

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

**FABIO ROGERIO BANIN JUNIOR**

**MODOS DE VIDA E PRÁTICAS RELIGIOSAS DOS NEGROS MUÇULMANOS NO  
RIO DE JANEIRO, SALVADOR E RECIFE, 1860-1870**

**GUARULHOS**

**2022**

**FABIO ROGERIO BANIN JUNIOR**

**MODOS DE VIDA E PRÁTICAS RELIGIOSAS DOS NEGROS MUÇULMANOS NO  
RIO DE JANEIRO, SALVADOR E RECIFE, 1860-1870**

Monografia apresentada ao Departamento de  
História da Universidade Federal de São Paulo,  
como requisito parcial para a obtenção do título de  
Licenciado em História.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Luiza Ferreira de  
Oliveira.

**GUARULHOS**

**2022**

Na qualidade de titular dos direitos autorais, em consonância com a Lei de direitos autorais nº 9610/98, autorizo a publicação livre e gratuita desse trabalho no Repositório Institucional da UNIFESP ou em outro meio eletrônico da instituição, sem qualquer ressarcimento dos direitos autorais para leitura, impressão e/ou download em meio eletrônico para fins de divulgação intelectual, desde que citada a fonte.

Banin Junior, Fabio Rogerio.

Modos de vida e práticas religiosas dos negros muçulmanos no Rio de Janeiro, Salvador e Recife. / Fabio Rogerio Banin Junior. – 2022. – 83 p.

Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura em História). – Guarulhos: Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e Humanas.

Orientador: Maria Luiza Ferreira de Oliveira.

Título em inglês: Living and religious practices of Muslim blacks in Rio de Janeiro, Salvador e Recife, 1860-1870.

1. Religiosidade. 2. Islamismo. 3. Africanos. 4. História Social 5. Brasil Império. 6. Viajantes. I. Maria Luiza Ferreira de Oliveira. II. Modos de vida e práticas religiosas dos negros muçulmanos no Rio de Janeiro, Salvador e Recife, 1860-1870.

**FABIO ROGERIO BANIN JUNIOR**  
**MODOS DE VIDA E PRÁTICAS RELIGIOSAS DOS NEGROS MUÇULMANOS NO**  
**RIO DE JANEIRO, SALVADOR E RECIFE, 1860-1870**

Monografia apresentada ao Departamento de História da  
Universidade Federal de São Paulo, como requisito parcial  
para a obtenção do título de Licenciado em História.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Luiza Ferreira de Oliveira

Aprovação: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_

---

Profa. Dra. Maria Luiza Ferreira de Oliveira (orientadora)  
Universidade Federal de São Paulo

---

Prof. Dr. Jaime Rodrigues  
Universidade Federal de São Paulo

---

Profa. Dra. Patrícia Teixeira Santos  
Universidade de São Paulo

Dedico este trabalho, primeiramente, à Érica  
Ponce Banin, minha maior guerreira,  
exemplo de coragem e amor.

À Fabio Rogerio Banin, pois sem você nada  
disso seria possível.

À Maria Fernanda Ponce Banin, por me tirar  
de meu próprio universo e me mostrar a  
beleza da vida.

## AGRADECIMENTOS

No decorrer de minha trajetória na UNIFESP tive o prazer de cruzar meu caminho com pessoas admiráveis que tornaram esses longos cinco anos de graduação mais leves. O percurso para chegar até o fim desta monografia foi tortuoso. Horas de viagem para chegar ao campus, estágio em escolas públicas de Guarulhos, cinco UC's por semestre, trabalhos acadêmicos dos mais diversos e uma pandemia para fechar com chave de ouro. Superar todas essas barreiras não seria possível sem o apoio de cada pessoa que esteve ao meu lado nesses anos. Tal como os negros muçulmanos deste trabalho, as redes de apoio e solidariedade que construímos em nossa vida nos auxiliam a superar os obstáculos postos no desenrolar de nossa história.

Primeiramente, agradeço a minha orientadora, Maria Luiza Ferreira de Oliveira, nossa querida Malu, por todos esses anos ao meu lado desde Brasil II. Obrigado por aceitar o desafio e por acreditar tanto no meu potencial quanto no dessa pesquisa. Todo o carinho e dedicação que você teve (e tem) comigo foi fundamental para minha formação profissional e pessoal. Agradeço à banca avaliadora dessa monografia, composta pelo professor Jaime Rodrigues e pela professora Patrícia Teixeira Santos. Jaime por ter me acompanhado no grupo PET, por observar talento e potencial em meus trabalhos e pelas inúmeras portas que abriu para esse jovem historiador. Não tenho palavras para agradecer. Patrícia por todo carinho que sempre teve com seus alunos na disciplina de História da África e por me apresentar a fonte principal desse trabalho. Sem ela essa pesquisa não seria nem mesmo imaginada.

Ao meu pai, Fabio Rogerio Banin, agradeço por ter me ensinado desde pequeno a valorizar a educação e a busca pelo conhecimento. Valorizei tanto a educação, que me tornei professor. À minha mãe, Érica Ponce Banin, por todo o carinho, amor, puxões de orelha e compreensão. Os dias poderiam ser cansativos, mas sabia que quando retornasse para casa você estaria me esperando para saber se estava tudo bem. À minha irmã, Maria Fernanda, por ser simplesmente quem você é e estar ao meu lado em todos os momentos. Sem você minha vida não teria o mesmo valor. Ao meu amor, André Peres Mendo, por estar ao meu lado em cada passo. Todo o seu amor por mim renovava as minhas energias para seguir em frente e continuar sonhando no nosso futuro juntos. À minha terapeuta, Jovelina Penko, por aguentar todos os surtos (e não foram poucos) que tive ao longo da graduação. Obrigado por me ajudar a me conhecer cada vez mais.

Ao Clube das Winx, que tive o privilégio de fazer o primeiro trabalho da graduação em conjunto e nunca mais se separar. À Tairini, uma mãezona maravilhosa, por todo o companheirismo, por ser a minha grande parceira na UNIFESP e por todas as nossas conversas

rumo à São Miguel. À Juliane por ter compartilhado de minhas angustias, pelas caronas para Vila Prudente e pela tranquilidade que transparece mesmo nos momentos mais difíceis. À Juliana por sua elegância e inteligência. Sua moda e alegria me fazem lembrar de momentos felizes da graduação. Ao Kaique por seu jeitinho único e adorável que nos renderam bons momentos. À Thatianne por todos os almoços, jantares e conversas boas. A geminiana mais incrível e adorável que conheci nesses anos. Agradeço também ao Wagner por ser o meu irmão de orientadora. Obrigado por todos os conselhos e momentos de reflexão durante a pesquisa. E, por fim, um agradecimento especial a minha querida amiga e companheira de profissão, Thaís, por todos os anos de amizade e pela pessoa incrível que é.

Não poderia deixar de agradecer ao grupo PET-História. Os tutores e petianos que passaram pelo grupo foram marcantes em minha formação enquanto historiador, abrindo portas para o universo da pesquisa que jamais imaginei ser uma possibilidade. Ao professor Denilson Botelho os meus mais sinceros agradecimentos. Seus ensinamentos ao longo dos três anos em que permaneci no grupo foram primordiais na execução deste trabalho.

Ao grupo de estudos Cotidiano e Poder e seus integrantes Wagner, Juliane, Bruna, Josiane, Lillian, Fábio Dantas e Gabriela, por todas as discussões e momentos de descontração. Nossos encontros virtuais e presenciais foram preciosos para a elaboração dessa pesquisa.

À Unifesp e a todo o corpo docente do Departamento de História que possibilitou o início dessa minha trajetória acadêmica e profissional. Espero que os conhecimentos adquiridos nessa instituição possam ser levados para o chão da sala de aula e auxiliem na construção de um mundo mais justo e menos desigual.

“No passado, podiam-se acusar os historiadores de querer conhecer somente as “gestas dos reis”. Hoje, é claro, não é mais assim. Cada vez mais se interessam pelo que seus predecessores haviam ocultado, deixado de lado ou simplesmente ignorado. “Quem construiu Tebas das sete portas?” – perguntava o leitor operário de Brecht. As fontes não nos contam nada daqueles pedreiros anônimos, mas a pergunta conserva todo seu peso.”

Carlo Ginzburg. “Prefácio à edição italiana”,  
in *O queijo e os vermes*.



## RESUMO

Essa pesquisa consiste em mapear a presença dos negros muçulmanos, seus modos de vida e práticas religiosas nas cidades do Rio de Janeiro, Salvador e Pernambuco, entre os anos de 1860 e 1870. Os recortes se devem à fonte principal desse estudo, o relato do imã otomano ‘Abdurrahman bin Abdullah Al-Baghdádi, intitulado *Deleite do estrangeiro em tudo que é espantoso e maravilhoso*, editado pela BibliAspa e traduzido pelo Prof. Dr. Paulo Daniel Elias Farah. Pretende-se, a partir do relato em conjunto com as narrativas de outros viajantes, compreender a configuração social e identitária desses grupos, as diferenças e semelhanças entre as comunidades locais e suas conexões. Os viajantes são fontes fundamentais para que possamos compreender como se deu a configuração desses grupos espalhados pelo território do Império brasileiro após o levante dos Malês em 1835. Seus olhares externos para o funcionamento da cidade, por mais que estejam permeados de sua própria subjetividade, nos permitem acessar detalhes importantes para o estudo historiográfico. Por fim, vale ressaltar que este estudo se destaca por tentar preencher uma lacuna deixada pela historiografia após a obra de João José Reis acerca da rebelião dos malês. Compreender como esses muçulmanos viviam e resistiam mesmo em um contexto histórico de constante repressão tanto aos africanos quanto a religião muçulmana é de suma importância.

Palavras-chave: 1. Religiosidade. 2. Islamismo. 3. Africanos. 4. História Social. 5. Brasil Império. 6. Viajantes.

## ABSTRACT

This research aims to map the presence of Muslim blacks, their living and religious practices in Rio de Janeiro, Salvador and Pernambuco, between 1860 and 1870. These cut-outs are due to the main source of this study, the record of the Ottoman imam 'Abdurrahman Bin Abdullah al-Baghdadi, titled *Deleite do estrangeiro em tudo que é espantoso e maravilhoso*, edited by BibliAspa and translated by Prof. Dr. Paulo Daniel Elias Farah. It is intended, according to the record in conjunction with the narratives of other travelers, to understand the social and identity configuration of these groups, differences and similarities between local communities and their connections. The narratives' travelers are fundamental sources to understand how the configuration of these groups scattered throughout the territory of the Brazilian Empire after the Males Levant in 1835. Their external eyes for the city and how it works, even though they are permeated from their own subjectivity, they allow us for important details in historical research. Finally, it is worth mentioning that this study tries to fill a gap left by historiography after the work of João José Reis about Males Levant. Understanding how these Muslims lived and resisted even in a historical context of constant repression both the Africans and Muslim religion is extremely important.

Keywords: 1. Religiosity. 2. Islam. 3. Africans. 4. Social History. 5. Brazil Empire. 6. Travelers.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. A chegada à capital do Império .....	15
1.1. O tráfico interno, as “nações” no Rio e a identidade mina .....	16
1.2. Os grupos muçulmanos no Rio de Janeiro.....	26
1.3. Orações, linguagem e o tradutor judeu .....	31
2. A cidade da Bahia, Salvador .....	44
2.1. Salvador dos negros escravizados e libertos.....	45
2.2. A população muçulmana encontrada por Baghdádi .....	53
3. Marnpukua.....	60
3.1. A cidade de Recife.....	61
3.2. A população muçulmana encontrada por Baghdádi em Recife.....	65
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	75
FONTES .....	79
REFERÊNCIAS .....	80

## INTRODUÇÃO

No final do mês de setembro de 1865, o imã otomano ‘Abdurrahman bin Abdullah Al-Baghdádi partiu de Istambul em direção a Basra, cidade do atual Iraque, em conjunto com outros dois navios. No decorrer da viagem, sem qualquer tipo de opção, ventos fortes o trouxeram para a capital do Império do Brasil, a cidade do Rio de Janeiro, onde encontrou uma comunidade de muçulmanos locais e resolveu permanecer para ensinar-lhes acerca da religião islâmica. Assim, o viajante visitou as cidades do Rio de Janeiro, Salvador e Recife, conviveu com as populações locais e compôs a sua narrativa *Deleite do estrangeiro em tudo que é espantoso e maravilhoso*.

A fonte já era conhecida pela historiografia e pelos estudiosos da temática. Sua edição em português, contudo, se deu somente com a publicação da obra pela Biblioteca América do Sul-Países Árabes em conjunto com a Fundação Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, a Biblioteca Nacional da Argélia e as Bibliotecas Nacional e Ayacucho, na Venezuela. O trabalho de tradução da fonte do árabe para o português foi feito pelo Prof. Dr. Paulo Daniel Elias Farah. A edição conta também com uma análise de João José Reis, referência nos estudos acerca das populações árabes no Brasil.<sup>1</sup>

Esta pesquisa concentra sua análise no relato do imã al-Baghdádi em conjunto com as narrativas de outros viajantes e os estudos historiográficos, buscando compreender os modos de vidas e as práticas religiosas dos grupos de negros muçulmanos nas cidades do Rio de Janeiro, Salvador e Recife. O objetivo é mapear a presença dessas comunidades, que se espalharam pelo Império brasileiro após a repressão da Revolta dos Malês em 1835, formando laços e práticas do islamismo. A fonte de al-Baghdádi torna-se fundamental tendo em vista o período em que se insere, a década de 1860, e a falta de outras fontes que nos possibilitem tais interpretações e análises. Por fim, outro intuito deste trabalho é identificar se somente a religião seria um fator identitário que unia esses grupos ou se outros fatores podem ser agregados para a consolidação dos grupos e das redes de solidariedade.

Os relatos de viagem de muçulmanos em busca de conhecimento, de novos locais e novas culturas formam uma tradição conhecida como *Rihla*. De acordo com Farah, *Rihla* é “um gênero narrativo frequentemente marcado por uma linguagem assaz elaborada, pela prosa rimada e pela religiosidade acentuada.”<sup>2</sup> Os textos dessa tradição podem abarcar diversas

---

<sup>1</sup> FARAH, Paulo Daniel Elias. *Deleite do estrangeiro em tudo que é espantoso e maravilhoso: estudo de um relato de viagem*. Tradução: Paulo Daniel Elias Farah. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2007. p. 67.

<sup>2</sup> Idem. p. 20-25.

temáticas, como história, geografia, literatura e entre outros, de forma que o objetivo seja descrever ao máximo a viagem em busca do conhecimento. A obra de al-Baghdádi se insere nessa tradição e nos ajuda a compreender tanto as comunidades muçulmanas presentes no Brasil quanto a própria visão do imã acerca de sua religião.

No que se refere a Brasil e as populações que Baghdádi teve contato, é essencial compreendermos o contexto em que os africanos viviam nas três cidades as quais Al-Baghdádi percorreu e nas quais se relacionou com a população local. Em seu relato, o imã nos fornece pistas de que os muçulmanos aos quais ele se refere eram, em sua maioria, africanos. Tendo em vista que ao longo da década de 30 e 40 muitos africanos foram trazidos ao Brasil pelo tráfico ilegal, após a proibição de 1831, havia sim milhares de africanos no Brasil na década de 1860. As embarcações do tráfico de escravos que foram pegas descumprindo a lei, tiveram os africanos considerados “livres”, mas na prática teriam uma vivência que não corresponderia exatamente à liberdade de ir e vir, ou de escolher o trabalho, ou mesmo de tentar voltar para a África. Como o estudo fundamental no tema de Beatriz Mamigonian mostrou, foram muitas idas e vindas na conformação de uma legislação para esses indivíduos que não eram considerados adultos prontos a usufruir da liberdade, eram bárbaros que precisariam aprender o valor do trabalho, ser civilizados, a legislação exigia que eles trabalhassem sob a supervisão de um concessionário durante 14 anos para que pudessem ter seu direito de emancipação garantido. É provável que os africanos que Al-Baghdádi tenha entrado em contato fossem africanos livres.

A Lei Eusébio de Queirós, promulgada em 1850, modificou um pouco esse cenário ao recolocar a proibição da entrada de africanos no território brasileiro e a criminalização do tráfico de escravos. A lei marcou uma mudança na postura política por parte da elite saquarema acerca da temática do tráfico. A diferença entre esta legislação e a de 1831, que já proibia o tráfico, se designa no esforço do cumprimento da lei para acabar com o tráfico. Como aponta Beatriz Mamigonian,

o gabinete saquarema condenou e reprimiu a entrada de africanos novos, enquanto protegia a escravização ilegal dos chegados até então. Assim, cessava o tráfico de escravos, mas mantinha-se intocada a escravidão. A nova política assentou-se no controle estatal ainda maior sobre os africanos livres, que não seriam mais entregues a particulares e sim empregados em instituições públicas e de caridade na Corte, além de obras públicas e projetos de fronteiras em várias províncias.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> MAMIGONIAN, Beatriz. *Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. p. 284.

Deste modo, a repressão ao tráfico exigiu um maior controle estatal da mão de obra africana, uma vez que ela estava se tornando mais escassa no Brasil. A verba antes destinada ao tráfico se realocou para o “progresso” e a modernização do país, tendo na mão e sangue dos negros, o motor dessa locomotiva. O cotidiano árduo e a dificuldade de fazer cumprir os seus direitos, que de livres não tinham nada, se intensificou na década de 50. Se antes da lei de 1850 os africanos livres tinham de prestar serviços a concessionários por mais de 12 anos (ou 14?), a partir de meados do século XIX, os africanos livres e escravos da Corte foram enviados compulsoriamente para as outras províncias do território e eram empregados na construção de cidades, estradas e obras públicas, controladas, em sua maioria, por empreendedores particulares.<sup>4</sup> Veremos, no decorrer deste trabalho, como a circulação intensa desses africanos proporcionou o estabelecimento de redes de solidariedade interprovinciais e os livres e libertos compunham a maioria nas comunidades de muçulmanos.

Este trabalho está dividido em três partes e perpassa pelas três cidades, acompanhando o viajante pelo Rio de Janeiro, Salvador e Recife. No primeiro capítulo, apresentamos o contato entre o imã e os muçulmanos na cidade do Rio, a organização social da cidade, as “nações” africanas nas ruas da cidade e os laços de identidade formados pelos africanos minas. No segundo capítulo, discutiremos mais a fundo a cidade de Salvador, os ganhadores que compunham os braços de funcionamento da cidade e o sentimento “antiafricano” das elites baianas, além da comunidade muçulmana local. Por fim, no terceiro capítulo, partiremos para o Recife, onde Baghdádi encontrou uma comunidade de muçulmanos locais com práticas distintas das demais acompanhadas pelo imã.

---

<sup>4</sup> Idem. p. 284-323.

## 1. A chegada à capital do Império

Naquele dia, nós observamos algo que vou recordar e assinalar. À noite, voltamos ao vapor todos nós, sãos e salvos, ainda que no caminho tivéssemos nos deparado com uma certa adversidade e dificuldade. [...] Incontáveis pessoas vieram e nesse grupo havia alguns negros. Ao entrar, cada um deles nos saudava e dizia: ‘Eu muçulmano’. Mas nenhum dos nossos militares compreendeu o que eles disseram [...]. Logo depois que o número de espectadores diminuiu, veio a nós um grupo de respeitáveis negros, pronunciou palavras semelhantes às dos primeiros e nos fez companhia até a tarde. Então nos levantamos para executar os deveres que Deus – o Excelso – nos incumbiu. Todos se ergueram conosco, fizeram a ablução e oraram como nós. Dessa forma, nós reconhecemos que eles eram muçulmanos e acreditavam na unicidade do Criador da existência.<sup>5</sup>

Este não foi um encontro qualquer. Tratava-se de um encontro tão memorável que o imã otomano ‘Abdurrahman bin Abdullah Al-Baghdádi não poderia deixar de registrar. Um encontro entre duas culturas tão diversas, mas que compartilhavam da mesma matriz religiosa – o islamismo – e se identificavam como muçulmanos. Atracando na capital do Império brasileiro estava o imã otomano Al-Baghdádi e seus militares, que trouxeram consigo, ao atravessar o Atlântico, suas experiências do islã. Do outro lado, os negros muçulmanos que viviam na cidade do Rio de Janeiro e possuíam a sua própria perspectiva acerca do que era ser muçulmano e praticar a religião do profeta Muhammad.

Em um primeiro momento, os militares muçulmanos não compreenderam a saudação “*as-salámu ‘alaykum*” pronunciada pelos negros, provavelmente por conta da dificuldade em proferir a expressão ou até mesmo por romper com as expectativas dos próprios ouvintes que não esperavam o cumprimento em árabe sendo dito por parte deste grupo.

Se a primeira tentativa de diálogo dos habitantes do Rio de Janeiro falhou, não seria por falta de insistência que desistiriam. Eles se consideravam muçulmanos e sabiam, pelas vestimentas de Al-Baghdádi, que haviam encontrado similares de sua seita. Não poderiam deixar a oportunidade passar, pois reconheciam a erudição do imã e o quanto ele poderia ensinar sobre a prática do islã, seja a eles ou seus descendentes. Com o decorrer da noite e o contingente de pessoas diminuindo, um novo grupo retornou ao navio para uma nova tentativa. Dessa vez, foram compreendidos e fizeram companhia aos otomanos ao longo de toda a manhã, acompanhando os viajantes em suas orações matutinas.

---

<sup>5</sup> ‘ABDURRAHMAN BIN ABDULLAH AL-BAGHDÁDI. *Deleite do estrangeiro em tudo que é espantoso e maravilhoso*. In: FARAH, Paulo Daniel Elias. *Deleite do estrangeiro em tudo que é espantoso e maravilhoso: estudo de um relato de viagem*. Tradução: Paulo Daniel Elias Farah. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2007. p. 67.

Vale ressaltar que Al-Baghdádi caracteriza este segundo grupo como “respeitáveis negros”, diferenciando-os dos demais. Não são simples negros, são respeitáveis. Talvez porque tivessem conseguido se comunicar com maior facilidade e sua abordagem tenha atingido as expectativas de seus ouvintes. Ou talvez porque efetivamente reconheceram o imã enquanto um erudito da religião e o trataram como tal. Certamente Al-Baghdádi esperava e ansiava por esse reconhecimento, o de sua erudição para tratar de assuntos religiosos. O imã não esclarece o motivo dessa diferenciação entre os dois grupos que vieram até seu encontro, mas isso não nos impede de inferir que a tratativa do segundo grupo mudou a tal ponto, que agradou o líder religioso e o fez reconhecer “que eles eram muçulmanos e acreditavam na unicidade do Criador da existência.”<sup>6</sup>

Percebemos que a notícia da chegada do imã ao porto se espalhou rapidamente. No decorrer ainda daquele dia, uma nova multidão acompanhada de um tradutor se aproximou do imã e de seus militares. Logo no cumprimento que os negros lançaram aos muçulmanos a questão do respeito retorna à cena e corrobora para a compreensão do universo de expectativas do líder religioso e de seus companheiros. Baghdádi aponta que a multidão se dirigiu “à antesala de minha cabine, educadamente, e tinham a cabeça descoberta.”<sup>7</sup> Vendo como uma oportunidade de passar os primeiros conhecimentos acerca da prática do islã, o imã os corrigiu e ordenou que cobrissem a cabeça, pois, diferentemente das religiões de origem cristã, no islã o costume de cobrir a cabeça é um sinal de respeito.

Este primeiro capítulo trata exatamente sobre esse encontro entre o imã e o grupo de negros muçulmanos no Rio de Janeiro, buscando compreender suas relações a partir da religiosidade. Como forma de complementar a análise, recorreremos à historiografia e aos relatos de viajantes para nos ajudar a entender o contexto histórico em que estavam inseridos, buscando esclarecer dimensões da vida cotidiana dos negros e dos escravizados na cidade do Rio de Janeiro nessa década. Começamos nossa imersão nesse universo da comunidade de negros muçulmanos pelo contexto geral da escravidão e a estrutura urbana e social da capital do Império na segunda metade do século XIX.

### **1.1. O tráfico interno, as “nações” no Rio e a identidade mina**

Na década de 60, a situação dos africanos livres que viviam no Rio de Janeiro não melhorou em relação às perspectivas de liberdade. Em 1861, por exemplo, o ministro da Justiça

---

<sup>6</sup> MAMIGONIAN, Beatriz. Op. cit. p. 67.

