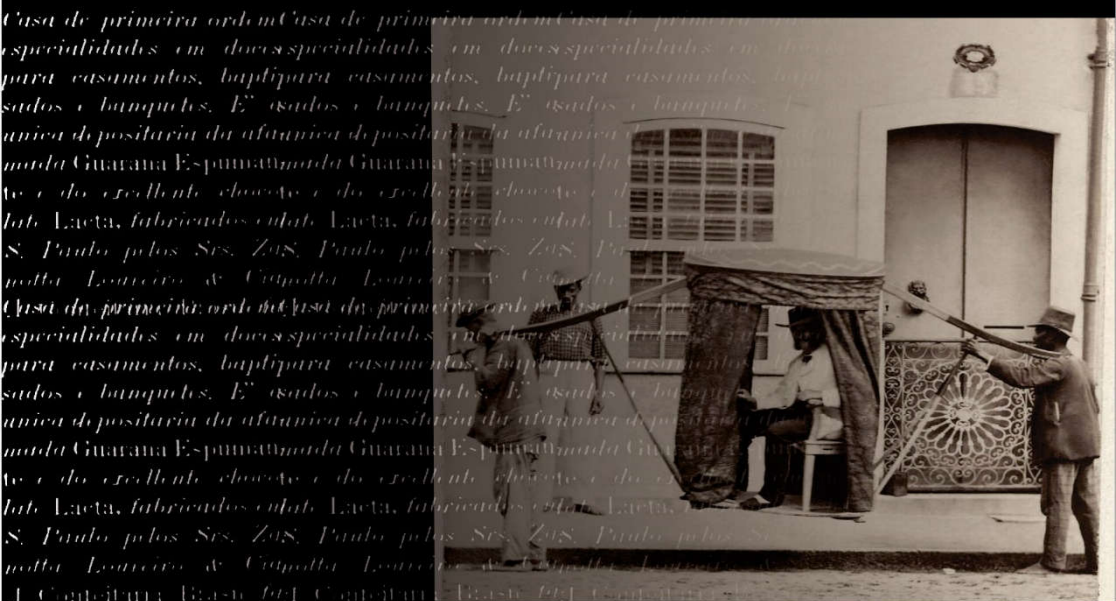




História em revista

revista do núcleo de documentação histórica



**Dossiê: História e Historiografia da Escravidão
Negra no Brasil**



**Obra publicada pela Universidade
Federal de Pelotas**

Reitor
Pedro Rodrigues Curi Hallal
Vice-Reitor

Luis Isaías Centeno do Amaral
Direção de Gabinetes da Reitoria
Paulo Roberto Ferreira Júnior
Pró-Reitora de Ensino
Maria de Fátima Cossio
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação e Inovação
Flávio Fernando Demarco
Pró-Reitora de Extensão e Cultura
Francisca Ferreira Michelon
Pró-Reitor de Assuntos Estudantis
Mário Renato de Azevedo Jr.
Pró-Reitor Administrativo
Ricardo Hartlebem Peter
Pró-Reitor de Gestão da Informação e Comunicação
Julio Carlos Balzano de Mattos
Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento
Otávio Martins Peres
Pró-Reitor de Gestão de Pessoas
Sérgio Batista Christino

Editora e Gráfica Universitária - Conselho Editorial
Pres. do Conselho Editorial: João Luis Pereira Ourique
Repr. das Engenharias e Computação: Darci Alberto Gatto
Repr. das Ciências Biológicas: Flávio Roberto Mello Garcia e
Marines Garcia (suplente)
Repr. das Ciências da Saúde: Francisco Augusto Burkert Del
Pino e Claiton Leoneti Lencina (suplente)
Repr. das Ciências Agrônomicas: Cesar Valmor Rombaldi,
Guilherme Albuquerque de Oliveira Cavalcanti (suplente)
e Fabrício de Vargas Arigony Braga (suplente)
Repr. das Ciências Humanas: Márcia Alves da Silva e Cláudio
Baptista Carle (suplente)
Repr. das Ciências Sociais Aplicadas: Carla Rodrigues Gastaud
Repr. das Linguagens e Artes: Josias Percira da Silva e Eleonora
Campos da Motta Santos (suplente)

Instituto de Ciências Humanas
Diretor: Prof. Dr. Sebastião Peres
Vice-Diretora: Profa. Dra. Andréa Lacerda Bachettini

*Núcleo de Documentação História da UFPel – Profa. Beatriz Ana
Loner*

Coordenadora:
Profª Dra. Lorena Almeida Gill
Membros do NDH:
Profª Dra. Lorena Almeida Gill
Prof. Dr. Aristeu Elisandro Machado Lopes

Técnico Administrativo:
Paulo Luiz Crizel Koschier

História em Revista – Publicação do Núcleo de
Documentação Histórica

Comissão Editorial:
Prof. Dr. Aristeu Elisandro Machado Lopes
Profª Dra. Lorena Almeida Gill

Conselho Editorial:

Profª Dra. Helga I. Landgraf Piccolo (UFRGS)
Prof. Dr. René Gertz (UFRGS) (PUCRS)
Prof. Ms. Mario Osorio Magalhães (UFPel)
Prof. Dr. Temístocles A. C. Cezar (UFRGS)
Profª. Dra. Beatriz Teixeira Weber (UFSM)
Profª. Dra. Maria Cecília V. e Cruz (UFBA)
Prof. Dr. Marcelo Badaró Mattos (UFF)
Profª. Dra. Joan Bak (Univ. Richmond – USA)
Prof. PhD Pablo Alejandro Pozzi (Universidad de Buenos
Aires).
Prof. Tommaso Detti (Università Degli Studi di Siena)

Editores: Jonas Moreira Vargas | Paulo Roberto Staudt
Moreira | Caiuá Cardoso Al-Alam
Editoração e Capa: Paulo Luiz Crizel Koschier
Capa: Alberto Henschel, **Escravos transportando
homem numa liteira.** Salvador, c.1869. Acervo Instituto
Moreira Sales.

Editora e Gráfica Universitária

R Lobo da Costa, 447 – Pelotas, RS – CEP 96010-150 |
Fone/fax: (53)3227 8411
e-mail: editora@ufpel.edu.br

Edição: 2018/2
ISSN – 1516-2095

Dados de catalogação na fonte:
Aydê Andrade de Oliveira - CRB - 10/864

História em revista / publicação do Núcleo de
Documentação Histórica. Instituto de Ciências
Humanas. Universidade Federal de Pelotas.
v.24/2, (mar. 2019). – Pelotas: Editora da
UFPel, 2019.
1v.

Semestral
ISSN 1516-2095

1. História - Periódicos. I. Núcleo de
Documentação Histórica. Instituto de Ciências
Humanas. Universidade Federal de Pelotas.

CDD 930.005

**Indexada pela base de dados Worldcat
Online Computer Library Center**

UFPel/NDH/Instituto de Ciências Humanas
Rua Cel. Alberto Rosa, 154 - Pelotas/RS - CEP: 96010-770
Fone: (53) 3284 3208 - <http://wp.ufpel.edu.br/ndh/>
e-mail: ndh.ufpel@gmail.com

*** Obra publicada em março de 2019**



Os textos contidos neste volume são de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores. Salvo
informação explícita em contrário, o(a)(s) autor(a) (es) respondem pelas informações textuais e imagéticas
contidas no presente volume.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

INTRODUCTION

Jonas Moreira Vargas | Paulo Roberto Staudt Moreira | Caiuá
Cardoso Al-Alam 05

O 13 DE MAIO NOS RELATOS DO IMPRESSO NEGRO PELOTENSE A ALVORADA (1931-1935)

THE 13TH OF MAY IN THE REPORTS OF THE BLACK PELOTENSE'S
PRINT A ALVORADA (1931-1935) 09
Ângela Pereira Oliveira Balladares

A ESCRAVIDÃO NO ARRAIAL DO TEJUCO (1731-1733): ENSAIO ACERCA DA DINÂMICA SOCIAL E HIERARQUIZAÇÃO, SOB A ÓTICA DOS REGISTROS BATISMAIS

SLAVERY IN THE ARRAIAL DO TEJUCO (1731-1733): ESSAY ON
SOCIAL DYNAMICS AND HIERARCHY, FROM THE PERSPECTIVE OF
BAPTISMAL REGISTERS 38
Ane Caroline Câmara Pimenta | Elaine Leonara de Vargas Sodré

MARGENS DE LIBERDADE: CONTROLE E AUTONOMIA NAS ÚLTIMAS DÉCADAS DA ESCRAVIDÃO EM JAGUARÃO (1870-1888)

MARGINS OF FREEDOM: CONTROL AN AUTONOMY IN THE LAST
DECADES OF SLAVERY IN JAGUARÃO (1870-1888) 65
Matheus Batalha Bom

DE EUZÉBIO ESCRAVO, FILHO DA PRETA NAGÔ ÂNGELA, A EUZÉBIO BARCELLOS LIBERTO: PROJETOS DE LIBERDADE NA COMUNIDADE ESCRAVA DO COMENDADOR CIPRIANO RODRIGUES BARCELLOS

OF EUZÉBIO SLAVE, SON OF BLACK NAGÔ ÂNGELA, TO EUZÉBIO
BARCIELOS FREED SLAVE: DESIGNS OF FREEDON IN THE
COMMUNITY SLAVE OF CENDER CIPRIANO RODRIGUES BARCELLOS 85
Natália Garcia Pinto

**MANIPANÇOS, FEITIÇARIAS, ALCORÕES: AFRICANOS
MUÇULMANOS NO BRASIL MERIDIONAL (PORTO ALEGRE,
SÉCULO XIX)**

MANIPANÇOS, SORCERY, QURAN: MUSLIM AFRICANS IN SOUTHERN
BRAZIL (PORTO ALEGRE, 19TH CENTURY)

Paulo Roberto Staudt Moreira 107

**ENTRE A PERMISSÃO E A PROIBIÇÃO: BATUQUES, DANÇAS E
CONFLITOS NA CAPITANIA DE PERNAMBUCO DURANTE O
SÉCULO XVIII**

BETWEEN PERMISSION AND BAN: BATUQUES, DANCES AND
CONFLICTS IN PERNAMBUCO CAPTAINCY DURING THE EIGHTEENTH
CENTURY

Josinaldo Sousa de Queiroz | Priscila Gusmão de Andrade 141

“É UMA NEGRA FEITICEIRA, MULHER RUIM”: RELAÇÕES DE
GÊNERO, RAÇA E MASCULINIDADE. ANÁLISE DE UM PROCESSO-
CRIME, 1918 (SANTA MARIA –RS)

"SHE IS A BLACK SORCERESS, A BAD WOMAN": RELATIONS OF
GENDER, RACE AND MASCULINITY. ANALYSIS OF A CRIMINAL
PROCESS, 1918 (SANTA MARIA -RS)

