, etc.” The meaning of “peoples” is “a great tribe”, and of “tribes” only those who are from one Arab father”. Tradução nossa.

53 “[...] dominated by the traditional Arab cosmogony, which is based on a view of Arabia as the centre of the world”. Tradução nossa.

54 “Their laws are famous”. Tradução nossa.

55 “[...] legal protection to coastal slaveholders under pressure from a gradually toughening British anti-slavery policy, and [...] the Shungwaya myth was inserted to establish bogus precedent”. Tradução nossa.

na teoria, sua absoluta rejeição da tradição oral de Šuġwāyāh dos Miji Kenda do Quênia, reduzindo-a a um plano de escravistas árabes-suaíli, é uma de suas principais fraquezas. Em dado momento, Morton chega a apontar dois “suspeitos” da falsificação, responsáveis por um plano para levar o documento aos olhos do oficial colonial de Malindi (Ibid., p. 415) – e eis o ponto no qual sua tese ultrapassa o limite da fabulação. Os suspeitos seriam, de acordo com seu artigo, um *qāḍī* chamado Sa‘īd Ibn Ḥāmed, junto a um certo *shaykh* “Fathili bin Omari” [*sic*] (Fāḍil Ibn ‘Umār al-Bawrī, o autor do *Kawkab*), que teriam “conspirado” a fim de justificar a escravização de meninas Giriyaama como um antigo costume daqueles Miji Kenda (Ibid., p. 416).

Neville Chittick publicou uma resposta a Morton, destrinchando muitos dos argumentos deste último. Em primeiro lugar, reforçando que o *Kitāb al-Zunūj* é uma crônica, não um documento legal; tampouco teria sido essa informação dada pelas notas de Enrico Cerulli, como Morton afirma (CHITTICK, 1976, p. 69). James Kirkman (1982, p. 37), sobre a ideia de uma conspiração árabe-suaíli sugerida por Morton, observa que “[...] não há evidência que [o *Kitāb al-Zunūj*] fosse considerado como tendo validade legal pelos sobrecarregados administradores britânicos. A lei era a lei”.<sup>56</sup> Ademais, podemos também atentar ao fato de que, em ambos MSS, é categoricamente afirmado que as ditas normas sociais dos Kushūr estavam de acordo “com as leis dos árabes na *Jāhiliyya*” (KITĀB... L, 2020, p. 68).<sup>57</sup> Isto é, com o costume dos tempos pré-islâmicos. O que se evidencia é a leitura de que se trataria, de fato, de uma condenação das práticas de penhora feminina e levirato – pelo menos à sua forma praticada pelos *Zanj* –, não uma apologia.<sup>58</sup> Trata-se de mais um marcador de diferenciação entre os *Zanj*, de virtudes não-islâmicas, e os árabes tementes.

Finalmente, um intrigante aspecto da hipótese de Morton é o fato de que a mítica maldição de Ḥām e Kan‘ān deveria funcionar como uma narrativa muito mais atraente em defesa da escravidão do que, digamos, antigos costumes de levirato e penhora feminina de povos de Šuġwāyāh. No entanto, Morton parece ignorar o elemento camítico, que teria provavelmente sido um melhor suporte à sua frágil hipótese a respeito das intenções dos MSS. Por outro lado, é inegável que o *Kitāb al-Zunūj* (e também o *Kawkab*) apresenta uma visão positiva do minguante tráfico escravista, como vimos, tornando-se desnecessária a construção de inventivas teorias para o verificar.

Mudando um pouco nosso foco da hinterlândia, podemos vislumbrar outro traço da “arabidade” dentro da narrativa apresentada pelos três MSS, na sua referência à história de origem das cidades litorâneas suaíli, em relação a outros relatos da mesma natureza. A atribuição da fundação de todo grande centro urbano costeiro ao enigmático Tubba‘ l-Ḥimyarī do Iêmen é especialmente pronunciada no *Kawkab*, ao passo que este MS faz uma demorada descrição de cada cidade e da *nisba* de seus habitantes, sempre atrelada a origens árabes (AL-BAWRĪ, 2020, p. 154). Estas histórias de um pioneirismo árabe na costa de África Oriental parecem intentar sobrepor narrativas de longa data de origens Širāzī,<sup>59</sup> de cunho persianizante, como apresentadas na Crônica de Kilwa (séc. XVI EC) – um grande constituinte da identidade exógena nas antigas cidades-estado suaíli (STRONG, 1895; FREEMAN-GRENVILLE, 1962, p. 34-49).

56 “[...] there is no evidence that it was regarded as having legal validity by the overworked British administrators. The law was the law”. Tradução nossa.

57 “[...] with the laws of the Arabs in the *Jāhiliyya*”. Tradução nossa.