<sup>7</sup> Idem. p. 68.



ordenou que todos os africanos livres confiados à particulares, e que já tivessem completado o seu tempo de serviço obrigatório, fossem recolhidos à Casa de Correção, lá eles trabalhariam e morariam. Seus nomes seriam colocados em uma lista à espera de emancipação. Essa emancipação, no entanto, só viria com uma condicional, eles seriam enviados para projetos imperiais em outras províncias e teriam de trabalhar nessas obras públicas. Ou seja, para adquirir a sua “emancipação” os africanos livres tinham de se submeter a mais exploração. Ordenar para onde os africanos seriam enviados e quais serviços seriam prestados, está muito distante de uma devida emancipação.<sup>8</sup>

Um exemplo representativo desse movimento aparece na lista enviada pelo presidente da província do Amazonas, em 1864, designando parte dos africanos que estavam sob controle na província que haviam sido enviados ao longo dos últimos anos. Revela que 25 haviam sido trazidos da Bahia, 12 de Pernambuco e os outros 31 eram “emancipados” do Rio. O exemplo é revelador do manejo que o governo fazia com essa mão de obra africana. As províncias estavam articuladas entre si para suprir as demandas dessa mão de obra e de um projeto de Brasil em construção. Vale destacar também as confusões nos registros entre africanos livres e aqueles que já haviam sido emancipados “que, mantidos sob vigilância, provavelmente não seriam reescravizados, mas também nunca teriam liberdade plena.”<sup>9</sup>

No que se refere ao ano em que o imã chegou ao Brasil (final de 1865), destaca-se um aumento no número de africanos que se declaravam como livres. Esse número entrou em crescimento por volta de 1862 e permaneceu nesse ritmo até 1867. Em decorrência de um estatuto impreciso, no momento em que os negros eram levados à prisão, independente da “ilegalidade” que haviam cometido, a grande maioria se declarava enquanto livre. Por mais que na prática, o cotidiano dos africanos fosse de trabalho compulsório, seja ele livre ou escravo, no que concerne ao âmbito legal, ser livre possuía suas vantagens. E os africanos tinham consciência dessa distinção. É possível que muitos fossem africanos livres ou que somente usassem o termo para ganhar tempo até conseguir a proteção de alguém.<sup>10</sup>

Ainda assim, não é possível descartar a ideia de que eles invocassem o termo no sentido ampliado de africano livre, reconhecendo a si próprios como africanos importados por contrabando com direito à liberdade. Talvez o Império brasileiro não estivesse disposto a conceder a carta de emancipação ou até mesmo a reconhecer que esses africanos foram importados a contrabando. O mesmo não se aplica aos africanos, que tinham consciência de seu

---

<sup>8</sup> Idem. p. 344.

<sup>9</sup> Idem. p. 359.

<sup>10</sup> Idem. p. 414-415.

direito à liberdade. Logo, o que se pode notar é um aumento na consciência de africano livre a partir da década de 60, período em que a fonte principal deste estudo se insere.

No relato do imã Baghdádi podemos perceber esse aumento da emancipação por parte dos africanos. Baghdádi enfatiza que,

atualmente, a maior parte dos negros está livre, mas o restante deles ainda enfrenta a escravidão e a dilaceração. Eles [o Império brasileiro] têm um prazo específico [para pôr fim à prática] e, após seu término, precisamente determinado, não poderia haver no Brasil mais nenhum escravo – em princípio.<sup>11</sup>

Vemos, assim, que os africanos muçulmanos que formavam a comunidade em contato com o imã, eram majoritariamente livres. Baghdádi não distingue livres de libertos. Sua preocupação é somente a de diferenciar africanos com liberdade e escravos, uma vez que a escravidão ainda era vigente no Império brasileiro e defendida pelas elites provinciais.

Sejam esses africanos, em contato com Baghdádi, livres ou não, outro exercício de reflexão se torna crucial nessa análise: as nações de origem desses africanos no Rio. O Rio do século XIX era uma cidade marcada pela presença de africanos. A cidade era sustentada pelos braços de negros e negras que foram trazidos compulsoriamente à capital do Império. O estudo de Mary Karasch acerca da vida dos escravos na primeira metade do século XIX ainda é referência para que possamos traçar o cenário do funcionamento da cidade.

A maior parte dos africanos presentes no Rio de Janeiro no XIX eram da região do Centro-Oeste Africano. Antes de 1811, 96,2% eram provenientes dessa área e compunham o quadro social predominante entre os africanos na capital. Mesmo em um dos momentos com maior presença de africanos de outras regiões, os do Centro-Oeste ainda representavam 66% em 1849. Nenhuma outra região teve tanta predominância na capital do Império quanto o Centro-Oeste Africano. Congo Norte (ou Cabinda), Angola e Benguela são as três principais regiões onde o tráfico de escravos ocorria e de onde foram trazidos a maior parte dos negros ao Rio de Janeiro durante o século XIX<sup>12</sup>.

No Congo Norte destacam-se os cabindas e os congos. Em razão da pressão britânica em 1840 sobre os principais portos no rio Zaire e em Luanda, os traficantes transferiram o trabalho para um porto mais ao norte, conhecido como Cabinda. O porto passou a ser a conexão entre os traficantes e suas principais redes comerciais nos mercados do rio Zaire. Assim, os cabindas, como ficaram conhecidos os africanos dessa origem portuária, eram fruto de uma

---

<sup>11</sup> AL-BAGHDÁDI. Op. cit. p. 69.

<sup>12</sup> KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 50.

mistura étnica diversificada e não uma única nação africana que se designava como tal. O nome era decorrente do porto de embarque em África, no caso Cabinda<sup>13</sup>.

Seguindo a mesma trajetória dos cabindas, os congos compunham os outros 50% dos negros e negras provenientes do norte do Congo. Assim como ocorre com os cabindas, o termo congo representa diversos grupos étnicos e eram utilizados pelos traficantes para designar “qualquer indivíduo exportado pelos mercados ligados à vasta rede comercial do rio Zaire e seus tributários”<sup>14</sup>. Esses africanos eram tidos como os melhores escravos pelos senhores, por conta de sua habilidade no trabalho doméstico, na agricultura e em ofícios manuais. Além disso, eram considerados um povo orgulhoso de suas origens e que cultuava suas tradições, mantendo viva em suas memórias a grandiosidade do antigo Império do Congo. Segundo Karasch, as mulheres também eram preferidas por serem consideradas trabalhadeiras<sup>15</sup>.

Tão prevalente no Rio quanto os cabindas e congos eram os angolas. Estes representavam quase um terço de toda a população africana na capital do Império. Isso se deve, principalmente, a longa conexão entre Rio e Angola durante esses anos de tráfico de escravos. Os diversos grupos étnicos que compunham a região de Angola, como os ambaca, cabundá, cassanje, rebolo, quissama e entre outros, já eram muito bem conhecidos na cidade se comparados aos demais. As nações de fala quimbundo, por exemplo, marcaram muitos africanos angolanos que vieram para o Brasil e eram conhecidos como bundos. No entanto, os benguelas foram os mais trazidos no que se refere ao tráfico dos portos de Angola. Assim como aconteceu no Congo com os portos do rio Zaire, a pressão britânica no porto de Luanda movimentou os traficantes para o Sul de Angola no porto de Benguela. Na década de 1840, os benguelas eram maioria no tráfico de escravos de Angola com uma representação de mais da metade<sup>16</sup>.

Em seguida ao Centro-Oeste Africano, a segunda principal região de influência no tráfico de escravos foi a África Oriental. Mesmo que não tivesse tanta força até 1811, a partir de 1815 a região ganha uma nova dimensão e o tráfico se intensifica. Representando cerca de 20% dos africanos no Rio, a região oriental da África ganha esse destaque devido aos esforços britânicos de interromper o tráfico da África Ocidental, o que levou os traficantes do Rio a buscarem por novos portos em Quênia, Mombaça e, principalmente, Moçambique. A falta de conhecimento das autoridades e também dos próprios traficantes, levou os africanos orientais a

---

<sup>13</sup> Idem. p. 50-54.

<sup>14</sup> Idem. p. 54.

<sup>15</sup> Idem. p. 55.

<sup>16</sup> Idem. p. 55-58.

serem chamados de “moçambiques” independente de seu grupo étnico, o que obscurece e dificulta o trabalho de classificação da origem desses grupos de africanos<sup>17</sup>.

Apesar da dificuldade de classificação, para além dos moçambiques, aparecem nos registros policiais as nações de quelimane e inhambane. “Juntas, [essas nações] compunham um quarto da população escrava do Rio após 1830 e transformaram a composição étnica da cidade no século XIX”<sup>18</sup>. O que era dominado quase que exclusivamente por angolanos e congos, passava a possuir as digitais e a influência cultural das nações ao Oriente.

E por último, mas não menos importante, estava a região da África Ocidental com uma representação próxima de 7% na cidade do Rio, sendo a maior parte proveniente da Bahia, resultado do tráfico interno de escravos. Somente 2% desses africanos eram vindos diretamente de sua terra natal pelos navios negreiros. Os dois grandes termos utilizados para designar de maneira genérica os grupos de africanos ocidentais são mina e Calabar. Como explica Karasch, a terminologia mina se modificou ao longo do tempo e pode representar muitos sentidos, desde o mais restrito quando se refere aos escravos exportados da Costa da Mina, ao mais amplo e genérico ao classificar qualquer escravo de origem da Costa da Guiné ou da África Ocidental como mina.<sup>19</sup>

Os viajantes Kidder e Fletcher, em sua passagem pelo Rio de Janeiro em 1845, encontraram com os minas e nos fornecem uma breve descrição do grupo étnico. “O negro Mina, raramente dá um bom criado, pois só se contenta em respirar o ar livre. Os homens se fazem carregadores de café, e as mulheres quitandeiras.”<sup>20</sup> Na prática, os minas eram conhecidos no Rio de Janeiro por seu conhecimento da prática do islã e da língua árabe. Nem todos, é claro, detinham esse conhecimento, mas o estereótipo que circulava era de que se tratava de africanos corajosos e capacitados, que lutavam por sua liberdade.<sup>21</sup>

Como veremos no segundo capítulo deste trabalho, os minas eram predominantes na Bahia, onde eclodiu a Revolta dos Malês. Kidder e Fletcher apontam para essa predominância,

Esses Minas são abundantes na Baía, e em 1838, mergulharam essa cidade numa sangrenta revolta, - a última a que essa florescente municipalidade assistiu. Tornou-se a mesma temível por causa das combinações secretas desses Minas, que são Maometanos, e usam uma língua não compreendida por outros africanos ou pelos portugueses.<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> Idem. p. 59-62.

<sup>18</sup> Idem. p. 63.

<sup>19</sup> Idem. p. 63-64.

<sup>20</sup> KIDDER, D. P. e FLETCHER, J. C. *O Brasil e os brasileiros*. Tradução: Elias Dolianiti. p. 150.

<sup>21</sup> KARASCH, Mary. Op. cit. p. 63.

<sup>22</sup> KIDDER, D. P. e FLETCHER, J. C. Op cit. p. 150-151.

Os viajantes erram somente a data da rebelião. Não ocorreu em 1838, mas em 1835. No entanto, o evento é um marco na história do Império brasileiro, especialmente da Bahia e também dos minas. Com o fracasso da revolta e temor das elites baianas de sua reorganização, os minas pagaram o preço. Muitos fugiram para outras cidades em buscas de iniciarem uma vida nova, outros tantos foram expulsos de Salvador, como uma estratégia da polícia de tentar romper os laços de solidariedade já estabelecidos na rede mina. Veremos adiante que essa tentativa pode ter surtido efeito a primeiro momento, mas redes tão firmemente estabelecidas como essa não são desestruturas com tanta facilidade. Quando chegasse o momento de restabelecê-las, assim seria feito, e os antigos contatos estariam prontos a se comunicar.

No relato de Baghdádi, o intérprete que o auxilia em seu primeiro contato com o grupo de negros explica que “os negros vêm da África, da região que integra o Sudão. Sessenta anos atrás, as embarcações dos europeus dominavam a costa desses países.”<sup>23</sup> O Sudão aqui citado, explica o tradutor Paulo Daniel Elias Farah, deve ser entendido como uma área muito mais ampla do que hoje é o Sudão e contempla os territórios subsaarianos. Ou seja, tanto a descrição do intérprete de Baghdádi quanto a historiografia nos possibilitam afirmar que, provavelmente, o grupo de muçulmanos que o imã encontrou em terras brasileiras eram de africanos minas.

Os minas formaram redes importantes no território brasileiro. Mesmo sendo minoria entre os demais africanos na cidade do Rio, os olhares atentos dos viajantes que passavam pela capital do Império reiteram essa união. Tomemos, pela última vez nesse capítulo, as palavras de Kidder e Fletcher.

No Rio de Janeiro os pretos pertencem a muitas tribus, algumas inimigas entre si, com diferentes usos e linguagens. Os negros Minas conservam-se ainda maometanos, porem os outros se dizem catolicos. Muitos deles entretanto continuam suas praticas pagãs. Em 1839, o Dr. Kidder assistiu a um enterro no Engenho Velho, que era da mesma especie dos curiosos costumes de enterramento, que os viajantes africanos contemplaram no Rio Gaboon.<sup>24</sup>

As “tribus” nas quais os viajantes se referem são essas “nações” étnicas apresentados por Mary Karasch, que foram criadas para a classificação dos negros no contexto da escravidão e do tráfico. As nações não simbolizavam, necessariamente, um grupo étnico coeso, único e homogêneo. Entre os africanos de uma mesma nação, existiam inúmeras diferenças, fossem elas linguísticas, religiosas e/ou culturais. Inimizades entre grupos africanos que já existiam em África, poderiam ser trazidas para o contexto brasileiro, mostrando que mesmo dentro de uma única nação, havia mais diferenças do que semelhanças, como observado por Kidder e Fletcher.

<sup>23</sup> AL-BAGHDÁDI. Op. cit. p. 68.

<sup>24</sup> KIDDER, D. P. e FLETCHER, J. C. Op cit. p. 151.

No entanto, o caso dos minas chama a atenção tanto dos viajantes quanto da historiografia. Mesmo sendo um grupo minoritário na capital do Rio de Janeiro – e muitos provenientes do tráfico interno da Bahia para o Rio –, eles se conservavam enquanto muçulmanos. Kidder e Fletcher descrevem as demais nações pela inimizade, diferença, crença no cristianismo e em práticas pagãs. Somente os minas são retratados pela conservação de seus valores religiosos e pela forte relação enquanto nação.

Juliana Barreto Farias, especialista no estudo dos mercados minas no Rio de Janeiro, aponta que a presença tanto de escravos quanto libertos minas era ampla nas áreas de mercado do século XIX. As vozes de negros e negras minas era o que imperava perante as demais.

Nas bancas de aves, verduras, legumes, cereais ou peixes, eles permaneceram por longos períodos. Ao deixarem seus lugares, por falecimento ou desistência dos negócios, esses africanos eram logo substituídos por parceiros e cônjuges da mesma procedência. Em meio a muitos comerciantes portugueses e “brasileiros”, eles constituíam um grupo longo e coeso na Praça.<sup>25</sup>

Para Farias, os laços de nação entre os minas era fundamental para a permanência dessa forte relação entre os africanos no Rio de Janeiro. Os laços de solidariedade formados por esses africanos foi o que os permitiu sobreviver ao cotidiano duro do Rio. Os minas conviviam, rezavam, trabalhavam e comercializavam enquanto um grupo, não necessariamente harmônico e coeso, mas unido em prol de sua comunidade. Havia uma identidade histórica que unia esses grupos, fortalecida e formada por valores estabelecidos pelos próprios africanos em seu novo contexto social, o da escravidão. Essa identidade, portanto, ia além da própria concepção de “nação” africana inventada pelos traficantes, uma vez que se construía a partir dos laços de solidariedade formados em terras brasileiras.

As “nações” minas, angolas, congos, cabindas e entre outros, foram termos criados no contexto de configuração do tráfico para classificar os africanos de acordo com denominadores comuns que os agrupavam, o que normalmente se dava pelo nome do porto de origem desses escravos. Não é possível esperar que fatores, como o nome do porto de origem, fosse criar um sentimento de identidade ou de pertencimento a uma mesma comunidade entre esses africanos. As configurações sociais que existiam em África não poderiam ser transplantadas sem qualquer modificação para o contexto social do Brasil. Quando chegassem em terras brasileiras, os próprios africanos teriam de remodelar seus laços de solidariedade e suas identidades. Formariam, assim, as suas próprias identidades de acordo com a nova realidade imposta.

Tais construções identitárias - como num grande labirinto [...] - eram formadas nos contextos urbanos do Rio de Janeiro e não apenas como fruto de supostas

---

<sup>25</sup> FARIAS, Juliana Barreto. *Mercados minas: africanos ocidentais na Praça do Mercado no Rio de Janeiro (1830-1890)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2015. p. 32-70.

heranças africanas cristalizadas no tempo e no espaço. Cabindas, angolas, congos, minas e outros tantos construíram “nações” e significados em torno delas, diferentes entre si, em contextos rurais e urbanos em partes diversas do Brasil e das Américas.<sup>26</sup>

Ser africano mina em Salvador era completamente diferente de ser africano mina no Rio de Janeiro. Assim como era diferente de ser africano mina em Pernambuco. As diferenças locais são marcantes da própria reorganização praticada pelos africanos de acordo com o funcionamento de cada província. “Mais próximos ou distantes das ruas do coração da cidade, os africanos inventavam espaços, culturas e a si próprios.”<sup>27</sup> No caso dos minas muçulmanos, podemos apontar, de acordo com Alberto da Costa e Silva, que no Rio de Janeiro eles viviam em logradouros próximos uns dos outros, formando uma comunidade de proteção e culto. Um dos fatores de identificação, não era a nação e nem mesmo a religião, mas o fato de que todos esses africanos teriam vindo de Salvador, no fenômeno denominado diáspora baiana.<sup>28</sup> Deste modo, Costa e Silva emprega grande ênfase em uma nova identidade formada a partir da experiência da escravidão e de seu lugar de origem dentro da dinâmica de circulação interna da mão de obra africana. Em outras palavras, com a movimentação interna de africanos no interior do Império em razão da Lei Eusébio de Queirós, tendo a Bahia como uma das províncias que mais enviou mão de obra para o sudeste, formou-se uma nova identidade entre os africanos.

No entanto, a diáspora baiana não pode ser entendida como o único fator de identidade dos minas. Para a compreensão da dinâmica social desses grupos torna-se mais viável falar em identidades. Cada grupo, nação e comunidade, se uniam em torno de seus próprios fatores de identidade. Esses fatores seriam definidos por cada grupo de acordo com o contexto histórico. Língua, religião, mercado de trabalho, práticas culturais, origem em África, entre outros, são exemplos de alguns fatores que poderiam ser empregues. Extrapola-se, assim, a concepção de nação inventada no momento do tráfico e concede-se espaço para a formação de novas identidades.

Era em contextos diversos que os africanos inventavam-se em termos de “nações” e outros arranjos, articulando-se numa extraordinária cidade atlântica. Corpos, línguas e mentes eram remarcados permanentemente em termos sociais e étnicos. Africanos - e também crioulos - não tinham uma única identidade, mas várias. Símbolos, marcas, penteados e outros sinais ganhavam, mantinham, mudavam ou perdiam significados.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> FARIAS, Juliana Barreto; SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 2005. p. 50-51.

<sup>27</sup> Ídem. p. 45.

<sup>28</sup> COSTA E SILVA, Alberto da. “Comprando e vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do século XIX”. *Estudos Avançados* 18, v.50, 2004. p. 291.

<sup>29</sup> FARIAS, Juliana Barreto; SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos. Op cit. p. 48.

O caso dos africanos minas torna-se importante de analisar para compreendermos a organização da comunidade de muçulmanos no Rio de Janeiro. O estudo conjunto de Juliana Farias, Carlos Eugênio Líbano e Flávio Gomes, demonstra a predominância dos africanos minas perante as demais nações no trabalho de ganho entre os anos de 1851 e 1870. O grupo de minas correspondia a quase 33% de todos os africanos presente no trabalho. Levando em consideração que os africanos ocidentais representavam aproximadamente 7% dos africanos do Rio de Janeiro – nesse referência inclui-se os minas e Calabar – vê-se a sua predominância na dinâmica interna de organização dos mercados e do trabalho urbano na capital do Império. O grupo que mais chega próximo dos minas são os congos com 20%. Os angolanos, tão predominantes na cidade do Rio, não chegam nem aos 7%. Deste modo, “sugere-se que os africanos ocidentais produziram um cenário étnico de aglutinação no mercado de trabalho que lhes garantia um acesso a recurso para, assim, ter acesso a outro mercado: o da liberdade.”<sup>30</sup>

Um dos campos importantes de trabalho urbano dos minas no Rio de Janeiro para buscar a compra da alforria era o carregamento das sacas de café. Os negros começavam como carregadores de café e ao longo do tempo adquiriam experiência e subiam na escala de hierarquia. Tornavam-se ajudantes, capitães e, por fim, furadores de saca de café. Os furadores era o cargo mais alto de supervisão. A regra era somente uma: todo o grão que caísse no chão não poderia mais ser comercializado e tornava-se de posse do furador. Como havia dias em que mais de duas ou três sacas furavam, aos poucos os furadores juntavam esses grãos coletivamente e vendiam. Era por meio desse dinheiro da venda que se conquistava a tão sonhada alforria.<sup>31</sup>

O que vale destacar dessa prática dos furadores-capitães, como apontam os autores, é que tal prática não seria possível se não houvesse uma rede de solidariedade e cumplicidade bem estabelecida. Os furadores deviam ter a confiança de grandes comerciantes e comissários, ao mesmo tempo em que deviam garantir o respeito e o reconhecimento por parte de seus trabalhadores, tanto para não serem denunciados quanto para não perderem a posição conquistada. Nesse sentido, essas redes de solidariedade passaram a constituir comunidades que partilhavam de uma mesma realidade. Comunidades que se identificavam a partir de sua experiência no mercado de trabalho. Esse é o caso dos minas. Trabalhando nas sacas de café, no ganho e/ou nos mercados, como o caso dos verdureiros e das quitandeiras, os minas teceram uma rede que os conectava em terras tão desconhecidas.

---

<sup>30</sup> Idem. p. 118.

<sup>31</sup> Idem. 122-123.



Essas redes se expressam também nas irmandades do Rosário presente em várias cidades do Império, incluindo o Rio de Janeiro. Nessas irmandades, os minas também eram muito presentes e se organizavam entre si de tal modo que as folias e festas eram práticas comuns e marcaram essas comunidades ao longo de todo o século XVIII. Mariza Soares destaca que,

A menção a “Pretos da Costa Mina” reunidos em casa ou roças onde, “as escondidas”, armam “Altar” com “Ídolos”, “adorando Bodes vivos, outros feitos de Barro” e fazendo sacrifícios de animais, mostra um caso limite da prática proibida. Entre aqueles que apenas dançam como arlequins e os que sacrificam animais em seus altares há uma larga margem de indecisões cujos casos são arbitrados de acordo com a ocasião.<sup>32</sup>

Deste modo, as redes que conectavam os minas entre si, também eram fundamentais para o estabelecimentos de suas moradias. Era por meio dessas moradias, próximas umas às outras, que a religião era praticada na surdina, “as escondidas”. Em estudo clássico acerca da temática de morar sobre si, Ynaê Lopes dos Santos aponta que

Laços de identidades étnicas, solidariedade entre companheiros de cativo, relações amorosas e familiares, proximidade com os locais de trabalho e, até mesmo, interesses econômicos possibilitaram a instauração de uma prática de morar que esteve fundamentada na resistência individual, porém não solitária, dos escravos do Rio de Janeiro. Justamente por isso, a linha que separava as fugas breves e temporárias do morar sobre si era extremamente tênue.<sup>33</sup>

A autora se concentra na análise de moradia dos cativos. Contudo, para os libertos e livres, esses laços também eram fatores fundamentais e em conjunto com demais elementos, como local de trabalho e relações amorosas e familiares, determinavam a escolha da moradia desses negros. Para os muçulmanos, podemos levar em consideração o fator religioso para celebração e união dessas comunidades.

Assim, o que temos no Brasil oitocentista é a constituição de laços por meio de identidades criadas também a partir da experiência do trabalho em cativo e depois livre. O tráfico e a escravidão modificaram as relações sociais entre os africanos e impôs uma nova realidade, o que exigiu a formação de novos laços de irmandade para além daqueles estabelecidos em África ou pela própria religião. Em meio a essa babel de identidades, a religião muçulmana precisa ser compreendida enquanto um dos fatores de união e identificação entre os africanos, mas que não se fecha em si mesma, como veremos ao longo deste primeiro capítulo.

<sup>32</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p.159.

<sup>33</sup> SANTOS, Ynaê Lopes dos. *Além da senzala: arranjos escravos de moradia no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Dissertação de Mestrado: Universidade de São Paulo, 2006. p. 99.

## 1.2. Os grupos muçulmanos no Rio de Janeiro

Estudar os negros muçulmanos durante o período do Império é um desafio complexo, especialmente pela falta de fontes produzidas pelos próprios muçulmanos. Como aponta Nikolay Dobronravin, “as fontes escritas ‘internas’ (produzidas pelos próprios muçulmanos) para a reconstrução da cultura afro-islâmica do Brasil oitocentista são limitadas.”<sup>34</sup> Isso se deve, como veremos, à dificuldade de se praticar o islã em público, em razão da perseguição que estes sofriam por parte da polícia. Karasch destaca, inclusive, que os documentos de polícia são fontes importantes àqueles que desejam reconstituir os modos de vida e de resistência dos negros muçulmanos<sup>35</sup>. Portanto, para que possamos perscrutar esse passado tão intrigante e ao mesmo tempo tão oculto, faz-se necessário recorrer a outras fontes que nos possibilitassem acessar a história da comunidade de muçulmanos no Rio de Janeiro.