Lisiane Ribas Cruz | Priscilla Almaleh 163

**O PROTAGONISMO FEMININO NO CENTRO ABOLICIONISTA E
NAS FESTAS DA ABOLIÇÃO EM PORTO ALEGRE (RS/ SEC. XIX)**

THE FEMALE PROTAGONISM ON ABOLITIONIST CENTER AND ON
ABOLITION PARTIES IN PORTO ALEGRE (RS/ 19TH CENTURY)

Tuane Ludwig Dihl 192

MANIPANÇOS, FEITIÇARIAS, ALCORÕES: AFRICANOS MUÇULMANOS NO BRASIL MERIDIONAL (PORTO ALEGRE, SÉCULO XIX)

MANIPANÇOS, SORCERY, QURAN: MUSLIM AFRICANS IN SOUTHERN BRAZIL
(PORTO ALEGRE, 19TH CENTURY)

Paulo Roberto Staudt Moreira

Resumo: Os milhares de indivíduos removidos do continente africano pela diáspora transatlântica, trouxeram consigo um manancial cultural rico e complexo, que não ficou incólume a essa travessia, e cujos diálogos, permanências e hibridismos ainda hoje tentamos compreender. Assim, o que pretendemos neste artigo, é pensar essa heterogeneidade de manifestações religiosas, egressas da diáspora africana transatlântica, dando destaque aos vestígios documentais que apontam a existência de africanos muçulmanos na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Pensamos não só em atenuar a pouca visibilidade que os africanos escravizados muçulmanos vindos para o Brasil meridional ainda tem em nossa historiografia, como ajudar a repensar eventuais essencialismos, que reduzem as identidades religiosas africanas apenas a algumas devoções.

Palavras-chave: Escravidão, religiosidade, africanos muçulmanos, diáspora africana.

O Mercantil, jornal diário que circulava em Porto Alegre, no século XIX, publicou uma pequena notícia, em 24 de agosto de 1879, sob o título *Feitiçaria*:

A noite passada, às 11 horas mais ou menos, houve grande prática do Alcorão em uma casa da rua do Riachuelo, habitada pelo **preto mina** de nome Matias, contígua a em que reside o Sr. Germano Hasslocher. Tendo ciência do fato, ali compareceu o Sr. Subdelegado de Polícia do 1º Distrito, acompanhado do respectivo escrivão e do Inspetor de Quarteirão Firmino Serrão, um pouco tarde porém, porque a seção manipancina já se tinha terminado, mas ainda a tempo de verificar a grande quantidade de bugigangas que foram recolhidas pela mesma autoridade. Veio mais ao conhecimento, que, na referida casa, há quartos para alugar onde mora o português José, que tem quitanda no mercado, o **preto nagô** Adriano e a crioula Andreza com sua filha. Entre os objetos arrecadados, existem o **Alcorão árabe e outros livros na mesma língua**. Tomaram-se as necessárias providências

(MCSHJC - Jornal Mercantil – N° 292 - ano VI, 24.08.1879, folha 2 / grifos nossos).

Notas como estas não eram raras na imprensa diária da capital da província e reclamavam da ineficácia da polícia e dos demais órgãos públicos, mostrando-se escandalizados com a proliferação de manifestações religiosas não católicas pelos arrabaldes de Porto Alegre e mesmo, como a acima, no 1º distrito, em ruas próximas aos principais prédios governativos. Para os pesquisadores, entretanto, registros como esses, mesmo de reduzidas dimensões, nos permitem captar traços da mentalidade das elites intelectuais do período, que investiam em uma visão pejorativa da religiosidade do outro, principalmente se esse *outro* fosse negro e africano. Além disso, através das *bugigangas* apreendidas, percebemos sólidas crenças religiosas estabelecidas no Brasil meridional, trazidas junto com as *mercadorias humanas* que atravessaram o Atlântico na diáspora africana causada pela escravidão moderna.¹

João Cância Gomes era o redator e proprietário do jornal O Mercantil, intimamente conhecido na capital da Província - onde nasceu - e um jornalista deveras experiente. Com 15 anos começou a trabalhar na imprensa local como tipógrafo, em um jornal homônimo ao seu (de propriedade de Félix Xavier da Cunha), em 1861 era empregado na tipografia do periódico A Ordem, depois foi chefe da oficina do jornal Rio-Grandense, em 1872 fundou o órgão literário Álbum Semanal e em 1873 o seu próprio jornal, o segundo O Mercantil. Cância Gomes não tinha ligação efetiva com nenhum dos partidos políticos existentes, mas seu posicionamento sempre oscilava a favor dos conservadores (MOREIRA, 2003; FRANCO, 2010, p. 137). Em 1861 foi movido um processo de calúnias contra o editor do jornal A Ordem, de Porto Alegre, e João Cância Gomes, que era empregado naquela tipografia, prestou depoimento, apresentando-se (ou sendo descrito) como *branco*. Em 1880 João Cância Gomes, então proprietário e redator do Mercantil, ao sair da tipografia daquele jornal às 19:15 horas, na rua General Câmara, e dirigindo-se a sua residência, na rua do Riachuelo n° 88, foi agredido por um paraguaio de cor indíatica com um cassetete curto (*mata-piava*). Ele tinha então 42 anos. A agressão tinha motivos

¹ Ver, por exemplo: BLACKBURN, 2003; THORNTON, 2004; FLORENTINO, 1997; RODRIGUES, 2000; KLEIN, 2013; ALENCASTRO, 2000.

políticos, sendo feitas insinuações sobre ser mandante do crime o liberal Major Joaquim Pedro Salgado. Uma das testemunhas, um empregado público, deu uma declaração curiosa, um tanto ameaçadora, depondo que só ouvira “dizer em conversas, que as pessoas que escrevem em jornais estavam sujeitas a sofrerem atentados semelhantes”.²

Infelizmente, não temos conhecimento do autor da notícia acima, sendo muito comum textos publicados em anonimato nos jornais do período, mas sabemos que o clima intelectual era contaminado pelo “bando de ideias novas” (de que fala Silvio Romero), que ingressaram no país desde, pelo menos, 1870 – o evolucionismo, o cientificismo, o positivismo³. As teorias raciais influenciavam os pensadores sociais do período, eram os filtros pelos quais viam a realidade nacional e projetavam o futuro do Brasil e a nação que almejavam construir.

Em meio a um contexto caracterizado pelo enfraquecimento e final da escravidão, e pela realização de um novo projeto para o país, as teorias raciais se apresentavam enquanto modelo teórico viável na justificação do complicado jogo de interesses que se montava. Para além dos problemas mais prementes relativos à substituição da mão-de-obra ou mesmo à conservação de uma hierarquia social bastante rígida, parecia ser preciso estabelecer critérios diferenciados de cidadania (SCHWARCZ, 1993, p. 18).

Os investimentos públicos do século XIX na política imigracionista, que visava canalizar europeus para o Brasil, era também pensada como uma forma de acelerar o desaparecimento da população negra brasileira através de um processo biológico (evolucionista) de embranquecimento. Mas, conforme

²Câncio Gomes fez parte da Comissão Conservadora para a libertação imediata de escravos e dos indivíduos contratados do 3º distrito da Capital, conforme deliberado no meeting abolicionista de 08 de dezembro de 1887. Em 10.01.1887 o jornal O Mercantil anunciou a liberdade do *contratado* Antônio, de João Câncio Gomes, mediante o pagamento de cem mil réis por Manuel Jacinto Lopes, pelo tempo que faltava cumprir ainda ao seu senhor. (MCSHJC - Jornal Mercantil, 09.12.87; APERS – Cartório Júri de Porto Alegre, maço 34, processo 1038 e Sumário Júri de Porto Alegre, maço 56, processo 1455).

³ ALONSO (2002). *Sobre a “geração de 1870” no Rio Grande do Sul, ver: GRIJÓ (2005), SACCOL (2013).*

percebemos na nota do jornal Mercantil que inicia este artigo, as elites almejavam uma espécie de *eugenia cultural*, já que traços religiosos não-oficiais, equiparados a *feitiçarias*, deveriam ser duramente reprimidos.

Mas o que os periodistas e o redator do Mercantil não conjecturavam é que, centenas de anos depois, a notícia cuja finalidade primeira havia sido indignar os leitores com as *exóticas superstições* que ainda vingavam no centro da *civilizada* Porto Alegre, seria manipulada pelos historiadores como uma pista da heterogeneidade religiosa que vicejava na capital provincial. Os milhares de indivíduos removidos do continente africano pela diáspora transatlântica, trouxeram consigo um manancial cultural rico e complexo, que não ficou incólume a essa travessia, e cujo hibridismo ainda hoje tentamos compreender. Assim, o que pretendemos neste artigo, é pensar essa heterogeneidade de manifestações religiosas, egressas da diáspora africana transatlântica, dando destaque aos vestígios documentais que apontam a existência de africanos muçulmanos na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Pensamos não só em atenuar a pouca visibilidade que os africanos escravizados muçulmanos vindos para o Brasil meridional ainda tem em nossa historiografia, como ajudar a repensar eventuais essencialismos, que reduzem as identidades religiosas africanas a reduzidas devoções.

O médico Raimundo Nina Rodrigues, em seu trabalho antropológico sobre os africanos em Salvador, atestou veementemente a heterogeneidade da população africana para aqui trazida: “Ora, antes de tudo, bem longe está da realidade a uniformidade étnica aparente que dá ao homem africano o seu negro verniz pigmentário” (RODRIGUES, 1988, p. 15). Considerando especificamente os muçulmanos, Nina Rodrigues afirmava que os Haussás trazidos pelo tráfico transatlântico *não eram boçais*:

Era natural e de prever que de uma nação assim aguerrida e policiada, possuída, além disso, de um sentimento religioso capaz de grandes empreendimentos como era o Islamismo, não poderia fazer passivas máquinas de plantio agrícola a ignorante imprevidência de senhores que se davam por tranquilizados com a conversão cristã dos batismos em massa e deixavam, de fato, aos Negros, na língua que os Brancos absolutamente ignoravam, inteira liberdade de crenças e de pensamento.

Por sob a ignorância e brutalidades dos senhores brancos reataram-se os laços dos imigrados, sob o duro regime do cativeiro reconstruíram, como puderam, as práticas, os usos e as crenças da pátria longínqua. O comércio continuado com a Costa d'África ia-os instruindo dos sucessos guerreiros e religiosos que por lá se desenrolavam e assim se lhes ministravam *pabulum* e estímulo novo para a conversão e para a luta. O Islamismo organizou-se em seita poderosa; vieram os mestres que pregavam a conversão e ensinavam a ler no árabe os livros do Alcorão, que também de lá vinham importados (RODRIGUES, 1988, p. 41).⁴

O prédio do jornal O Mercantil era localizado na Praça da Alfândega, entre a rua da Praia e a Sete de Setembro, dando os fundos para a atual Caldas Júnior (ex-Beco do Fanha), ficando ao lado do Jornal do Comércio, de Antônio Cândido da Silva Job & Cia. Quem conhece Porto Alegre, certamente evidenciará tratar-se de região central da capital, e muito próxima a rua Riachuelo, cenário da cena descrita pelos periodistas, naquele 24 de agosto de 1879.

