

O TERMO ÉTNICO-GEOGRÁFICO ZANJ E SUA APROPRIAÇÃO NA TEXTUALIDADE SUAÍLI (C. 1890-1913)

The ethnic-geographical term zanj and its appropriation in Swahili textuality (c. 1890-1913)

Gabriel dos Santos Giacomazzi¹²⁹

Resumo

Este trabalho apresenta uma breve crítica etimológica do termo étnico-geográfico *zanj*, de origem árabe-persa e empregado como categoria de classificação de sociedades africanas em textos histórico-geográficos do mundo islâmico desde, pelo menos, o século VIII EC. De maneira diacrônica em relação a outros termos análogos, interessa-nos a presença da denominação *zanj* em textos produzidos em contexto leste-africano, por eruditos muçulmanos da chamada Costa Suaíli, em meados do século XIX EC - nominalmente, as crônicas *Kitāb al-Zunūj* e *Kawkab al-Durrīya al-Aḥbār Ifrīqīyah*. Após uma apresentação da etimologia do termo *zanj*, analisaremos as implicações do emprego de tal palavra, originalmente cunhado em designação derogatória de povos africanos, por uma sociedade afro-muçulmana em contexto colonial.

Palavras-chave: África Oriental - crônicas suaíli - geografia árabe-islâmica - alteridade - identidade afroárabe

Abstract

This work presents a brief etymological critique of the ethnic-geographical term zanj, of arab-persian origin and employed as a category of classification of African societies in historical-geographical texts of the Islamic world since, at least, the 8th century AD. Diachronically in relation to other associated terms, our scope rests on the presence of the denomination zanj in texts produced in the East African context by muslim scholars of the Swahili Coast, c. 19th century AD - namely the chronicles Kitāb al-Zunūj e Kawkab al-Durrīya al-Aḥbār Ifrīqīyah. After presenting an etymology of the term zanj, we analyze the implications of the usage of such word, originally coined as a derogatory reference to African peoples, by an afro-muslim society under a colonial context.

Keywords: East Africa - Swahili chronicles - arab-islamic geography - alterity - afro-arab identity

¹²⁹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), sob orientação do Prof. Dr. José Rivair Macedo, e com financiamento pelo Programa de Excelência Acadêmica (Proex) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

O presente capítulo busca dar forma a uma breve crítica etimológica do termo árabe *zanj* (- زنج) presente em textos da intelectualidade islâmica clássica como denominação étnico-geográfica a sociedades negras de África -, situando-o em relação a outros termos de natureza semelhante, como *habāša* (حباشة), *birbira* (بربرية), *damdam* e *lamlam* para, num segundo momento, analisar sua presença em determinadas *habari* (crônicas) em língua árabe produzidas em contexto afro-muçulmano na chamada Costa Suaíli, em fins do século XIX e início do XX (Farias, 1980; Tolmacheva, 1986; Ayana, 2019; Wamitila, 2020). As crônicas analisadas em nossa pesquisa, o *Kitāb al-Zunūj* (década de 1890)¹³⁰ e o *Kawkab al-Durrīya al-Aḥbār Ifrīqīyah* (1913),¹³¹ revelam um emprego do termo *zanj* por uma sociedade africana islamizada, árabe-suaíli, em referência derogatória a populações bantu do interior leste-africano, num intento de diferenciar-se destas últimas a partir de narrativas genealógicas de origem árabe-persa. Tal uso do termo se distingue de sua acepção original, que partia de um olhar ontologicamente exógeno à África negra, como veremos. Demonstram, deste modo, um pouco acerca da construção discursiva de uma estratificação social étnico-religiosa na Costa Suaíli que visava diferenciar os chamados *zanj*, não-islamizados, da *ustaarabu*, a “civilização”,¹³² à qual pertenceriam os suaílis islamizados (Pouwels, 2002, p. 72). Este é o objetivo final de nossa investigação, para a qual utilizamos duas traduções do *Kitāb al-Zunūj*; uma em língua italiana, de manuscrito único (Cerulli, 1957) e uma anglófona, a partir dos MSS designados por “K” e “L” - constando, no volume desta última, também uma tradução do *Kawkab al-Durrīya al-Aḥbār Ifrīqīyah* para o inglês (Ritchie & Von Sicard, 2020), documento igualmente considerado neste trabalho.

Zanj como categoria de classificação toponímica e etnológica

As origens do termo *zanj* na língua árabe não possuem exata delimitação. Dentre outras, concorrem duas principais teses: I. uma origem greco-romana, associada a denominações como *Azânia*, *Zingis* ou *Zingion*, em referência ao litoral de África Oriental, presentes em documentos cartográficos como o Péripto do Mar Eritreu, além dos escritos de Ptolomeu e Cosmas Indicopleustes (Chami, 2002, p. 26; Farias, 1980, p. 120); II. uma origem persa, a partir da palavra *zang*, com um sentido de “imbecil” ou “idiota” (Tolmacheva, 1986, p. 112-114). A primeira hipótese, apesar da aparente proximidade fonética, padece do fato de que a associação entre o termo *zanj* e a África Oriental, como topônimo, só se consolida de fato na literatura muçulmana após meados do século XVI (Ayana, 2019, p. 59-60).

Em relação à segunda hipótese, pode esta ser relacionada às relações conflituosas, através do Mar Vermelho, entre o antigo reino de Axum e o persas sassânidas, especialmente entre os séculos V-VI da Era Comum; surgindo, portanto, como um etnônimo persa de conotação depreciativa em relação às sociedades nordeste e leste-africanas, mais tarde convertido em topônimo para a região na tradição árabe-persa (Chami, 2002, p. 26; Tolmacheva, 1986, p. 112). Em fins do século XIX, o orientalista Louis-Marcel Devic (1883, p. 15-16) via na língua etíope outra possível conexão, de conotação negativa: o termo *zanega*, associado à ideia de fala incompreensível e “bárbara”, embora admitisse igualmente a hipótese persa para este termo. G. F. Hourani (1995, p. 38) menciona supostas relações entre o rei sassânida Narseh e um certo “Zand Afrik Shah”, descrito como “rei da nação Zang da Somalilândia Oriental”, na virada dos séculos III-IV EC. O que pode, por um lado, revelar um emprego deveras inicial de *zang/zanj* em referência à região nortenha da África Oriental pode, em igual medida e sem a evidência historiográfica devida, conduzir a um erro pelo cognato. Como veremos na sequência, seguindo os passos de Paulo Fernando de Morais

¹³⁰ “O Livro dos *Zunūj*”, em tradução livre - sendo *zunūj* a forma plural irregular de *zanj*. Cf. Tolmacheva, 1986, p. 105).