O relato de viajantes como Kidder e Fletcher corrobora para, ao menos, averiguar a presença de muçulmanos enquanto uma comunidade conjunta. Por mais que o objetivo principal dos missionários protestantes não fosse o de tratar acerca das questões sociais, encontram-se trechos interessantes em sua obra. É em meio a observação do cotidiano da cidade do Rio de Janeiro que os missionários descrevem os negros minas.

O diário com os apontamentos dos missionários foi escrito em 1845, vinte anos antes da chegada de Baghdádi no Rio de Janeiro. Nessa época, a comunidade de negros muçulmanos provavelmente era constituída, em sua maioria, por negros minas, como aponta Fletcher. Os minas muçulmanos da cidade de Salvador, conhecidos como malês, tiveram sua revolta reprimida em 1835. Com isso, a cidade da Bahia não era mais tão segura, mesmo para aqueles que já estavam acostumados a esconder suas práticas religiosas. Muitos preferiram fugir e encontrar novos laços para além das fronteiras baianas. Sem falar dos proprietários que buscaram vender seus escravos minas para fora de Salvador. A cidade do Rio de Janeiro foi o principal local para onde os minas se dirigiram buscando construir uma nova história.

Na obra de Luís e Elizabeth Agassiz, Elizabeth aponta que costumava observar o grupo de minas nas ruas do mercado, pois se diferenciavam dos demais por seus traços atléticos e corretos. As mulheres, por sua vez, tinham suas cabeças cobertas por um turbante de musselina e um longo xale de cores berrantes. Elas eram altas e belas e suas habilidades com o xale eram

---

<sup>34</sup> DOBRONRAVIN, Nikolay. “Não só mandingas: qasidat, poesia ascética (zuhdiyyat) e as maqamat de al-Hariri nos escritos dos negros muçulmanos no Brasil oitocentista.” *Afro-Ásia*, num. 53, 2016, p. 185.

<sup>35</sup> KARASCH, Mary C. Op cit. p. 375.

notáveis. Para uma mulher branca como Elizabeth, encontrar mulheres negras tão firmes no mercado de peixe era motivo de fazê-la assinalar em seu diário.

A negra mina é quase sempre notável pela beleza dos braços e elegância das mãos. Parece bem que ela tem a consciência disso, porque traz geralmente aos pulsos braceletes apertados, de miçangas, cujas ricas cores dão realce à finura das mãos e se casam admiravelmente com o bronzeado e o luzidio de sua pele. Os homens dessa raça são maometanos e conservam, segundo se diz, a sua crença no Profeta, no meio das práticas da Igreja católica. Não me parecem tão afáveis e comunicativos como os negros *Congos*; são pelo contrário bastante altivos.<sup>36</sup>

Vale destacar que, nos relatos de Agassiz pelas ruas do Rio de Janeiro, somente os minas receberam essa descrição resumida e única. Com um olhar pontual, o relato de Elizabeth, escrito nos mesmos anos em que Baghdádi chegou no Império brasileiro, vem a reforçar nossa hipótese de que a maioria dos minas eram muçulmanos e que a comunidade encontrada pelo imã na cidade do Rio era composta, em sua maioria, por minas. A estimativa do tradutor que Baghdádi encontrou entre os negros muçulmanos e o auxiliou nos primeiros meses de sua estadia no Rio, era de que a comunidade de muçulmanos era composta por volta de cinco mil negros<sup>37</sup>. Não temos dados seguros para discutir essa afirmação, assim vale como uma projeção inicial para que possamos continuar com o exame dos grupos de negros muçulmanos que o imã encontrou em sua chegada.

Fazer parte da comunidade de muçulmanos durante o império era saber que a prática religiosa se daria na surdina. Os negros muçulmanos sabiam que a fé em Allah não era vista com bons olhos pelas elites da cidade e, por isso, buscavam fazer as orações seja nos lugares mais afastados do centro da cidade ou no interior de casas consideradas seguras. A imagem da Revolta dos Malês ainda permanecia na memória de todos e o receio de que um novo levante voltasse a se organizar a partir dos encontros entre muçulmanos aterrorizava a mente dos dirigentes da província. Carlos Eugênio Líbano Soares e Flávio Gomes apontam para a existência de um vulcão africano na Corte do Império nas décadas de 30 e 40 do século XIX<sup>38</sup>.

As décadas de 1830 e de 1840 foram as mais calorosas da quase erupção deste vulcão. Inúmeros rumores, denúncias e boatos, circulavam no cotidiano das ruas cariocas e chegava até as elites provinciais. A imagem que estava sendo construída era de que uma insurreição geral de escravos tomaria conta da Corte Imperial e a população geral, assim como as autoridades

<sup>36</sup> AGASSIZ, Luís e AGASSIZ, Elizabeth Cary. *Viagem ao Brasil (1865-1866)*. Tradução: Edgar Sússekind de Mendonça. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000. p. 102.

<sup>37</sup> AL-BAGHDÁDI. Op. cit. p. 70.

<sup>38</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano e GOMES, Flávio dos Santos. “Com o Pé sobre um Vulcão”: Africanos Minas, Identidades e a Repressão Antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840)”. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, nº 2, 2001. p. 1-44.

locais, estavam cada vez mais aterrorizadas com essa real possibilidade. Denúncias, como a que vem a seguir, nos ajudam a compreender esse imaginário social acerca dos africanos.

Em um tom alarmante, o anônimo pedia providências mais efetivas por parte das autoridades do Império, uma vez que acreditava que logo a sociedade, em particular a Corte, seria vítima de uma “nuvem negra”, representada por uma desordem de africanos. O medo ganhava mais significados simbólicos. Alguns possivelmente imaginavam uma grande tempestade que se abateria sobre todos os “brancos”, uma vez que a “nuvem negra” se preparava para escurecer todo o céu.<sup>39</sup>

Esse imaginário se deve, primeiramente, aos minas africanos que estavam circulando nas ruas do Rio de Janeiro após a repressão da Revolta dos Malês em 1835. As autoridades policiais e os senhores de escravos sabiam do potencial que estes negros tinham de se organizar internamente e de se comunicar em uma língua que eles não tinham domínio. Por conta disso, o receio de que eles não tivessem desistido de seu objetivo final e voltassem a tentar novos levantes, fez despertar o medo na população e nas elites locais.<sup>40</sup>

Outro fantasma que retornou nesse período foi o do haitianismo. Soares e Gomes expõem que algumas denúncias apontavam para a existência de um “‘cafre’ haitiano, chamado Moiro, que estava convidando os escravos das vilas do Bananal, Areias, Barra Mansa e São João Marcos, no Rio de Janeiro, para se insurgirem e que já havia mesmo cerca de sete mil cativos envolvidos nesse plano”<sup>41</sup>. Um haitiano em terras brasileiras organizando uma revolta com mais de sete mil envolvidos, é claro que isso entraria na mente da população e das autoridades imperiais, que foram cobradas para tomar providências. O haitiano então foi preso e não negou as acusações das denúncias. As autoridades, desta forma, pediram sua expulsão do Brasil. Por fim, podemos ainda destacar a eclosão das demais rebeliões regionais desde a Farroupilha no Sul até a Cabanagem no Norte. Todas essas rebeliões ameaçavam a já não estável Regência nos anos 1830 e tiravam a paz das autoridades provinciais e da população em geral<sup>42</sup>.

Não era possível que em meio a esse contexto, as elites locais não tomassem qualquer tipo de medida para frear as redes que conectavam os africanos, especialmente os minas. Os muçulmanos e africanos minas foram os que mais sofreram repressão de suas práticas. As autoridades policiais invadiam as casas de africanos que fossem suspeitos de qualquer tipo de reunião, seja ela somente para professar a religião, realizar as orações e/ou organizar uma

---

<sup>39</sup> Idem. p. 6-7.

<sup>40</sup> Idem. p. 1-6.

<sup>41</sup> Idem. p. 7.

<sup>42</sup> Idem. p. 7-8.

revolta.<sup>43</sup> Nas páginas do *Correio Mercantil* do Rio de Janeiro, vemos que ainda nos anos de 1850, a perseguição policial sobre os negros, especialmente muçulmanos, permanecia.

No dia 3 do corrente descobriu a policia um conclave de Africanos, onde um *summo sacerdote*, ou *alufá*, segundo elles, pregava um scisma ou seita religiosa. Diversas prisões foram feitas, e entre ellas a do tal sacerdote, chamado aqui Rufino, e em sua terra Abuncare, e é de nação nagô. Acharão-se-lhe muitos papeis escriptos em hebraico, e um livro que diz ser o Alcorão. [...] por causa desse tratante andou esta cidade em sustos, porque espalhou-se geralmente que uma insurreição estava premeditada e ainda hoje esses receios não estão de todo desvanecidos, porque na roça os escravos teem estado algum tanto desobedientes, sendo que tem sido de mister proporcionar-lhes castigos fortes.<sup>44</sup>

A notícia é datada em 3 de setembro de 1853 e trata sobre a prisão do sacerdote Rufino e uma conclave de africanos em Pernambuco. O trecho é revelador da perseguição policial e do receio das elites locais do potencial que essas organizações possuíam. O episódio foi considerado alarmante para toda a cidade, uma vez que as recordações de reuniões de africanos utilizando-se do Alcorão remetiam à insurreição baiana. Os africanos, portanto, nunca saíram do radar da polícia. No relato de Baghdádi, observamos que essa prática da polícia se manteve nos anos 1860.

Eu tinha vontade de usar o meu traje habitual, quando saía para contemplar a cidade, mas os muçulmanos me dissuadiram disso e apresentaram diversos argumentos. Entre outros [diziam]: “Se você usar meus trajes, nós não poderemos [mais] ir a sua casa, e sua utilidade se esvaírá, pois, se os cristãos souberem que você é muçulmano, hão de imaginar o mesmo de nós”.<sup>45</sup>

Os negros muçulmanos sabiam do potencial violento que a polícia do Império poderia ter caso descobrissem que um imã otomano vinha instruindo novos adeptos a seguirem a palavra de Allah. Por mais que os ensinamentos de Baghdádi não fossem voltados para a organização de uma rebelião, isso pouco importava para o Chefe de Polícia do Rio de Janeiro. Qualquer menção a negros, especialmente africanos minas, vinculados aos escritos árabes, era sinal de perigo, remetia aos Malês. Talvez o clima de insurreição geral nos anos 1860 não fosse tão intenso quanto nos anos 30 e 40, entretanto, o contato de Baghdádi com a comunidade de muçulmanos nos revela que o monitoramento constante dos policiais para com estes grupos estava longe de acabar.

Em razão dessa dificuldade de se praticar o islã e a perseguição que os muçulmanos sofriam por parte da polícia do Rio de Janeiro, o imã ponderou por vários dias se deveria permanecer em terras brasileiras ou retornar à sua terra natal. Após o primeiro contato relatado

<sup>43</sup> Idem. p. 13-14.

<sup>44</sup> “Pernambuco”, *Correio Mercantil e, Instructivo, Político, Universal*, 21 de setembro de 1853.

<sup>45</sup> AL-BAGHDÁDI. Op. cit. p. 89.

algumas páginas acima, Baghdádi tentou ensinar os muçulmanos como deveria ser feita a oração. Nesse momento, a barreira linguística se impôs e mostrou ao imã que se ele desejasse ensinar a religião teria de se apropriar da língua portuguesa, uma vez que não confiava em seu tradutor. No entanto, precisava de seu auxílio para que pudesse se comunicar e corrigir, como desejava, as práticas religiosas dos negros. O dilema estava posto e a decisão inicial de Baghdádi foi desistir de sua missão e retornar ao navio para compartilhar suas angústias e ponderações com seu comandante.<sup>46</sup>

Em sua chegada à embarcação, o comandante pontuou o que ouviu de ingleses enquanto Baghdádi esteve fora. “Estes muçulmanos presentes nestas terras precisam esconder sua religião sem opção. Eles têm muito medo de se tornarem conhecidos das comunidades estrangeiras porque elas os veem em público como cristãos.” E complementa: “Se eu disser: ‘Vá até essas pessoas’, e os chefes da comunidade cristã tomarem conhecimento de sua presença, eu não vou conseguir me livrar da reprimenda do governo otomano.”<sup>47</sup> O receio da repressão que poderia existir por parte do Império brasileiro reaparece e evidencia o quanto essas populações deveriam viver na clandestinidade caso quisessem sobreviver ao cotidiano de perseguição. Além disso, o comandante temia que pudesse sofrer qualquer punição por parte do governo otomano caso este descobrisse sobre a situação do imã Baghdádi no Império brasileiro. A decisão a ser tomada não era fácil e estava permeada por medos, dúvidas e angústias de ambos. Ficar e cumprir com sua missão enquanto imã pregador da palavra de Allah ou retornar com segurança ao conforto de sua cultura. Para o líder religioso era uma decisão complexa a de virar as costas à uma comunidade que necessitava de suas instruções. Três dias se passariam até que eles pudessem chegar a uma conclusão – não sem um pequeno estímulo por parte dos muçulmanos.

Cansados de esperar pela própria vontade de Baghdádi, os muçulmanos apareceram em grupo acompanhados de um outro intérprete que conhecia também a língua inglesa. Os negros sabiam que não podiam deixar escapar de suas próprias mãos a oportunidade que tinham de aprender com um conhecedor tão notável do islamismo quanto o imã. Por isso, não esperaram o retorno de Baghdádi à comunidade e tomaram a iniciativa de ir conversar com ele e o comandante. Durante a conversa, revelaram a surpresa que tiveram ao descobrir um branco muçulmanos e que “o mundo não é uma terra desolada, mas repleta de muçulmanos. Não nos prive da instrução nessa religião.”<sup>48</sup> De fato, o mundo para os negros muçulmanos que viviam

---

<sup>46</sup> Idem. p. 70-73.

<sup>47</sup> Idem. p. 74.

<sup>48</sup> Idem. p. 76.

no Império brasileiro deveria ser desolador. Não poder praticar sua religião em público e esconder sua fé por meio de rituais cristãos, como o batismo, deveria ser angustiante. As redes de solidariedade eram o que sustentavam esses africanos e permitiam que tivessem vínculos sociais.

A iniciativa dos muçulmanos surtiu o efeito desejado: convenceram Baghdádi a permanecer no Rio e ensinar as práticas do islã à essa comunidade. A tarefa não seria fácil, como veremos adiante. A linguagem logo se mostraria um problema ainda maior. A falta do livro sagrado para o ensinamento e exercício da religião também. Assim como as próprias práticas do islamismo no Império do Brasil por parte dos negros muçulmanos. Todas essas barreiras colocariam à prova a determinação de Baghdádi e testariam seus limites enquanto um verdadeiro líder religioso empenhado em ensinar o islã aos “desvirtuados”.

### **1.3. Orações, linguagem e o tradutor judeu**

Al-Baghdádi sabia que a tarefa de orientar os negros muçulmanos, de acordo com os preceitos do islamismo, não seria simples. Inúmeras barreiras separavam o líder religioso otomano dos negros muçulmanos. A linguagem, a experiência em cativo, a história de vida de cada um e a própria prática religiosa, são algumas das marcas que distinguem esses dois universos a que me refiro. Talvez o imã não tivesse consciência de todas essas barreiras em um primeiro momento, quando aceitou instruir o grupo de negros muçulmanos ao islã. No entanto, ele logo seria confrontado com a primeira dificuldade de todas, a linguagem.

Como ensinar uma religião e suas práticas a um grupo de estrangeiros que não falam a mesma língua que seu instrutor? Como corrigir posturas e pronúncias no momento das orações? No caso do islã esse problema é ainda mais profundo. Em razão da sonoridade das suratas, os versículos são pronunciados em língua árabe e as orações precisam ser recitadas, não somente pronunciadas ou lidas. Portanto, não bastava que Baghdádi aprendesse a linguagem dos negros e conseguisse se comunicar com eles. Havia também a necessidade dos próprios negros se aprimorarem em uma língua que não era a deles e que estava muito distante de seus próprios conhecimentos.

Ao perceber que não existiria outro meio pelo qual ele poderia de aproximar e estabelecer relações com os negros muçulmanos, Baghdádi enfrentou o desafio de aprender a língua portuguesa. O imã havia percebido que o português seria o meio pelo qual o islã seria ensinado, reconhecendo assim, a própria existência de um islã criado no contexto do Império

brasileiro pelos próprios negros e negras da comunidade local. Em seu primeiro dia após decidir ficar em terras brasileiras, o imã relata

Quando me encontrei entre essas pessoas, vieram a mim contentes e me trataram com louvor. Logo me fizeram subir no vapor de ferro e me enviaram a um lugar que fica a 23 quilômetros da cidade aproximadamente. Eles trouxeram aquele primeiro judeu para me entreter, e ele se tornou uma companhia. Comecei a escrever dessa língua o que era possível e a decorar o que ele dizia. Também o que os outros falavam e, como eu não tinha ninguém comigo com quem eu pudesse falar em meu idioma, por necessidade minha alma e meu coração praticaram essa língua. Então se passaram alguns dias até que eu tivesse aprendido as ferramentas da língua e um pouco de sua estrutura.<sup>49</sup>

O judeu ao qual Baghdádi se refere era o tradutor que auxiliou o imã a compreender o que a multidão de negros muçulmanos dizia quando o encontrou pela primeira vez. Como vemos acima, foi este tradutor judeu que ensinou a língua portuguesa. Provavelmente, esse processo de aprendizagem se deu por meio da apreensão de palavras-chaves relacionadas ao campo da religiosidade e do cotidiano dos próprios negros muçulmanos. Naquela circunstância, em que Baghdádi tinha somente um tradutor que compartilhava de sua língua natal, decorar algumas sentenças e escrever de acordo com o que era possível, foi a saída encontrada pelo imã. Infelizmente, o relator não registra quanto tempo levou para poder efetivamente compreender a língua e dialogar com os negros muçulmanos.

Esse tradutor aparece em vários momentos do relato. Dentro da comunidade de muçulmanos do Rio, era considerado uma autoridade religiosa de respeito. No entanto, Baghdádi o classifica como judeu e por conta disso, o imã não consegue confiar totalmente em suas palavras. Ao longo da narrativa, Baghdádi acusa o tradutor de ser o culpado pela não conversão de novos adeptos e, conseqüentemente, a dificuldade de aprendizagem dos ensinamentos por parte dos muçulmanos. É em razão dessa dificuldade de interação direta com os negros, que Baghdádi busca aprender o português. Se não era possível confiar diretamente em seu tradutor, o imã havia de encontrar uma saída para seu problema.

Vale ressaltar que, neste primeiro momento, Baghdádi não esclarece que a língua que está aprendendo seja a portuguesa. Entretanto, alguns fatores nos levam a inferir que sim. O primeiro deles é que provavelmente os negros e negras muçulmanos com quem o imã teve contato, conheciam o português. Isso se deve porque para a construção da própria identidade nacional e do Estado brasileiro, a unificação da língua era fundamental e os senhores de escravos estimulavam que seus criados falassem o português.<sup>50</sup> Ivana Stolze Lima, referência

<sup>49</sup> AL-BAGHDÁDI. Op. cit. p. 77.

<sup>50</sup> KARASCH, Mary C. Op. cit. p. 293-299.



no estudo da história da língua no Brasil do XIX, demonstra a importância que a língua exerceu no contexto de constituição do Estado Nacional brasileiro nos anos 50 do século XIX. Não entraremos aqui em toda a discussão elaborada pela autora acerca da formação de uma “língua brasileira”, pois o que nos vale apreender de sua argumentação é a defesa que o Estado fazia do uso da língua no cotidiano.<sup>51</sup> Estima-se, portanto, que nos anos 60, período em que o imã se encontra no império brasileiro, a língua brasileira já estava mais difundida e com maior conhecimento até mesmo entre os africanos.

O fato de a língua portuguesa ser divulgada pelo Estado e os senhores de escravos, não significa que ela era adotada como uma regra no cotidiano dos africanos e crioulos. No caso especialmente dos africanos, abandonar a língua natal não era uma tarefa prática e confortável. Quando se encontravam pelas ruas do Rio de Janeiro, nos mercados do porto e nos carregamentos de café ou de outras cargas particulares, os africanos dialogavam a partir de línguas africanas. Karasch aponta que os escravos africanos “preferiam claramente trabalhar, ter vida social ou fazer devoções em seus próprios idiomas, e restam poucas dúvidas de que a cidade do Rio, antes de 1850, era um rico ‘museu’ de línguas faladas em toda a África.”<sup>52</sup> Entre os africanos muçulmanos a comunicação deveria se dar de modo mais específica ainda. Tendo em vista, como já apresentado algumas páginas acima, que a maioria dos negros muçulmanos se constituíam de africanos minas, a linguagem entre eles poderia se dar por meio de sua língua natal.<sup>53</sup>

Além disso, o segundo ponto que nos permite inferir sobre o aprendizado da língua portuguesa por Baghdádi, é por meio da nota de Paulo Daniel Elias Farah. Ao descrever o tradutor, o imã aponta que seu nome era Ahmad e que “era [considerado] o primeiro entre eles e assim ficou incumbido das questões relativas aos decretos religiosos.”<sup>54</sup> Em nota, Farah destaca que Ahmad era visto como uma referência e autoridade religiosa entre os muçulmanos, pois falava português e árabe, demonstrando que a língua comum a todos e que permitia a comunicação de Baghdádi com os africanos era o português. Assim, não vendo outra saída senão aprender o português ou viver na dependência de um intermediador, o líder religioso teve de se romper as barreiras linguísticas e se aventurar em um universo desconhecido.

Com o conhecimento, mesmo que restrito, do português, Baghdádi já conseguia se comunicar com a comunidade dos muçulmanos do Rio de Janeiro. Havia, no entanto, o outro

---

<sup>51</sup> LIMA, Ivana Stolze. *Cores, marcas e falas: Sentidos da mestiçagem no Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. p. 133-202.

<sup>52</sup> KARASCH, Mary C. Op. cit. p. 293.

<sup>53</sup> Idem. p. 294.

<sup>54</sup> AL-BAGHDÁDI. Op. cit. p. 85.

lado nesta troca de ensino-aprendizagem das linguagens. Os negros muçulmanos tinham de aprender a ler e pronunciar o que estava escrito no Alcorão. Praticar a religião muçulmana, segundo os preceitos adotados pelo imã, passava pela leitura do livro sagrado do islã e as barreiras eram imensas, como relatadas:

Seu sotaque era muito pesado e não estavam preparados para a articulação dos fonemas porque conviveram com as letras estrangeiras. Desde crianças foram educados nas instituições deles. No alfabeto dos estrangeiros inexistem as letras *tá (...)*, *há (...)*, *há (...)*, *dal (...)*, *sád (...)*, *dád (...)*, *za (...)*, *‘ayn (...)*, *gayn (...)* e *há (...)*. Assim, é difícil para esses muçulmanos pronunciá-las, e eu me esforcei para ensinar-lhes isso. Eles valorizam muito a língua antiga e guardam [seus papéis] em cofres para bênção em vez de instrução.<sup>55</sup>

O aprendizado da língua árabe, portanto, era valorizado tanto por Baghdádi quanto pelos negros muçulmanos que estavam recebendo as instruções. Enquanto que para o imã o árabe tinha um valor prático em sua vida, o de se comunicar com as pessoas e de cultuar o islã, para os negros a língua e a escrita tinham também valores sagrados de proteção por meio dos amuletos. Os amuletos eram trechos de rezas e orações poderosas extraídas do Alcorão e que protegiam os muçulmanos em seu cotidiano. Sua confecção se dava por meio de mestres muçulmanos, como os alufás e o próprio imã. Percebe-se, desse modo, o valor mágico desses escritos e a importância do aprendizado da língua árabe, que para essa comunidade muçulmana se expandia para novos horizontes de acordo com a sua aplicação prática e de seu próprio entendimento da religião islâmica.

O encontro com o líder religioso deve ter acendido os ânimos de alguns, que viram a oportunidade de finalmente se aprimorarem no estudo do islã tendo um guia como referência. A dedicação pelo aprendizado é ressaltada pelo próprio imã: “entre eles, escolhi os meninos e os homens motivados, fui gentil nos ditos e nos atos e despertei a determinação e a consciência deles até que, mediante o poder de Deus, o Excelso, eles se corrigissem e pronunciassem as letras com êxito.”<sup>56</sup> Além do empenho por parte desses homens, chama a atenção o recorte de gênero realizado por Baghdádi. Foram selecionados os meninos e homens motivados. É provável, pelos critérios estabelecidos nessa seleção, que o imã buscasse novos interlocutores que pudessem, em conjunto com o próprio erudito, disseminar a religião para novos fiéis. Estes novos interlocutores acompanhariam o líder religioso nas demais cidades, Salvador e Recife, como veremos no decorrer deste trabalho.