Se atentarmos novamente para a notícia, veremos que o cenário daquele culto religioso provavelmente tratava-se de um cortiço, uma residência popular, onde vários indivíduos e famílias moravam. Não sabemos se a denúncia da *grande prática do Alcorão* partiu do vizinho, o senhor Germano Hassloch, mas o certo é que a polícia compareceu na casa habitada pelo *preto mina* Matias às 11 horas da noite, tentando o pegar em flagrante.

A linguagem irônica do periodista deve ter arrancado algumas risadas de seus leitores. A verve pejorativa dirigida contra a religião muçulmana fica evidente na escolha de duas palavras: *manipanso* (fetiche e ídolo africano) e *bugiingas* (quinquilharias ou objetos de pouco valor). A frase – *superstição é simplesmente a religião do outro* – parece descrever bem o pensamento dos periodistas, pois, entre as *bugiingas* apreendidas estava o livro santo islâmico, o Alcorão, “e outros livros na mesma língua”. A frase que encerra o artigo – “tomaram-se as necessárias providências” – nos faz crer que os livros tiveram

⁴Sobre Nina Rodrigues, ver: CORRÊA (1998), SCHWARCZ (2009) e MUNANGA (2009).

como destino provável a fogueira, e os fiéis islâmicos, depois de reprimidos física, psicológica e moralmente na delegacia, devem ter sido expulsos da cidade ou admoestados a abandonar suas práticas religiosas *manipancinas*. Aquela sociedade ainda escravista, racista e marcada pelo analfabetismo de suas elites econômicas, deveria aceitar muito mal ser defrontada com africanos forros políglotas, mantendo cultos não-católicos, com hierarquias próprias e esteados em cultura escrita.

Quatro pessoas são mencionadas como moradoras daquela casa, na rua do Riachuelo: o preto mina de nome Matias, o português José (*que tinha quitanda no mercado*), o preto nagô Adriano e a crioula Andreza, com sua filha. A forma sucinta com que o Mercantil descreve o caso nos faz supor que o mina Matias fosse o responsável pelo culto, quem sabe fosse um Alufá, sacerdote do culto Malê – “do árabe alfa, ‘sábio’, ‘sagaz’, através do ioruba alufa” (LOPES, 2004, p. 52). Como não foi citado o nome dos senhores de Matias, Adriano e Andreza, cogitamos que eram negros libertos, ou seja, já haviam obtido cartas de alforria e viviam *sobre si* livremente (ou quase, pois ser forro não quer dizer não ser vigiado, afinal, em uma sociedade racializada, o não-branco é sempre alvo de suspeita).⁵

Entre as instâncias de agência escrava que a historiografia tem estudado, destacam-se as alforrias, como mecanismos de rompimento do cativeiro. Esses documentos representam fragmentos de histórias, pequenos lapsos da existência destes seres humanos – escravizados e seus senhores – que se defrontavam na cotidianidade do Rio Grande de São Pedro colonial e imperial, com proximidade e às vezes, intimidade.

A carta de alforria era a prova da liberdade de um escravo, introduzindo-o na vida precária de uma pessoa liberta numa sociedade escravista [...] a carta transferia o título de propriedade (o cativo) de senhor para escravo. Em certo sentido, os escravos literalmente compravam-se ou eram doados para si mesmos. Uma vez que havia uma transferência

⁵A questão da *cor* no Brasil possui variada bibliografia, citamos apenas alguns: GUEDES (2008), ROSA (2014), MATTOS (1995).

de propriedade, o ato tinha de ser documentado publicamente por um tabelião (KARASCH, 2000, p. 439).

Coletamos 12.055 cartas de alforria registradas nos livros de cartório de Porto Alegre entre 1748 e 1888, e nestas existiam 11 cativos chamados Matias. Claro que ele pode ter se alforriado em outra cidade e, depois, migrado para a capital em busca de trabalho e apoio espiritual junto a comunidade negra (e também muçulmana) local. Mas, exercitando nossa *imaginação histórica*, podemos ponderar que, destes 11 alforriados, apenas um deles as poucas evidências que constam naqueles documentos de liberdade, nos fazem supor que pode ser o *alufá* preso em 1879. Trata-se de um Matias, nagô, que era escravizado de Joaquim Maria de Azevedo Guerra e que em 17 de março de 1865 recebeu a tão almejada carta de alforria, pagando a quantia de 1 conto e 680 mil réis. A ocupação de Azevedo Guerra era ser *proprietário*, o que indica que provavelmente vivia como rentista dos alugueis de seus imóveis, tinha 49 anos quando emitiu a carta que libertou Matias e residia no 12º quarteirão da Paróquia de Nossa Senhora Madre de Deus. Local próximo da casa onde ocorreu a sessão manipancina muçulmana, em 1879.⁶

Para se entender o que significava esta quantia paga por Matias em 1865, recorreremos aos inventários post-mortem de Porto Alegre. Claro que os bens dos inventários, geralmente, são avaliados abaixo do preço real de mercado, para que assim os herdeiros pagassem menos taxas sobre heranças e legados⁷. Mas, tomando apenas como indicativo, percebemos que um cavalo manso (item essencial no período) era avaliado entre 10 e 16 mil réis. Ou seja, com o valor pago a seu senhor, Matias poderia ter adquirido entre 105 a 168 cavalos mansos, um patrimônio razoável para começar a vida de liberto.

Entre os 181 escravizados listados nos inventários post-mortem de Porto Alegre em 1865, apenas um foi avaliado por valor maior do que o pago

⁶ AHRS – Fundo Estatística, Lista dos cidadãos qualificados na Paróquia de Nossa Senhora da Madre de Deus, 30 de Janeiro de 1865. A carta de alforria do nagô Matias foi registrada em cartório no dia seguinte ao da sua redação, em 18 de março de 1865. (MOREIRA; TASSONI, 2007)

⁷FURTADO (2009), FARINATTI (2008), FRAGOSO; PITZER (1998) e FRAGOSO (2001).

por Matias no mesmo ano por sua alforria. Pegando unicamente os adultos, entre 15 e 50 anos de idade, percebemos que foram avaliados em uma média de 847\$ (oitocentos e quarenta e sete mil réis). Isso nos faz perceber que Matias pagou o suficiente para seu senhor comprar com folga um cativo jovem e adulto, e com alguma especialidade. Outrossim, nos flagramos numa curiosidade insanável de saber como aquele nagô conseguiu obter tal montante de recursos!

Encontramos Azevedo Guerra *concedendo* outros dois documentos de liberdade, muito similares ao de Matias. O preto Francisco, também de *nação nagô*, indenizou seu senhor com a quantia de 1 conto e 800 mil réis, sendo a carta redigida pelo próprio Azevedo Guerra em Porto Alegre, a 07.11.1861. Em 1868 foi a vez de Henriqueta receber a alforria. Ela tinha 38 anos e era africana *de nação*, sem etnia especificada, tendo entregue 1:400 mil réis *em moeda corrente* ao seu senhor (POA, 15.12.1868).⁸ A atividade de rentista dele se projetou nas relações dele como seus escravizados, pelo menos é o que nos indicam esses indícios documentais. As 3 alforrias foram *concedidas* mediante ressarcimento de elevadas quantias. O esperto usurário usufruiu do trabalho desses trabalhadores africanos e ainda lhes cobrou quantias exorbitantes para resgatá-los do cativo.

Joaquim Maria de Azevedo Guerra faleceu em 19.06.1874, sem testamento, deixando 6 filhos⁹ de seu casamento com Luiza Amália da Silva Guerra. Ele atuava como agente de leilões. A família Azevedo Guerra morava em uma casa assobradada na rua Duque de Caxias, n° 159B, vizinha da casa do professor Fernando Ferreira Gomes. Anexo ao inventário temos a matrícula dos escravizados da família, feita em 09.09.1872, na Paróquia Nossa Senhora da Madre de Deus

⁸APERS – 2° Tabelionato de Porto Alegre, Registros Gerais, livro 19, f. 15 e livro 17, f. 100.

⁹Eram seus filhos: Dr. Henrique Cristiano da Silva Guerra (24 anos, que estava no RJ), Maria Luiza Guerra Duval (23 anos, casada com Frederico Duval), Joaquim Augusto da Silva Guerra (22 anos, estava no RJ), Maria Emíli a da Silva Guerra (21 anos), Maria Julia da Silva Guerra (20 anos) e Luiz Adriano da Silva Guerra (11 anos) - APERS – 2° Cartório do Juízo de Órfãos de Porto Alegre, n° do processo: 497, inventariado: Joaquim Maria de Azevedo Guerra, Inventariante: Luiza Amália da Silva Guerra, 1875.

Nome	Cor	Idade	Origem	Ofício
Marcelina	Preta	44	Sem naturalidade	Cozinheira
Jacinta	Parda	30	Desta Província	Costureira
Rita	Parda	28	Sem naturalidade	Engomadeira
Joana	Parda	24	Desta Província	Engomadeira
Jacinto	Preta	40	África	Cangueiro
Joaquim	Preta	40	África	Cangueiro

Todos os cativos acima foram descritos com “aptidão para o trabalho: saudável”, solteiros, filiação ignorada e residência urbana. No inventário-post mortem de 1875 ainda se encontravam escravizados com a mesma família apenas dois dos listados acima, o africano Jacinto (avaliado por 800 mil réis) e a parda Joana (por 500 mil réis). A parda Rita havia já falecido, e os africanos Joaquim e Jacinta foram vendidos e Marcelina libertou-se, “tudo ainda em vida do inventariado”. Os bens foram avaliados e somaram um montemor de 52:906\$750 réis.

Mas que os leitores não nos tomem por ingênuos: sabemos que o Matias nagô de 1865, talvez não seja o Matias mina de 1879. Não obstante, acreditamos como provável que, se forem apenas homônimos, mesmo assim a trajetória de ambos deve ter sido similar, desde o tráfico transatlântico até a obtenção da alforria. O fato de um ser descrito como *mina* e o outro como *nagô* não é empecilho para se tratar do mesmo homem, como veremos adiante. Minas, nagôs, geges, haussás, são grupos da África Ocidental Atlântica. Os três primeiros, não raro, aparecem combinados em mina-gege e mina-nagô, mostrando similaridades africanas e reinvenções étnicas diáspóricas.