58 Qur‘ān 4:19-23 (RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 120).

59 Ou seja, com origens em Širāz, na Pérsia.

Em ambos *Kitāb al-Zunūj* e *Kawkab*, é relatado que, no ano 189 H. (c. 766-767 EC), os chefes árabes das cidades leste-africanas teriam se rebelado contra o califa abássida Hārūn al-Rashīd que, em contrapartida, os substituiu por ‘awliyā’ persas em cada cidade, de “Maqdishū” (i.e. Mogadíscio) até Kilwa (KITĀB... L, 2020, p. 79-80). Portanto, se por um lado esta versão da narrativa reconhece uma presença persa na Costa Suaíli, ela sustenta que os ocupantes *originais* teriam sido árabes liderados por Tubba’ l-Himyarī, na antiguidade. A importância desta passagem deve ser compreendida enquanto projeção da crescente influência omani – e, portanto, árabe – na Costa Suaíli a partir do século XVII, e o consequente declínio da hegemonia política das antigas dinastias “Širāzī” (NIMTZ JR., 1980, p. 31). Trata-se de uma declaração de legítimo domínio árabe-suaíli sobre o litoral, onde antes poderia ter sido chamado, diga-se, Širāzī-suaíli (POUWELS, 2002, p. 36).

## CONCLUINDO

Ao longo deste artigo, apresentamos um panorama das radicais mudanças que se deram em África Oriental na virada dos séculos XIX e XX, com a ascensão e declínio de um sistema de escravidão capitaneado pelo Sultanato de Zanzibar, bem como as implicações de sua proibição no compasso da crescente influência colonial britânica, e o posterior estabelecimento do Protetorado da África Oriental Britânica. Na sequência, conhecemos alguns aspectos-chave do Islā em contexto suaíli, além das visões de “arabidade” de seus eruditos e *shaykhs*. Apresentamos, a partir de então, três manuscritos que constituíram nosso objeto de análise: duas versões disponíveis do anônimo *Kitāb al-Zunūj* (nomeadamente “K” e “L”), e o *Kawkab al-Durriyah al-Aḥbār Ifriqiyyah* (“A Estrela Brilhante da Informação sobre África”), este último de autoria de Fāḍil Ibn ‘Umar al-Bawrī (falecido em 1913), um *shaykh* Bajūnī do clã Baurī de Pate, falante de kiswahili (SALIM, 2010, p. 900; ELLIOT, 1926, p. 150; RITCHIE & VON SICARD, 2020, p. 4-6). Procedendo à descrição das versões publicadas dos MSS, apresentamos a tradução italiana do *Kitāb al-Zunūj*, de 1957, realizada pelo orientalista colonial Enrico Cerulli, além da mais recente – publicada em 2020 por Sigvard Von Sicard e James McL. Ritchie; citamos, também, outras possíveis versões apócrifas. Finalmente, apresentamos o conteúdo de tais documentos em relação à sua distinção manifesta acerca de quem teria legitimidade para reivindicar origens “árabes”, de quem ou o que não teria, em nome de uma reafirmação de identidade face ao *outsider* colonial britânico; uma identidade forjada em premissas étnicas e religiosas, no *ustaarabu* em oposição aos *washenzi*, ou Zanj.

Alguns tópicos permanecem, evidentemente, abertos a inquérito em futuras pesquisas; principalmente em relação aos próprios manuscritos. Com efeito, segundo Cerulli, o copista do MS L – supostamente, um missionário cristão – teria afixado datas do calendário gregoriano junto a cada data da Hégira constante naquele MS. O tradutor italiano procede a remover “estas ingênuas glosas” (CERULLI, 1957, p. 232).<sup>60</sup> Se a ingerência do copista parece, por um lado, uma conclusão relativamente fácil de se chegar, acaso vislumbramos o *Kawkab*, veremos que al-Bawrī frequentemente recorre ao calendário cristão em paralelo ao islâmico, e mesmo ao judaico em determinado momento (AL-BAWRĪ, 2020, p. 123). Não era, portanto, incomum que autores árabes-suaíli do período reconhecessem tais cronologias, tampouco que se referissem a elas em seus trabalhos. Em seu procedimento colonial, Cerulli pode ter removido aspectos cruciais do texto em sua “reconstrução”. A maior parte das afirmações que Cerulli sustenta poderiam ser confrontadas à luz de pesquisas mais contemporâneas e descolonizadas, mas,

60 “[...] queste ingenue glosse”. Tradução nossa.



de forma ainda mais importante – e aqui incluindo Ritchie e Von Sicard –, com acesso paleográfico e codicológico à materialidade dos MSS. No entanto, como previamente observado, nem Cerulli e muito menos Ritchie e Von Sicard são muito informativos a respeito da disponibilidade da documentação; esta dificuldade nos relega um lugar desfavorável a respeito de uma abordagem crítica destas fontes. Onde estão os MSS? Existem “originais”, no fim das contas? (COPPOLA, 2018, p. 148). Até o momento, estamos restritos a traduções do *Kitāb al-Zunūj* e do *Kawkab*, além das reproduções publicadas do texto árabe – com todas as limitações supracitadas.