¹³¹ “A Estrela Brilhante da Informação sobre África”, em tradução livre a partir da anglófona (Ritchie & Von Sicard, 2020, p. 117).

¹³² *Ustaarabu*, na língua kiswahili, denota “civilização”. O termo tem origem etimológica na palavra árabe *mustaribah* (مستغربة), significando “arabizado” (Kane, 2012, p. 5).

Farias (1980), a flutuação de *zanj* como categoria de classificação étnico-geográfica se deveu parcialmente à sua recombinação com outras designações, em cada contexto.¹³³

Entre as hipóteses acima, que não são excludentes entre si, impera uma constante: o fato de se tratar de um termo empregado, em textos de natureza histórico-geográfica em língua árabe, como referência toponímica (*'ard al-zanj*, “terra dos *zanj*”) e etnonímica a determinadas populações africanas, com ênfase no fenótipo negro associado à sua origem geográfica. Diferencia-se, neste último quesito, em relação ao termo *'aswād* (pl. *sūdān*), também empregado em referência às sociedades subsaarianas, porém igualmente a populações não-africanas de tez escura - de modo que poderia afirmar que um *'aswād* (pessoa de pele escura) fosse *zanj* (negro), mas não o contrário, sob risco de redundância semântica (Ibid., p. 105-107; Goldenberg, 2017, p. 9; Muhammad, 1986, p. 49).

Mais do que um sinônimo homogeneizante para a negridão, no entanto, o termo *zanj* opera como substantivo coletivo que reconhece uma diversidade interna - de modo que seu plural, *zunūj*, refere-se não mais de um indivíduo, mas a mais de um “grupo” de *zanj* (Tolmacheva, 1986, p. 107; Devic, 1883, p. 15). Tal especificidade aparece em autores como o prolífico al-Jāhīz (séc. II H./IX EC), que busca convencer seus leitores das diferenças entre os eloquentes e belos *zanj* da Abissínia, desconhecidos dos árabes, e os *zanj* do Califado Abássida, escravizados, “desprovidos de beleza e inteligência” (Muhammad, 1986, p. 50-51). A pluralidade também é refletida nas combinações e recombinações do termo *zanj* a outras categorias classificatórias étnico-geográficas, como *ḥabāša*, *birbira*, *damdam/damadim* e *lamlam*, em reforço a seu caráter etnonímico, e de maneira flutuante: associada não somente a populações de África Oriental, mas ocorrendo também, por exemplo, na Bacia do Níger, em contexto oeste-africano (Ayana, 2019, p. 62; Ba, 2013; Tolmacheva, 1986, p. 108). Quando nos referimos a categorias de classificação, recorreremos à conceituação dada pelo supracitado Paulo Farias, que vê nestes termos uma lógica discursiva apriorística, baseada em arquétipos acerca das populações da África negra sem base em referenciais no mundo real. Segundo Farias (1980, p. 118-119),

[T]he names of certain countries and peoples were abstracted from their historical and geographical context; some of those names were associated now with one now with another of a set of two or three contrasting stereotypes, in a fluctuating and reversible way that bears no conceivable relationship to historical sequence; such was the fate of the East African name “Zanj” [...].

Deste modo, importa menos a exatidão geográfica de termos como *zanj* do que associá-lo a sociedades negras da África subsaariana a partir de uma dupla ideia: o fenótipo e, em muitos casos, o estatuto de escravizado. A conotação negativa se dá a partir de um atravessamento fundamental à ideia de *zanj*, conforme constituída pelos ulemás árabes-persas: o fenômeno da escravidão no mundo islâmico pré-moderno. O sistema escravista no mundo muçulmano não se dava unicamente a partir de critérios racializantes, como no tráfico atlântico europeu moderno, senão por um critério religioso: o pertencimento à *ummah*, a comunidade de crentes do Islã - não sendo lícita a escravização de um muçulmano por outro, ao menos na teoria (Clarence-Smith, 2006, p. 70; B. Lewis, 1990, p. 11). No entanto, especialmente nos domínios do Califado Abássida (133 H./750 EC-656 H./1258 EC), o fenótipo dos escravizados negros se tornaria, por associação, uno com seu estatuto social. Tal aproximação ganharia proporção ainda maior a partir de uma série de levantes de escravizados que culminariam na chamada *Revolta dos Zanj* ao final do século III H./IX EC, pondo em xeque o próprio centro de poder do califado, Bagdá, e registrada em crônicas como a *História (Ta'rīḥ)* de al-Ṭabārī (Goldenberg, 2017, p. 101; Popovic, 1999).

Os *zanj* do Califado, como a maior parte dos escravizados africanos em terras árabes antes do século XIII EC, eram oriundos do Chifre da África, em sua maioria, e não do litoral leste-africano (Clarence-Smith, 2006, p. 64; Vernet, 2009, p. 38-40). Caso comparemos este

¹³³ Assim, denominações cognatas como *zanj*, *Zaghawa*, *Songhai* e *Shungwaya* (*Šuḡwāyāh*) se misturavam e confundiam nas descrições árabe-persas clássicas (Farias, 1980, p. 122-123).

dado com a aplicação da denominação *zanj* a contextos tão distintos quanto a faixa saheliana ocidental e a bacia do Níger, a Etiópia, o Chifre e o litoral do Índico, verificaremos a flutuação citada por Paulo Farias. Toponimicamente, ela está associada à imaginação geográfica de intelectuais muçulmanos do medievo, como al-Masʿūdī e Ibn Ḥawqal, entre os séculos IV H./X EC-VI H./XII EC. No centro das descrições geográficas a respeito da localização de *zanj*, *ḥabāša*, *barbara/birbira*, *damdam*, entre outros, está o rio Nilo. Um Nilo muito diferente do que se pode verificar na realidade, dividindo-se e amalgamando bacias hidrográficas de forma a unir a Senegâmbia, com um “Nilo de Gana” - na verdade, a bacia do rio Níger - a um “Nilo de Mogadíscio” - na realidade, os rios Webbe e Juba, próximo ao litoral da atual Somália (Farias, 1980, p. 120; Ayana, 2019, p. 62). A partir deste “Nilo” monumental e trans-subsariano, parecem emanar as categorias classificatórias associadas a sociedades completamente distintas.