Mina. Nome atribuído, no Brasil, a cada um dos escravos sudaneses de várias etnias embarcados na costa situada a leste do castelo de São Jorge da Mina, ou seja, na Costa dos escravos. Assim, quase sempre associado ao etnônimo específico, o vocábulo passou a designar todo negro não banto, como em

“mina-jeje”, “mina-nagô”, “mina-fanti”, etc. (LOPES, 2004, p. 440).

Os nagôs eram iorubás.¹⁰ Computando as cartas de alforrias passadas para africanos *minas* e *nagôs*, notamos a tendência a concentração na tipologia nas pagas, o que destaca serem os Minas-Nagôs as *nações da mercancia* (FARIA, 2004; GOMES, 2005; SCHERER, 2008, p. 126). Praticamente 80 % dos Nagôs e cerca de 70 % dos Minas pagaram aos seus senhores para conseguir abandonar a senzala, demonstrando que privilegiavam as estratégias de trabalho e sobrevivência que lhes possibilitava acumular recursos pecuniários, daí estarem presentes nas quitandas, entre os curandeiros, líderes religiosos diversos, etc. Segundo Sheila Farias:

É necessário destacar a presença constante de grupos islamizados entre os habitantes da Costa da Mina e sua vizinhança. A expansão muçulmana, presente desde antes dos descobrimentos portugueses naquela parte da África, fez com que muitos dos escravos trazidos ao Brasil fossem maometanos, entre eles os *malinke*, chamados, na Bahia, de mandingo. Mas foi principalmente no início do século XIX, quando se iniciou uma *jibãd*, a guerra santa islâmica, em particular na região da atual Nigéria, que se produziu entrada significativa de escravos muçulmanos no Brasil, mais acentuadamente na Bahia (FARIAS, 2004, p. 33/34).

Como compactuamos com a ideia de que a alforria não era apenas um esforço individual, mas coletivo, comunitário, familiar, podemos então conjecturar que o *alufá* Matias (se era mesmo um *alufá*), deve ter sido ajudado em sua alforria pelo esforço de seus pares, com os quais tinha afinidades étnicas e religiosas. Parece-nos compreensível que indivíduos atingidos (e machucados) pela diáspora transatlântica, investissem direta ou indiretamente na liberdade de seus guias espirituais. O compartilhamento devocional traz conforto moral e espiritual, constitui lideranças que aconselham condutas e normatizam os comportamentos, cimentam as identidades étnicas e estimulam o espírito

¹⁰ Nagô, segundo Reis (2003, p. 286) era: “Negro iorubá sudanês. ‘Nação’ que se teria instalado em Ifé, desde o século XIII, de onde passou a Oió”. Ainda segundo Reis (2003, p. 606), Mina era um “termo geral para designar os escravos oriundos da África ocidental, em particular os embarcados em portos do golfo do Benin”.

comunitário.

Relendo o pequeno trecho do jornal diário, de 1879, nos parece que não se estava falando em um evento religioso corriqueiro, mas de uma “grande prática do Alcorão”. Quiçá os meganhas não pegaram Matias e seus irmãos muçulmanos em flagrante, pois chegaram tarde. Talvez Matias, ao anoitecer daquele dia de agosto de 1879, tenha rezado e encerrado mais um dia de jejum do Ramadã.

Ramadã. Nono mês do calendário muçulmano. Mês sagrado, durante o qual o fiel, segundo a lei corânica, deve observar o jejum diário, entre o alvorecer e o pôr-do-sol (LOPES, 2004, p. 558).

Realmente, uma das últimas noites do Ramadã justifica uma *grande prática do Alcorão*, trata-se da Lailat al-Qadr – “Noite da Glória, Noite do Poder ou Noite do Destino, uma das festas de encerramento do Ramadã, mês do jejum” (REIS, 2003, p. 606). O calendário islâmico começa com a Hégira, ou seja, com a fuga de Maomé de Meca para Medina, em 16 de julho de 662 d. C. Assim, o ano cristão de 1879 corresponde ao ano 1296 do calendário hegírico. É difícil fazer a conversão do calendário solar gregoriano para o calendário lunar muçulmano. Como o ano lunar tem de 10 a 11 dias menos do que o solar, os meses não combinam entre um calendário e outro e é muito difícil obter uma correspondência absoluta. Sujeitando-nos a uma boa margem de erro, obtivemos que o Ramadan de 1296 teria ocorrido em 18 ou 19 de Agosto de 1879 (uma segunda ou terça), dependendo do cálculo adotado! Isso justificaria a *grande prática de Alcorão*, dirigida pelo *alufá* Matias e outros fiéis muçulmanos no pôr-do-sol daquele dia de agosto de 1879, após um dia de jejum, rezas e bons pensamentos.¹¹

Claro que nem todos os minas eram muçulmanos e mesmo os que eram fiéis do Islã, não foram invulneráveis a influências de outras religiões, com as quais conviviam mesmo antes da diáspora africana. O historiador João José

¹¹ Ver informações a respeito em: <http://www.novomilenio.inf.br/porto/mapas/nmcalens.htm> - site acessado em 25 de maio de 2012. Agradeço imensamente ao historiador e muçulmano Roger Elias pelo assessoramento histórico-religioso.

Reis, observando o *arsenal* de peças religiosas apreendidas em Salvador após a Revolta dos Malês (1835), fala que evidenciam noções *sincreticas* e *pragmáticas*:

Muitos africanos na Bahia escravista lançavam mão do que percebiam como útil para sua sobrevivência material, espiritual e moral. Eram culturalmente pragmáticos. Mas isso não fora inteiramente inventado na Bahia. Eles vinham de sociedades experimentadas em uma religiosidade mais aderente, maleável e permeável (REIS, 2003, pág. 239).

Este mosaico religioso (FARIAS, 2004, p. 31) das experiências devocionais negras diaspóricas constituiu-se dialogicamente. Segundo Valéria Gomes Costa, que estudou os libertos da Costa da África no Recife, entre 1846 e 1890, era comum a composição de redes políticas *amistosas* entre muçulmanos e católicos, ocorrendo consistente trânsito devocional:

Que o africano Anacleto e tantos outros indivíduos transitassem em duas culturas religiosas não era incomum. Viajantes europeus no século XIX já registravam conexões do islamismo com o catolicismo entre os africanos. Louis Agassiz observou que no Brasil os homens minas, além de maometanos, conservavam a crença no Profeta (Maomé) em meio a práticas da Igreja Católica. No século XX, Pierre Verger foi o primeiro a mostrar as boas relações de convivência entre muçulmanos e católicos nas comunidades de *retornados* em Uidá. O catolicismo serviu como elo entre os diferentes grupos de libertos que regressavam às cidades do golfo do Benin. Os muçulmanos que haviam retornado do Brasil, principalmente da Bahia, formavam um grupo à parte, encontrando-se muito mais próximos – pelos hábitos e modo de vida – dos católicos brasileiros do que de seus próprios correligionários que permaneceram na África (COSTA, 2013, p. 224)

A fogueira que provavelmente consumiu, naquele ano de 1879, o *Alcorão árabe e outros livros da mesma língua*, não arrefeceu certamente as crenças muçulmanas diaspóricas. Aliás, pensemos esses objetos religiosos na sua polifonia correta, sendo místicos, mas também representando comunidades políticas hierarquizadas, constituídas por intelectuais negros políglotas. No artigo “Comprando e vendendo alcorões no Rio de Janeiro do século XIX” o historiador-embaixador-poeta Alberto da Costa e Silva (2003) usa o pensador racista Conde de Gobineau como fonte para pensar a circulação de textos

muçulmanos na sociedade oitocentista brasileira. O Conde menciona a venda de 100 alcorões por ano em uma livraria no Rio de Janeiro (1869), Fauchon & Dupon, sendo o preço unitário dessas mercadorias religiosas elevado, pago em prestações por um público consumidor composto por escravizados e forros. Segundo Costa e Silva os alcorões vendidos naquela livraria carioca eram caros, por serem manuscritos, além de escritos em árabe, aquecendo ainda mais o movimento daquele estabelecimento, pois obrigava a importação de gramáticas nessa língua, para que os compradores pudessem lê-los. Entretanto, destaque-se que mesmo que alguns dos compradores não pudessem ler essa literatura religiosa, mesmo assim muitos o queriam em casa como “repositório da palavra de Deus”. Ainda segundo o mesmo informante, o Conde de Gobineau, os africanos muçulmanos eram minas.

Aliás, são interessantes a respeito os comentários feitos por James Wetherell a respeito dos anos (1842 a 1857) que passou na Bahia como Vice-Cônsul inglês:

ESCRITOS DE PRETOS. Muitos dos pretos aqui são, creio eu, maometanos, e alguns deles escrevem (o que eu presumo seja árabe) muito elegantemente. Tal feito, no entanto, às vezes faz com que os praticantes "sofram", pois os brasileiros, como todos os outros ignorantes, se assustam com o que não conseguem entender. Um negro às vezes escreve uma mensagem a outro, ou escreve suas orações, e no momento em que a polícia descobre que o homem está em posse de tal escrito, eles clamam sobre conspirações e assassinatos, sublevação de escravos e assassinatos; e os pobres negros são então aprisionados e talvez banidos do país, quando o maior crime provado contra eles é serem esses personagens místicos. Eu tenho em minha posse um livro de orações, que me foi dado por um dos meus próprios escravos; é cuidadosamente escrito em letras pretas e vermelhas, as últimas aparentemente formam o começo das sentenças (WETHERELL, 1860, p. 138).¹²

¹² No original: “WRITINGS OF BLACKS. Several of the blacks here are, I believe, Mahomedans, and some of them write (what I presume is Arabic) very elegantly. Such an accomplishment, however, sometimes causes the practisers "to come to grief," for the Brazilians, like all other ignorant people, are very frightened about what they cannot

Os irônicos e preconceituosos periodistas de 1879 acabaram, irrefletidamente, nos dando indícios concretos da presença de ativos africanos muçulmanos entre os escravizados e libertos sulinos. Mas outros vestígios documentais podem ser compilados para ilustrar essa *incômoda* presença, que, incontestavelmente, deve ter causado muita insônia entre as autoridades e senhores, assombrados pelo fantasma da rebelião baiana dos Malês, em 1835.

Uma escola corânica em Porto Alegre

Corria o ano de 1837 quando uma *denúncia secreta*, não se sabe como, chegou ao Juiz de Paz do 1º distrito de Porto Alegre, Joaquim Lopes de Barros, alertando as autoridades da província do Rio Grande de São Pedro, para a existência de uma “casa que servia aos pretos como de escola onde aprendiam a ler e escrever, causando por isso não infundados receios dos perigos e funestas consequências que daí podiam resultar ao Brasil, como infelizmente já tem acontecido na Bahia e em outras partes, que se ressentem de ensaios semelhantes, que tem abortado”.