Por outro lado, o imã acreditava que a prática religiosa passava também pela pronúncia correta das suratas no Alcorão e das orações cotidianas. Nesse sentido, ler e compreender o

---

<sup>55</sup> Idem. p. 78-79.

<sup>56</sup> Idem. p. 79.

Alcorão era essencial para aqueles que quisessem entender a história do islamismo. É por meio dele que os muçulmanos – ou “mahometanos”, como aparece nos jornais do século XIX – podem aprender acerca das revelações feitas ao Profeta. São essas revelações compiladas no livro sagrado que sustentam a base do islã e servem como porta de entrada aos novos adeptos. Assim, o livro, com toda a sua estrutura, é “uma mensagem revelada, uma escritura, e uma lei. Mas é, também e principalmente, um compêndio de textos edificantes, visando ao ensinamento.”<sup>57</sup> Para os negros muçulmanos, que não dominavam o árabe e não tinham conhecimento aprofundado acerca da cultura oriental, essa tarefa se tornava mais árdua, mas não impossível.

O Alcorão se tornou uma ferramenta fundamental nesse processo de ensino e aprendizagem da religião. Vale ressaltar, no entanto, que o objeto não detinha necessariamente o mesmo valor simbólico para ambas as partes. Para o imã, ler e compreender o livro sagrado era crucial para qualquer um que desejasse entregar o seu coração e fé à Allah. Além disso, entendia que a obra auxiliava no ensino da língua árabe e, conseqüentemente, da religião. Os negros muçulmanos, por sua vez, tratavam o Alcorão enquanto um objeto de valor simbólico sagrado, pois servia como um amuleto de proteção.

Baghdádi cresceu no Império Otomano e aprendeu, desde seus primeiros contatos com o islã, o valor sagrado e de educação religiosa que o Alcorão carrega. Um de seus objetivos, senão o principal com a utilização do Alcorão, era ensinar o letramento da religião aos muçulmanos. Enquanto que os negros muçulmanos, em sua maioria africanos ou filhos de africanos, aprenderam em sua terra natal, por meio de uma ressignificação dos valores do islã em sincretismo com os cultos dos orixás, que carregar os amuletos com os escritos do livro sagrado era sinônimo de proteção. João José Reis destaca o apreço dos africanos pelos amuletos, especialmente entre os iorubás, que carregavam esses símbolos no corpo dos soldados para os momentos de guerra com outros reinos. Essas práticas e saberes passaram por meio da oralidade e se mantiveram vivas mesmo em terras brasileiras entre os africanos.<sup>58</sup>

O protecionismo dos amuletos se converge com o uso das bolsas de mandinga e dos patuás entre os negros no período colonial. Além da proteção, os patuás contavam com outros ingredientes mágicos, como orações fortes do catolicismo popular. Assim, os amuletos foram divulgados e utilizados para além das fronteiras da comunidade de muçulmanos, não representando uma relação direta entre seu portador e o culto de Allah. Entretanto, aqueles

---

<sup>57</sup> BLACHÈRE, Régis. “A vulgata alcorânica: constituição e estrutura”. In: *O Alcorão*. SP: Difel, 1969. p. 28.

<sup>58</sup> REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 180-197.

encontrados nas mãos dos revoltosos malês em 1835 tinham um caráter específico. Eram escritos contendo passagens do Alcorão e rezas fortes produzidos por líderes muçulmanos respeitados entre a comunidade e que soubessem escrever o árabe. Tanto os malês quanto os novos africanos, difundiram essa prática entre as mais diversas comunidades de muçulmanos do território brasileiro.<sup>59</sup>

Independente das divergências de valores simbólicos que o Alcorão poderia deter, Baghdádi foi em busca de algum vendedor que pudesse fazer aumentar o número de livros disponíveis para seus alunos e também futuros fiéis. Preocupava-se em ampliar a circulação do Alcorão no Rio de Janeiro. Não sei se por sorte, por contatos políticos que o imã poderia ter em terras brasileiras ou por intervenção divina, Baghdádi encontrou a loja de um vendedor de exemplares do Alcorão publicados na França. Permita-se que o imã relate esse encontro inesperado:

Por acaso aconteceu que um dia eu descí ao mercado para observar as maravilhas que o Criador tinha feito e passei ao lado da loja de um homem que vendia livros cristãos. Entrei para encontrar um livro acerca da tradução do árabe e do português [no caso um dicionário]. E achei um Alcorão publicado na França, em uma impressão tipográfica, isento de deturpações e erros, ornado e pendurado. Perguntei-lhe como ele tinha chegado ao Alcorão e ele respondeu: “Em meu ofício preciso trazer livros de diversos países para que eu ornamente minha loja aos olhos dos crentes. Este livro árabe eu consegui na França. Já faz algum tempo que ele está aqui e ninguém neste país se interessou por ele”. [...]<sup>60</sup>

A verdade é que ninguém havia se interessado até aquele momento. O vendedor provavelmente possuía os mais diversos livros religiosos que ele pudesse obter para atingir o maior número de crenças possíveis. Como a prática do islã era proibida em público e a maioria não tinha domínio do árabe, deve ter sido difícil encontrar um comprador interessado que não o imã otomano. Vendo a oportunidade em suas mãos, Baghdádi questionou se o vendedor poderia trazer mais exemplares da França. A resposta foi positiva e os livros chegaram depois de algum tempo sob os custeios do imã. Com isso, os negros muçulmanos se viram incentivados a adquirir o seu próprio exemplar. O custo era alto, tendo em vista que os africanos livres ou os escravizados tinham poucos recursos, ou quase não recebiam nada, ou recebiam muito pouco por seus serviços. Tiveram de gastar suas economias ou comprar o livro em algumas prestações.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Idem. p. 180-197.

<sup>60</sup> AL-BAGHDÁDI. Op. cit. p. 83-84.

<sup>61</sup> COSTA E SILVA, Alberto da. Op. cit. p. 285.

A compra de mais exemplares por parte de Baghdádi mudaria a relação dos negros muçulmanos com o Alcorão e permaneceria como uma prática, como podemos ver no registro do conde Gobineau, ministro da França no Brasil, que em 1869 afirmou que quase cem exemplares da obra tinham sido vendidos no Rio de Janeiro. Três anos depois da partida de Baghdádi da cidade. Os responsáveis por essa transação eram os livreiros franceses Fauchon e Dupont, que tinham sua loja situada no Rio de Janeiro.<sup>62</sup> É bem provável que o imã tivesse conversado com um desses dois e a prática de encomendar o livro sagrado muçulmano da França permaneceu. Isso deixa claro como a demanda foi criada depois da permanência do imã, crescendo e se estabilizando a partir da chegada de Baghdádi. Para vendedores franceses como Fauchon e Dupont, a conta era simples: enquanto houvesse demanda e interesse por parte da população, valia a pena continuar comprando e lucrando com essas transações. Até mesmo porque o valor não era baixo e os muçulmanos não mediriam esforços para adquirir um exemplar de seu amuleto de proteção e estudo.

Podemos perceber, deste modo, como as ações de Baghdádi, em procurar um vendedor do Alcorão e conseguir que este trouxesse mais exemplares para a distribuição entre os novos e velhos adeptos, puderam influenciar diretamente na realidade desta comunidade e na construção do islã no Império do Brasil. Mesmo após sua saída da cidade e de seu afastamento da comunidade existente no Rio de Janeiro, os negros muçulmanos permaneceram ativos e buscando manter as suas práticas religiosas. As dificuldades eram imensas, no entanto, isso não impedia que eles permanecessem em busca de seu propósito, aprender sobre a religião do profeta Muhammad. Resistir ao *status quo* da elite branca cristã já era um exercício cotidiano e a disseminação do Alcorão só veio a fortalecer esse sentimento.

Aqueles que sabiam ler e interpretar o Alcorão, eram tidos como líderes religiosos e possuíam um certo prestígio na comunidade muçulmana brasileira. Ao conhecer cada vez mais os negros com que estava convivendo, sua cultura e práticas, Baghdádi logo percebeu que o estavam classificando como alufá.

E aqueles que sabiam recitar essa parte honrada do Alcorão eram designados pelo termo “fá” [alufá], que significa: “sábio digno”, “conhecedor das regras de leitura do Alcorão”. Neste país havia dois homens veneráveis, e no meu há gente como eles em dobro.<sup>63</sup>

Alufá era o termo utilizado para designar os líderes religiosos entre os negros muçulmanos aqui no Brasil. Era tido como um representante de respeito, conhecedor da religião

---

<sup>62</sup> Idem. p. 285

<sup>63</sup> AL-BAGHDÁDI. Op. cit. p. 78.

e que ajudaria na organização da comunidade. Baghdádi cita que no Brasil havia dois homens veneráveis com a honra de carregar tal título. Um deles, provavelmente, era o alufá Rufino, que possui a sua biografia descrita na obra conjunta de João José Reis, Flávio dos Santos Gomes e Marcus J. M. de Carvalho.<sup>64</sup> Rufino tornou-se uma referência para a comunidade de muçulmanos do Recife e suas práticas ficaram conhecidas até mesmo entre os brancos, como veremos no terceiro capítulo. A outra figura respeitável ainda é desconhecida pela historiografia, o que reitera mais uma vez tanto a dificuldade de se encontrar fontes para o estudo dessas comunidades quanto a importância de novos estudos na área. Além desses, Baghdádi também era considerado um alufá por aquela comunidade de muçulmanos.

No convívio cotidiano com a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, o imã conversou sobre os mais diversos temas com as mais variadas pessoas. Seu objetivo principal, de acordo com seu relato, enquanto um líder religioso otomano que resolveu permanecer em terras tão desconhecidas, era o de orientar a comunidade de muçulmanos presente na cidade. No entanto, Baghdádi não se restringiu somente aos afazeres de ensino aqueles já convertidos à religião muçulmana. Com o passar dos tempos, a sua presença deve ter se disseminado entre os negros, o que trouxe novos adeptos à conversão. A decisão de selecionar novos homens motivados para o ensino mais dedicado e comprar exemplares do Alcorão, se dava também em razão dessas conversões. O imã relata um trecho de como se dava o processo de adesão de novos adeptos.

Um dia veio a mim um de seus dignitários e com ele um outro homem. Iniciou a saudação conforme haviam aprendido deste ser humilde, pois o modo de cumprimentar deles era tal que o homem se prostrava ao entrar ao mesmo tempo em que descobria a cabeça, lançava-se ao chão, colocava a cabeça e o rosto no solo e não se levantava até que recebesse permissão para isso, algo que passava somente nas assembleias dos sábios.<sup>65</sup>

Neste trecho, Baghdádi está se referindo a forma tradicional de saudar as autoridades entre os iorubás. O que demonstra essa intersecção, apontada ao longo do trabalho, entre a religião dos orixás e o islã aprendido no Brasil. O imã não reconhecia na saudação dos africanos uma similaridade com as suas práticas de saudação. E nem mesmo deveria. Entretanto, como se tratava de uma autoridade religiosa do islã, sua cultura e até mesmo seu modo de saudar uns aos outros, tiveram de ser entendidos por parte dos negros muçulmanos. Isso não significa, que fique claro, que os muçulmanos simplesmente absorviam as novas formas de tratativas. É provável que eles mantivessem suas próprias práticas entre eles e só modificassem quando

---

<sup>64</sup> REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de. *O Alufá Rufino*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

<sup>65</sup> AL-BAGHDÁDI. Op. cit. p. 80.

estivessem na frente do imã, inclusive como um sinal de respeito a sua autoridade. Os negros muçulmanos sabiam bem como lidar com essas divergências e demonstravam para com a figura do líder religioso, grande respeito.

Após a saudação, o homem declarou que gostaria de converter-se “à religião muçulmana e pertencer à comunidade do melhor dos homens”<sup>66</sup>. Para isso ele havia trazido o dinheiro necessário para pagar pela conversão, prática comum entre eles. Baghdádi ficou indignado quando soube dessa necessidade de pagamento e declarou que não havia essa necessidade.

Quando ouvi isso, acirrou-se minha agonia, intensificaram-se meus suspiros e fluíram em torrentes minhas lágrimas. Imediatamente eu doutrinei o homem que queria se converter ao Islã nas duas frases do testemunho de fé. Ele apanhou o dinheiro, mas eu o devolvi, peguei uma certa quantia de dinheiro e o dei de presente.<sup>67</sup>

Baghdádi não poderia aceitar que aqueles que desejassem se converter fossem impossibilitados por falta de dinheiro. Essa não era a prática em sua cultura e ter de enfrentar isso só aumentou a aflição e agonia do imã. Claramente, ele não estava preparado para ver o islã, aquele que ele havia aprendido ao longo de todos os seus anos de vida e que aprendera a ser o seu oficial transmissor, ser tão deturpado. Não podemos esperar que Baghdádi fosse sair deste posto que ele mesmo havia se colocado, de determinar o que era correto e incorreto nas práticas religiosas dos negros muçulmanos de acordo com sua própria cultura, mas é fato que, enquanto isso não acontecesse, o choque cultural ainda permaneceria.

Apesar das aflições que o imã poderia carregar ao se deparar com a prática do islã entre os negros muçulmanos, sua contribuição para essa comunidade foi marcante, como venho buscando demonstrar. Nesse trecho é possível observar como os auxilia no processo de reconversão. Aquele que deseja ser devoto de Allah, precisa atestar sua fé por meio da declaração de que não há outra divindade além de Allah e que Muhammad é seu mensageiro. Para isso, o aprendizado dessas frases na língua árabe fazia-se necessário. Logo em seguida, o imã reuniu os muçulmanos presentes e, após sua aflição inicial, declarou que aos olhos de Allah não havia distinção nenhuma entre os recém convertidos e aqueles que já seguiam a fé pronunciada pelo Profeta Muhammad. Não deveria haver, segundo o imã, qualquer pagamento para o testemunho de fé, pois isso afastava novos adeptos.<sup>68</sup>

Vemos, assim, Baghdádi declarar, pela primeira vez, sua preocupação para com a conversão de novos muçulmanos, a ampliação da comunidade local e do islã no Império do

---

<sup>66</sup> Idem. p. 80.

<sup>67</sup> Idem. p. 80.

<sup>68</sup> Idem. p. 82.

Brasil. A sua presença entre os negros muçulmanos contribuiu na transformação do processo de conversão, pelo menos naquele primeiro momento. Essa mudança traria frutos positivos ao imã. Em seu relato Baghdádi declara que “o número de pessoas que se converteram ao Islã neste país era de dezenove mil devotos.”<sup>69</sup> Acredito que isso possa ser uma forma até mesmo dele justificar um bom sucesso de que teve no Brasil. Ou, como a conversão era fácil de acontecer, isso pode ter incentivado uma ampla adesão entre os africanos ou crioulos.

Baghdádi não conseguia deixar de interferir e modificar as práticas que não considerava de acordo com seus princípios. Chegando próximo ao Ramadã, período em que os muçulmanos jejuam e se abstém de relações sexuais desde o nascer até o pôr do sol, o imã descobriu que os negros jejuavam durante o mês do *Sa'bán*, mês anterior ao Ramadã efetivamente. Deste modo, o líder religioso corrigiu a data de início do mês do jejum. No que se refere ao procedimento do jejum e as práticas durante o Ramadã, é possível observar condutas específicas e interessantes deste grupo.

Do procedimento deles no jejum, observei que o homem não engole a saliva, mesmo que veja seu aniquilamento; até no momento da oração cospe em um recipiente adequado. Ele não se olha no espelho, não tem relação sexual com a mulher e só lhe dirige a palavra após o pôr do sol. E eles comem antes do sol nascer e quebram o jejum ao escurecer longamente. No final [do Ramadã] eles se propõem a passar fome por três dias e não ingerem nada além de alguns copos de ervas medicinais que bebem antes de iniciar o jejum e depois de encerrá-lo.<sup>70</sup>

Essas não eram práticas do islamismo, assim como outras que já tratamos aqui. A saliva não interferia na quebra do jejum. Os homens se olharem no espelho também não era um problema. Assim como não dirigir a palavra às mulheres, não era proibido durante o período do jejum. Afinal, as relações sexuais estavam interrompidas ao longo de todo o período do Ramadã, não somente durante o jejum. Não falar com a mulher durante o dia não era um pecado. De qualquer forma, todos esses costumes, incluindo a proposta de passar fome durante mais três dias após o término do Ramadã, já estavam inseridos na prática do Ramadã desses homens de Allah. Se isso não vinha do islã, provavelmente era incorporado de tradições africanas ou até mesmo por uma falta de instrução aos africanos do que era o comum de se realizar durante o mês do Ramadã. Fato é, diferentemente das outras práticas, estas não incomodaram o imã, ao menos não ao ponto de fazê-lo registrar sua aflição em seu relato.

Ainda assim, deveria dificultar ainda mais o trabalho braçal desses muçulmanos. Permanecer três dias em jejum, trabalhando sob o sol, carregando sacas de café ou qualquer

---

<sup>69</sup> Idem. p. 82.

<sup>70</sup> Idem. p. 84-85.



outro produto no porto e ouvir as reclamações de seus senhores, não deveria ser uma tarefa fácil para os negros, mesmo aqueles já acostumados a trabalhar em jejum. Não temos registros com denúncias de senhores reclamando de seus cativos trabalhando em jejum, que venham a corroborar para nossa análise. Todavia, os senhores de escravos certamente não deveriam estar satisfeitos se os negros não atingissem determinados níveis de produtividade.

As mulheres, no entanto, não seguiam o jejum e nem mesmo as demais práticas que um imã esperava que elas seguissem.

As mulheres deles não possuem desejo de jejuar. Eles fazem o que querem, assim como as mulheres dos preguiçosos estrangeiros. Quando vão aos mercados, não se cobrem e praticam atos repreensivos. Uma mulher herda de seu marido a metade [de seus bens] quando ele morre, e a segunda metade é dividida igualmente entre os filhos e filhas. E não é possível eliminar esse problema.<sup>71</sup>

O imã havia tentado mudar os costumes dessas mulheres, mas elas se mantinham firmes em seus posicionamentos. Baghdádi as ensinou sobre o direito no islã, pois a forma como os bens eram divididos estava distante do que os muçulmanos pregavam. É interessante que, mesmo assim, elas persistiram em seus ideários, demonstrando que nem tudo o que Baghdádi os ensinava, era acatado sem qualquer reflexão prática e de confronto com os seus próprios costumes cotidianos e com a forma com que organizavam as suas famílias.

Por fim, vale destacar as instruções dadas por parte do imã com relação as bebidas alcoólicas. O consumo de bebidas era um problema a ser enfrentado por parte dos senhores de escravos e uma prática comum entre os negros no Brasil, fossem eles escravos, livres ou libertos. Karasch destaca que o álcool, assim como o fumo, servia para aliviar o fardo da escravidão e da dura realidade cotidiana. A cachaça possuía um baixo custo àqueles que não tinham recursos para se alimentarem de dietas mais nutritivas. Além disso, também era utilizada nos rituais religiosos de algumas crenças africanas, pois eram oferecidas aos espíritos. As bebidas constituíam, assim, uma parte importante da vida social e cotidiana dos negros, incluindo os muçulmanos.<sup>72</sup>

Abrir mão de uma prática tão comum quanto a bebida, não seria tarefa fácil para os negros muçulmanos. Baghdádi, no entanto, não deixaria de adverti-los que tal prática não seguia os princípios do Alcorão.

Alguns dos ilustres entre eles me convidaram e colocaram à mesa, com a comida, garrafas de vinho e vasilhas de bebida alcoólica. Quando eu lhes expliquei que isso era proibido, disseram: “O judeu permitiu que nós bebêssemos vinho”. Por meio da graça do Excelso, porém, dissipou-se essa

---

<sup>71</sup> Idem. p. 85.

<sup>72</sup> KARASCH, Mary C. Op. cit. p. 436-437.

calamidade dos muçulmanos. Alguns deles trocaram a bebida pelo fumo e outros a abandonaram de uma só vez.<sup>73</sup>

Os muçulmanos tentaram convencer o imã de que venderiam as bebidas, uma vez que não poderiam consumi-las. Entretanto, o líder otomano não permitiu e explicou que “o que se proibiu beber também se proibiu vender”<sup>74</sup>. Com isso, eles tiveram de se desfazer de tudo aquilo que eles tinham reservado e comprado com o seu próprio esforço. Nem todos abandonaram por completo o consumo de bebidas alcoólicas e o próprio imã registrou essa permanência dessa vez. “Mas alguns deles não deixaram de beber absolutamente. E peço a Deus que agrade a mim, a eles e a todos os muçulmanos com o arrependimento adequado. E Ele é Nobre e Generoso”<sup>75</sup>. Mesmo com a persistência de alguns, Baghdádi não deixava de desejar que encontrassem o caminho de Allah e que os perdoassem de tais práticas indevidas.

Em seus últimos momentos na cidade do Rio de Janeiro, o imã demonstra seus primeiros sinais de cansaço, tanto pelas práticas que não conseguia corrigir quanto pela constante necessidade de esconder sua religião. No diálogo com os muçulmanos, Baghdádi reforça como esse sentimento de perseguição era forte e o quanto isso o incomodava. “Até agora, se os cristãos identificam que alguém é muçulmano, pode ser que o matem, que o exilem ou que o enviem à prisão perpétua”<sup>76</sup>. Se a vida cotidiana dos africanos livres e escravizados muçulmanos já era árdua e sigilosa para que pudessem sobreviver em um Estado que os perseguia, para Baghdádi é como se vivesse o próprio pesadelo. O imã havia nascido e crescido em um Império onde o islã era motivo de orgulho. Não era necessário esconder sua própria fé, constituinte, inclusive, da própria identidade de Baghdádi. Acima de qualquer coisa, ele sabia que era um imã e que seu principal objetivo em vida era disseminar as palavras de Allah e o livro do Profeta.

Todavia, como disseminar as palavras de Allah em um Império que não aceita tal prática? Como instruir os muçulmanos que não estavam dispostos a mudar seus próprios costumes? Baghdádi se encontrava em um dilema entre suas próprias convicções e a dura realidade que lhe era imposta. De um lado, seu desejo de seguir em sua missão de instruir aqueles muçulmanos já convertidos e de trazer novos adeptos à religião. Por outro lado, a pressão por parte das autoridades policiais para que se mantivesse oculto de sua própria fé, a dificuldade em instruir as mulheres em seu dogma e a persistência de costumes próprios da comunidade muçulmana do Império do Brasil.

---

<sup>73</sup> AL-BAGHDÁDI. Op. cit. p. 87-88.

<sup>74</sup> Idem. p. 88.

<sup>75</sup> Idem. p. 88.

<sup>76</sup> Idem. p. 90.

A chegada do imã modificou a prática do islã entre os africanos muçulmanos no Rio de Janeiro, trouxe novos adeptos e corroborou para a construção do islã em terras brasileiras. É claro que nem todos os ensinamentos foram absorvidos de modo inequívoco e sem qualquer tipo de questionamento. As mulheres, especialmente, se mostravam menos abertas às palavras do imã. Talvez porque esses espaços de liberdade fossem muito preciosos para serem sacrificados para a religião e os ensinamentos de um líder estrangeiro, afinal o próprio Baghdádi não fornecia as mesmas oportunidades para elas que oferecia aos homens. Independente dessas diferenças, o que marca o relato do imã até esse primeiro momento e que necessita ser enfatizado antes de seguirmos viagem à Salvador, é a força dessa comunidade em torno da religião. O islã poderia não ser o principal fator aglutinador desse grupo e nem acredito que devemos pensar as identidades dessa forma, classificando fatores primários e secundários. Cada um desses negros e negras formavam suas redes de solidariedade a partir de suas próprias razões. No entanto, é inegável que a fé em Allah se mostra presente e um fator de extrema importância para a constituição desses grupos. Se não fosse tão importante assim eles não teriam pedido que Baghdádi permanecesse em terras brasileiras e nem mesmo teríamos esse relato para resgatar os vestígios dessas comunidades.

Depois de 1 ano de estadia no Rio de Janeiro, Baghdádi partiu para a cidade de Salvador, casa principal da concentração dos nagôs. Vale destacar que essa viagem só foi possível pela conexão que os africanos minas tinham entre si ao longo de todo o território, como veremos no início do próximo capítulo. O chefe de polícia do Rio de Janeiro reitera esses laços ao afirmar que os minas “já haviam constituído uma rede interprovincial que se estendia até regiões mais distantes, ‘talvez utilizando um código secreto impenetrável para as autoridades’”<sup>77</sup>. Com uma rede interprovincial tão extensa o imã poderia viajar por quantos territórios essa trama de relações africanas permitisse. A sua próxima parada seria em Salvador.

---

<sup>77</sup> FARIAS, Juliana Barreto. *Mercados minas*. Op. cit. p. 157.