O historiador Daniel Ayana (2019) nos demonstra como as categorias se misturam a partir desta difusão conceitual, revelando permeabilidades. Assim, as populações negras entre a Abissínia, o Chifre e o litoral leste-africano são descritas por autores muçulmanos como *zanj-ahabish* (*zanj* e *ḥabāša*) ou *zanj-damadim* (*zanj* e *damdam*), por exemplo - sendo esta última denominação análoga a *lamlam*, termo associado a supostas populações antropófagas, ou de estatuto escravo, na região da Senegâmbia.¹³⁴ No caso em questão, seria referência aos povos Oromo, da Etiópia (Ayana, 2019, p. 62-81; Ba, 2013, p. 3-4; Tolmacheva, 1986, p. 108). Ayana defende que as fronteiras conceituais entre *zanj* e *ḥabāša* (literalmente, “abissínio”) somente se fixam após o século XVI EC, quando ocorre a cristalização da associação da Abissínia como um reino cristão após sua conquista na *jihād* liderada por Aḥmad Grāñ, o Canhoto, na década de 1530, e narrada na crônica *Futūḥ al-Ḥabāša*. A existência de um invasor muçulmano, mais tarde derrotado por uma coalizão que envolveu apoio português à Etiópia cristã, operou duplo efeito: no ocidente, fortaleceu imaginários como o do mítico Preste João; no oriente muçulmano, qualificou a Etiópia como *Ahl al-Kitāb* (Povo do Livro); *ḥabāša* não poderia mais estar associado ao termo *zanj*, este último destinado a sociedades negras não-islamizadas - ou, melhor, não-abraâmicas (Ayana, 2019, p. 76; Macedo, 2001, p. 118). À categoria *zanj* restavam, portanto, as associações à escravidão e à feiúra; de forma semelhante ao βάρβαρος (“bárbaro”) dos antigos gregos, imputava também a onomatopeica ideia de fala incompreensível, de incomunicabilidade. O próprio termo grego, como vemos pela forma *barbara/berbera/birbira* (não era estranho à intelectualidade árabe (Farias, 1980, pp. 123-126).¹³⁵ Em suma, *zanj* a um status de inferioridade associado a sociedades da África negra - de modo a justificar, inclusive, sua redução à escravidão em determinados contextos.

De maneira conveniente, algumas genealogias árabe-persas associam, por exemplo, tal estatuto de subalternidade *zanj* a uma suposta explicação de suas origens, incorporando a narrativa vetero-testamentária da chamada maldição de Cam (Ḥām) e Canaã (Kanʿān) - segundo a qual Noé (o Profeta Nūḥ do Islã), pai de Cam, teria condenado¹³⁷ ambos - ou um

¹³⁴ Povos como os Zande da África Central e sudanesa foram, também, designados por termo semelhante: *niam-niam*, igualmente os associando a uma suposta antropofagia. A possível ligação entre esta denominação, presente em documentos coloniais, e o *lamlam/damdam* das fontes em língua árabe é um problema a ser investigado (Cf. Kramer, Lobban Jr. & Fluier-Lobban, 2013, p. 319; Tolmacheva, 1986, p. 108-109).

¹³⁵ Os diacríticos variam.

¹³⁶ Neste sentido, pode possuir alguma relação com o termo etíope *zanega*, hipótese levantada por Louis-Marcel Devic e apresentada anteriormente (cf. Devic, 1883, p. 15-16).

¹³⁷ Embora se refira genericamente ao mito camítico como uma “maldição” perpetrada por Noé contra Cam e/ou Canaã, boa parte das versões islâmicas que dão crédito a esta narrativa substituem tal maldição por uma “oração” - *duʿāʾ* (دعاء) -, pois um homem como Noé - o Profeta Nūḥ - seria incapaz de *amaldiçoar* (Cf. Braude, 2002, p. 105-107). É o caso de obras como o *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab al-Durrīya al-Aḥbār Ifrīqīyah*, que abordo ainda no presente capítulo.

dos dois -¹³⁸ à eterna servidão e à negridão da pele como punições por um delito variável em cada etiologia do mito. Esta dupla maldição encontrou terreno fértil junto aos discursos construídos a respeito dos povos africanos na textualidade do Islã clássico (Goldenberg, 2017, p. 68; Muhammad, 1986, p. 66). Mesmo autores como Ibn al-Jawzī (séc. VI H. / XII EC) e o célebre Ibn Khaldun (séc. VIII H. / XIV EC), que recusam o mito camítico em prol de um determinismo climático e geográfico para explicar as origens da negridão, parecem reforçar a ideia de sua inferioridade. O primeiro, ao listar uma série de pessoas de pele escura importantes na história islâmica, ressalta que seu status provém da disposição divina em conceder ou retirar graças àqueles de estatuto servil; o segundo, ao explicitamente reforçar a predisposição negra à escravidão (Clarence-Smith, 2006, p. 72; B. Lewis, 1990, p. 114; Muhammad, 1986, p. 60-69).

Idrissa Ba (2013), em sua análise do etnônimo *lamlam* - que, conceitualmente, podemos aproximar do debate sobre *zanj* em questão no presente artigo -, ressalta que este tipo de categoria classificatória surge, necessariamente, a partir da emissão de um olhar não-africano sobre as populações do continente, “par-delà une réalité ethnographique et historique, de rendre compte du regard extérieur qui l’appréhende, notamment dans ses mécanismes et modalités” (Ba, 2013, p. 3). Constituem-se, portanto, enquanto discursos necessariamente exógenos às realidades africanas, em termos ontológicos árabe-muçulmanos, mobilizando determinados estereótipos étnico-religiosos eivados por estruturas de poder e dominação social na constituição do que Ousmane Kane (2012, p. 3) denomina “biblioteca islâmica”. Por outro lado, verifica-se igualmente uma apropriação africana de conceitos como *zanj* - produzida a partir de contextos afro-muçulmanos distintos, e intrinsecamente relacionada às suas respectivas relações sociais e políticas. Tal é o caso, por exemplo, da descrição dos Sorko - povo tributário do ásquia Muhammad, de Songhai - como *zanj*, na crônica oeste-africana *Tā’rīḥ al-Faṭṭāš*, de autoria e cronologia disputadas, mas situada entre os séculos XVII e XIX (Hunwick, 1996, p. 53-54; Nobili, 2015). Nos manuscritos que a compõem, os *zanj* Sorko são descritos como propriedade pessoal do ásquia, num estatuto ainda inferior ao da escravidão comum. Na África Oriental, em contexto suaíli, vemos o termo ser evocado em crônicas em língua árabe como o *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab al-Durrīya al-Aḥbār Ifrīqīyah* - objetos de minha investigação, ambas da passagem do século XIX para o XX -, e relacionado às formas de hierarquização discursiva entre sociedades bantu não-islamizadas e as decadentes elites das cidades-estado suaílis, de ascendência pretensamente árabe.