A província mais meridional do Império encontrava-se assolada por uma guerra civil com traços republicanos e separatistas, contrapondo *farroupilhas* e *legalistas* (1835/1845) e o risco de uma sublevação de escravizados ganhava ainda mais relevo considerando que boa parte das tropas, mas principalmente a republicana, era composta de ex-escravos que fugiram de seus senhores para lutar ou foram recrutados compulsoriamente.¹³ Logo a polícia tratou de agir, e a casa localizada no 1º distrito da capital da província foi invadida e africanos

understand. One black will sometimes write a message to another, or write his prayers, and the moment the police find out the man is in possession of such writing, they cry out plots and assassinations, rising of slaves and murders; and the poor black fellows are imprisoned and perhaps banished the country, the greatest crime proved against them being these mystical characters. I have in my possession a book of prayers, given me by one of my own servants; it is carefully written in black and red letters, the latter apparently forming the commencement of the sentences” [Agradeço ao historiador Miqueias Mugge pela indicação deste livro e pela tradução do original].

¹³Ver a respeito da participação e das expectativas negras na guerra civil farroupilha: OLIVEIRA; CARVALHO (2008), CARVALHO (2013), MARQUES (2017) e LEITMAN (1997).

escravizados e libertos foram presos.¹⁴

A constituição de 1824, no artigo 179, assegurava “que a instrução primária gratuita era direito de todo o cidadão brasileiro”. Já o Ato Adicional à Constituição de 1834, como uma medida liberal de descentralização do poder, passou a educação para a alçada das Assembleias Provinciais. Em 22 dezembro de 1837, a lei provincial nº 14 deu *Regulamento para as escolas públicas de instrução primária* do Rio Grande do Sul, determinando em seu artigo 3º que eram “proibidos de frequentar as escolas públicas” provinciais:

Todas as pessoas que padecerem moléstias contagiosas;

*Os escravos e pretos, ainda que sejam livres ou libertos.*¹⁵

Este artigo 14, mistura as ideias de higienização e preconceito racial, excluindo considerável contingente populacional do direito à educação pública. Não sabemos de sua efetividade, mas imaginamos que o acesso à escrita não deveria ser um caminho fácil para os não-brancos (PEREIRA, 2008).

Como mostraremos mais claramente a seguir, a *escola* invadida pela polícia, não se resumia a alfabetizar indivíduos negros, o que já lhe daria uma conotação contestadora naquela sociedade escravista. Tratava-se de uma *escola corânica* onde, através de textos religiosos islâmicos, buscava-se a alfabetização em árabe e a conversão e socialização da doutrina muçulmana. Não sabemos se era unicamente o árabe o idioma usado naquele grupo de estudos oitocentista ou se a *língua de branco* (o português) também estava inserido naquele processo de aprendizado.

¹⁴ ANRJ - Fundo GIF - Ministério da Justiça - 3ª seção – 5C 478 - Ofício de 10.11.1838, do Presidente da Província Manoel Joaquim de Souza Medeiros para o Ministro da Justiça Antonio Elzeário de Miranda Brito.

¹⁵ AHRS - Índice das Leis Promulgadas pela Assembleia Legislativa da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, desde o ano de 1835 até o de 1851. Porto Alegre, Tipografia do Rio Grandense, 1872. A respeito da continuidade destas exclusões determinadas na província do RS em 1837, Melina Perussatto (2018, p. 168) explica que: “Em 1842, a decisão se manteve nas alterações ao referido regulamento provincial e no novo documento, aprovado em 1846, apenas os escravos seguiam proibidos. Foi somente na reforma de 1882 que o veto desapareceu por completo, mas sem prever formas de inclusão”.

Sabemos da penetração da cultura muçulmana na África subsaariana, a África Negra, desde, pelo menos, princípios do século VIII. A islamização dos estados sudaneses (o *Bilad es-Sudam* - País dos Negros) foi gradual e caracterizou-se, no início, por uma coexistência entre o Islã e as religiões africanas:

Distinguir-se-á facilmente neste quadro um longo período, que se prolonga mais ou menos até o século XI, durante o qual o Islã, confinado numa espécie de marginalidade, manteve relações de coexistência com as religiões locais, largamente dominantes no duplo plano do número dos adeptos e dos efeitos sociais e políticos. (M'BOKOLO, 2011: pág. 133)

É no século XI que um Islã militante vai emergir no Sahel e o crescimento do comércio transaariano vai fazer com que elites sudanesas vejam na conversão uma boa forma de coligação com os comerciantes do magrebe. Os reinos africanos do Sahel deslocavam-se para o sul em busca de produtos para comercializar com o Magrebe. Do Sudão partia ouro, marfim, noz-de-cola, escravizados, os quais eram trocados por cavalos (só a cavalaria do Mali era estimada em 10.000 integrantes), sal, cobre (para o artesanato, mas também ferro, prata, estanho e chumbo), cauris, alimentos (para o consumo de luxo das classes dirigentes sudanesas: trigo, frutos, passas, tâmaras), tecidos luxuosos (sedas de Túnis, de Granada, do Iêmen, brocado, barretes dourados), escravos (em pequena quantidade, usados pelas cortes sudanesas principalmente como eunucos, cantoras e concubinas), produtos de luxo diverso (perfumes, drogas), e livros (alcorão, tratados de teologia, etc).¹⁶

Desde aí, o Islão passou a ser o elo que atravessava o deserto: as trocas aumentaram sem cessar sob a influência religiosa, cultural e política do Magrebe, influência tanto mais decisiva quanto foi a única a exercer-se durante séculos; ela favoreceu a formação progressiva de uma elite negra de letrados muçulmanos, capazes de adaptarem às sociedades agrícolas preexistentes um sistema político e comercial eficaz, organizado segundo o modelo árabe, que tornou possível a grandeza dos impérios do Sudão até a chegada dos portugueses. (Coquery-Vidrovitch, 2004: p. 33)

¹⁶ Ver: FASI, 2010, PRIORI e VENÂNCIO, 2004; SOARES, 2000; SOUZA, 2002; KIZERBO, 2009.

Intelectuais muçulmanos serão importados pelas elites sudaneses e escolas corânicas e mesquitas-universidades-madrassas vão vicejar pelo Sudão, principalmente nas florescentes cidades ligadas ao tráfico via o Saara, como Djenné e Tombuctu. As religiões africanas *tradicionais* não desapareceram, obviamente, e continuaram a dominar principalmente áreas rurais.

Entre os grupos que se islamizaram fortemente, desde pelo menos o século XIII, temos os Haussás, dos quais muitos acabaram escravizados e trazidos para o Brasil. Analisando uma revolta escrava ocorrida na Bahia em 1807, João José Reis comenta sobre esses rebeldes muçulmanos:

Eles vinham de uma região ocupada majoritariamente pelos haussás, no Sudão Central (norte da atual Nigéria), deflagrada por conflitos ligados à *jibad* declarada em 1804 pelo xeque Usuman dan Fodio, do grupo étnico *fulani*, contra reinos Haussás que ele acusava de serem pagãos e sobretudo presididos por muçulmanos relapsos. O movimento teve início no reino de Gobir, onde vivia Dan Fodio, especificamente contra o governo do *sarkin* (ou rei) Yunfa. Liderada pelos fulanis, mas contando com apoio haussá – sobretudo de muçulmanos mais devotos e camponeses oprimidos por seus governantes –, a guerra santa produziu muitos escravos para o tráfico atlântico. Esses haussás baianos provavelmente pertenciam tanto a um como a outro lado do conflito, mas sob a escravidão na Bahia podem ter se unido contra o inimigo comum, da mesma forma que pensavam em mobilizar para seu levante outros africanos, e até negros brasileiros, sem que eles fossem necessariamente muçulmanos (REIS, 2003, p. 73).

Se considerarmos o período de 1831 a 1850, anos entre as duas leis imperiais que se propuseram a acabar com o tráfico transatlântico de africanos escravizados, poderemos ter uma ideia sobre as comunidades africanas nas quais se inseriam os discípulos e mestres dessa escola corânica de Porto Alegre. Dos 980 africanos batizados em Porto Alegre no período, 19,59% (192) eram da África Ocidental, sendo a maioria mencionados como *minas* (158) e *nagós* (32). Dos 2.019 óbitos do período, 230 (11,39%) eram da mesma procedência (África Ocidental), sendo 197 *minas* e 20 *nagós* (MOREIRA, 2014).¹⁷

¹⁷ Devemos esclarecer enfaticamente que estes números subestimam as procedências

Assim como estas fontes eclesiásticas relacionadas aos sacramentos do batismo e óbito, documentos judiciais também são observatórios potenciais das etnicidades dos africanos escravizados, seja pelo olhar dos senhores, seja pela autodefinição das próprias vítimas do tráfico. Para a historiadora Silvia Lara (1999, p. 682) não há como desprezar a ciência que tinham os senhores e autoridades de algo que os historiadores levaram tempo para considerar – a composição étnica da população escrava:

Apesar do esquecimento dos historiadores, a frequência destes registros revela o conhecimento senhorial da diversidade étnica da escravaria, que era acompanhado por juízos sobre maior ou menor eficiência no trabalho ou sobre melhor ou pior adaptação ao cativo e redundava em variações no preço destes escravos. Isto significa dizer que havia a necessidade de conhecimentos etnográficos para o bom governo senhorial do plantel.

Isso pode ser verificado nos papéis produzidos por uma investigação policial e judiciária, que culminou com a aplicação da pena de morte a um africano mina. No dia 21 de abril de 1849 o africano Benedito, trabalhador de uma charqueada instalada em São Jerônimo, localidade distante 70 quilômetros de Porto Alegre, matou o capataz daquela unidade produtiva, degolando-o.¹⁸

O preto Benedito depôs três vezes. Por isso sabemos que ele era solteiro, analfabeto, que desconhecia sua idade e ocupava-se como carneador, campeiro, domador e todo o serviço da charqueada. Ele testemunhou que ignorava seus pais —*por vir de pequeno para o Brasil* e que morava na charqueada de seu senhor desde a infância.

Tal logo ficou sabendo do crime, o charqueador e subdelegado Antônio da Costa Maia oficiou ao Delegado de Polícia de Triunfo, João Antônio Correia, comunicando —*com o maior sentimento*— o bárbaro assassinato do capataz Cipriano pelo escravizado Benedito, de nação mina. Maia informou que a vítima fora sepultada no dia seguinte ao crime, mas expressa sua preocupação quanto

africanas, já que na maioria dos óbitos e batizados foram anotadas referências genéricas, como *africanos, de nação, da costa*.

¹⁸APERS - 1º Cível e Crime, Triunfo / São Jerônimo, Processo 962, maio 22 (MOREIRA, 2010).

a permanência do réu nas proximidades. Maia explica que — “como a organização do processo tem de levar algum tempo, e por aqui exista *bastante escravatura da mesma nação*, faltando a competente Polícia para prevenir mais alguns atentados, que possam acontecer” -, resolveu enviar o réu para a cidade.