Por fim, acerca da natureza dos próprios documentos, James Kirkman (1982, p. 38), numa tentativa de acessar a lógica subjacente ao *Kitāb al-Zunūj* e ao *Kawkab*, vê estes textos como produtos de um “interesse desinteressado no passado”, redigidos como forma de “satisfazer o *amour propre* do autor como um árabe leste-africano que desejava ter um passado registrado, como outros povos letrados”.<sup>61</sup> Esperamos ter demonstrado, com o presente artigo, que tal afirmação está longe de ser verossímil. Os três MSS são produtos de seu tempo; resposta direta às questões que reorganizaram a autoridade política em África Oriental e, por extensão, afetaram a classe letrada sunita Shāfi‘ī, para seu desagrado.

## REFERÊNCIAS

AL-BAWRĪ, Faḍil Ibn ‘Umār. *Kawkab al-Durrīyah al-Aḥbār Ifriqīyah*, trad. James McL. Ritchie e Sigvard Von Sicard. In: *An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents*. Leiden: Brill, 2020 [1913]. p. 116-186.

ALLEN, James De Vere. *Swahili Origins: Swahili Origins and the Shungwaya Phenomenon*. Athens (EUA): Ohio University Press, 1993.

AL-MAS‘ŪDĪ. *Meadows of Gold and Mines of Gems*. Trad. Aloys Sprenger. Londres: Harris and Co. Printers, 1841 [séc. IX EC].

BANG, Anne K. Islam in the Swahili world: Connected authorities. In: WYNNE-JONES, Stephanie; LAVIOLETTE, Adria (Orgs.). *The Swahili World*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2018, p. 557-568.

\_\_\_\_\_. Textual sources on an Islamic African past: Arabic material in Zanzibar’s National Archive. In: JEPPIE, Shamil; DIAGNE, Souleymane Bachir (Orgs.). *The Meanings of Timbuktu*. Dakar/Cape Town: CODESRIA/HSRC, 2008. p. 349-359.

CERULLI, Enrico. *Somalia: Scritti vari editi ed inediti*. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1957.

CHITTICK, Neville. The Book of the Zenj and the Miji Kenda. *The International Journal of African Historical Studies*, v. 9, n. 1, p. 68-73, 1976.

CLARENCE-SMITH, William Gervase. *Islam and the Abolition of Slavery*. Londres: Hurst & Company, 2006.

COPPOLA, Anna Rita. Swahili Oral Traditions and Chronicles. In: WYNNE-JONES, Stephanie; LAVIOLETTE, Adria (Orgs.). *The Swahili World*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2018, p. 147-155.

<sup>61</sup> Respectivamente, “disinterested interest in the past” e “satisfy the *amour propre* of the author as an East African Arab who wished to have a recorded past, like other literate people”, ambos excertos em tradução nossa.

- CROUCHER, Sarah K. The Archaeology of Colonial Encounters in Eastern Africa. In: MITHCELL, Peter; LANE, Paul J. *The Oxford Handbook of African Archaeology*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 1013-1022.
- DAVIDSON, Basil. *The African Past: Chronicles from Antiquity to Modern Times*. Boston/Toronto: Atlantic Monthly Press, 1964.
- ELLIOT, J. A. G. A Visit to the Bajun Islands, Part I (continued). *African Affairs*, v. 25, n. 98, p. 147-163, 1926.
- EL-ZEIN, Abdul Hamid M. *The Sacred Meadows: A Structural Analysis of Religious Symbolism in an East African Town*. Evanston (EUA): Northwestern University Press, 1986.
- FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. Models of the World and Categorical Models: The 'Enslavable Barbarian' as a Mobile Classificatory Label. *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, v. 1, n. 2, p. 115-131, 1980.
- FREEMAN-GRENVILLE, *The East African Coast: Selected documents from the first to the early nineteenth century*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- GENSHEIMER, Thomas. Globalization and the Medieval Swahili City. In: FALOLA, Toyin; SALM, Steven J. (Orgs.). *Globalization and Urbanization in Africa*. Trenton/Asmara: Africa World Press, 2004. p. 171-186.
- GOLDENBERG, David M. *Black and Slave: The Origins and History of the Curse of Ham*. Berlim/Boston: De Gruyter, 2017.
- \_\_\_\_\_. *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2003.
- HUNWICK, John. Back to West African Zanj Again: A Document of Sale from Timbuktu. *Sudanic Africa*, v. 7, p. 53-60, 1996.
- JAENEN, Cornelius J. The Galla or Oromo of East Africa. *Journal of Anthropology*, v. 12, n. 2, p. 171-190, 1956.
- JALATA, Asafa.. The Struggle for Knowledge: The Case of Emergent Oromo Studies. *African Studies Review*, v. 39, n. 2, p. 95-123, 1996.
- KIRKMAN, James. Omani relations with East Africa before the arrival of the Portuguese. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 15, v. 12, p. 35-38, 1982.
- KIMAMBO, Isaria. O litoral e o interior da África Oriental de 1845 a 1880. In: AJAYI, J. F. Ade (Org.). *História Geral da África, Vol. VI: África do século XIX à década de 1880*. Brasília: UNESCO, 2010, p. 275-316.
- KITĀB AL-ZUNŪJ, trad. Enrico Cerulli. In: *Somalia: Scritti vari editi ed inediti*. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1957.
- KITĀB AL-ZUNŪJ (K), trad. James McL. Ritchie e Sigvard Von Sicard. In: *An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents*. Leiden: Brill, 2020. p. 23-62.
- KITĀB AL-ZUNŪJ (L), trad. James McL. Ritchie e Sigvard Von Sicard. In: *An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents*. Leiden: Brill, 2020. p. 63-115.
- KRESSE, Kai. A neighbourhood of thinkers: Knowledge, discourse and East African Islam. In: \_\_\_\_\_. *Philosophising in Mombasa: Knowledge, Islam and Intellectual Practice on the Swahili Coast*. Londres: Edinburgh University Press, 2007. p. 70-104.