## 2. A cidade da Bahia, Salvador

Em seguida, desloquei-me do Rio de Janeiro para a cidade da Bahia – pronuncia-se com duplicação do “ya” vocalizado em “a” no paradigma de ‘arabiyya. E isso porque os homens de lá vieram me pedir que fosse com eles. E ela é pequena em retidão, grande em extensão e intensa no calorão.<sup>78</sup>

Salvador era o destino de nosso viajante, que não poderia deixar de reparar no intenso calor dessa nova região. Baghdádi passaria quase um ano na cidade e teria tempo suficiente para se acostumar com a temperatura e conhecer a comunidade de muçulmanos local. Entretanto, os novos ares também trouxeram um maior cansaço para a narrativa do imã. Enquanto no Rio o relato de Baghdádi é extenso em detalhes acerca dos muçulmanos, do funcionamento da cidade e de alguns de seus afazeres, em Salvador o viajante já demonstra sinais de cansaço e adota uma narrativa mais objetiva e sucinta. Não havia motivo do imã se repetir nas mesmas observações. Além disso, os primeiros desafios já haviam sido superados na primeira cidade. Baghdádi não teria de aprender palavras-chave do português e nem mesmo teria de lidar com um tradutor judeu. O que aparece em seu relato a partir desse momento, portanto, são somente práticas distintas daquela que sua experiência estava acostumada.

Vale ressaltar, no entanto, que não estava nos primeiros planos do imã visitar outras cidades que não fosse o Rio de Janeiro. A oportunidade nasceu a partir de um pedido dos próprios negros muçulmanos baianos, que estavam no Rio de Janeiro, e requisitaram que o imã retornasse com eles para Salvador. É evidente neste trecho as redes de conexão interprovincial que unia os muçulmanos de todo o Império. Sem a existência dessa rede, não seria nem mesmo possível a circulação de Baghdádi entre as províncias, uma vez que a sua própria movimentação interna na cidade do Rio de Janeiro era contraindicada pelos muçulmanos. Inclusive, é provável que fora por meio dessa rede que os baianos ficaram sabendo da presença do líder religioso no Rio de Janeiro e foram à cidade para buscá-lo.

A conexão entre o mar e a terra era fundamental para a existência dessas redes. Os homens do mar que circulavam pelos navios e navegavam de porto a porto, conectando as principais cidades do Império brasileiro por meio do mar. Esses homens possibilitavam que informações, como a chegada de um imã otomano, atingisse outras cidades para além do Rio de Janeiro. A comunidade muçulmana sabia disso e, provavelmente, se mantinha atenta a

---

<sup>78</sup> AL-BAGHDÁDI. Op. cit. p. 105.

próxima dos marinheiros.<sup>79</sup> Assim, as redes estabelecidas pelos muçulmanos ao longo dos anos em cativo, possibilitaram a vinda de Baghdádi para Salvador. Nesse capítulo trataremos acerca do funcionamento da cidade, a alta presença de africanos e negros nas ruas de Salvador e a comunidade de muçulmanos encontrada pelo imã.

## 2.1. Salvador dos negros escravizados e libertos

O imã Baghdádi havia saído da cidade que mais recebeu africanos ao longo de todo o tráfico de escravos em direção às Américas e havia chegado no que pode ser considerada a segunda maior cidade negra, no caso Salvador. O Brasil recebeu mais de 5 milhões de homens, mulheres e crianças, dos mais de 11 milhões de africanos que foram trazidos como escravos para as Américas. Destes 5 milhões de africanos, 33% desses cativos (cerca de 1,5 milhão) tiveram como destino o porto de Salvador. Somente o Rio de Janeiro com uma porcentagem de 40% superou os dados do principal porto da Bahia.<sup>80</sup> Deste modo, Baghdádi trocava a capital do Império movida nas mãos de negros e negras trazidos da África, por outra grande cidade que guardava suas diferenças, mas ainda tão dependente quanto dos trabalhadores africanos escravos, livres e libertos.

Para que possamos compreender um pouco mais acerca da cidade em que Baghdádi chegara em 1866, é necessário retomarmos desde o começo do século XIX e a intensificação do tráfico para entender a consolidação de sua estrutura social e as posteriores modificações até seu contato com o grupo de muçulmanos.

Ao longo da primeira metade do século XIX, desembarcaram na Bahia 421.184 cativos africanos. Para o período ilegal foram cerca de 225 mil, dos quais mais de 80% eram embarcados na Costa da Mina (eram principalmente nagôs) – portanto, propriedade ilegal produto de crime internacional organizado obtido de contrabando, quer porque havia o tratado de 1815 [...], quer por causa da lei de 1831, que proibia o tráfico feito a partir de qualquer região africana.<sup>81</sup>

Em outras palavras, mais da metade da população de cativos que desembarcou na Bahia durante o período era proveniente de tráfico ilegal e deveria, ao menos em teoria, ser considerado africano livre. Sabe-se que na prática não necessariamente esses africanos seriam

<sup>79</sup> Sobre a presença de africanos entre os marinheiros conferir RODRIGUES, Jaime. “Escravos, senhores e a vida marítima, séculos XVIII e XIX. In: *No mar e em terra: história e cultura de trabalhadores escravos e livres*. São Paulo: Alameda, 2016.

<sup>80</sup> REIS, João José. *Ganhadores: a greve negra de 1857 na Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 35-36.

<sup>81</sup> Idem. p. 36.

considerados livres. A maioria daria entrada em Salvador por meio do contrabando e classificados como escravos, aumentando cada vez mais a população de africanos na cidade. Como destaca João José Reis, os cálculos apontam que somente nos cinco anos anteriores ao fim do tráfico em 1850, chegaram cerca de 45 mil africanos ilegalmente à Bahia, sendo quase 10 mil no ano da promulgação da lei.<sup>82</sup> A maior parte desses escravos seguiam em direção as áreas rurais para trabalhar nos engenhos e fazendas do Recôncavo baiano. Contudo, o restante, quando não exportado para outras províncias do Sul, ficava em Salvador para compor a escravidão urbana da cidade.

Assim, o tráfico deixou seus impactos na demografia de Salvador. Nos anos 1850, as estimativas para o número de habitantes da cidade variam: o *Jornal da Bahia* trouxe uma estimativa que variava entre 140 e 150 mil habitantes. Os estudos de Kátia Mattoso e Anna Amélia Nascimento já propõem números mais conservadores como 89.260 e 58.498 habitantes, respectivamente.<sup>83</sup> Apesar das diferenças nas estimativas, os números nos permitem ter uma ideia do que poderia ser a população de Salvador naqueles anos.

Independente das divergências nas estatísticas, fato é que Salvador se caracterizava como uma cidade de negros. Avé-Lallemant, em sua passagem pela cidade, observou:

Quando se desembarca na Bahia, o povo que se movimenta nas ruas corresponde perfeitamente à confusão das casas e vielas. De feito, poucas cidades pode haver tão originalmente povoadas como a Bahia. Se não se soubesse que ela fica no Brasil, poder-se-ia toma-la sem muita imaginação, por uma capital africana, residência de poderoso príncipe negro, na qual passa inteiramente despercebida uma população de forasteiros brancos puros.<sup>84</sup>

Os brancos foram tomados pelo viajante como “forasteiros puros”. Não era por menos, afinal eles representavam no final dos anos 1850 uma minoria de somente 30% da população. Os escravos, por sua vez, somavam-se em torno de 30% a 40% da população da cidade. Se formos mais adiante nesse cálculo e juntarmos os escravos aos negros e mestiços libertos e livres, teremos o resultado de uma ampla maioria de 70%.<sup>85</sup> Vemos que as observações de Lallemant não estavam tão distantes do que deveria ser a demografia urbana de Salvador. Ao olharmos para o porto o que chamaria a atenção seria o trabalho de negros e negras. Afinal, como destaca João José Reis,

a rua era das negras e dos negros – escravizados, libertos ou livres – e, sobretudo, dos carregadores e ambulantes, conforme perceberam os viajantes

---

<sup>82</sup> Idem. p. 37.

<sup>83</sup> Idem. p. 37-38.

<sup>84</sup> AVÉ-LALLEMANT, Robert. *Viagem pelo norte do Brasil*. Tradução: Eduardo de Lima Castro. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Instituto Nacional do Livro, volumes 1 e 2, 1961. p. 48-49.

<sup>85</sup> REIS, João José. *Ganhadores*. Op. cit. p. 38.

estrangeiros, um após o outro, que visitaram a Cidade da Bahia – como era então conhecida Salvador – ao longo do século XIX, e mesmo antes.<sup>86</sup>

Vale ressaltar, ainda, que a maior parte desses africanos, como destacado acima, eram escravos da região da Costa da Mina. Os minas que eram minoria no Rio de Janeiro, na Bahia representavam aproximadamente 80% dos africanos e eram conhecidos como nagôs. Os nagôs se consolidaram como um grupo influente na cidade logo na primeira metade do século XIX, uma vez que a maioria desses africanos vieram para a Bahia na transição entre os séculos XVIII e XIX. Vejamos alguns dados utilizados por João José Reis para consolidar a predominância desse grupo. O autor utiliza-se de um registro de africanos feito em Santana do Sacramento em 1849 e destaca que dos 925 escravos, 551 tinham origem africana, o que representa 60% do total. Destes 551, somente 475 africanos declararam suas nações e cerca de 78% se declaravam como nagôs. Até mesmo entre os libertos, os nagôs se mostravam como maioria, correspondendo a 70% dos libertos apontados no registro.<sup>87</sup> Os dados de Santana só vêm a confirmar a enorme predominância que os nagôs tinham perante toda a população da Bahia, especialmente entre os africanos.

Os escravos da Bahia podiam ser divididos entre os escravos de rua e os escravos domésticos. No entanto, essa divisão era muito mais complexa do que essa divisão pretende expor. Afinal, os escravos raramente se dedicavam exclusivamente a somente uma dessas esferas. O mais comum era que compartilhassem as duas esferas e trabalhassem tanto na rua quanto nas casas. Era praticamente uma dupla jornada de trabalho, o que não era problema algum para seus senhores. Mesmo que de forma parcial, a maior parte dos escravos, e aqui podemos incluir os libertos e livres também, trabalhavam nas ruas de Salvador buscando o seu ganho.<sup>88</sup>

Mesmo que trabalhando como ganhadores, o universo de escravos e libertos eram muitos distintos e precisam ser diferenciados. Como aponta João José Reis,

O ganho de rua estava distribuído entre escravos e libertos, o que nem sempre os colocava em igual posição para negociar os termos de sua inserção no mercado de trabalho. Os escravos eram obrigados a dividir sua fêria com seus senhores; os libertos, não. No entanto, estes últimos amiúde permaneciam nas mesmas ocupações de ganho exercidas antes da alforria, embora alguns prosperassem a ponto de se tornar eles próprios senhores de escravos ganhadores.<sup>89</sup>

---

<sup>86</sup> Idem. p. 21.

<sup>87</sup> Idem. p. 39

<sup>88</sup> Idem. p. 40-41.

<sup>89</sup> Idem. p. 41.

Para o liberto existia a possibilidade de ascensão social e de sua, ainda que mínima, inserção enquanto um cidadão ativo. No entanto, somente a condição de liberdade concedida por meio da Carta de Alforria não bastava para que a ascensão social destes indivíduos pudesse efetivamente ocorrer. Quando um escravo adquiria sua liberdade, um novo horizonte de possibilidades poderia se abrir para ele. Nesse sentido, o estudo de Maria Inês Cortês de Oliveira pondera que,

libertar-se não significava apenas adquirir novo estatuto legal. Mais do que isto, significava sobreviver às próprias custas e poder se aproveitar dos espaços permitidos à sua ascensão na sociedade livre. Isto implicava, especialmente para os escravos que compravam a liberdade, em terem tido acesso a condições de trabalho que lhes possibilitassem, além da constituição do pecúlio para a compra da liberdade, manter condições mínimas, pelo menos de saúde, para garantir a subsistência, senão de oportunidades, que lhes permitissem ultrapassar este limite.<sup>90</sup>

A carta de alforria garantia ao liberto direitos como: à família, à propriedade, à livre disposição de seus bens, e também o direito de poder ser nomeado como curador ou tutor de outras pessoas. No entanto, no que se refere a esfera política os direitos eram ainda muito limitados.<sup>91</sup> “A Constituição do Império distinguia os libertos nascidos no Brasil - os crioulos - elevados à condição de cidadãos, dos nascidos em África, que permaneciam como estrangeiros, podendo requerer a naturalização”.<sup>92</sup> Mesmo os crioulos não tinham vida fácil, pois se quisessem exercer seus direitos políticos tinham de possuir uma renda mínima anual de 100 mil réis e, ainda assim, não poderiam participar das eleições primárias para deputados, senadores e membros dos Conselhos da Província. O máximo que seus direitos lhes permitiam era o de votar para vereadores e para eleitores.<sup>93</sup>

O liberto ainda havia de conviver com um conjunto de pequenas regras a serem respeitadas para que jamais se esquecesse de seu passado como um escravo. “O respeito ao ex-senhor e à sua família, a reverência e o eterno reconhecimento ao patrono que havia permitido sua liberdade, pequenas obrigações, pequenos atos, mesmo na hora da morte”<sup>94</sup>, são exemplos de algumas medidas a serem tomadas pelo liberto ao longo de toda a sua vida. O liberto fora um escravo e precisava ser lembrado sobre isso até o momento de sua morte.

Ainda assim, a maior dificuldade que um liberto tinha era o de sobreviver a cada dia. O mercado de trabalho estava em constante disputa e a disponibilidade para o trabalho livre não

---

<sup>90</sup> OLIVEIRA, Maria Inês Cortês de. *O Liberto: o seu mundo e os outros*. Dissertação de Mestrado: Universidade Federal da Bahia. 1979. p. 59.

<sup>91</sup> Idem. p. 71.

<sup>92</sup> Idem. p. 71-72.

<sup>93</sup> Idem. p. 72.

<sup>94</sup> Idem. p. 73.



era tão acessível. Em muitos casos, o liberto tinha de permanecer trabalhando em locais que já trabalhava como escravo. Era o caso dos libertos que se mantinham como ganhadores e carregadores no porto de Salvador.

Ao Ingressar na nova condição, o liberto encontrava-se frente a uma dupla concorrência - a da mão-de-obra livre, diante da qual era preterido e a da mão-de-obra escrava, que contava com o agenciamento dos senhores - posto que o mercado de trabalho continuava fornecendo ao liberto basicamente as mesmas ocupações que exercia anteriormente.<sup>95</sup>

Assim, o trabalho no ganho passou a ser uma das principais fontes de renda dos escravos e libertos em Salvador. Era por meio do trabalho no ganho que os escravizados conseguiam juntar seu dinheiro para conseguir pagar a alforria. Outro espaço em que esse dinheiro poderia ser conseguido era nas juntas de alforria ou na caixa de crédito que os africanos mantinham entre si como uma forma de se financiar revoltas escravas ou ajudar na compra de uma alforria. O sistema dessas juntas era muito próximo ao funcionamento da *esusu*, uma instituição de crédito muito difundida na África entre os nagôs. Os africanos que sacavam o dinheiro da junta tinham de permanecer contribuindo para o seu funcionamento até repor o valor tomado, acrescentado os devidos juros.<sup>96</sup> Desta forma, a junta conseguiria se manter em funcionamento desde que o liberto que havia pegado o empréstimo retornasse o valor com os juros. Outro aspecto interessante de se ressaltar das juntas é que, assim como os cantos que veremos a seguir, elas não estavam restritas somente aos nagôs. As juntas eram compostas por diferentes nações africanas, podendo ou não ser majoritariamente nagôs.

As juntas estavam inseridas dentro de coletivos africanos de trabalho, conhecidos na Bahia como *cantos*. Essas associações coletivas laborais de africanos existiam em várias cidades escravistas do Brasil, como no Recife e no Rio de Janeiro. Os ganhadores estavam acostumados a se agruparem para o trabalho de ganho nas ruas. “No entanto, a denominação *canto* para esses coletivos laborais parece ter sido exclusiva da Bahia. O canto era a representação mais acabada da solidariedade e do espírito comunitário do trabalhador africano de rua no Brasil oitocentista”.<sup>97</sup> Deste modo, por mais que essas organizações aparecessem nas demais cidades, era somente na Bahia que ela adquiria essa denominação, uma vez que se constituía como um costume dos africanos baianos desde o final do século XVIII. Assim, no século XIX, os cantos já eram instituições consolidadas e espalhadas pela cidade, funcionando

---

<sup>95</sup> Idem. p. 73.

<sup>96</sup> REIS, João José. *Ganhadores*. Op. cit. p. 86-88.

<sup>97</sup> Idem. p. 83.

como redes de solidariedade entre os africanos que trabalhavam no ganho, independentemente de sua “nação” e condição social.<sup>98</sup>

Além dos cantos, enquanto postos de trabalho que auxiliavam os africanos, João José Reis aponta para a importância das canções que estes negros traziam consigo no momento do trabalho como forma de denunciar a dura realidade, os maus-tratos, a exploração e o próprio sistema escravista.

As canções que animavam aqueles trabalhadores podiam ajudar a aliviar o peso do fardo sobre seus ombros, mas lhes aliviavam acima de tudo o espírito, permitindo prosseguir, afirmar sua humanidade, não desesperar e por um certo ângulo, atalhar a coisificação subjetiva implícita no projeto escravocrata de considerá-los coisa a ser comprada, vendida, hipotecada, doada, alugada, simples máquina de trabalho.<sup>99</sup>

Nesse sentido, tanto as juntas e cantos, quanto as canções, serviam como forma dos africanos resistirem e se posicionarem em meio ao contexto de escravidão e constante trabalho. O contato em conjunto como um grupo social por meio dos cantos, produziram músicas e canções com críticas à escravidão e zombando dos brancos. As canções eram nas próprias línguas africanas, que não podiam ser entendidas pelas autoridades baianas e mantinham os africanos livres de qualquer castigo. Cantando era uma forma de os africanos criticarem a escravidão e todo o sofrimento que vinham sentindo desde sua saída da África.<sup>100</sup>

Os cantos, juntas e canções dos africanos representam o quanto as nações inventadas pelos traficantes para classificar esses negros, era ressignificada no cotidiano do trabalho. Novas redes se constituíram a partir da experiência no trabalho de ganho. Os cantos, como já dito acima, não se restringiam somente aos africanos de origem nagô. Por conta de sua superioridade numérica, os nagôs dominavam o mercado de ganho, mas não restringiam suas redes aqueles de mesma origem em África. Eles se ampliaram de modo que criaram uma cultura de resistência a escravidão e ao domínio das elites baianas, bem articulada e organizada enquanto grupo. Como destaca João José Reis,

Pois a identidade é sempre um fenômeno relacional, de contrastes, resulta de estratégias políticas para proteger e fazer avançar o grupo, a despeito de suas diferenças internas, e busca se representar por um complexo sistema cultural, uma comunidade de sentidos. O próprio processo de trabalho africano na cidade estava pleno de significados culturais.<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> Idem. p. 83-86.

<sup>99</sup> Idem. p. 76.

<sup>100</sup> Idem. p. 76-79.

<sup>101</sup> Idem. p. 69.

Vale ressaltar, ainda, que as nações tinham seus valores até mesmo para os africanos. O fato da maioria dos africanos serem nagôs em Salvador, facilitava sua articulação enquanto grupo e sua união. A facilidade da língua, o compartilhamento da mesma cultura, o universo religioso similar, e outros elementos, aproximavam os nagôs entre si. No momento em que chegam ao Brasil, no entanto, são inseridos em uma nova realidade. Uma realidade dura por si só, em que suas religiões não são respeitadas, sua liberdade é retirada e lhe é imposto um novo modelo de trabalho. Resta somente a organização de redes de solidariedade para que pudessem se apoiar uns aos outros nesse momento. A partir dessa nova lógica, as nações originais não são, necessariamente, fatores determinantes. Elas poderiam ser, como eram para os minas no Rio de Janeiro e em Recife. No caso dos cantos, entretanto, essa não era a regra e contemplava os trabalhadores do ganho que desejassem se incorporar nesses laços.

A forte presença dos negros nas ruas de Salvador, ao mesmo tempo que incomodava as elites locais, também representava comodidade para os brancos. Os negros, especialmente os ganhadores, movimentavam a cidade com seus serviços. Carregavam produtos dos navios atracados no porto ou pessoas nas cadeiras de arruar; vendiam os produtos consumidos pela elite nas feiras, como era o caso das quitandeiras; além dos escravos com seus ofícios próprios: sapateiros, alfaiates, pedreiros, carpinteiros, calafates, tanoeiros, padeiros, barbeiros, entre outros. Em suma, os negros – africanos ou crioulos – não somente movimentavam a cidade, como a abasteciam e desempenhavam um papel fundamental na circulação econômica da região.<sup>102</sup>

Uma vez que a dependência desse trabalho existia, cabia à elite controlá-la à sua maneira. Nesse sentido, destaca Reis

enquanto não se pudesse dispensar essa mão de obra, cabia melhor controlá-la. Se queriam ou precisavam se movimentar pela cidade ou além dela, os africanos escravizados deviam então levar passes assinados pelos seus senhores. Tais papeis designariam quando e por onde pretendiam ou podiam circular. Sobretudo, eles e elas não deviam frequentar as sombras da noite, evitando que encobrissem fugas, conspirações e o abuso individual e coletivo do sossego público.<sup>103</sup>

O grande medo de todas as elites provinciais era a organização de uma insurreição como a de 1835. Evidentemente esse medo era mais intenso na Bahia, cenário principal da rebelião, mas ainda se fazia presente nos demais territórios brasileiros, como vimos no caso do Rio de Janeiro, especialmente com os negros minas. Onde houvesse negro, havia medo de uma revolta. Não surpreende, assim, a perseguição e o sentimento “antiafricano” que as elites baianas

---

<sup>102</sup> Idem. p. 21.

<sup>103</sup> Idem. p. 26.

tinham. Deste modo, o controle era essencial para que se mantivesse a ordem e não permitisse que os negros se organizassem entre si em redes de solidariedade. Por conta exatamente da Revolta dos Malês, em 1835, e a alta presença de negros nas ruas de Salvador, o sentimento “antiafricano” cresceu e atingiu novas proporções, como a elaboração da Lei número Nove, que foi posta em vigor em 13 de maio de 1835, na Bahia. A lei regulamentava a deportação dos africanos libertos e estabelecia que, assim que o governo encontrasse um local em África para recebê-los, todos os africanos libertos deveriam deixar a Bahia em direção a sua terra natal. Estavam dispostas, assim, as ferramentas institucionais contra os africanos. O objetivo era controlar esse grupo de “insurgentes” e trazer maior segurança e tranquilidade pública, o que resvala também na comunidade de muçulmanos da Bahia.<sup>104</sup>

Um dos mecanismos utilizados pelas elites de todo o Império brasileiro para controlar e vigiar os africanos escravos, livres e libertos, eram as irmandades católicas. As Irmandades do Rosário começaram a ser difundidas no Brasil desde o século XVI e tinham como finalidade promover o catolicismo entre os negros, especialmente a devoção do rosário de Nossa Senhora, por isso o nome.<sup>105</sup> Todavia, as irmandades não tinham somente uma função religiosa. Elas também atuavam fortemente no campo social. Como aponta Maria Inês Cortes de Oliveira, “para além do aspecto religioso, as Irmandades foram, antes de tudo, centros de intensa vida social e instituições assistenciais. Estes foram, sem dúvida os fatores responsáveis pelo seu prestígio junto aos escravos e libertos”.<sup>106</sup>

Desta forma, as irmandades foram utilizadas pelos africanos como um mecanismo de apoio e ajuda de seus membros, de modo que os negros se aproveitavam de suas ferramentas para criar e manter vínculos entre si. Essas instituições incluíam funções assistenciais aos africanos, auxiliando no tratamento de doentes, em empréstimos para alforria, em assistência religiosa, e outras finalidades.<sup>107</sup> Tais funções eram importantes para manter um mínimo de humanidade e dignidade para os negros no Brasil. O enterro decente dos corpos de negros, por exemplo, era assegurado pelas irmandades e demonstram como mesmo em meio a realidade da escravidão, as irmandades católicas tinham prestígio entre os africanos. Maria Inês destaca que, “a comunidade africana sobreviveu utilizando-se dos próprios institutos criados para exercer o controle sobre seus membros, conseguindo astuciosamente colocá-los a seu serviço”<sup>108</sup>.

---

<sup>104</sup> BRITO, Luciana da Cruz. “A legalidade como estratégia: africanos que questionaram a repressão das leis baianas na primeira metade do século XIX”. *História Social*, n. 16, 2009. p. 16-20; REIS, João José. *A rebelião escrava*. Op. cit. p. 498.

<sup>105</sup> OLIVEIRA, Maria Inês Cortês de. Op. cit. p. 146-149.

<sup>106</sup> Idem. p. 149.

<sup>107</sup> Idem. p. 150-152.

<sup>108</sup> Idem. p. 150.