O eminente perigo em que atualmente me acho, e todos os mais concidadãos deste desgraçado lugar, é que dá ocasião a incomodá-lo, porque se não considerassem este infeliz distrito com tanta indiferença, de certo que com a devida calma eu cumpriria com minhas devidas obrigações.

Visivelmente amedrontado, o subdelegado tomou a iniciativa de remeter para Triunfo o mina Benedito, acompanhado do Inspetor do 1º quartelão João José do Amaral, que levou também a faca com que o crime foi perpetrado:

[...] porque estou bem convencido que, para segurança pública deste [distrito], este assassino não deverá estar aqui mais uma hora. Releve V. Sa. algumas expressões que por ventura possam d’alguma maneira serem julgadas imprudentes, porque o que eu desejo é que todas estas famílias deste infeliz distrito vivam tranquilas e sossegadas.

Para evitar problemas com a segurança pública Benedito foi remetido para Triunfo, onde foi condenado à pena de morte, por unanimidade de votos do júri. Após o Juiz de Direito Luiz Alves Leite de Oliveira Belo dirigir um pedido de perdão ao Imperador, as autoridades trataram de transferir Benedito para a capital da província, onde chegou em 3 de junho daquele ano. Após vinte e dois dias em Porto Alegre, o homicida mina ficou sabendo que não fora considerado digno da clemência Imperial e em dezoito de agosto Benedito foi enforcado na cidade que o condenou.

Mas quando o charqueador e subdelegado Maia pedia insistentemente a remoção de Benedito de perto do cenário do crime, ele não estava apenas atemorizado com um levante de escravizados, mas demonstrava conhecimento mais profundo da escravaria ao dizer que em São Jerônimo, na costa das Charqueadas — *exista bastante escravatura da mesma nação*, ou seja, demonstrava conhecimento sobre a composição étnica da população cativa da região. Aliás, o próprio Benedito reivindicava este tipo de preocupação quando

destacava sua etnicidade, como no depoimento no tribunal, em que disse chamar-se Benedito dos Santos e ao declarar sua origem o escrivão anotou —*de Nação nagô, digo, de Nação mina nagô*. Supomos que o próprio Benedito, conduzindo seu auto de qualificação, tenha corrigido o escrivão, reforçando sua procedência africana com os denominativos étnicos *Mina* e *Nagô*. Se assim ocorreu, foi porque Benedito considerava simbolicamente importante afirmar esta sua identidade, provavelmente essencial no convívio com seus *praceiros* de senzala.

Voltando ao Rio Grande do Sul de 1837/1838. Temerosos com a recente tentativa insurrecional dos Malês em 1835, na Bahia, o Presidente da Província enviou os textos e dois livros apreendidos na Escola corânica de Porto Alegre para a cidade do Rio Grande. Aquele porto atlântico dava condições para que as autoridades pudessem examinar com cuidado os documentos escritos em estranhos *hieróglifos*. A cidade encontrava-se sob o seguro domínio do Império brasileiro e sua população comportava grande número de cativos e libertos, entre eles muitos oriundos da Costa da Mina. As autoridades suspeitavam (ou temiam) que os textos e livros fossem escritos em árabe e sabiam que muitos africanos procedentes daquela região da África ocidental dominavam essa língua.

Sendo local da maior concentração de escravidão da província sulina, os vereadores da vila de Pelotas demonstraram sérias preocupações com a vinda para as charqueadas locais, dos sediciosos malês da Bahia:

Em 27 de fevereiro de 1835, a Câmara Municipal de Pelotas se correspondeu com o Presidente da Província, alertando-o de que os senhores de escravos implicados na Revolta dos Malês poderiam querer vendê-los para a província sulina, subtraíndo-os “à vingança das leis”. Os vereadores baseavam seus receios na tradição desta província em ser “receptáculo dos escravos de má conduta de outra província” e temiam que estes cativos fossem incorporados aos plantéis das charqueadas, que continham “de 2 a 3 mil cativos quase em contato uns dos outros pela proximidade em que se acham ditas charqueadas, receando-se deste modo que eles venham engrossar o número dos desmoralizados [...] e tentarem desordens”. Pedem assim “que os escravos **nagôs e haussás** que vierem remetidos da Bahia para se venderem nesta província, sejam requisitados com segurança na Vila do Rio Grande, a fim de proceder-se

aos necessários exames, para serem reenviados e entregues às autoridades daquela província, se por ventura tais escravos forem dos sediciosos”. Os vereadores pelotenses baseavam seus temores em informações da revolta dos Malês que eles receberam via um impresso (provavelmente editado pelo próprio governo imperial) e “por cartas particulares vindas da Cidade da Bahia”. Esta segunda fonte de informação, as cartas particulares, nos fornecem um indício sólido desta ligação de Pelotas com o nordeste escravista. Os emissários destas missivas certamente tinham nexos mercantis e familiares com as elites políticas e econômicas locais (PINTO; MOREIRA; AL-ALAM, 2013, pp. 22/23) (Grifos nossos).

O Juiz de Direito interino de Rio Grande, Manoel Joaquim de Souza Medeiros informou que, cumprindo o que lhe ordenaram, chamou “a quase todos os pretos minas moradores nesta cidade, e sindicando deles cautelosamente se sabiam ou não ler e escrever, segundo o estilo de suas terras, e todos dizendo-me que não o sabiam fazer, pretextando diversos motivos, bem como de terem vindo uns de pequena idade, e outros de serem nascidos no centro, onde não tinha papel nem conhecimento algum de escrita; lhes mostrei alguns dos escritos, e me asseveraram não os entender”. Notemos que o Juiz diz ter mandado chamar os *pretos minas* e ficamos pensando o conhecimento étnico que esta autoridade e os senhores tinham dos escravizados. O grupo demográfico dos escravizados e dos forros, principalmente dos africanos, possuía grande heterogeneidade, mas era possível reconhecer segmentos específicos, como os *pretos minas*, seja por ruas marcas rituais, etc. O Juiz considerou que os africanos interrogados não estavam sendo honestos e que apenas não queriam admitir que entendiam os estranhos dizeres.

Ao longo da investigação as autoridades chegaram ao preto José, que fora escravo de Manoel José Barreiros e que “sabia ler e escrever segundo o método da costa da Mina”. Segundo o seu depoimento, José ou Muamba (como era chamado na África), tinha então 79 anos, tendo chegado ao Brasil escravizado aos 37 anos. Ele era natural da Costa da Mina, de Nação Haussá, e morava ainda na casa de seu antigo senhor.¹⁹ A idade fornecida por José não era,

¹⁹ Auxiliados por uma rede de generosos e eficientes historiadores, que pesquisaram a região de Rio Grande e Pelotas no oitocentos, fomos em busca de informações sobre

certamente, exata, já que diferentes concepções de tempo vingavam na África, diferentes das que esses indivíduos encontravam nas senzalas do Novo Mundo (FITZ, 1998). É provável que, aqui chegando, sua idade tenha sido estimada por sua *aparência* e condições físicas e que a partir daí os anos tenham sido computados. Perguntou-lhe o Juiz Medeiros em que se ocupava, na África, o pai dele interrogado: “Respondeu que seu pai era Padre, e que se ocupava em exercer as funções da sua religião”. Indagado mais, se “sabia ler e escrever segundo o costume da sua terra?”, respondeu José Muamba que sim.

Neste ato apresentou-lhe o Juiz os livros e avulsos escritos hieroglificamente, e que pelo Exmo. Presidente da Província, foram remetidos a este Juízo, acompanhados de ofício de 26 de Outubro último, e lhe perguntou se os entendia, respondendo pela afirmativa, ordenou o Juiz que declarasse o que

este Manoel José Barreiros, ex-senhor de Muamba, e com o qual o mesmo ainda mantinha boas relações. Apenas encontramos três documentos a seu respeito, todos fazendo referências a seu contato com indivíduos africanos. Em 1845 ele aparece como testamenteiro do espólio deixado pela Benguela Juliana Maria da Conceição. Juliana era uma preta forra e viúva e deixou de herança 681\$280 réis, sendo 425\$160 em dinheiro e mais alguns móveis (“a mesa, cama, duas caixas, colchas, roupa de uso e louça”). A legatária do inventário é a preta forra Ana, que dividia a casa com Juliana, provavelmente africana como sua parceira falecida. O fato de Juliana ter colocado Barreiros como seu testamenteiro indica um grau de confiança razoável, sentimento talvez construído ainda em cativeiro. Quiçá Juliana fosse ex-escrava de Barreiros e, depois da alforria, assim como José Muamba, tenha permanecido próxima a ele. Temos outras duas cartas de alforria em que ele aparece em destaque. Em 25 de março de 1847, Manoel José Barreiros redigiu a carta que libertou a preta mina Claudiana, mediante o pagamento, pela mesma sua escrava, de 400 mil réis e “em contemplação a ter-me servido bem”. Em 12 de março de 1849 foi a vez do preto Cabinda Antonio receber a carta de alforria, mediante o pagamento de 200 mil réis. O documento foi expedido e assinado por seu senhor, Diogo G. Danoon, mas o dinheiro foi entregue por José de Souza Gomes, por ordem de Manoel José Barreiros, antigo proprietário do escravo. Como o historiador manipula geralmente apenas fragmentos de vidas, existe um esforço de *imaginação histórica* envolvido nas reconstituições de trajetórias que propomos. Pelo lacônico texto da carta de alforria do preto Cabinda Antonio, supomos que Barreiros, mesmo sem ser mais o seu senhor, pode ter adiantado a quantia para a sua alforria ou quem sabe ter atuado como depositário do pecúlio que o africano ia acumulando. Barreiros parece ter sido um *bom senhor*. APERS - 2º Cartório Cível e Crime, nº 63, maço 2º, 1845; 1º Tabelionato de Rio Grande, Livro 16, folha 48v, carta de 25-03-47, registrada em 03-12-47, Pelotas; 1º Tabelionato de Rio Grande, Livro 17, folha 18v, carta de 12-03-49, registrada em 16-04-49. Agradeço aos historiadores Jovani Scherer e Natália Garcia pela ajuda.

continham, e sendo então com muita atenção, pelo interrogado examinados os mencionados livros e escritos, disse que os dois livros e alguns dos escritos avulsos continham rezas da sua terra, e que outros dois avulsos não eram entendidos por ele interrogado.

Perguntou-lhe o juiz que declarasse quais as rezas e seus significados ou o que queriam dizer na língua de branco?