O termo *zanj* em África Oriental

Em que pese o fato do termo étnico-geográfico *zanj* ter origens em referência às sociedades africanas e, como vimos, ser gradualmente associado à região litorânea do Índico, verifica-se uma apropriação do termo pela intelectualidade islamizada dos centros de poder suaíli, na África Oriental - uma classe de ulemás que, apesar de afro-muçulmanos, não se entendiam como integrantes da África negra, mas sim como herdeiros de uma tradição árabe.

A chamada Costa Suaíli, espaço histórico-geográfico que compreende o litoral leste-africano de aproximadamente Mogadíscio, na Somália, até Sofala, no atual Moçambique, consolidou-se ao longo dos séculos como um espaço de trânsito de mercadorias, povos e culturas, operando comonexo de contato do sistema-mundo afroasiático pré-moderno através do Oceano Índico (Gensheimer, 2004; Suzuki, 2018, p. 74). No centro de tal dinâmica cosmopolita residia a identidade sociorreligiosa islâmica, entrelaçada ao devir histórico dos

¹³⁸ Autores como Isaac Ephraim (1986) falam em “maldição de Canaã”, atendo-se à especificidade veterotestamentária da maldição de Noé sobre o filho de Cam. Entretanto, interessam-nos as múltiplas etiologias assumidas por esta narrativa ao longo dos séculos; e, como observa Goldenberg (2003, p. 164), a maior parte dos autores do Islã clássico - al-Ṭabarī, al-Masʿūdī, e al-Dimashqī, a título de exemplo - reproduzem uma versão segundo a qual o alvo da punição é o pai: Cam.

centros urbanos suaíli desde seu próprio estabelecimento, entre meados dos séculos VIII-XIV EC (Bang, 2018, p. 558). Aliada a esta, viria a se consolidar um sistema próprio de hierarquização social no âmbito das cidades-estado: baseado não somente no critério da religiosidade islâmica, mas também na atribuição de origens - em língua árabe, identificada pelo termo *nisbah* (نسبة), e remetendo à construção discursiva de origens persas, num primeiro momento, e mais tarde árabes, para as elites governantes em cada espaço urbano (Pouwels, 2002, p. 35).

Na passagem do século XIX ao XX, cronologia dos textos analisados em nossa pesquisa, o mito de origens persas dos centros urbanos suaíli - baseado em narrativas como a da *Crônica de Kilwa* (c. 1520 EC), que atribuía sua fundação a príncipes oriundos de Širāz - já declinara em favor de atribuições de origem puramente árabes, mais próprias ao projeto de poder dos clãs de Omã que consolidaram seu domínio sobre a Costa Suaíli a partir da expulsão dos portugueses, no final do século XVII (Coppola, 2018; Pouwels, 2002). A identidade das elites suaíli, a partir de então puramente identificada como de origens árabes, consubstancia-se no já citado termo *ustaarabu* - “civilização”. Neste momento, o critério de pertencimento à sociedade civilizado - portanto, islamizada -, distinguindo-se da barbárie, é a *nisbah* árabe, discursivamente construída em narrativas manuscritas e orais (Kane, 2012, p. 5; Pawlowicz & LaViolette, 2013, p. 125-130).

Como discursos de distinção e hierarquização, tais narrativas são relacionais. Em justaposta oposição às elites, identificadas pelo termo *ungwana*,¹³⁹ coloca-se as sociedades bantu não-islamizadas da hinterlândia leste-africana, designadas por termos de cunho derogatório como *washenzi* ou, em muitos casos, *zanj*.¹⁴⁰ De tal atribuição, de cunho étnico-religioso, decorria o próprio critério de quem seriam os sujeitos escravizáveis (Farias, 1980, p. 128). Mais uma vez, o fenômeno da escravidão - mesmo que numa configuração histórica distinta, entra na fórmula dos sentidos reproduzidos a partir de categorias como *zanj*.

A introdução, na Costa Suaíli, de um sistema escravista nos moldes europeus, em meados do século XVIII, gerou uma demanda por escravizados que marcou o processo de incorporação do litoral leste-africano ao sistema-mundo capitalista moderno - algo que se mostrou tão lucrativo à primeira vista que, em meados de 1840, o então Sultão de Omã, Sa'īd Ibn Sultān al-Bu Sa'īdī, moveu sua capital para a ilha de Zanzibar - a fim de ficar mais próximo de suas *plantations* de cravo-da-índia, especiaria cobiçada nos mercados coloniais europeus (Vernet, 2009, p. 37; Salim, 2010, p. 909-910; Kimambo, 2010, p. 276; Sheriff, 1987, p. 2-6). Em 1856, com a morte do sultão, o Sultanato de Omã se racha em dois, originando o Sultanato de Zanzibar. A divisão do próprio mercado do Índico abre espaço para o avanço colonial britânico, que passa a exercer ainda maior pressão pelo fim do comércio escravista - objetivando, certamente, o controle econômico das rotas de monções. Com a proscricção formal da escravidão em 1873, declina, igualmente, o poderio econômico das elites suaíli, baseado num sistema caravaneiro de mercadorias - especialmente humanas -, e das *plantations* de cravo-da-índia (Sheriff, 1987, p. 245; Oliveira, 2019; Clarence-Smith, 2006, p. 10).

Tal declínio se evidencia em determinadas crônicas produzidas a partir do último quarto do século XIX, durante a “era de ouro” da produção intelectual árabe-suaíli - por certo catalisada a partir do capital acumulado pelo trabalho de escravizados (Bang, 2008, p. 351; Nimitz Jr., 1980, p. 26). Embora incorporassem, em sua maioria, tradições orais há muito tempo em circulação na Costa Suaíli, inserindo-se no gênero de *habaris* em língua kiswahili, estas crônicas redigidas em árabe manifestavam, igualmente, o descontentamento de seus

¹³⁹ Para Pouwels (2002, p. 73), a identidade das elites suaílis envolvia uma série de marcadores sociais, para além da religião islâmica: “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”.