O controle e a vigilância sob a população africana, portanto, não impossibilitaram a convivência e a formação de laços e redes de solidariedade. Mesmo em meio a esse contexto, os africanos permaneciam com suas crenças, práticas e culturas, incluindo a prática do islã nesse caso, como veremos a seguir. Os africanos muçulmanos resistiram e sobreviveram às posturas imperiais, ressignificando seu cotidiano, cantando suas canções e se adaptando às circunstâncias.

## **2.2. A população muçulmana encontrada por Baghdádi**

Em Salvador, Baghdádi teria contato com o que podemos considerar ser o “berço” dos grupos de africanos muçulmanos no Brasil. Isso porque a maioria dos africanos que cultuavam o islã desembarcaram no porto da Bahia e formaram seus primeiros laços com outros negros. Era em Salvador, ainda, que se concentrava a maior parte dos africanos ocidentais, como os minas. Assim como no Rio, os minas formavam um grupo identitário que os ligavam entre si. Avé-Lallemant, um viajante que passou na cidade em 1859, não deixou de observar a união desse grupo:

Não obstante, há ainda certa ligação entre os membros dalgumas tribos, sobretudo entre os Minas. Estão sem dúvida impregnados de fermento semítico e doutrinas maometanas, trouxeram consigo o seu dialeto, conservaram seu próprio culto, seu ritual e costumes religiosos. Por tôda parte se ouve falar sua língua semítica. Vive também entre eles, secretamente, e com uma significação mística sagrada uma forma cristã, que se encontra nas mãos daqueles que exercem uma espécie de sacerdócio no seu meio e celebram e dirigem certas reuniões secretas.<sup>109</sup>

Diferentemente do Rio de Janeiro, em que os minas representavam uma pequena parte do total de africanos presente na cidade, em Salvador eram a esmagadora maioria. Grupos como esses não passariam despercebidos pelos olhares de viajantes atentos. Vale ressaltar que os minas foram classificados por Lallemant como “impregnados de fermento semítico e doutrinas maometanas”, com uma linguagem própria e que em meio a tantas vozes de africanos nas ruas de Salvador, deveria se distinguir de alguma forma.

Essas ligações e reuniões são mais uma espécie de maçonaria do que verdadeiro maometismo, como se dá também com os chineses, por exemplo, por tôda parte onde se possam encontrar, sôbre a crosta terrestre. Há regularmente uma sociedade de natureza maçônica. Mais de uma vez as autoridades públicas se viram obrigadas, quando descobertas, a dissolvê-las e

---

<sup>109</sup> AVÉ-LALLEMANT, Robert. Op. cit. p. 48-49.

processar os cabeças. Se não me engano, isso aconteceu ainda em 1857, sem que do inquérito tenha resultado algo de caráter sério.<sup>110</sup>

A comparação com os maçons, proposta por Avé-Lallemant, tem a intenção de salientar o valor secreto e político dessas reuniões e associações de muçulmanos. O objetivo do viajante é desvincular o grupo da religiosidade, por isso não classificava como um “verdadeiro maometismo”, e associar com o potencial político desses grupos. A maçonaria era vista desta forma, como uma associação secreta de caráter político para subverter a ordem proposta pelo Império.<sup>111</sup> Os maometanos, na visão de Lallemant, estavam mais próximos de “uma sociedade de natureza maçônica”, ou seja, uma comunidade secreta e organizada politicamente para desestabilizar a ordem governamental, do que grupos religiosos que conviviam e rezavam entre si em nome de Allah. Ao comparar com os chineses também adiciona o elemento do desconhecido e do impenetrável, seja pela língua, seja pela fidelidade entre eles, ou pela dissimulação.

Além disso, foi nesta cidade que os africanos muçulmanos se organizaram para o levante dos malês em 1835, que permanecia na memória de toda a população. A Bahia como um todo, mas especialmente Salvador, detinha todas as peças para que o imã pudesse adentrar nos grupos de africanos muçulmanos e trazer maiores informações sobre seus modos de vida e de prática religiosa.

No entanto, a descrição de Baghdádi acerca da situação dos muçulmanos em Salvador é breve e sucinta. Percebe-se, claramente, um certo cansaço por parte de Baghdádi ao observar a repetição de determinadas práticas que ele havia encontrado entre os muçulmanos do Rio de Janeiro. Nesses casos, o imã é objetivo e vai direto ao ponto, comparando os dois grupos [o de Salvador e o do Rio] e determinando o ponto comum que os assemelhavam: “a situação deles no que concerne à ignorância é idêntica à dos companheiros da primeira cidade”.<sup>112</sup> A ignorância era o ponto em comum entre esses dois grupos. Ignorância essa que se revelava em suas práticas religiosas contrárias ao islamismo que Baghdádi carregava em sua bagagem e que buscava passar aos seus fiéis.

Apesar disso, as similaridades entre esses dois grupos, mesmo que pela ignorância, é reveladora da rede de conexão interprovincial dessas comunidades. Mesmo a quilômetros de distância, os muçulmanos do Rio de Janeiro e da Bahia, assim como muitos outros espalhados pelos territórios do Império, compartilhavam práticas, saberes e experiências entre si. Com a

---

<sup>110</sup> Idem. p. 49.

<sup>111</sup> MOREL, Marco. “Sociabilidades entre Luzes e sombras: apontamentos para o estudo histórico das maçonarias da primeira metade do século XIX”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n° 28, 2001. p. 3-22.

<sup>112</sup> AL-BAGHDÁDI. Op. cit. p. 106.

saída de muitos africanos minas em direção às outras províncias, após a contenção da revolta dos malês, essas redes conseguem se estabelecer com maior facilidade e estrutura. Sem a conexão dessas redes, não seria nem mesmo possível que Baghdádi realizasse uma viagem tão longa como a que fizera do Rio para Salvador.

Ainda que as similitudes marcassem os dois grupos, Baghdádi não pode deixar de registrar as diferenças. “Nesta cidade há mais muçulmanos do que na primeira [no Rio de Janeiro], embora seu anseio por instrução seja menor”.<sup>113</sup> Essa diferença no tamanho da comunidade de muçulmanos se explica até mesmo pela presença marcante de africanos nagôs na cidade. Tendo em vista que a maior parte dos muçulmanos eram de origem da Cosa da Mina, espera-se que onde houvesse maior concentração de minas, conseqüentemente haveria também de muçulmanos. Esses muçulmanos, contudo, não tinham o mesmo anseio pelo conhecimento das práticas do islã como os do Rio. Provavelmente, os grupos que viviam em Salvador já eram provenientes de uma tradição cultural e religiosa mais estabelecida do que as comunidades do Rio de Janeiro.

Essa tradição traz consigo novas organizações e práticas sociais que só podem ser encontradas em Salvador, pelo menos é o que aponta Baghdádi.

[...] Apenas há algo a mais entre eles: quando um homem quer casar, escolhe dentre as moças próximas alguma que lhe agrade. Leva-a para casa e passa assim algum tempo até que ela lhe dê filhos. Depois disso, caso fique evidente que ela sabe guardar segredos e cuidar de suas coisas e que sente afeição por ele, une-se oficialmente a ela, que passa a ser chamada de sua esposa. E se ele perceber que ela não trilha os bons caminhos, ou seja, que ela não lhe agrada, envia-a, com seus filhos, para o pai dela. E não consideram isso monstruoso nem odioso.<sup>114</sup>

Os muçulmanos do Rio de Janeiro não tinham esse costume. Somente os muçulmanos de Salvador apresentavam tal tradição. Esse modelo de casamento em que os homens escolhem a mulher de acordo com os valores que lhes agradam, não possui relação direta com o islã, pelo contrário, está distante da realidade de Baghdádi, que considerou tal prática monstruosa e odiosa. Fato é que a comunidade de muçulmanos de Salvador criou seu próprio modelo para validação do casamento. Para o imã os fiéis muçulmanos não deveriam seguir esse modelo e seriam instruídos de acordo com os ensinamentos postos no Alcorão.

A primeira coisa que fiz nesta cidade foi eliminar essa degenerescência. Passei a prepara-los pouco a pouco até que se arrependessem o homem e a mulher posta à prova que vivia com ele. Selava entre ambos um acordo com dote. Esclareci-lhes que na religião do Islã o divórcio era permitido e ensinei a eles

---

<sup>113</sup> Idem. p. 106

<sup>114</sup> Idem. p. 106.

como realizar uma separação – caso fosse necessária – dentro de minhas possibilidades.<sup>115</sup>

De acordo com a cultura islâmica, o casamento deveria ser muito mais um acordo entre as duas partes, utilizando-se do dote como um meio de presentear a mulher, do que uma escolha do homem imposta à mulher. Talvez esse tenha sido o choque que Baghdádi sentiu ao perceber essa tradição tão presente entre os muçulmanos de Salvador. Assim, o imã buscou transformar esse modelo de casamento, afinal era por isso que ainda estava em terras brasileiras, para ensinar a religião islâmica aos fiéis que desejassem aprender sobre a fé em Allah. Para isso, o dote era um intermédio importante e um costume para todo homem que pretendesse se casar com uma mulher muçulmana. O dote, é um presente que a noiva ganha de seu noivo, podendo ser dinheiro ou um bem material. Normalmente, é discutido entre os próprios noivos e combinado um valor que seja possível para ambos. No caso dos africanos muçulmanos que viviam no Império, o imã não explicita qual era o valor desse dote, mas podemos imaginar que pela realidade vivida pela maioria desses negros, não poderia ser nada fora de sua própria realidade.

Se não fosse possível manter o casamento, a mulher não deveria ser devolvida com todos os seus filhos, como se fosse descartável, ao seu pai. O divórcio era uma prática permitida, mas não estimulada de acordo com os preceitos do Alcorão. Baghdádi buscou ensinar-lhes essas novas boas práticas de acordo com o que havia aprendido do islã. O imã não descreve se obteve sucesso em suas instruções, ao mesmo tempo em que não relata dificuldade explícitas. No entanto, era de se esperar que esses ensinamentos seriam ressignificados de acordo com a realidade imposta aos africanos no Império brasileiro. Se as mulheres no Rio não aceitaram facilmente os dogmas para a prática do Ramadã, provavelmente as predileções do imã no que se refere ao casamento também não seriam aceitas sem qualquer reflexão prática.

Seriam essas mesmas mulheres muçulmanas que, em Salvador, não cobririam suas cabeças, assim como as estrangeiras, e se utilizariam do cristianismo quando julgassem necessário. É claro que isso causou muitos incômodos ao imã que novamente teria que dialogar com as mulheres muçulmanas para tentar fazê-las mudar suas práticas.

As mulheres deles [os homens muçulmanos], assim como as dos estrangeiros, não se cobrem. Quando morre alguém que uma mulher ama, como, por exemplo, seu marido, seu pai ou seu irmão, ela vai à igreja e faz donativos aos monges para que leiam o Evangelho e concedam ao morto a recompensa divina. Eu reuni as mulheres em um grupo e as persuadi, de forma gentil, a evitar isso com coerência.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> Idem. p. 106-107.

<sup>116</sup> Idem. p. 107.



O trecho é revelador de que somente a fé nos corações de homens e mulheres muçulmanos não bastava na prática, pois o catolicismo era a religião predominante dos brancos e que se tinha como o modelo a ser seguido por ser a religião oficial do Império brasileiro. Em muitos momentos os muçulmanos poderiam atravessar a linha e fazer uso de práticas cristãs, seja por acreditar que isso traria algum bem imediato, nesse caso ao homem falecido, seja para esconder sua crença em Allah, realizando, em momentos específicos, como a morte de um parente próximo, orações de recompensa divina, ou por obrigações práticas, como era o caso do batismo.

Quando ainda estava no Rio, Baghdádi descreveu que os africanos muçulmanos realizavam o batismo e mantinham consigo uma folha com seus registros, pois

depois de um certo tempo, pergunta-se sobre esse papel e, se ele não for encontrado, e caso também não se encontre nenhum registro dele nos livros, aquele jovem é levado às autoridades imediatamente como um escravo, e ele não consegue se livrar dessa dificuldade durante toda sua vida.<sup>117</sup>

Mesmo que os muçulmanos não quisessem realizar o batismo, por questões práticas de sobrevivência a nova realidade, eles deveriam fazer e manter seus registros seguros. A certidão de batismo de um negro nascido livre era garantia fundamental para evitar a escravização ilegal. Assim, o batismo em conjunto com outras práticas, como o sepultamento em modos cristãos e as orações ao falecido em busca da salvação do espírito, poderiam servir como formas de se ocultar a fé em Allah por parte dos negros e negras muçulmanos. Os negros se utilizavam do cristianismo conforme desejavam e conforme precisavam. Eles haviam de encontrar uma forma de sobreviver à perseguição religiosa que sofriam e se esse meio fosse se esconder por detrás de sua própria caricatura cristã, eles assim o fariam.

Todavia, a narrativa cristã e suas inúmeras festividades públicas colocariam em xeque não necessariamente a fé dos muçulmanos mais velhos. Estes já estavam acostumados a viver na surdina. O problema seria para os mais novos. Vejamos o que o relato de Baghdádi nos tem a dizer.

A maioria dos filhos dos muçulmanos desta cidade se torna cristã porque, ao tomar ciência do mundo e observar as festividades dos cristãos nas igrejas, a série de patriarcas, párocos, as músicas e a beleza dos movimentos, o filho de um muçulmano vê apenas seu pai contrário àquele modo e acredita que ele esteja mentindo. Junta-se então à multidão e segue o caminho da corrupção e da libertinagem.<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> Idem. p. 88-89.

<sup>118</sup> Idem. p. 107.

Assim como no Rio de Janeiro, a década de 60 na Bahia é marcada pela diminuição da presença de africanos, uma vez que eles foram desaparecendo da demografia urbana de Salvador por morte, venda ou migração, como já exposto acima.<sup>119</sup> Essa mudança no quadro demográfico de Salvador, afetou os grupos de muçulmanos, uma vez que a grande maioria daqueles que mantinham a sua fé e prática no islamismo, eram africanos traficados. Crioulos também poderiam fazer parte dessas redes, mas a tarefa de manter viva uma religião em meio à repressão e a forte presença do catolicismo no cotidiano e cultura brasileira, não era das mais fáceis. Se definir como católico era muito mais seguro do que ser muçulmano.

A vida de um cristão era completamente diferente da vida de um muçulmano. A liberdade de poder praticar a sua fé em público é a primeira, e talvez a principal, diferença entre ser um cristão e não um muçulmano. Poderia parecer uma escolha simples, mas para os filhos de africanos, viver na surdina somente por conta de sua fé, poderia não ser o melhor caminho. Essa dúvida e angústia que pairava na cabeça desses jovens pode ser um dos inúmeros fatores que tenha levado ao enfraquecimento dessas comunidades em todo o território do Império brasileiro. A falta de novos africanos muçulmanos, vindos diretamente do outro lado do Atlântico por meio do tráfico, que renovassem a estrutura do grupo e o fortalecesse internamente, também corroboraria para o enfraquecimento dessas comunidades. O próprio viajante Avé-Lallemant em sua viagem pelo norte do Brasil em 1859, constatou essa dificuldade de se manter estáveis as comunidades de muçulmanos.

E como agora foi posta uma barreira à importação de negros da África, essas associações de africanos tendem a desaparecer cada vez mais e, na sua vida política e religiosa comum, estão se extinguindo, como sucede com a maçonaria. Quanto mais, a par disso, conseguem os negros - e muitos negros Minas na Bahia o conseguem - passar de escravos a libertos e adquirir assim todos os direitos de cidadania, tanto menos motivos terão para se revoltarem e quererem subverter a ordem das coisas.<sup>120</sup>

A expectativa do viajante era o desaparecimento constante dessas associações. Conforme os anos fossem passando e a falta de novos africanos se constatasse, esses grupos não teriam outra saída senão perder sua força interna e desaparecer ou serem integrados por outros grupos religiosos. Tentando evitar a desestruturação dessas comunidades e seu contínuo enfraquecimento, Baghdádi sugeriu aos muçulmanos “que aprisionassem seus filhos até atingirem a maturidade plena e que os instruissem. Alguns fizeram isso”<sup>121</sup>.

---

<sup>119</sup> REIS, João José. *Ganhadores*. Op. cit. p. 243.

<sup>120</sup> AVÉ-LALLEMANT, Robert. Op cit. p. 49.

<sup>121</sup> AL-BAGHDÁDI. Op. cit. p. 107.

O imã permaneceu em Salvador por aproximadamente um ano “e não tinha outra ocupação além de ensinar os muçulmanos e retificar sua conduta”<sup>122</sup> dentro de sua possibilidade e capacidade. Ele estava rumando em direção ao Recife, terceira maior cidade do Império, e havia de encontrar uma comunidade de muçulmanos com grandes líderes e práticas que não eram tão presentes no Rio ou em Salvador. Continuemos seguindo os passos de Baghdádi em direção ao Recife.

---

<sup>122</sup> Idem. p. 107.

### 3. Marnpukua

Em seguida, viajei da Bahia para a cidade de “Marnpukua” por causa da vontade e da solicitação por mim dos muçulmanos que ali viviam. Esta cidade é mais quente que a primeira e fica a oito graus da linha do equador. Se o sol brilhasse continuamente, queimaria os habitantes, mas, devido a sabedoria do Uno, do Benfeitor, sempre chove. Nenhum dia fica sem chuva. E se não houver chuva, há nuvens.<sup>123</sup>

Recife fora a terceira cidade visitada pelo imã. Era também a terceira maior cidade do Império. Assim como em Salvador, Baghdádi teria de enfrentar um intenso calor, mas com muito mais chuvas do que em Salvador e no Rio de Janeiro. Sua estadia se daria por seis meses e no decorrer deste tempo iria entrar em contato com a população muçulmana local, notando suas diferenças e similaridades. Em nota, Farah explica que *Marnpukua* era a forma como Baghdádi escolheu para se referenciar à Pernambuco. Como explica o tradutor, *Marnpukua* provém do tupi *paranã* (mar) e *puk* (tema verbal que significa “furar”).<sup>124</sup> A palavra se refere ao furo que se forma a partir do encontro entre os rios Capibaribe e Beberibe, dois dos principais rios de Pernambuco.

O cansaço apontado no capítulo anterior, se mantém na escrita do líder religioso para descrever Pernambuco. Seus apontamentos sobre a cidade e a comunidade de negros muçulmanos são sucintos, sem muitos detalhes sobre suas práticas e vivências. Vale ressaltar, no entanto, que o motivo que fizera Baghdádi sair do Rio de Janeiro e ir à Salvador, se repete para a cidade de Recife. Os muçulmanos recifenses solicitaram a presença de Baghdádi na cidade, pois tinham ouvido falar de sua presença e sabiam da importância do imã para que pudessem adquirir novos conhecimentos. Reitero a importância das redes interprovinciais dos muçulmanos estabelecidas ao longo desses anos no Império brasileiro. Sem essas redes, não seria possível tamanho deslocamento e talvez os muçulmanos das demais cidades nem mesmo soubessem da presença de Baghdádi.

Nesse sentido, neste terceiro capítulo trataremos sobre a cidade de Recife, os dados sobre a presença dos africanos em Pernambuco, sua distribuição espacial na cidade e articulações internas, assim como a comunidade de muçulmanos, suas práticas e crenças religiosas.

---

<sup>123</sup> Idem. p. 112-113.

<sup>124</sup> Conferir nota 140 do tradutor em FARAH, Paulo Daniel Elias. Op. cit. p. 112.

### 3.1. A cidade de Recife

A cidade de Recife pode ser considerada a terceira cidade com maior contingente de africanos do Império brasileiro. Os dados do tráfico destacam essa presença e os censos realizados ao longo do século XIX vem a reforçar esses números. Assim como no Rio e em Salvador, Recife se destaca pelo seu desenvolvimento urbano e pela presença de negros escravos, libertos e livres nas ruas da cidade. Era por meio dos braços de negros e negras que a cidade se movimentava e a circulação de mercadorias e pessoas acontecia. Baghdádi não deixa de registrar esse fato logo em suas primeiras impressões sobre a cidade.

Os moradores em sua totalidade não exercem nenhum trabalho durante o dia. E os que executam os serviços são os negros porque têm uma capacidade extraordinária de suportar o calor intenso, ao contrário dos brancos. Todos os habitantes são grandes comerciantes, possuem fábricas e têm grandes conhecimentos sobre as indústrias. Nesta cidade, há diversos fortes, cidadelas, e construções fortificadas.<sup>125</sup>

De acordo com o censo de 1856, o centro urbano de Recife contava com um total de 40.977 habitantes, sendo 33.270 livres e libertos e 7.707 escravos. Esses dados quando comparados com o levantamento de 1828, apontam para um crescimento populacional de aproximadamente 60%, especialmente da população livre e liberta. A quantidade de cativos permaneceu quase a mesma, de 7.935 escravos foi para 7.707, o que representa uma leve queda, mas levando em consideração as dificuldades em se realizar o levantamento, era uma diferença mínima. Por outro lado, os livres e libertos passaram de 17.743 habitantes para 33.270 em menos de 30 anos. Este é um aumento considerável e corrobora para a compreensão da dinâmica social da cidade.<sup>126</sup>

Outro censo que colabora nessa compreensão é o de 1838. Por mais que tenha sofrido inúmeras críticas após a sua realização, o levantamento inclui divisões entre a população de livres, libertos, escravos e estrangeiros, contemplando todos os habitantes da Província. No que se refere à comarca de Recife, que abrange os municípios de Recife, Olinda, Igarassu e Itamaracá, a população total era de 91.056 pessoas. Deste total, 62.691 pessoas eram livres, sendo 40% entre os brancos, 45% entre os pardos, 14% entre os negros e apenas 1% entre os indígenas. Assim, apesar das inúmeras falhas que o censo poderia ter à época, nos permite perceber a prevalência da população livre de negros e pardos, a qual era majoritariamente africana. Os africanos estavam ainda mais presentes entre os escravos e libertos. Enquanto

---

<sup>125</sup> Idem. p. 113.

<sup>126</sup> COSTA, Valéria Gomes. *Trajetórias negras: os libertos da Costa d'África no Recife (1846-1890)*. Tese de Doutorado: Universidade Federal da Bahia, 2013. p. 32.

escravos, os africanos representavam um total de 46,9% de toda a comarca e predominavam na mão-de-obra urbana.<sup>127</sup> Como destaca Valéria Costa, mesmo com todas as falhas,

a contagem da primeira metade do século XIX aponta para uma presença marcante da população africana na cidade do Recife. O mapa de 1838, ainda que incompleto e com erros, traz informações interessantes, como a presença indígena e os africanos forros. Entre os estrangeiros, todavia, foi registrada uma mulher de cor preta. Evidentemente, tratava-se de uma africana moradora do centro urbano. Isto significa que, no período escravista, nem todas as pessoas da África que habitavam a cidade carregavam em suas experiências as marcas da escravidão.<sup>128</sup>

O último levantamento importante a ser feito nesse trabalho é o de 1872, o mais próximo do período em que Baghdádi visitou a cidade de Recife. Este censo, diferentemente dos demais que tinham o intuito de medir as forças das províncias perante a Corte, busca construir um ideário de nação. Em razão disso, critérios como cor de pele, estado civil, faixa etária, profissão e entre outros elementos, aparecem no recenseamento a fim de buscar compreender essa população e explicar qual seria o rosto do povo brasileiro.<sup>129</sup> Afinal, “era mais significativo explicar o Brasil por uma dada composição racial do que pela sua diversidade cultural.”<sup>130</sup>

A partir dos dados de 1872, verifica-se um aumento populacional no centro urbano de Recife e da população livre e liberta. O município de Recife contava com uma população de 116.667 habitantes, sendo as freguesias mais povoadas as de Boa Vista, São José, Santo Antônio, Jaboatão e Afogados. A grande maioria da população era de livres, que somavam 87%. Um dos fatores que explicam o crescimento populacional das cidades, foi a emigração rural. No caso de Recife, as crises econômicas nas produções de açúcar e algodão junto com as estiagens da década de 1840, trouxeram inúmeros habitantes para o centro da cidade em busca de água, comida e trabalho.<sup>131</sup>

Os censos nos ajudam a compreender a configuração social da cidade de Recife nos anos próximos ao que Baghdádi passou pela cidade. Todavia, entre os grupos de muçulmanos predominavam os africanos e, portanto, faz-se necessário redirecionarmos nossa lente de estudo para os africanos no centro urbano da cidade, contemplando os bairros de Recife, Santo Antônio, São José e Boa Vista. O recorte por esses bairros se dá pelo fato de que quase 80% dos africanos libertos residiam nessas regiões, onde também se concentrava quase metade dos

---

<sup>127</sup> Idem. p. 32-33.

<sup>128</sup> Idem. p. 34.

<sup>129</sup> Idem. p. 34-35.

<sup>130</sup> Idem. p. 35.

<sup>131</sup> Idem. p. 35-36.

africanos escravizados. De acordo com o levantamento de 1872, no município de Recife havia ao todo 21.359 habitantes de cor preta, sendo 1.859 africanos.<sup>132</sup> O baixo número de africanos, como já tratado ao longo do trabalho, se deve fim do tráfico transatlântico desde 1850. Vejamos a configuração de cada bairro.