Respondeu que sendo rezas da sua terra e não tendo ele interrogado bastante inteligência da língua nacional, não podia fazer uma perfeita tradução, mas que asseverava, que eram orações de que faziam uso em diversas ocasiões, bem como quando se achavam para morrer. (Grifos nossos)

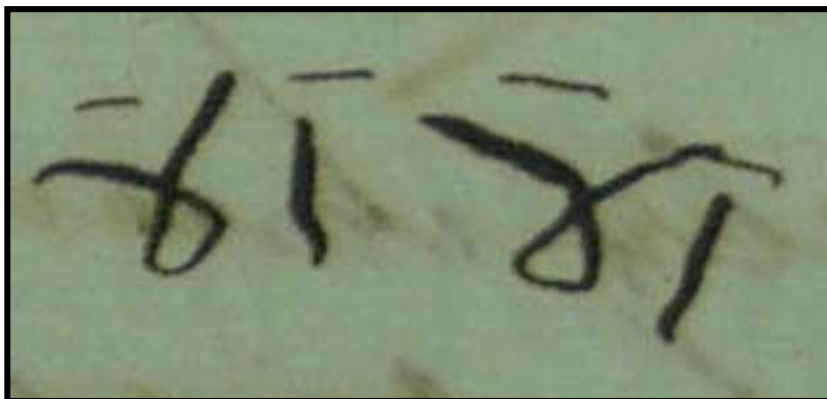
Recapitulando, o africano José disse ser natural da Costa da Mina, de nação Haussá. Os Minas, como já vimos, eram abundantes na sociedade escravista brasileira. Os de *nação* Haussá eram africanos da região do rio Níger, cuja islamização começou no século XIII. Como podemos perceber, Muamba lia e escrevia em árabe, além de certamente conhecer a língua *haussá* e, talvez, o *ioruba*. Como não tinha *bastante inteligência* em português, devia ser integrante de uma ativa comunidade mina naquele porto atlântico, onde exercitava seus costumes, suas línguas nativas e práticas religiosas.

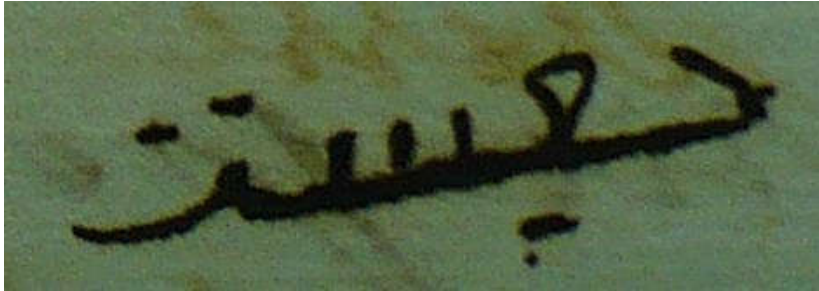
O belo documento produzido pelo juiz de Rio Grande, com a crucial ajuda do conhecimento acumulado pelo africano Muamba, provocado pela descoberta da Escola Corânica da capital da província, não acaba por aí. O Juiz Medeiros não estava suficientemente convencido da fluência de Muamba na língua árabe e testou-o, ordenando que escrevesse ao lado de seu depoimento algumas palavras neste idioma, como Deus, o nome da sua terra, o seu nome no Brasil, o seu nome africano, o nome de seu pai e de sua mãe, “o que satisfez pela forma seguinte, e de seu próprio punho”.

Depois do que determinou o Juiz, que eu Escrivão declarasse não só de que lado tinha tido começo a escritura, como se combinavam como as que anteriormente havia feito em um papel avulso; e satisfazendo a tal determinação declaro, que a escrituração dos nomes mencionados teve princípio da direita para a esquerda, e que por tudo e em tudo, combinavam com as que já o interrogado havia feito em um papel a parte.

Perguntou o Juiz mais, se nesta cidade havia algum outro preto que soubesse ler, escrever, a moda da sua terra? Respondeu que ignorava.

São as imagens dos escritos árabes de Muamba que ilustram este artigo. A primeira registra a palavra Deus (*Alá*), a seguir o nome de seu pai (*Fu* ou *Fau*) e abaixo o nome de sua mãe (*Hafsa*).





Segundo Reis; Gomes; Carvalho (2010, p. 55), que analisaram o documento de 1838: “a forma haussá dada ao nome de Deus mostra que as palavras foram escritas em ajamí, ou seja, em língua haussá vertida em letras árabes. Estas saíram algumas vezes mal traçadas, provavelmente devido ao tremor das mãos de uma pessoa já idosa, acrescido, talvez, pelo constrangimento de estar sendo interrogada”.

Considerações finais: uma conspiração de negros, que tendiam a perturbar a ordem

Segundo a historiadora ISFAHANI-HAMMOND (2008, p. 84), a sociedade escravista brasileira descrita por Gilberto Freyre era caracterizada por um “hibridismo exclusivista”. Freyre, seguindo as pegadas de um de seus mestres, o médico Raimundo Nina Rodrigues, percebeu e salientou a presença de africanos muçulmanos, que despertava-lhe ambígua admiração, principalmente por seu espírito letrado:

[...] no escuro das senzalas, com mestres e pregadores que vieram da África a fim de ensinar a ler no árabe os livros do Alcorão, onde funcionaram escolas e casas de oração maometanas [...] escravos lidos no Alcorão pregavam a religião do Profeta, opondo-se à de Cristo, seguida pelos senhores brancos, no alto das casas-grandes (Freyre, 1961, p. 315).

Mas esta ambiguidade de Gilberto Freyre emerge principalmente quando ele tratava da tentativa insurrecional malê, de 1835, fato histórico que

chamava a atenção pela presença de cultura escrita árabe, mas que não evitava que ele representasse a *dissidência negra como irracional e metafísica* (ISFAHANI-HAMMOND (2008, p. 89). Tomando como fonte o *Abade Abade Étienne Ignace Brazil*, Freyre (1961, pp. 298/299) comenta:

O abade Étienne revela-nos sobre o movimento malê da Bahia em 1835 aspectos que quase identificam essa suposta revolta de escravos com um desabafo ou erupção de cultura adiantada, oprimida por outra, menos nobre. Não romantizamos. Fosse esse movimento puramente malê ou maometano, ou combinação de vários grupos sob líderes muçulmanos, o certo é que se destaca das simples revoltas de escravos dos tempos coloniais. Merece lugar entre as revoluções libertárias, de sentido religioso, social ou cultural. O relatório do chefe de polícia da província da Bahia, por ocasião da revolta, o dr. Francisco Gonçalves Martins, salienta o fato de quase todos os revoltosos saberem ler e escrever em caracteres desconhecidos. Caracteres que “se assemelham ao árabe”, acrescenta o bacharel, pasmado, naturalmente, de tanto manuscrito redigido por escravo. “Não se pode negar que havia um fim político nesses levantes; pois não cometiam roubos nem matavam seus senhores ocultamente”. É que nas senzalas da Bahia de 1835 havia talvez maior número de gente sabendo ler e escrever do que no alto das casas-grandes (Freyre, *Casa-grande*, 1961, pp. 298-99).²⁰

Segundo ISFAHANI-HAMMOND (2008, p. 81), “os malês desafiam as afirmações de Freyre sobre a natureza harmoniosa da escravidão no Brasil, eles representam uma ameaça ainda mais grave devido à sua associação com níveis relativamente altos de instrução” (ISFAHANI-HAMMOND, 2008, p. 81). O *hidridismo exclusivista* de Gilberto Freyre o impedia de atribuir *potencial subversivo* aos malês e de relacioná-lo “com qualquer estratégia de afirmação sociopolítica” (ISFAHANI-HAMMOND, 2008, p. 86).

As autoridades não entendiam o que estava escrito nos livros e papéis apreendidos na escola corânica mina de Porto Alegre e julgavam que eles apresentavam reais ou potenciais riscos à segurança pública da província e do

²⁰ Trata-se de: Abade Étienne Ignace Brazil, “La secte musulmane des malés du Brésil et leur révolte em 1835”. *Anthropos* (Viena), no 4 (1909).

Império. Autoridades judiarias e policiais chegaram a ver naquela escola indícios de “uma conspiração de negros, que tendiam a perturbar a ordem, adotando para tal fim uma escrituração hieroglífica”²¹ e não acreditaram no *preto mina* José ou Muamba, quando ele disse “não ter suficiente conhecimento da língua nacional”, continuando a suspeitar da existência de algum *plano ramificado pela província* e recomendando que fossem proibidos *todos os ajuntamentos de negros, em quaisquer dias, lugares e horas*.

Até janeiro de 1841 os documentos e livros em árabe estavam em Porto Alegre, daí foram enviados pelo Presidente da Província Francisco Álvares Machado ao Ministro Antônio Paulino Limpo de Abreu, na Corte do Rio de Janeiro. Álvares Machado dizia ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Justiça que julgava os documentos *transcendentes* e que aquela autoridade poderia, no Rio de Janeiro, traduzi-los integralmente, o que muito auxiliaria na segurança do Império. Não sabemos o destino que tiveram os indivíduos presos naquela *escola corânica mina* instalada em Porto Alegre e nem encontramos uma lista nominal dos mesmos, mas um dos materiais subversivos muçulmanos apreendidos (um alcorão) foi preservado e hoje faz parte do acervo do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, no Rio de Janeiro.

Pesquisadores diversos como Mary Karasch (2000), Sidney Chalhoub (1996) e Jaime Rodrigues (2005), tem apontado os minas como competentes curandeiros, barbeiros, sangradores, sendo inclusive usados a bordo dos navios negreiros, o que denota o reconhecimento e a legitimidade de seus conhecimentos religiosos e curativos. Eram *profissionais eficientes nas artes de curar* e suas *tradições religiosas e terapêuticas* foram aceitas por outras nações africanas e proliferaram pelas culturas negras da diáspora.

Concordamos com o Juiz Medeiros quando ele suspeitava de que os *minas* locais (pelo menos alguns deles) não estavam sendo honestos quando se recusavam a admitir que entendiam o que estava escrito naqueles livros e papéis

²¹Hieroglífico ou Jeroglífico, segundo o dicionário Moraes Silva, que circulava na época, era: “Pintura emblemática e significativa de conceitos, como hoje o são as palavras escritas; foram usadas pelos egípcios; ou representavam ideias misteriosas da sua religião” (SILVA, 1922, p. 189).

de teor religioso e didático. Do mesmo modo, duvidamos que Muamba tenha mantido a fluência que demonstrava na escrita árabe, a sua ótima caligrafia, depois de 42 anos de sua diáspora transatlântica, se não conversasse com outros parceiros, *pretos* africanos como ele, na língua de sua devoção. Invisível aos olhos das autoridades, uma comunidade muçulmana certamente ali existia, trocando papéis e livros *subversivos* e mantendo acesa a fé no Islã. Esse é apenas um dos documentos que apontam a enorme presença não só de escravizados, mas de africanos muçulmanos em terras do Brasil meridional.