¹⁴⁰ Uma das hipóteses etimológicas para o termo kiswahili *washenzi* (“os *shenzi*”) é, justamente, o termo *zanj* (cf. Tolmacheva, 1986, p. 111)

autores perante as mudanças em curso na África Oriental da passagem dos séculos XIX-XX (Coppola, 2018, p. 147. Wamitila, 2020, p. 722).

O *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab al-Durriya al-Aḥbār Ifriqiyyah* são insígnias de um chauvinismo árabe, ou pseudoárabe, relacionado a uma dupla oposição: em primeiro lugar, ao *outsider* colonial britânico, cuja presença era vista como uma ameaça à soberania do Sultanato de Zanzibar e, por conseguinte, à prosperidade das elites suaílis; em segundo lugar, e dirigindo-se aos próprios britânicos, uma autoafirmação em defesa de sua *arabness*, ou “arabidade” (Ritchie & Von Sicard, 2020, p. 14), em distinção ao *zanj*, apesar de seu evidente fenótipo negro. Ambas obras, neste sentido, associam a história da Costa Suaíli, desde suas origens, à vinda de fundadores da Árabia, ligando-os, genealogicamente, a cada clã dominante nas cidades-estado, de acordo com uma tendência recorrente em diversas sociedades afromuçulmanas ao longo da história (Luffin, 2005; Pouwels, 2002, p. 35).

Em paralelo, ambas obras apresentam narrativas acerca das sociedades africanas não-islamizadas, identificando-as pelo termo *zanj* - o *Kitāb al-Zunūj* os leva em seu título, note-se. Tais registros dizem respeito à narrativa sobre a emigração de um conjunto de sociedades bantu identificadas como Miji Kenda, em meados do século XVI EC, da terra de Šuḡwāyāh, nas margens do rio Juba - o “Nilo de Mogadíscio” dos geógrafos árabes medievais (Farias, 1980, p. 120-123; Ayana, 2019, p. 62). Para além da mera descrição, tais povos são apresentados como tendo sua origem a partir da supracitada maldição de Ḥām e Kan‘ān - uma versão segundo a qual “[...] the Nuba and Zanj are from the descendants of Kan‘ān, son of Ḥām” (*Kitāb al-Zunūj* [K], 2020, p. 24),¹⁴¹ tendo sido a prole de Ḥām condenada eternamente à negridão da pele e à escravidão em relação a Sam e Yāphit, respectivos povoadores da Arábia - o “centro do mundo” - e da Europa (Muhammad, 1986, p. 56).

O *Kawkab*, por sua vez, obra análoga ao *Kitāb al-Zunūj* em seus temas e estrutura, é muito mais assertivo a respeito de suas intenções discursivas em relação ao que chama de *zanj*. Seu autor nomeado, Fāḍil Ibn ‘Umar al-Bawrī (m. 1913), foi um xeique ligado à região nortenha da costa, próximo às ilhas Bajun, na zona também outrora denominada WaTikuu, mas que afirmava pertencer à antiga tribo árabe dos ‘Anazah, e certamente estava vinculado à elite intelectual islâmica da região de Malindi, no litoral do Quênia, onde era influente (Ibid., p. 4; al-Bawrī, 2020, p. 186; I. M. Lewis, 1994, p. 42). Nesta condição, o livro de al-Bawrī visa responder ao que ele entendia como um grande equívoco: a associação entre “árabes” e “*zanj*”. De maneira bastante explícita, no próêmio de sua obra (al-Bawrī, 2020, p. 281), descreve a problemática:

ذلك من كثرة السؤال احكام الذين كانوا في ذلك الزمن بزعمهم من قال في جوابه ورضي كونه من اهل السواحل فثبت عنده زنجياً¹⁴² ومن قال في جوابه عرب فذاك وان لم يكن اصله من العرب في جب نذلك تغصلا كانغصل بين ياقوت والرجان لان العرب اقرب الى النبي صاى الله عليه وسام فلا حيز ان يذنب العرب زنجياً وزنجياً عربياً ولو كان من الوالي¹⁴³ فان الوالي ليس هم النسب كان هم حسباً في الال او الذين.

¹⁴¹ O trecho transcrito se refere à tradução em língua inglesa do MS “K” do *Kitāb al-Zunūj*, em nome da fluidez do texto (Ritchie & Von Sicard, 2020). Do original: النوبة والزنج من اولاد كنعان بن حام (*Kitāb al-Zunūj* [K], 2020, p. 241).

¹⁴² Note-se que James McL. Ritchie e Sigvard Von Sicard, autores da tradução anglófona do *Kawkab*, vertem *zanj* (زنجياً) ao inglês como, simplesmente, “Africans”; as implicações desta escolha, no entanto, elidem a utilização específica do termo *zanj* na textualidade suaíli, e seus sentidos específicos.

¹⁴³ Tradução nossa ao português, a partir da edição anglófona de Ritchie e Von Sicard (2020, p. 117): “Aquele que respondesse prontamente, ‘eu sou um suaíli’, seria confirmado como *zanj*; mas aquele que respondesse, ‘eu sou um árabe’, (seria da mesma forma confirmado como árabe), mesmo que não fosse origem árabe alguma. Isto necessitava uma distinção como a que se faz entre o rubi e o coral, pois os árabes estão mais próximos do Profeta, e não é adequado que árabes sejam relacionados aos *zanj*, ou que *zanj* sejam equiparados a árabes, mesmo que sejam *walis* (الوالي), pois *walis* não possuem genealogia, embora possam ter status a respeito de riqueza e religião [...]”.

Está em pauta, portanto, um critério de distinção étnico-religiosa que coloca a *nisbah* árabe em evidência - a Arábia, afinal, era vista como o verdadeiro centro do mundo, sendo inconcebível, nesta visão, que uma sociedade plenamente islamizada não mantivesse laços de sangue com o berço do Islã (Pouwels, 2002, p. 35; Ritchie & Von Sicard, 2020, p. 10). O texto nos revela, ademais, um caso da apropriação de um conceito étnico-geográfico muçulmano, cunhado em referência à África, por uma sociedade afro-muçulmana - portanto, africana. Os *waungwana* - a elite suaíli -, perante a presença europeia, viram-se instados a justificar a origem de sua ascendência sobre as demais populações da Costa Suaíli, a todo custo; os *zanj* seriam os verdadeiros “africanos”. Para além de uma identidade, evidentemente se deve ressaltar a questão de ordem econômica ligada à manutenção do circuito caravaneiro-escravista focalizado em Zanzibar, discursivamente justificado pelo recurso a uma categoria classificatória originada na biblioteca islâmica clássica, reapropriado de acordo à realidade social da África Oriental.