- LEWIS, Bernard. *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1990.
- LEWIS, Herbert S. The Origins of the Galla and Somali. *The Journal of African History*, v. 7, n. 1, p. 27-46, 1966.
- LUFFIN, Xavier. “Nos ancêtres les Arabes...”: Généalogies d’Afrique musulmane. *Civilisations*, v. 53, p. 177-209, 2005.
- MARTIN, B. G. Islam in Lamu. *The Journal of African History*, v. 17, n. 3, p. 452-454, 1976.
- MORTON, R. F. New Evidence Regarding the Shungwaya Myth of Miji Kenda Origins. *The International Journal of African Historical Studies*, v. 10, n. 4, p. 628-643, 1977.
- \_\_\_\_\_. The Shungwaya Myth of Miji Kenda Origins: A Problem of Late Nineteenth-Century Kenya Coastal History. *The International Journal of African Historical Studies*, v. 5, n. 3, p. 397-423, 1972.
- MUDIMBE, Valentin-Yves. *A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*. Mangualde/Ramada/Luanda: Pedagogo/Mulemba, 2013.
- NIMTZ JR., August H. *Islam and Politics in East Africa: The Sufi Order in Tanzania*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.
- OLIVEIRA, Bruno Ribeiro. Caravaneiros Árabe-Suaílis no tempo de Tippu Tip: Organização caravaneira e modos de operação, 1850-1905. *Historiæ*, Rio Grande, v. 10, n. 2, p. 107-124, 2019.
- PANKHURST, Richard. Italian Fascist War Crimes in Ethiopia: A History of Their Discussion, from the League of Nations to the United Nations (1936-1949). *Northeast African Studies*, v. 6, n. 1-2, p. 83-140, 1999.
- PAWLOWICZ, Matthew; LAVIOLETTE, Adria. Swahili Historical Chronicles from an Archaeological Perspective: Bridging History, Archaeology, Coast, and Hinterland in Southern Tanzania. In: SCHMIDT, Peter R.; MROZOWSKI, Stephen A. *The Death of Prehistory*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 117-140.
- POPOVIC, Alexandre. *The revolt of African slaves in Iraq in the 3rd/9th Century*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 1999.
- POUWELS, Randall L. *Horn and Crescent: Cultural change and traditional Islam on the East African Coast, 800-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- RITCHIE, James McL.; VON SICARD, Sigvard. *An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents*. Leiden: Brill, 2020.
- SALIM, A. I. O litoral e o interior da África Oriental de 1800 a 1845. In: AJAYI, J. F. Ade (Org.). *História Geral da África, Vol. VI: África do século XIX à década de 1880*. Brasília: UNESCO, 2010a, p. 249-274.
- SHERIFF, Abdul. *Slaves, Spices & Ivory in Zanzibar: Integration of an East African Commercial Empire Into the World Economy, 1770-1873*. Athens: Ohio University Press, 1987.
- SPEAR, Thomas. *The Kaya Complex: A History of the Mijikenda Peoples of the Kenya Coast to 1900*. Nairobi: Kenya Literature Bureau, 1980.
- TOLMACHEVA, Marina. Towards a definition of the term Zanj. *Azania*, v. 21, p. 105-113, 1986.