O bairro do Recife contava com 125 africanos e uma predominância de libertos (103 negros). Era nesse bairro em que se concentrava o centro econômico e comercial de toda a cidade. Os portos se mantinham ativos e movimentados pelas mãos dos negros e negras por meio da carga e descarga dos navios que aportavam na região. Como destaca Costa, nos primeiros anos do século XIX, havia uma alta concentração de canoeiros no bairro, por isso a predominância do serviço braçal e da presença de homens, que correspondiam a 93% dos libertos e 64% dos cativos. Além disso, as atividades portuárias era uma certa garantia de emprego e um possível prestígio socioeconômico entre os africanos quando libertos.<sup>133</sup>

Outro bairro de grande destaque era Santo Antônio, o segundo bairro mais populoso, perdendo somente para Boa Vista. No que se refere aos africanos, o censo de 1872 aponta para uma população de 297 negros, novamente com uma predominância dos libertos (153 pessoas). Apesar dessa leve predominância, a maioria dos cativos quando conseguiam a sua alforria, não permanecia no bairro e buscava novos ares em outras regiões da cidade. A região do porto no bairro do Recife era muito mais atrativa pela sua possibilidade de ascensão socioeconômica, enquanto que as mulheres quitadeiras se concentravam nas ruas em Santo Antônio, marcado por ser uma região dos cativos.<sup>134</sup>

O terceiro bairro de nossa lista, São José, era o mais pobre de todos e o terceiro mais populoso, somando uma população de 2.157 pessoas de cor e 245 africanos. De todos os bairros, esse é o que contém a maior quantidade de libertos entre os africanos com um percentual de 70%. Dentre os africanos, as mulheres se destacaram por conseguir a maior parte das manumissões e por permanecerem no bairro após a alforria, provavelmente nas mesmas funções em que desempenhavam quando cativas de ganho.<sup>135</sup>

Por fim, o bairro da Boa Vista, o mais populoso de todo centro urbano e que contava com grande participação de negros e especialmente negras. “As mulheres constituíam 60% da população negra, predominando tanto entre os escravos como entre os livres, uma situação bem distinta da observada nos bairros do Recife e de São José, onde a presença masculina era mais

---

<sup>132</sup> Idem. p. 37.

<sup>133</sup> Idem. p. 37-38.

<sup>134</sup> Idem. p. 38.

<sup>135</sup> Idem. p. 38-39.

expressiva”<sup>136</sup>. Além disso, de todos os bairros, Boa Vista era o que tinha a maior concentração de africanos com 44% ao estabelecer essas comparações.<sup>137</sup>

Estabelecidos os dados dos africanos em cada bairro, vale compreender como se deu a configuração do tráfico de escravos para a terceira maior região do tráfico para o Império brasileiro. De acordo com a base de dados da *Trans-Atlantic Slave Trade*<sup>138</sup>, ao longo de todos os anos do tráfico de escravos, foram trazidas 960 mil pessoas para Pernambuco. O auge desse tráfico para a província aconteceu nas duas primeiras décadas do século XIX. No total, foram 170 mil africanos e africanas traficadas ao Brasil durante o período de 1801-1825, enquanto nos 25 anos seguintes esse número diminuiu para 89 mil pessoas. A grande maioria desses africanos vieram da região Centro-Occidental, como veremos adiante, principalmente de Luanda.<sup>139</sup>

Entretanto, vale destacar que os dados para os anos 30 e 40 do século XIX são imprecisos, devido a entrada de africanos por meio do tráfico ilegal. Fatores como as constantes mudanças de rotas para se esquivar da fiscalização; a concentração dos esforços ingleses nas regiões do Sudeste, facilitando a entrada nos portos de Pernambuco; as mortes devido ao longo trajeto que separavam as duas costas do Atlântico; e entre outros fatores, dificultam o exercício de estimar dados concretos para esse período.<sup>140</sup> Assim, o que sabemos a partir da base de dados da *Trans-Atlantic Slave Trade*, é que ao longo de todo o século XIX vieram aproximadamente 259 mil africanos para o Brasil.

A partir desse total de africanos que vieram para o Império brasileiro, sabe-se que 82,5% dos desembarques foram de africanos originários da África Centro-Occidental, em sua maioria angolas e congos. Os minas, tão explanados ao longo deste trabalho, tinham uma representatividade de apenas 2,6% em Pernambuco ao longo deste século, remetendo ao caso do Rio de Janeiro, com um percentual menor do que até mesmo os negros embarcados na baía de Biafra (região da Gana).<sup>141</sup> Valéria Costa destaca essa alta presença de angolas e congos na cidade,

O século XIX, porém, foi marcado pela recuperação e consolidação do comércio negreiro de Portugal nos portos da parte centro-occidental africana. Os negócios no eixo Angola/Congo se mostraram mais rentáveis, inclusive

---

<sup>136</sup> Idem. p. 39.

<sup>137</sup> Idem. p. 39.

<sup>138</sup> Cf. SLAVE VOYAGES. Disponível em: <<https://www.slavevoyages.org/voyage/database>>. Acesso em: 19 de janeiro de 2022.

<sup>139</sup> COSTA, Valéria Gomes. Op. cit. p. 42-45.

<sup>140</sup> Idem. p. 45-48.

<sup>141</sup> Idem. p. 64.



pelo fato dos portos comportarem navios de grande porte, que favoreciam os embarques mais volumosos da carga humana.<sup>142</sup>

As negociações em África se modificaram a partir do século XIX, quando o tráfico na região Centro-Occidental ganhou força, como aponta a autora. O auge do tráfico negreiro com a Costa da Mina para Pernambuco havia sido no século XVIII e, por isso, a presença dos minas tanto em Recife quanto no Rio de Janeiro era menor. Os minas de Recife, todavia, tinham sua própria identidade e formavam um grupo organizado dentro de sua etnicidade, assim como ocorria no Rio de Janeiro, pois “embora fossem menos numerosos que os angolas, os pretos minas sempre tiveram uma presença de destaque e exerceram influência sobre os demais africanos”<sup>143</sup>. Foram eles, por exemplo, que ajudaram a constituir o que é hoje o *xangô* pernambucano, religião de matriz africana com traços e influências do islã.<sup>144</sup>

### 3.2. A população muçulmana encontrada por Baghdádi em Recife

A comunidade de muçulmanos encontrada por Baghdádi em Recife seria a terceira que o imã teria contato ao longo de sua passagem pelo Brasil e marcaria o relato do líder religioso. A quantidade de muçulmanos provavelmente era menor do que a das demais cidades visitadas. Rio de Janeiro era a capital política e centro comercial do Império, enquanto Salvador se destacava por ser a cidade em que os muçulmanos organizaram sua rebelião. Recife, portanto, havia de ter sua singularidade.

Baghdádi deixa em seu relato pistas acerca de sua localização em Recife e que estava conectada ou próxima da moradia dos muçulmanos recifenses.

Fiquei em uma casa alta, elevada em virtude do ar. Apesar disso, eu me lavava várias vezes com água gelada. Há nessa cidade uma ponte de ferro sobre uma baía ampla; seu comprimento é de cerca de uma milha e sua largura, de quinze braças. E é um prodígio para contemplação.<sup>145</sup>

A ponte de ferro a qual Baghdádi se refere provavelmente é a Ponte Santa Isabel que conecta os bairros de Santo Antônio e de Boa Vista. Foi a primeira ponte de ferro construída em Recife em 1863 e passava sobre o Rio Capibaribe.<sup>146</sup> De um lado da ponte encontrava-se o

---

<sup>142</sup> Idem. p. 65.

<sup>143</sup> Idem. p. 66.

<sup>144</sup> LIMA, Claudia Maria de Assis Rocha. “Heranças muçulmanas no nagô de pernambuco: construindo mitos fundadores da religião de matriz africana no Brasil”. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano 1, n. 3, Jan. 2009.

<sup>145</sup> AL-BAGHDÁDI. Op. cit. p. 113.

<sup>146</sup> JORGE, Ester Rodrigues da Costa. *Os significados das pontes na paisagem do centro da cidade do Recife*. Dissertação de Mestrado; Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Urbano da Universidade Federal de Pernambuco. 2007. p. 89-93.

bairro de Santo Antônio, conhecido por ser um ponto de comércio intenso na cidade de Recife. “Pelas ruas, becos e travessas de Santo Antônio, negociava-se de tudo”<sup>147</sup>. Como aponta Valéria Gomes Costa, especialmente as negras de ganho, vendedoras e quitandeiras, comandavam as ruas do bairro, movimentando o comércio e causando distúrbios para os policiais, que se cansavam das inúmeras desordens causadas pela circulação das mulheres nesses espaços públicos. Afinal, na década de 1850, as “pretas minas” 39,3% dos escravos africanos totais do bairro, enquanto os homens minas eram somente 10,7%, os homens angolas 27,4% e as mulheres angolas 21,4%.<sup>148</sup> Tratava-se de um bairro dominado pelas vozes de negras minas.

Atravessando a ponte Santa Isabel, encontrava-se o bairro da Boa Vista, que veio a se consolidar somente no século XIX. Com o crescimento populacional nos bairros centrais, como Santo Antônio, Recife e São José, novas moradias foram sendo criadas em Boa Vista para suportar o crescimento de toda a cidade. Deste modo, o bairro cresceu e se consolidou como uma região residencial, diferentemente de Santo Antônio, e foi subdividido em três regiões: o da Boa Vista, que contempla a região central do bairro; o da Soledade, que conecta o centro às regiões mais afastadas do bairro, mas que só teve sua ocupação acelerada a partir de 1870; e o de Santo Amaro, localizado nas fronteiras entre Recife e Olinda, onde se estabeleciam os escravos africanos.<sup>149</sup> De todas essas regiões, Soledade se caracterizou pela alta presença de africanos minas e, como se sabe, onde havia minas, poderia haver muçulmanos. Como destaca Valéria Costa,

A Soledade pode ser considerada um território dos minas na cidade, pois a maioria dos africanos integrantes do grupo aqui descrito que declararam em seus testamentos ser oriundos da Costa da Mina residiam nesta área. Na rua da Conquista, morava o casal de nação mina Alexandre Rodrigues d’Almeida e Thereza de Jesus e Souza; no beco de João Francisco localizava-se a casa da nagô Antônia Monteiro; e na rua da Esperança, estava domiciliada a preta Luduvina Maria da Conceição, a única que relatou apenas ser africana. [...] Estavam todos envolvidos na mesma rede de solidariedade, pelos laços étnicos, de nação, de amizade, religiosos.<sup>150</sup>

A “casa alta, elevada em virtude do ar”, em que se situava Baghdádi poderia estar em qualquer um destes dois bairros ou até mesmo um terceiro em que negros minas circulavam. Soledade era um bairro mais afastado, ainda em desenvolvimento, tipicamente residencial e propício para aqueles muçulmanos que desejavam se esconder dos olhos da polícia para praticar sua religião. Santo Antônio, por sua vez, era um bairro comercial de grande circulação de negros

---

<sup>147</sup> COSTA, Valéria Gomes. Op. cit. p. 75.

<sup>148</sup> Idem. p. 76.

<sup>149</sup> Idem. p. 80-81.

<sup>150</sup> Idem. p. 81.

e, especialmente, negras minas. Os muçulmanos que se estabelecessem no bairro sabiam que teriam a facilidade de estar próximo ao seu posto de trabalho, como também poderiam estar mais vulneráveis a represália religiosa dos policiais. No entanto, talvez os muçulmanos recifenses não tivessem tanto receio de se proclamarem como fiéis muçulmanos quanto os da cidade de Salvador e Rio de Janeiro. Explicaremos o motivo logo mais, por enquanto vale somente destacar que é provável que a comunidade de muçulmanos e Baghdádi permaneciam próximos desses dois grandes bairros. Independente da região em que o imã se estabeleceu, ele se manteve próximo das redes de contato que uniam os africanos de Recife e traçou seus comentários acerca da prática dos muçulmanos, como veremos a seguir.

Ao começar seus apontamentos, Baghdádi já estabelece pontos de similaridade e diferença para com as comunidades que visitou em Salvador e Rio de Janeiro.

Percebi que os muçulmanos de *Marnpukua* são mais atentos e espertos do que os habitantes da primeira região, e isso me alegrou. Eles seguiam o exemplo de dois homens. O primeiro se chamava José, era jovem e muito sagaz, ao passo que o segundo, que se chamava Salomão era o oposto dele. De modo que não acreditou na revisão da datação do Ramadã que nós havíamos anunciado no Rio de Janeiro, onde o retornamos à data correta. Ele continuou a jejuar no mês de *Sa'bán* e havia pessoas que o imitavam nisso e que se mantinham fiéis às suas instruções.<sup>151</sup>

No trecho, Baghdádi ressalta ao leitor uma diferença dos muçulmanos de Recife. Eles eram atentos e espertos. O imã não explica com maiores detalhes o porquê dessa diferenciação na prática. No entanto, no decorrer de seu breve relato na cidade, aponta que após seis meses os negros haviam aperfeiçoado suas questões com “uma aptidão melhor do que a daqueles que não se separaram de mim durante toda a minha estadia no Brasil”<sup>152</sup>. Era uma diferença de tempo realmente menor. Enquanto no Rio de Janeiro e em Salvador, Baghdádi passou um ano em cada cidade, em seis meses no Recife, o imã já havia conseguido “aperfeiçoar” as práticas daquela comunidade.

Independente da facilidade que Baghdádi teve para ensinar a comunidade de muçulmanos em Recife e de sua esperteza, as dificuldades não deixaram de aparecer e demonstrar mais uma vez ao imã que, apesar dele ser um líder religioso respeitado pela comunidade em razão de seu conhecimento, existiam práticas do islã no Brasil que nem mesmo ele poderia modificar. Diferentemente do que acontecera em Salvador, quando o imã conseguiu modificar a data de início do Ramadã, o mesmo não foi aceito por todos os negros muçulmanos em Recife. Um dos homens influentes dentro da comunidade, possivelmente um alufá, Salomão

<sup>151</sup> AL-BAGHDÁDI. Op. cit. p. 113.

<sup>152</sup> Idem. p. 114.

não aderiu ao novo calendário proposto por Baghdádi e em conjunto com outros fiéis mantiveram o jejum de acordo com as suas próprias práticas. Assim como outros costumes que o imã já vinha tentando mudar em sua trajetória com as comunidades de muçulmanos, como o uso do véu por parte das mulheres e sua participação no jejum do Ramadã, essa era mais uma barreira que se erguia e que o imã não poderia derrubar. Os costumes e práticas já sedimentados pelo convívio e estabelecidos pelos laços sociais e históricos que uniam esses africanos, não seriam rompidos por Baghdádi.

É na descrição da comunidade de Recife que encontramos as únicas duas referências diretas a pessoas da comunidade de muçulmanos feitas por Baghdádi: José e Salomão. É provável que ambos fossem considerados alufás pela comunidade de muçulmanos, uma vez que o imã os aponta como os dois homens que serviam de exemplo para os muçulmanos. Como já dito no primeiro capítulo deste trabalho, alufás eram líderes religiosos entre os muçulmanos e que serviam como exemplo de conduta para a prática do islamismo. Qualquer dúvida acerca da religião de Allah, os alufás seriam os porta-vozes da comunidade e auxiliariam em sua organização.

José nos remete a Rufino José Maria, mais conhecido como alufá Rufino e que tem a sua biografia escrita na obra conjunta de João José Reis, Flávio dos Santos Gomes e Marcus J. M. de Carvalho.<sup>153</sup> Rufino, que nascera no antigo Império de Oyó, deve ter vindo ao Brasil no início da década de 1820, como especulam os autores. Primeiramente, fora escravo na Bahia e em Porto Alegre, onde conviveu com comunidades muçulmanas locais. Conseguiu sua carta de alforria e fora mandado para o Rio de Janeiro. Trabalhou como cozinheiro no navio *Ermelinda* no tráfico de escravos e passou por cidades como Luanda e Serra Leoa. Em Serra Leoa, teve grande contato com a população muçulmana e aprendeu, inclusive, o árabe e muitos outros ensinamentos da religião. Quando resolveu retornar ao Brasil, escolheu Recife como a cidade em que ficaria hospedado e estabeleceria suas relações com a comunidade de muçulmanos. As fontes utilizadas pelos autores são em sua maioria fruto de um depoimento concedido por Rufino em razão do inquérito policial contra o alufá, acusado de subversão à ordem social.

A trajetória de Rufino José Maria é importante para compreendermos que, um dos homens ao qual Baghdádi pode ter entrado em contato em sua estadia em Recife, era realmente um alufá importante com conhecimentos acerca da religião islâmica. Toda a sua experiência seja como escravo na Bahia e no Rio Grande do Sul, como liberto no Rio de Janeiro ou no trabalho dentro do navio *Ermelinda*, davam a Rufino José muitas vivências. Além disso, os

---

<sup>153</sup> Para maiores informações sobre a trajetória completa de Rufino, conferir: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de. *O Alufá Rufino*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

anos que passara em Serra Leoa no convívio com os africanos muçulmanos, possibilitou que o alufá desenvolvesse melhor sua própria fé e seu conhecimento acerca da religião. Afinal, Rufino retorna ao Brasil sendo reconhecido como um líder importante. Rufino tornara-se um alufá e Baghdádi teria contato com esse líder logo nos primeiros dias de sua chegada ao Recife.

Quando esse contato ocorrera, Rufino deveria estar próximo de seus 65 anos de idade, como apontam os autores. Não era um homem jovem, como descreve o imã. Por isso, os autores especulam que “al-Baghdádi trocou os nomes dos personagens que conheceu ao escrever, talvez anos depois, o relato de sua visita ao Brasil. Nesse caso, Salomão seria o jovem aberto à pregação do imã e José, o velho que se negou a mudar seu jeito de praticar o Islã”<sup>154</sup>. Essa hipótese faz sentido ao observarmos toda a história de Rufino. No final da década de 1860, o alufá já estaria bem mais velho e nos últimos anos de sua vida com uma comunidade de muçulmanos organizada em torno de sua figura. Não seria impossível Rufino se opor a nova datação do Ramadã, tendo em vista todo o aperfeiçoamento e treinamento que teve em Serra Leoa.<sup>155</sup> Um líder mais jovem, no caso Salomão, como propõem os autores, estaria mais aberto a ouvir os ensinamentos de Baghdádi.

O imã Baghdádi continua a descrição da comunidade de muçulmanos recifenses, retomando algumas divergências e incorporando novas descrições acerca de suas práticas.

O comportamento deles na oração e no jejum é como a situação daqueles mencionados anteriormente. E possuem uma forte inclinação para os quadrados mágicos, a geomancia, a numerologia e o sentido místico das letras árabes. Por causa disso, escondem-se menos do que os muçulmanos nas primeiras cidades, pois os cristãos confiam muito neles e acreditam no que demonstram de suas intenções. Assim, oferecem-lhes dinheiro e atendem suas vontades em todas as situações, embora não conheçam do que evocam nada a não ser a denominação. Às vezes, porém, o decreto do destino coincide com o que dizem eles, e atribuem isso a suas obras.<sup>156</sup>

Os muçulmanos de Recife tinham as mesmas práticas no momento das orações como as comunidades do Rio de Janeiro e de Salvador. No entanto, o relato do imã nos permite aferir como os de Recife incorporam elementos da adivinhação em suas práticas, remetendo a religiosidade à feitiçaria. Essa prática da adivinhação tinha um apelo maior entre os brancos, que se consultavam com os negros a fim de compreender o que o destino os aguardava. A proximidade que esses negros estabeleceram com os brancos por meio da adivinhação, certamente auxiliou para que os muçulmanos não tivessem de viver necessariamente na surdina

<sup>154</sup> Idem. p. 342.

<sup>155</sup> A hipótese dos autores é muito forte tendo em vista a experiência de Rufino. No entanto, outra possibilidade é que José fizesse referência ao filho de Rufino, chamado Nicolau José e que acompanhou o pai em sua vida em Pernambuco.

<sup>156</sup> AL-BAGHDÁDI. Op. cit. p. 114.

e escondendo suas próprias práticas. Isso não é algo que se encontra com a mesma frequência nas demais comunidades pela qual Baghdádi passou nesses últimos anos. Somente os muçulmanos de Recife contavam com essa prática tão declarada e a maior proximidade para com os cristãos.

Rufino dominava a arte da adivinhação, em seus depoimentos declarou que realizava práticas de adivinhação com os mais diversos grupos sociais, incluindo brancos.<sup>157</sup> Logo após o interrogatório, os policiais perceberam que não havia sinais de rebelião nos escritos de Rufino e ele poderia ser liberado. Os autores apontam que,

É possível que o malê tivesse se safado não só porque conseguira estabelecer sua inocência, mas também porque servia a uma clientela cujo clamor pela prisão do alufá talvez tivesse ecoado, veladamente, nos meios policiais e políticos de Recife. Rufino tinha entre seus clientes não apenas outros nagôs como ele, mas também africanos de outras nações, crioulos, mulatos e até brancos. A confiança nele depositada pelos brancos, aliás, vinha de longe, dos tempos em que o então cozinheiro ajudara a alimentar a engrenagem do tráfico.<sup>158</sup>

Deste modo, é praticamente impossível dissociar a comunidade de muçulmanos encontrada por Baghdádi em Recife, da própria história de vida de Rufino e de sua influência na organização dessas redes. O alufá passou pelas mesmas cidades que Baghdádi e provavelmente conhecia a maioria dos muçulmanos que o imã teve contato e formavam a rede de solidariedade entre os fiéis de Allah que conectava todas essas províncias.

Os muçulmanos retornariam ao foco em Pernambuco nos anos finais da década de 1870. Nas páginas do *Diário de Pernambuco* se estabeleceria uma disputa de preceitos entre dois grupos divergentes de muçulmanos que viviam em Pernambuco. Um deles se denominaria como muçulmano e requisitava o livre exercício dos atos de sua religião, enquanto o segundo, se entendendo como os verdadeiros muçulmanos da região, questionavam a legitimidade das práticas deste primeiro grupo. Vamos aos documentos expostos nas páginas da imprensa para compreender esse debate por completo.

Em 21 de agosto de 1877, um grupo de africanos livres composto por Roberto Henrique, Silvestre Machado, Frederico Inácio de Oliveira, Joaquim Vieira da Silva, Gregório Pereira da Cunha, Cassiano Antônio Vieira, Rufino Inácio de Oliveira, Pedro Salustiano Meuron e Jacinto Afonso da Costa, se diziam com práticas muçulmanas e exigiam, conforme licença obtida por meio do delegado da cidade, a liberdade de culto de sua religião.<sup>159</sup> Dias depois, em 28 de

---

<sup>157</sup> REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de. Op cit. p. 305-337.

<sup>158</sup> Idem. p. 334.

<sup>159</sup> “Ao público”, *Diário de Pernambuco*, 21 de Agosto de 1887.

agosto, um grupo composto por Sabino Antônio da Costa, Jovino Lopes Ferreira e outros dez africanos, publicaram um protesto contra este primeiro grupo que consideravam como falsos muçulmanos. Os africanos explicam que a África era um lugar muito mais complexo em suas formações religiosas e que os muçulmanos que se encontravam em terras brasileiras era um grupo pequeno e com suas diferentes práticas. Transcreve, ainda, a licença feita em 1873 com aprovação do chefe de polícia de Recife, para a prática da religião muçulmana. Assim, classifica o grupo anterior como falsos muçulmanos, pois se fossem eles verdadeiros muçulmanos não teriam solicitado licença para a prática da religião se já havia uma há quatro anos.<sup>160</sup>

Logo no dia seguinte, o jornal já havia publicado as respostas dos supostos muçulmanos sob o título de “Explicação necessária”, como se eles tivessem que, enfim, colocar um ponto final nessa discussão. Na realidade, sabemos que os embates estavam longe de acabar. Nessa nova resposta, o grupo encabeçado por Roberto Henrique, aponta que eles não eram os únicos muçulmanos da região e que nem todos se reuniam sob a mesma seita, tanto em África quanto no Brasil. Os malês, grupo que respondera a primeira publicação, acusava esta seita de serem “keferifes”, termo usado para definir pagãos e infiéis. Segundo eles, pouco se importavam de que maneira eles seriam classificados pelos malês, uma vez que se consideravam sim muçulmanos, mas com uma vertente mais próxima da doutrina católica, visto que não praticavam a poligamia.