Tal aspecto econômico toma a forma, neste sentido, de característica constitutiva de uma verdadeira identidade de classe associada aos *waungwana* beneficiários do escravismo. Nos últimos fólios do *Kitāb al-Zunūj*, por exemplo, transparece a posição ocupada por seu autor anônimo enquanto membro dessa elite ao lamentar, de forma deveras explícita, o fim do negócio escravista a partir da influência dos “cristãos” (نصارى) britânicos (*Kitāb...* [L], 2020, p. 113).¹⁴⁴ Em relação ao *Kawkab*, dispomos da informação de sua autoria; e o próprio Fāḍil Ibn ‘Umar al-Bawrī faz questão de reforçar sua *nisbah* ao longo da crônica, tornando recorrente a menção a eventos ou personalidades relacionadas ao clã Baurī - especialmente aqueles que lhes conferem genealogias de prestígio e legitimação de poder.¹⁴⁵ A relevância de tal destaque reside nos indícios que fornece a respeito da posição do próprio al-Bawrī como parte interessada na manutenção da máquina escravista - ou, ao menos, como detentor de direitos sobre um grupo específico de “*zanj*”.

No sexto *faṣl* (capítulo) do *Kawkab*, o autor narra a ida dos “Kushūr” à cidade de Kunubu, em fuga da agressão dos Oromo;¹⁴⁶ dentre as lideranças desta localidade, no entanto, haveriam Baurīs - aos quais o povo Bukūmu (Pokomo), um dos povos dentre os Kushūr,¹⁴⁷ teria se rendido em voluntário “acordo” de escravização:

وأخذوا البوريون من أسياذ والكشر عباد من لكن لم يباع ولا يوهب وسكنوا بكنب الذكور الى هذا زمان وبقض عهدهم والنصارى زكان أمير هم يقال له زوحبس بتاريخي سنة ١٣١١ هجرية توافق سنة ١٨٩٣ مسيحية وهم النبؤم. (al-Bawrī, 2020, p. 318)¹⁴⁸

¹⁴⁴ Destacamos o seguinte excerto, em tradução nossa ao português, a partir da supracitada edição anglófona: “Tivessem os cristãos vindo à época da compra de escravos e desejado o algodão como o desejam agora! Mas nós somos mercadores no plantio do algodão, e Deus é testemunha do que digo”. No original: يا ليت وصول النصارى يكون لي ايت ووصول النصارى يكون لي ايت ووصول النصارى يكون لي ايت (al-Bawrī, 2020, p. 279).

¹⁴⁵ A respeito do clã Baurī, al-Bawrī menciona como o sultão de Ūzzi (Ozi), próximo a Malindi, descenderia da tribo dos ‘Anazah, a mesma à qual o autor traça sua ascendência; além de como os Baurīs seriam xeiques nesta localidade, controlando o governo do clã Nabāhin (al-Bawrī, 2020, p. 140-141). Narra também que a própria Malūdi (Malindi) estaria sob controle de um Baurī, Muḥammad bin ‘Uthmān; e cita um poema que justifica a nobreza do epíteto “al-Bawrī”, a despeito de sua não-correspondência direta a nenhuma tribo árabe (Ibid., p. 143-144). Indica que, entre os atuais habitantes de Kilwa, haveriam Baurīs, oriundos de Kufa (Ibid., p. 152); afirma que os portugueses, ao conquistarem Mombaça, teriam escolhido um Baurī de Malindi para governá-la (Ibid., p. 171); entre outros episódios.

¹⁴⁶ Kushūr: nos MSS em questão, são os *zanj* que teriam fugido da terra de Šuġwāyāh, dentre os quais estariam as tribos dos Miji Kenda e os Pokomo.

¹⁴⁷ Cf. *Kitāb al-Zunūj* [L], 2020, p. 64, em que os Pokomo são descritos como uma seção dos *zanj*.

¹⁴⁸ “Então os Baurīs tomaram os Kushūr prisioneiros de guerra, e eles pactuaram e concordaram entre si que os Baurīs seriam mestres e os Kushūr seus escravos (عباد), mas eles não eram comprados e tampouco doados, e viveram na citada Kunubu até o presente, e os cristãos rescindiram seu pacto. Seu comandante se chamava Rūbis

Há um evidente eufemismo na descrição do “pacto” estabelecido entre os Baurīs e os Pokomo - uma relação direta de escravidão, cuja legitimidade parece ser um dos objetivos da inserção deste episódio. Descrições de aparência semelhante levariam Fred Morton, na década de 1970, a considerar o *Kitāb al-Zunūj* como uma fabricação histórica no exclusivo propósito de manutenção do escravismo - tese que nos parece um tanto extrema,¹⁴⁹ e já devidamente criticada com rigor por Thomas Spear (1974) e Neville Chittick (1976). Entretanto, se a hipótese da mera fabricação narrativa do *Kitāb al-Zunūj* (e incluíamos aqui o *Kawkab*) pode nos induzir ao erro de “falling prey to a historians' myth, which this time does not naively accept evidence, but just as naively destroys it” (Spear, 1974, p. 68),¹⁵⁰ igualmente inaceitável é uma visão na qual tais documentos são tidos como fruto de um “disinterested interest in the past [...] to satisfy the *amour propre* of the author as an East African Arab who wished to have a recorded past”, tal como colocado por James Kirkman (1982, p. 38).¹⁵¹ O oxímoro do “desinteressado interesse” se aplica igualmente aos estudos históricos, nos quais não há fonte inocentemente desprovida de perspectiva. Em consideração ao conjunto do *Kawkab*, sua autoria e a relativa ênfase narrativa no clã Baurī, torna-se evidente o fato de se tratar de uma crônica embebida de interesses oriundos de uma aristocracia *waungwana* que objetivava, certamente, reaver seus “direitos” perdidos ante a emergência do poder colonial britânico - e, sabe-se, o processo de escrituralização do conhecimento em curso entre os ulemás árabe-suaílis, a partir da segunda metade do século XIX, visava, dentre seus públicos leitores, o europeu (Bang, 2018, p. 351; Coppola, 2018, p. 147).