A solidariedade comunitária africana e afro-brasileira, silenciando sobre a interdependência de seus membros, evitando que os *meganhas*, juízes e senhores soubessem detalhes da estrutura e essência de seus cultos, foi tão eficaz que enganaram os próprios historiadores. Se o protagonismo de escravizados e libertos tem sido reconhecido e desvelado nos últimos anos pela história, as culturas africanas para cá transplantadas pela cruel diáspora transatlântica ainda nos surpreendem por sua heterogeneidade e autonomia cultural.

Abreviaturas:

ANRJ - Arquivo Nacional do Rio de Janeiro

AHRS – Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul

APERS – Arquivo Público do Estado

MCSHJC – Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa

Referências bibliográficas

ALENCASTRO, Luis Felipe de. *O Trato dos Videntes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALONSO, Angela. *Ideias em movimento* A geração 1870 na crise do Brasil Império. São Paulo, Paz e Terra, 2002.

BLACKBURN, Robin. *A Construção do Escravismo no Novo Mundo*. Do Barroco ao Moderno (1492 / 1800). Rio de Janeiro, Editora Record, 2003.

CARVALHO, Daniela Vallandro de. *Fronteiras da Liberdade*. Experiências Negras de Recrutamento, Guerra e Escravidão: Rio Grande de São Pedro, c. 1835-1850. [Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-graduação em História Social / Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

COQUERY-Vidrovitch, Catherine. *A Descoberta de África*. 2ª edição, Lisboa, Edições 70, 2004.

CORRÊA, Mariza. *As ilusões da Liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: EDUSF, 1998.

COSTA, Valéria Gomes. *Trajetórias Negras: Os libertos da Costa d'África no Recife (1846-1890)*. [Tese de doutorado]. Salvador, Universidade Federal da Bahia / Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas Programa de Pós-Graduação em História, 2013.

FARIA, Sheila de Castro. *Sinhás pretas, Damas Mercadoras: As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850)*. Niterói,

Departamento de História da Universidade Federal Fluminense (Concurso para Professor Titular em História do Brasil), 2004.

FARINATTI, Luís Augusto. Construção de séries e micro-análise: notas sobre o tratamento de fontes para a história social. *Anos 90*. Porto Alegre, UFRGS, vol. 15, n. 28, jul. 2008, p. 57-72.

FASI, Mohammed. *História geral da África III: África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO, 2010.

FLORENTINO, Manolo. *Em Costas Negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FITZ, Ricardo. Algumas considerações sobre a concepção de tempo nas sociedades africanas tradicionais. *Ciências e Letras*. Dossiê África Contemporânea: História, Política e Cultura. Edição Especial, nº 21/22, Porto Alegre: FAPA, 1998. Pág. 271 a 286.

FRAGOSO, J. & PITZER, R. R. *Barões, homens livres pobres e escravos: notas sobre fonte múltipla - inventários postmortem*. Revista Arrabaldes, Petrópolis, n. 2, p. 29-52, set./dez. 1998;

FRAGOSO, João. Alegrias e artimanhas de uma fonte seriada. In: *História quantitativa e serial no Brasil: um balanço*. Goiânia: ANPUH-MG. 2001.

FRANCO, Sérgio da Costa. Dicionário Político do RGS – 1821/1937. Porto Alegre, *Suliani Letra e Vida*, 2010.

FREYRE, Gilberto. Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal, Rio de Janeiro, José Olympio, [1933] 1961.

FURTADO, Junia. *A Morte como testemunho da vida*. In: LUCA, Tânia Regina de; PINSKY, Carla Bassanezi (Orgs). *O Historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009.

GRAHAM, Sandra. *Ser Mina no Rio de Janeiro do século XIX*. Afro-Ásia, 45, 2012.

GRIJÓ, Luiz Alberto. *Ensino Jurídico e Política Partidária no Brasil*. A Faculdade de Direito de Porto Alegre (1900-1937). [Tese de Doutorado]. Niterói, PPGH / UFF, 2005.

ISFAHLANI-HAMMOND, Alexandra. *Aristocratas da Senzala: Gilberto Freyre na interseção do Orientalismo e dos estudos sobre a escravidão*. Afro-Ásia, 37 (2008), 75-95.

KARASCH, Mary C. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro - 1808 / 1850*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra – Volume 1. 4ª edição*, Lisboa: Ed. Europa-América, 2009. (Biblioteca Universitária)

KLEIN, Herbert S. *Novas interpretações do tráfico de escravos do Atlântico*. Rev. hist., São Paulo, n.120, Jul, 1989. Disponível em http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S003483091989000100001&lng=pt&nrm=iso. acessos em 30 jan. 2013.

LEITMAN, Spencer. Negros farrapos: hipocrisia racial no sul do Brasil no século XIX. In: DACANAL, José H. (org). *A Revolução Farroupilha: história e interpretação*. 2ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.

LOVEJOY, Paul E. *A Escravidão na África*. Uma história de suas transformações. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo, Selo Negro, 2004.

MARQUES, Letícia Rosa. *O Maestro Joaquim José de Mendanha*. Música, devoção e mobilidade social na trajetória de um pardo no Brasil Oitocentista. [Tese de doutorado]. Porto Alegre, PPGH / Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2017.

M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: História e Civilizações – Tomo I (até o século XVIII)*. Salvador: EDUFBA; São Paulo, Casa das Áfricas, 2011.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. *Os Cativos e os Homens de Bem. Experiências negras no espaço urbano*. Porto Alegre, EST, 2003.

_____. *Escravidão, família e compadrio: a comunidade escrava no processo de ilegalidade do tráfico internacional de escravos (1831-1850)*. História Unisinos. V.18, p.312 - 337, 2014.

_____. *Podem minha cabeça e orelhas levar, mas meu corpo não: Os processos criminais como fontes para a investigação das culturas negras meridionais*. In: PESSI, Bruno Stelmach; SILVA, Graziela Souza e (Coordenação). Documentos da escravidão: processos crime: o escravo como vítima ou réu. Porto Alegre: Companhia RioGrandense de Artes Gráficas (CORAG), 2010.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt; TASSONI, Tatiani. Que com seu trabalho nos sustenta. *As cartas de alforria de Porto Alegre (1748/1888)*. Porto Alegre: EST Edições, 2007.

MUNANGA, Kabengele. Negros e mestiços na obra de Nina Rodrigues. In: ALMEIDA, Adroaldo J. S. et. al. (org.). *Religião, raça e identidade: colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues*. São Paulo: Paulinas, 2009. V. 6. Coleção estudos da ABHR. p. 21.

OLIVEIRA, Vinicius Pereira de; CARVALHO, Daniela Vallandro de. (2008). Os lanceiros Francisco Cabinda, João Alejado, preto Antonio e outros personagens negros na guerra dos Farrapos. In: SILVA, Gilberto; SANTOS, José Antonio dos; Luiz Carlos Carneiro (orgs.). *RS negro: cartografias sobre a produção do conhecimento*. Porto Alegre, EDIPUCRS, p. 46-62.

PEREIRA, Lúcia Regina Brito. *Cultura e afrodescendência: organizações negras e suas estratégias educacionais em Porto Alegre (1872-2002)*. [Tese de Doutorado]. Porto Alegre: PPGH/PUC/RS, 2008.

PERUSSATTO, Melina K. *Arautos da Liberdade: Educação, Trabalho e Cidadania no Pós-Abolição a Partir do Jornal O Exemplo de Porto Alegre (C. 1892 - C. 1911)*. Tese de doutorado. Porto Alegre, Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, 2018.

PINTO, Natália Garcia; MOREIRA, Paulo; AL-ALAM, Cainá Cardoso. *Os Calhambolas do General Manoel Padeiro. Práticas quilombolas na Serra dos Tapes (RS, Pelotas, 1835)*. São Leopoldo, editora Oikos, 2013.

PRIORI, Mary Del; VENÂNCIO, Renato Pinto. *Ancestrais: Uma introdução à história da África Atlântica*. Rio de Janeiro, Elsevier, 2004.

REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil. A História do levante dos Malês em 1835. Edição revista e aumentada*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

_____, GOMES, Flávio dos Santos e CARVALHO, Marcus J. M. de. *O Alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no atlântico negro (1822-1853)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

RODRIGUES, Jaime. *De Costa a Costa. Escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

RODRIGUES, Jaime. *O infame comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2000.

RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. 7ª Edição, São Paulo, Editora Nacional; Brasília: Editora da UNB, 1988.

SACCOL, Tassiana Maria Parcianello. *Um propagandista da República. Política, letras e família na trajetória de Joaquim Francisco de Assis Brasil: década de 1880*. [Dissertação de mestrado]. Porto Alegre, Pós-Graduação em História, PUCRS, 2013.

SCHERER, Jovani de Souza. *Experiências de Busca da Liberdade: Alforria e Comunidade Africana em Rio Grande, século XIX*. São Leopoldo, UNISINOS, 2008. (Dissertação de História)

SCHWARCZ, Lília Moritz. *O Espetáculo das Raças - Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

_____. *Nina Rodrigues: um radical do pessimismo*. In: BOTELHO, André; SCHWARTZ, Lília (org.). *Um Enigma Chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

SILVA, Alberto da Costa e. *Comprando e vendendo alcorões no Rio de Janeiro do século XIX*. In: *Um rio chamado atlântico. A África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira / Ed. UFRJ, 2003.

SILVA, Antonio de Moraes. Dicionário da Língua Portuguesa. *Tomo 2. Rio de Janeiro, Oficinas da S. A. Litbo-Litotipographia Fluminense, 1922. (Edição fac-símile da 2ª edição, de 1813, sendo a 1ª edição de Lisboa, Officina de Simão Thadeo Ferreira, em 1789)*

SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flavio; GOMES, Juliana Barreto Farias. *No Labirinto das Nações: africanos e Identidades no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2005.

SOARES, Marisa. *Devotos da Cor: Identidade Étnica, Religiosidade e Escravidão no Rio de Janeiro, Século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista: História da Festa de Coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

THORNTON, John. *A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico. 1400/1800*. Rio de Janeiro, Elsevier, 2004.

WETHERELL, James. *Brazil. Stray Notes From Bahia: being extracts from letters etc. during a residence of fifteen years*. Inglaterra / Liverpool: Webb and Hunt, 1860.

Abstract: The thousands of individuals removed from the African continent by the transatlantic diaspora have brought with them a rich and complex cultural heritage that has not remained untouched by this crossing, and whose dialogues, permanences and hybridity still try to understand today. Thus, what we intend in this article is to think about this heterogeneity of religious manifestations, emerging from the transatlantic African diaspora, highlighting the documentary evidence that indicates the existence of Muslim Africans in the Province of São Pedro do Rio Grande do Sul. the little visibility that the enslaved Muslim Africans coming to southern Brazil still have in our historiography, how to help rethink any essentialisms that reduce African religious identities to only a few devotions.

Keywords: Slavery, religiosity, Muslim Africans, African diaspora.