O cenário da disputa estava dado nas páginas da imprensa e deveria ser ainda mais intenso nas dinâmicas cotidianas desses dois grupos. Ao se encontrarem nas ruas do comércio em Recife, os africanos destas seitas deveriam promover embates intensos de modo que o que nos é apresentado nas páginas dos jornais é apenas uma pequena amostra de toda essa história. Os embates e discussões permaneceriam no Diário de Pernambuco com a resposta por parte dos malês e a retomada da discussão em dezembro do mesmo ano. Nestas últimas cartas, os malês são mais incisivos em sua diferenciação para com os supostos muçulmanos, destacando que o interesse do primeiro grupo era somente o de se utilizar da identidade muçulmana para evitar a repressão policial contra os cultos de origem africana.<sup>161</sup>

A disputa doutrinária posta nas páginas da imprensa nos permite observar a complexidade do universo religioso que permeava o cotidiano dos muçulmanos. Os malês, nagôs islamizados, haviam conseguido uma licença para a prática do islamismo dentro de suas próprias casas sem que houvesse qualquer tipo de demonstração pública dos atos de sua fé. Este

---

<sup>160</sup> “Protesto contra os supostos do culto mahometano”, *Diário de Pernambuco*, 28 de agosto de 1877.

<sup>161</sup> “Ao Ilmo. Sr. Dr. Chefe de Polícia interino”, *Diário de Pernambuco*, 18 de dezembro de 1877. apud REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de. Op cit. p. 350-351

outro grupo, provavelmente de africanos próximos a religião católica e que deveriam cultivar alguma religião africana que não era bem vista pela classe de senhores dominantes da cidade, viram a possibilidade de se aproveitar da identidade muçulmana para adquirir a mesma liberação. Essa hipótese, defendida pelos próprios malês, ganha força quando em dezembro ao responder os malês, o grupo liderado por Roberto Henrique não se importa mais em se dizer muçulmanos e declaram somente que praticavam exercícios religiosos de costumes africanos.<sup>162</sup>

A proximidade entre muçulmanos e católicos em Recife se expressa até mesmo nos documentos da Irmandade do Rosário dos Pretos de Santo Antônio. No estudo de Valéria Costa, é possível ver como o preto muçulmano de nome Anacleto Manuel dos Santos, estava intrinsecamente ligado à Irmandade. O trecho é longo, mas valioso em detalhes acerca de algumas informações da vida de Santos.

Chamou-nos a atenção, contudo, a referência feita ao africano Anacleto Manuel dos Santos. Tentamos garimpar o nome de Santos em diversos documentos, mas a sorte não nos foi favorável até o momento em que nos debruçamos, mais uma vez, nas páginas dos livros da Irmandade do Rosário dos Pretos de Santo Antônio. Nas atas e compromissos da confraria, encontramos um africano de nome Anacleto Manuel dos Santos, que exerceu, assim como outros aqui mencionados, cargos na mesa. Esteve junto com o mina Estevão José das Chagas na Comissão Administrativa de 1869 e no dia 30 de abril de 1870 constava como tesoureiro. Na mesma ocasião, Policarpo Ramos de Jesus já assinava a aprovação do novo compromisso como ex-definidor. Anacleto também chegou a ser procurador do patrimônio na gestão de 1871-72, foi nomeado juiz em 1879, exerceu a função de tesoureiro por dois mandatos e encerrou sua carreira na irmandade no cargo de definidor, em 1882. **Temos, então, um muçulmano profundamente envolvido numa instituição católica!** [grifo nosso]<sup>163</sup>

O caso de Anacleto talvez não fosse o único de um muçulmano inserido em instituições católicas. De qualquer modo, ele é revelador de como esses dois universos estavam conectados e imbricados em uma rede de conexões tecidas pelos próprios africanos em terras brasileiras. É possível observar como esse campo da religiosidade é permeável e composto por inúmeras possibilidades a partir das experiências particulares de cada fiel. Os negros, ao se proclamarem católicos ou muçulmanos, poderiam, ainda assim, frequentar outros espaços além daqueles restritos à sua fé. Afinal, o que se pode afirmar a partir da análise do relato e da observação das práticas da comunidade muçulmana no Império brasileiro, é uma permeabilidade religiosa entre

<sup>162</sup> *Diário de Pernambuco*, 20 de dezembro de 1877. apud REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de. Op cit. p. 350-351.

<sup>163</sup> COSTA, Valéria Gomes. Op. cit. p. 224.



o catolicismo e o islamismo em que os negros e negras fazem se adaptam de acordo com o sua própria realidade e necessidade.

Além disso, este é mais um exemplo que fortifica a nossa argumentação de que as identidades dos negros muçulmanos eram reformuladas e constituídas a partir de sua própria experiência na escravidão. Seja a partir de laços étnicos, como os minas que formavam um grupo de certa forma coeso, de laços religiosos, como a religião dos orixás e o islamismo, ou de sua própria experiência em cativo, os africanos construíram redes que não podem ser limitadas apenas por um desses fatores. Como dito no primeiro capítulo deste trabalho, deve-se compreender a religião muçulmana enquanto um fator de união entre os africanos, mas que não se fecha em si mesma. Somente assim podemos entender o caso de Anacleto Manuel dos Santos.

Por fim, Baghdádi não traz maiores contribuições para a compreensão da dinâmica interna dos muçulmanos em Recife e outras cidades do Império brasileiro. O imã passa ainda pela cidade do Ceará antes de retornar a sua terra natal com ajuda dos africanos que teve contato nesses últimos anos. Em suas palavras,

Aquilo que observei da minha influência sobre esses muçulmanos e da estranheza dessa religião me levou a uma crise de sina e de ventura. Agitaram-me questões que resultaram em insônia e noites em claro. Minha alma sentiu saudade de ouvir o chamado à oração e de ver as mesquitas e os amigos. Consequentemente, pedi permissão aos muçulmanos para ir embora e prometi voltar se o sublime governo otomano me enviasse àquela região. Muita gente, vinda de toda parte, compareceu na minha despedida. Durante esse tempo, eu não custei nada para os muçulmanos a não ser o que eu comi e o que bebi. Contra a minha vontade, eles pagaram o valor da passagem do vapor no qual eu embarquei, e assim eu me dirigi aos países muçulmanos.<sup>164</sup>

Como pontuado ao longo de todo o trabalho, não era uma tarefa fácil a de Baghdádi, um imã que havia crescido no convívio com o islã, chegar em terras brasileiras e contemplar o islã criado a partir das próprias vivências dos africanos, seja em África ou no contexto da escravidão. Baghdádi teve de conviver e ensinar a partir de um islã que nasceu no Império brasileiro por meio das vivências de negros e negras. Essas questões foram desgastando o líder religioso que ao longo do seu relato foi deixando marcas de seu cansaço. O empenho ao descrever a população de muçulmanos no Rio de Janeiro, claramente não é o mesmo quando teve contato com os africanos em Salvador e Recife. Talvez as diferenças não fossem tão extensas para valer pontuações mais detalhadas, como espera este autor. No entanto, ainda acredito que o cansaço abateu o imã. Lidar com o calor intenso tanto em Salvador quanto em

---

<sup>164</sup> AL-BAGHDÁDI. Op. cit. p. 118.

Recife e conviver com as práticas dos muçulmanos, desgastaria o ânimo de Baghdádi, que preferiu retornar às suas terras.

Os muçulmanos tinham muito a agradecer por seus ensinamentos e contribuições e não deixaram de prestar uma última homenagem ao imã. As redes de solidariedade foram ativadas mais uma vez e os muçulmanos conseguiram encontrar uma forma de pagar a passagem de volta para o imã. Contemplaram a sua saída com um sentimento ambíguo de querer aprender ainda mais com os conhecimentos de Baghdádi e gratidão por tudo aquilo que já haviam conquistado ao longo desses anos. O imã ficaria na memória desses muçulmanos e seus ensinamentos seriam compartilhados ainda por algumas gerações entre os fiéis de Allah.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O relato do imã al-Baghdádi se insere como uma fonte primordial para compreendermos a organização social e as práticas religiosas dos grupos de negros muçulmanos espalhados por pelo Império brasileiro ao longo do século XIX. Como vimos ao longo do trabalho, os muçulmanos eram grupos que praticavam o islã na surdina de suas casas e não poderiam levar o seu culto para fora de seus próprios espaços. Criaram redes de conexão para além de suas próprias cidades e se protegiam em círculos de solidariedade. A fonte de Baghdádi tem sua relevância por nos permitir conhecer um pouco mais acerca dessas comunidades que viviam tão restritas em si e que não deixaram relatos e fontes tão evidentes para a historiografia. Pudemos observar, portanto, semelhanças e diferenças entre esses grupos, que valem ser ressaltados nessas considerações finais.

No Rio de Janeiro, a perseguição para com os africanos, especialmente os minas, era muito intensa. O Rio era a capital do Império, o local onde estava situada a corte, e a polícia não poderia permitir rebeliões de negros como a que acontecera na Bahia. Por isso, a comunidade muçulmana da cidade era mais discreta e sucinta. A maior parte de seus membros eram provenientes dos malês baianos, principalmente os mais velhos. Nesse momento da narrativa, o imã está no começo de sua trajetória e nos auxilia com maiores informações acerca das práticas religiosas desses grupos, destacando o modo como eles realizavam as orações e o jejum no período do Ramadã.

Em Salvador, por sua vez, temos uma comunidade de muçulmanos mais “tradicional”. A cidade fora o berço da Revolta dos Malês e os nagôs eram predominantes entre os africanos que compunham as ruas da cidade. Os mais variados viajantes que passaram pela cidade são contundentes em ressaltar a alta presença dos negros e negras e, por vezes, comparam a província com um Império africano. Os ensinamentos do imã também foram valiosos para os muçulmanos daquela cidade, entretanto, em razão de todo o histórico da presença dos nagôs islamizados – os malês – na cidade, é possível destacar uma comunidade mais organizada entre si e com maior quantidade de religiosos, mas com práticas similares aquelas observadas por Baghdádi no Rio de Janeiro. As mulheres aparecem, mais uma vez, se recusando a utilizar o véu e em praticar o jejum de maneira correta.

Por fim, Recife aparece como a cidade com a comunidade de muçulmanos mais diferenciada se compararmos com o Rio e Salvador. Primeiramente, a presença de dois líderes alufás, José e Salomão, sendo o primeiro provavelmente uma referência à Rufino, africano de grandes conhecimentos acerca do islã. Rufino trazia consigo também clientes das mais variadas

classes sociais e empregava seus conhecimentos no campo da adivinhação. Assim, como nota Baghdádi, os muçulmanos de Recife tinham uma maior proximidade com os quadrados mágicos e a geomancia de modo que os saberes e práticas de Rufino certamente influenciaram na configuração daquele grupo. Os muçulmanos ainda tinham uma maior liberdade de culto de sua religião, como revela o embate doutrinário entre dois grupos nas páginas do jornal da cidade. Recife não era a capital do Império e não tinha sofrido uma grande insurreição de negros organizada a partir de laços religiosos muçulmanos. Esse fator somado a presença de Rufino e de suas redes de contato, inclusive com brancos, devem ter facilitado na concessão de uma maior liberdade de prática do culto.

Estas eram as três principais cidades do Império brasileiro no momento da visita de Baghdádi. Vimos como as comunidades muçulmanas dessas cidades eram marcantes e possuíam suas próprias diferenças. Este era um dos principais objetivos deste trabalho, mapear a presença dos negros muçulmanos após o levante dos malês em 1835. Por isso, vale ressaltar a presença dos muçulmanos, inclusive, no Rio Grande do Sul. Paulo Roberto Staudt Moreira destaca a presença de uma escola corânica em Porto Alegre desde 1837.<sup>165</sup> Em todas essas comunidades, a presença dos africanos minas é marcante e a maioria dos viajantes apontam para a dificuldade em se manter a união dessas comunidades tendo em vista o fim do tráfico de escravos. A comunidade se sustentaria mesmo sem a renovação de novos africanos em terras brasileiras?

Seja por influência dos ensinamentos de Baghdádi ou não, fato é que essa desintegração da comunidade de muçulmanos não se daria tão facilmente. O estudo de João do Rio acerca das religiões no Rio de Janeiro no começo do século XX, demonstram a sobrevivência do grupo pelo menos até o começo da República. De acordo com o autor, “os negros africanos dividem-se em duas grandes crenças: os *orixás* e os *alufás*”<sup>166</sup>. A religião dos alufás, nesse caso, refere-se ao islamismo praticado pelos negros, majoritariamente africanos.

Vemos, nas palavras de João do Rio, a importância da figura dos alufás. A manutenção dessa comunidade passava pela força e união dos negros, mas também pela figura do alufá que unia todos os muçulmanos. João do Rio descreve essa figura como,

São maometanos com um fundo de misticismo. [...] Logo depois do sumá ou batismo e da circuncisão ou *kola*, os alufás habilitam-se à leitura do Alcorão. A sua obrigação é o *kissium*, a prece. Rezam ao tomar banho, lavando a ponta dos dedos, os pés e o nariz, rezam de manhã, rezam ao pôr-do-sol. Eu os vi, retintos, com a cara reluzente entre as barbas brancas, fazendo o *aluma gariba*,

<sup>165</sup> MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. “Manipanças, feitiçarias, alcorões: africanos muçulmanos no Brasil Meridional (Porto Alegre, século XIX)”. *História em Revista*, Pelotas, v. 24, março 2019.

<sup>166</sup> JOÃO DO RIO. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro, Gazeta de Notícias, 1904. p. 8.

quando o crescente lunar aparecia no céu. Para essas preces, vestem o abadá, uma túnica branca de mangas perdidas, enterram na cabeça um *filá* vermelho, donde pende uma faixa branca, e, à noite, o *kissium* continua, sentados eles em pele de carneiro ou de tigre.<sup>167</sup>

Ser um alufá não era uma tarefa fácil. Era necessário passar por diversos estudos, conhecer a religião a fundo e também a sua língua para que pudesse comandar as rezas ao longo de todos os períodos do dia. Os momentos de oração são cruciais para os muçulmanos. Em diálogo com o africano que acompanhava João do Rio é possível perceber como as cerimônias e o culto se dava em locais mais afastados do centro.

- Quando o jovem alufá termina o seu exame, os outros dançam o opasuma e conduzem o iniciado a cavalo pelas ruas, para significar o triunfo.
- Mas essas passeatas são impossíveis aqui, brado eu.
- Não são. As cerimônias realizam-se sempre nas estações dos subúrbios, em lugares afastados, e os alufás, vestem as suas roupas brancas e o seu gorro vermelho.<sup>168</sup>

A figura e a importância dos alufás é perceptível também no relato de Nina Rodrigues acerca dos africanos na Bahia. O estudo de Rodrigues ocorre no final do século XIX e começo do século XX, pouco antes de sua morte e muito próximo do relato de João do Rio. Nina Rodrigues teve contato com vários alufás baianos: o haussá Jato, que morava na mesma rua que o nagô Derisso; tinha também o velho nagô Antonio e outros quatro haussás dispersos pelo centro de Salvador. No entanto, o líder principal, segundo o médico, era o nagô Luiz que utilizava sua própria casa como sede do culto ao islã e estava sempre acompanhado de uma série de fiéis.<sup>169</sup>

Os líderes muçulmanos eram, portanto, africanos, podendo ser nagôs ou haussás. Nesse sentido, verifica-se a importância de africanos para a continuidade e o estabelecimento de lideranças. Dominar a língua árabe não era uma tarefa fácil e se tornava ainda mais difícil para os crioulos. Em sua maioria, eram os africanos que chegavam em terras brasileiras com um mínimo conhecimento da língua e, a partir do contato com a comunidade de muçulmanos, desenvolver o árabe e os conhecimentos da religião para poder se tornar um alufá. Nesse sentido, o catolicismo se apresentava como uma realidade muito mais fácil e próxima do próprio conhecimento dos crioulos. Não é possível afirmar certamente quais foram os fatores que levaram ao declínio destas comunidades e este estudo não pretende cessar completamente essa discussão. Pelo contrário, espera-se que, a partir deste panorama e mapeamento das comunidades muçulmanas na segunda metade do século XIX, seja possível o desenvolvimento

---

<sup>167</sup> Idem. p. 9.

<sup>168</sup> Idem. p. 9.

<sup>169</sup> RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1935. p. 99-101.

de novos estudos com a introdução de novas fontes e questões que esta pesquisa não pode contemplar.

**FONTES**

AGASSIZ, Luís e AGASSIZ, Elizabeth Cary. *Viagem ao Brasil (1865-1866)*. Tradução: Edgar Sússekind de Mendonça. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.

AVÉ-LALLEMANT, Robert. *Viagem pelo norte do Brasil*. Tradução: Eduardo de Lima Castro. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Instituto Nacional do Livro, volumes 1 e 2, 1961.

CANSTATT, Oscar. *Brasil: terra e gente (1871)*. Tradução: Eduardo de Lima Castro. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.

FARAH, Paulo Daniel Elias. *Deleite do estrangeiro em tudo que é espantoso e maravilhoso: estudo de um relato de viagem*. Tradução: Paulo Daniel Elias Farah. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2007.

JOÃO DO RIO. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro, Gazeta de Notícias, 1904.

KIDDER, D. P. e FLETCHER, J. C. *O Brasil e os brasileiros*. Tradução: Elias Dolianiti. Rio de Janeiro: Companhia Editoria Nacional, 2ª ed, 1941.

MARJORIBANKS, Alexander. *Travels in South and North America*. Library of Congress city of Washington, 5<sup>th</sup> ed, 1854.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

VIANNA FILHO, Luiz. *O negro na Bahia*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1946.

WETHERELL, James. *Stray notes from Bahia: being extracts from letters, &c, during a residence of fifteen years*. Liverpool: Webb & Hunt, 1860.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Martha. *O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1890*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- ACERBI, Patricia. *Street Occupations: urban vending in Rio de Janeiro, 1850-1925*. Austin: University of Texas Press, 2017.
- ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente: estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- AUGEL, Moema Parente. *Visitantes estrangeiros na Bahia oitocentista*. São Paulo: Cultrix, 1980.
- BARRETO, Marina Leão de A. “Iniciação à pesquisa em fontes históricas a partir da documentação relativa a africanos libertos em trânsito entre o Rio de Janeiro e Salvador (1850-1880)”. Relatório final PIBIC, Departamento de História da UFBA, 2014.
- BLACHÈRE, Régis. “A vulgata alcorânica: constituição e estrutura”. In: *O Alcorão*. SP: Difel, 1969.
- BRITO, Luciana da Cruz. “A legalidade como estratégia: africanos que questionaram a repressão das leis baianas na primeira metade do século XIX”. *História Social*, n. 16, 2009.
- BRITO, Luciana da Cruz. “Sem direitos, nem cidadania: condição legal e agência de mulheres e homens africanos na Bahia do século XIX”. *História Unisinos*, v. 14, n. 3 (2010).
- BRITO, Luciana da Cruz. *Temores da África: segurança, legislação e população africana na Bahia oitocentista*. Salvador: Edufba, 2016.
- COSTA, Ana de Lourdes Ribeiro da. “Espaços negros: ‘cantos’ e ‘lojas’ em Salvador no século XIX”. *Cantos e toques: suplementos do caderno CRH* (1991).
- COSTA, Valéria Gomes. *Trajetórias negras: os libertos da Costa d’África no Recife (1846-1890)*. Tese de Doutorado: Universidade Federal da Bahia, 2013.
- COSTA E SILVA, Alberto da. “Comprando e vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do século XIX”. *Estudos Avançados* 18, v.50, 2004.
- DOBRONRAVIN, Nikolay. “Não só mandingas: qasidat, poesia ascética (zuhdiyyat) e as maqamat de al-Hariri nos escritos dos negros muçulmanos no Brasil oitocentista.” *Afro-Ásia*, num. 53, 2016.
- ELTIS, David. “The Diaspora of the Yoruba Speakers, 1650-1865: Dimensions and Implications”. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt (orgs.). *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.



- FARIAS, Juliana Barreto. *Mercados minas: africanos ocidentais na Praça do Mercado no Rio de Janeiro (1830-1890)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2015.
- FARIAS, Juliana Barreto. “João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da *Belle époque carioca*”. *Revista de História*, v. 162, p. 243-270, 2010.
- FARIAS, Juliana Barreto; SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos. *O labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- FERNANDES, Cyra Luciana Ribeiro de Oliveira. *Os africanos livres de Pernambuco (1831-1864)*. Dissertação de Mestrado. Recife: UFPE, 2010.
- GBADAMOSI, T. G. O. *The Growth of Islam among the Yoruba, 1841-1908*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1978.
- HOLLOWAY, Thomas. *Polícia no Rio de Janeiro: repressão e resistência numa cidade do século XIX*. Rio de Janeiro: FGV, 1997.
- JESUS, Cristiane Santos de. *Em defesa da liberdade: as experiências de um africano liberto entre Rio de Janeiro, Salvador e Lagos (1860-1880)*. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2015.
- JESUS, Ronaldo Pereira de; LACERDA, David P. “Dinâmica Associativa no século XIX: socorro mútuo e solidariedade entre livres e libertos no Rio de Janeiro imperial”. *Mundos do Trabalho*, v. 2, n. 4, 2010.
- JORGE, Ester Rodrigues da Costa. *Os significados das pontes na paisagem do centro da cidade do Recife*. Dissertação de Mestrado; Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Urbano da Universidade Federal de Pernambuco. 2007.
- KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- LEITE, Douglas Guimarães. “Mutualistas graças a Deus: identidade de cor, tradições e transformações do mutualismo popular na Bahia do século XIX”. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 2017.
- LIMA, Claudia Maria de Assis Rocha. “Heranças muçulmanas no nagô de Pernambuco: construindo mitos fundadores da religião de matriz africana no Brasil”. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v.1, n.3, p. 283-300, 2009.
- LIMA, Ivana Stolze. *Cores, marcas e falas: Sentidos da mestiçagem no Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- LIMA, Ivana Stolze. “Escravos bem falantes e nacionalização linguística no Brasil: Uma perspectiva histórica”, *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 25, p. 352-369, 2012.

- LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. 2ª ed. Salvador: Corrupio, 2003.
- LOVEJOY, Paul E. “Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia”. *Topoi*, Rio de Janeiro, n.1, 2000.
- MAMIGONIAN, Beatriz. *Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- MELLO, Priscilla Leal. *Leitura, encantamento e rebelião: o islã negro no Brasil do século XIX*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2009.
- MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. *Os cativos e os homens de bem: experiências negras no espaço urbano*. Porto Alegre: EST, 2003.
- MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. “Manipanças, Feitiçarias, Alcorões: Africanos Muçulmanos no Brasil Meridional (Porto Alegre, Século XIX)”. *História em Revista*, Pelotas, v. 24/2, março de 2019.
- MOREL, Marco. “Sociabilidades entre Luzes e sombras: apontamentos para o estudo histórico das maçonarias da primeira metade do século XIX”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n° 28, 2001.
- OLIVEIRA, Maria Inês Cortês de. *O Libertado: o seu mundo e os outros*. Dissertação de Mestrado: Universidade Federal da Bahia. 1979.
- PRANDI, Reginaldo. “De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião”. *Revista USP*, São Paulo, n. 46, agosto de 2000.
- REIS, João José. *A morte é uma festa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- REIS, João José. *Ganhadores: a greve negra de 1857 na Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de. *O Alufá Rufino*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- REIS, João José. “Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão”. *Tempo*, Niterói, n. 3, p. 7-22, 1997.
- RESENDE, Fernando. “Narrativas e conflito afro-muçulmano no Brasil: cultura e luta por desejos e poderes”. *Matrizes*, v. 08, n. 1, p. 203-218, 2014.
- RODRIGUES, Jaime. “Escravos, senhores e a vida marítima, séculos XVIII e XIX. In: *No mar e em terra: história e cultura de trabalhadores escravos e livres*. São Paulo: Alameda, 2016.
- SANTANA, Adriana. *Africanos livres na Bahia, 1831-1864*. Dissertação de Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos. Salvador: UFBA, 2007.

- SANTOS, Ynaê Lopes dos. *Além da senzala: arranjos escravos de moradia no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Dissertação de Mestrado: Universidade de São Paulo, 2006.
- SILVA, Marilene Rosa Nogueira. *Negro na rua: a nova face da escravidão*. São Paulo: Hucitec, 1988.
- SLAVE VOYAGES. Disponível em: <<https://www.slavevoyages.org/voyage/database>>. Acesso em: 19 de janeiro de 2022.
- SLENES, Robert W. “A árvore de Nsanda transplantada: cultos Kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX)”. In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia (Orgs.). *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas: Ed. da Unicamp; Cecult, 2001.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano e GOMES, Flávio dos Santos. “‘Com o Pé sobre um Vulcão’: Africanos Minas, Identidades e a Repressão Antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840)”. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, nº 2, 2001.
- SOARES, Luiz Carlos. *O “Povo de Cam” na capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX*. Rio de Janeiro: Faperj; 7Letras, 2007.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SOARES, Ubaldo. *A escravatura na misericórdia*. Rio de Janeiro: Fundação Romão de Matos Duarte, 1958.
- SOUSA, Jorge Luiz Prata de. *Africano livre ficando livre: Trabalho, cotidiano e luta*. Tese de Doutorado em História. São Paulo: USP, 1999.
- SOUZA, Juliana Teixeira. *A Câmara e o governo da cidade: poder local, cidadania e polícia nos mercados da Corte Imperial*. Natal: EDUFRN, 2018.