Tomar como exemplo o clã Baurī nos permite, por último, compreender os modos como opera a instrumentalização socioeconômica de aprioris classificatórios - como o termo *zanj* - enquanto categoria de constituição de uma identidade que é seu completo oposto: a civilização, a *ustaarabu*. No entanto, para além da genealogia imaginária, vemos que os Baurīs de Bajun ou WaTikuu, na região mais nortenha do espaço suaíli, possuíam relações históricas muito mais próximas do que o sugerido por *habaris* como o *Kitāb al-Zunūj* e o *Kawkab*.

Com efeito, o próprio espaço geográfico correspondente a WaTikuu, zona aproximada entre o rio Tana e Bur Gao - já no território da atual Somália, mais próximo ao Juba, o “Nilo de Mogadíscio” -, parece corresponder à localização da terra de Šuġwāyāh, de onde teriam emigrado povos como os Mijikenda e os Pokomo antes do século XVII EC segundo suas respectivas tradições, como vimos, e identificados pela categoria *zanj* na textualidade árabe-suaíli que as transcreveu. Vemos a proximidade das relações entre os antigos Baurīs e povos como os Pokomo e Oromo do interior na história do lendário poeta suaíli Fumo Liyongo wa Bauri, cuja circulação, segundo Mugane (2017, p. 211), “flowed seamlessly between the Swahili city-states and the Nyika, between Muslim country and non-Muslim world of the interior”. A familiaridade de al-Bawrī com as tradições do interior é igualmente indiciária (Pouwels, 2002, p. 33-49; Salim, 2010, p. 900). Ademais, a africanista Alice Werner, nos rodapés que forneceu ao relato de viagem do oficial colonial britânico J.A.G. Elliot - indivíduo do qual Fāḍil Ibn ʿUmar al-Bawrī teria sido informante pouco antes de sua morte - faz uma curiosa observação sobre este xeique: “An Arab living in Malindi district; said to have Pokomo blood” (Elliot, 1926, p. 150). Em se tratando de um relato autóptico acerca da figura de al-Bawrī, pode-se supor que este se apresentava como árabe, apesar da suspeição sobre seu “sangue”.

no ano 1311 da Hégira, que corresponde ao 1893 cristão, e eles são os Bukūmu [Pokomo]”. Tradução nossa ao português a partir da citada edição anglófona (al-Bawrī, 2020, p. 162-163).

¹⁴⁹ Cf. Morton, 1972.

¹⁵⁰ “[...] ser predados pelo mito de um historiador, que desta vez não aceita levianamente a evidência, mas a destrói tão levianamente quanto”. Tradução nossa.

¹⁵¹ “[...] um desinteressado interesse no passado [...], a fim de satisfazer o *amour propre* [amor próprio] do autor enquanto um árabe leste-africano desejoso em ter um passado registrado”. Tradução nossa.

Morton (1990, p. 4) sugere que a negridão dos escravizados nas cidades suaílis “encouraged dark-skinned, freeborn Swahili to pose as non-Africans”. Enquanto o consideremos parcialmente verdadeiro, não se deve ignorar o fato dos ditos árabe-suaílis acreditarem, de fato, em suas próprias genealogias, e no fato de serem essencialmente diferentes das sociedades do interior, por sua “arabidade”. Não entraremos, na conclusão deste capítulo, no mérito da mitopoese associada às ciências genealógicas (*‘ilm al-‘ansāb*) em sociedades muçulmanas;¹⁵² entretanto, vale ressaltar que o recurso a tal argumento de autoridade genealógica, no contexto leste-africano do século XIX, diz muito a respeito do olhar colonial homogeneizante lançado sobre a “África” pelo intruso europeu - levando ao reforço de tais mecanismos distintivos na literatura árabe-suaíli. Numa sociedade fenotipicamente negra como a suaíli, o reforço ao argumento de autoridade da linhagem torna-se imperativo para uma decadente elite que objetiva a manutenção de sua primazia sobre determinados povos “escravizáveis” - particularmente, perante as autoridades britânicas.

¹⁵² Para uma discussão aprofundada, cf. Szombathy (2002).

Referências bibliográficas

- Al-Bawrī, Fāḍil Ibn ʿUmar (2020) [1913]. *Kawkab al-durrīa al-aḥbār Ifrīqīya* (James McL. Ritchie & Sigvard Von Sicard, trads.). In: Ritchie, J. M.; Von Sicard, S. (2020). *An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents* (pp. 116-186). Leiden: Brill.
- Ayana, D. (2019). The Northern Zanj, Demadim, Yamyam, Yam/Yamjam, Habasha/Ahabish, Zanj-Ahabish, and Zanj ed-Damadam – The Horn of Africa between the Ninth and Fifteenth Centuries. *History in Africa*, 46, p. 57-104.
- Ba, I. (2013). Les Lamlam au miroir des sources arabes: ethnonymie et représentations (X^e-XIV^e siècle). In: Triaud, Jean Loius (Ed.). *Islam & Sociétés au Sud du Sahara*, Vol. 3 (p. 135-156). Paris: Les Indes Savantes.
- Bang, A. K. (2018). Islam in the Swahili world: Connected authorities. In: Wynne-Jones, S. & LaViolette, A. (Eds.). *The Swahili World* (pp. 557-568). Londres/Nova Iorque: Routledge.
- Bang, A. K. (2008). Textual sources on an Islamic African past: Arabic material in Zanzibar's National Archive. In: Jeppie, S; Diagne, S. B. (Eds.). *The Meanings of Timbuktu* (p. 349-359). Dakar/Cape Town: CODESRIA/HSRC.
- Braude, B. (2002). Cham et Noé: Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57 (1), p. 93-125.
- Cerulli, E. (1957). *Somalia: Scritti vari editi ed inediti*. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato.
- Chami, F. (2002). East Africa and the Middle East relationship from the first millennium BC to about 1500 AD. *Journal des Africanistes*, 72 (2), p. 21-37.
- Chittick, N. (1976). The Book of the Zanj and the Miji Kenda. *The International Journal of African Historical Studies*, 9 (1), p. 68-73.
- Clarence-Smith, W. G. (2006). *Islam and the Abolition of Slavery*. Londres: Hurst & Company.
- Coppola, A. R. (2018). Swahili Oral Traditions and Chronicles. In: Wynne-Jones, Stephanie & LaViolette, Adria (Eds.). *The Swahili World* (pp. 147-155). Londres/Nova Iorque: Routledge.
- Devic, L.-M. (1883). *Le Pays des Zendjs, ou La Côte Orientale d'Afrique au Moyen-Age*. Paris: Librairie Hachette et C^{ie}.
- Elliot, J. A. G. (1926). A Visit to the Bajun Islands, Part I (continued). *African Affairs*, 25 (98), p. 147-163.
- Farias, P. F. de M. (1980). Models of the World and Categorial Models: The 'Enslavable Barbarian' as a Mobile Classificatory Label. *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, 1 (2), p. 115-131.
- Gensheimer, T. (2004). Globalization and the Medieval Swahili City. In: Falola, Toyin; Salm, Steven J. (Eds.). *Globalization and Urbanization in Africa* (pp. 171-186). Trenton/Asmara: Africa World Press.
- Goldenberg, D. M. (2017). *Black and Slave: The Origins and History of the Curse of Ham*. Berlim/Boston: De Gruyter, 2017.
- Goldenberg, D. M. (2003). *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Hourani, G. F. (1995). *Arab Seafaring In the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*. Princeton: Princeton University Press.
- Hunwick, J. (1996). Back to West African Zanj Again: A Document of Sale from Timbuktu. *Sudanic Africa*, 7, p. 53-60.
- Kane, Ousmane Oumar (2012). *Non-Europhone Intellectuals*. Dakar: CODESRIA.
- Kimambo, Isaria (2010). O litoral e o interior da África Oriental de 1845 a 1880. In: Ajayi, J. F. A. (Ed.). *História Geral da África*, Vol. VI: África do século XIX à década de 1880 (p. 275-316). Brasília: UNESCO.
- Kitāb Al-Zunūj* [K]. (2020). In: Ritchie, J. M.; Von Sicard, S. *An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents* (p. 23-62). Leiden: Brill.
- Kirkman, J. (1982). Omani relations with East Africa before the arrival of the Portuguese. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 15, 12, p. 35-38.
- Kramer, R. S., Lobban Jr., R. A. & Fluor-Lobban, C. (2013). *Historical Dictionary of Sudan*. Lanham/Toronto/Plymouth: The Scarecrow Press.
- Lewis, B. (1990). *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Lewis, I. M. (1994). *Peoples of the Horn of Africa: Somali, Afar and Saho*. Londres: HAAN Associates.
- Luffin, X. (2005). "Nos ancêtres les Arabes...": Généalogies d'Afrique musulmane. *Civilisations*, 53, p. 177-209.
- Macedo, J. R. (2001). Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. *SIGNUM: Revista da ABREM*, 3, p. 101-132.
- Morton, Fred (1990). *Children of Ham: Freed Slaves and Fugitive Slaves on the Kenya Coast, 1873 to 1907*. Londres/Nova Iorque: Routledge.
- Morton, R. F. (1972). The Shungwaya Myth of Miji Kenda Origins: A Problem of Late Nineteenth-Century Kenya Coastal History. *The International Journal of African Historical Studies*, 5 (3), p. 397-423.
- Mugane, J. (2017). The Odyssey of ʿAjāmī and the Swahili People. *Islamic Africas*, 8, p. 193-216.
- Muhammad, A. (1986). The Image of Africans in Arabic Literature: Some Unpublished Manuscripts. In: Willis, J. R. (Ed.). *Slaves and Slavery in Africa*, Vol. I: Islam and the Ideology of Enslavement (pp. 47-74). Londres/Nova Iorque: Routledge.

- Nimtz Jr., A. H. (1980). *Islam and Politics in East Africa: The Sufi Order in Tanzania*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nobili, M. & Mathee, S. (2015). Towards a new study of the so-called *Tārīkh al-Fattāsh*. *History in Africa*, 42, p. 37-73.
- Oliveira, B. R. (2019). Caravaneiros Árabe-Suaílis no tempo de Tippu Tip: Organização caravaneira e modos de operação, 1850-1905. *Historiae*, 10 (2), p. 107-124.
- Pawlowicz, M. & LaViolette, A. (2013). Swahili Historical Chronicles from an Archaeological Perspective: Bridging History, Archaeology, Coast, and Hinterland in Southern Tanzania. In: Schmidt, P. R.; Mrozowski, S. A. (Eds.). *The Death of Prehistory* (p. 117-140). Oxford: Oxford University Press.
- Popovic, A. (1999). *The revolt of African slaves in Iraq in the 3rd/9th Century*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Pouwels, R. L. (2002). *Horn and Crescent: Cultural change and traditional Islam on the East African Coast, 800-1900*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ritchie, J. M. & Von Sicard, S. (2020). *An Azanian Trio: Three East African Arabic Historical Documents*. Leiden: Brill.
- Salim, A. I. (2010). A Costa Oriental da África. In: Ogot, B. (Ed.). *História Geral da África, Vol. V: África do século XVI ao XVIII* (p. 883-913). Brasília: UNESCO.
- Sheriff, A. (1987). *Slaves, Spices & Ivory in Zanzibar: Integration of an East African Commercial Empire Into the World Economy, 1770-1873*. Athens: Ohio University Press.
- Spear, T. (1974). Traditional Myths and Historian's Myths: Variations on the Singwaya Theme of Mijikenda Origins. *History in Africa*, 1, p. 67-84.
- Suzuki, H. (2018). Agency of Littoral Society: Reconsidering Medieval Swahili Port Towns with Written Evidence. *Journal of Indian Ocean World Studies*, 2 (1), p. 73-86.
- Szombathy, Z. (2002). Genealogy in Medieval Muslim Societies. *Studia Islamica*, 95, p. 5-35.
- Tolmacheva, M. (1986). Towards a definition of the term *Zanj*. *Azania*, 21, p. 105-113.
- Vernet, T. (2009). Slave Trade and Slavery on the Swahili Coast, 1500-1750. In: Mirzai, B., Montana, I. M. & Lovejoy, P. E. *Slavery, Islam, and Diaspora* (p. 37-76). Trenton/Asmara: Africa World Press.
- Wamitila, K. W. (2020). Factual and Fictional Narratives in East African Literatures. In: Fludernik, M. & Ryan, M.-L. (Eds.). *Narrative Faculty: A Handbook* (p. 721-733). Berlin/Boston: De Gruyter.