

# NEGROS ISLÂMICOS NO BRASIL ESCRAVOCRATA

*Lidice Meyer Pinto Ribeiro\**

**Resumo:** A implantação do Islã no Brasil seguiu três fases: islamismo de escravidão, islamismo de imigração e islamismo de conversão. Este artigo pretende abordar a primeira dessas fases, trazendo, para isso, além das contribuições de diversos pesquisadores, o relato ainda pouco conhecido do Imã Árabe Al'Baghdadi, que permaneceu no Brasil de 1866 a 1869, encontrando aqui comunidades islâmicas bem organizadas no Rio de Janeiro, Recife e Salvador. Pretende-se, assim, compreender melhor as influências políticas, religiosas e sociais, bem como as sobrevivências desse islamismo nos dias atuais.

**Palavras-chave:** Islã, Escravidão. Muçulmanos no Brasil.

Black Muslim communities in Brazil during the slavery

**Abstract:** The implementation of Islam in Brazil happened in three phases: slavery, immigration and conversion. This article addresses the first phase, bringing together the contributions of several researchers and the still little-known narrative of the Arab Iman Al-Baghdadi, who was in Brazil from 1866 to 1869, finding well-organized Muslim communities in Rio de Janeiro, Recife and Salvador. The aim is thus to better understand the political, religious and social influences as well as the survival of this modality of Islam today.

**Keywords:** Islam. Slavery. Muslims in Brazil.

O Islã está presente em todo o mundo; em parte devido à migração e em parte ao trabalho missionário realizado, sem muito alarde, com base em ações sociais, distribuição de literatura e pela Internet, por meio de diversas web-pages.

Apesar da divulgação conflitante a seu respeito na mídia secular, onde figuram conversões como a do músico Cat Stevens, hoje, Yusuf Islam, e do boxeador Cassius Clay, renomeado como Muhammad Ali, juntamente com alusões ao terrorismo e ao fundamentalismo, o Islã cresce e espanta, pois, apesar de quase um bilhão de adeptos espalhados pelo mundo ou cerca de 25% da população mundial, pouco se sabe realmente sobre ele.

Hoje o Islã já é considerado a segunda maior comunidade religiosa em países como Estados Unidos (cerca de 6 milhões de muçulmanos), França,

---

\* Doutora em Antropologia pela USP, professora nos programas de pós-graduação em Ciências da Religião e da graduação da Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo. Autora do livro: "Os mansos herdarão a terra – estudo etnobotânico de uma comunidade rural protestante" (Ed Mackenzie) e co-autora do livro: "Novas perspectivas do protestantismo brasileiro" (Paulinas / Fonte Editorial)

(5 milhões), Alemanha (2,5 milhões) e Holanda (500.000). (PINTO, 2005, p.229).

E, entre nós, de acordo com o IBGE, no Censo Demográfico de 2000, verificou-se a presença de 27.239 brasileiros que se declararam seguidores do Islã. Destes, a maior concentração se encontra nas regiões Sudeste (13.953), com destaque para São Paulo, com 12.062 muçulmanos, e na região Sul (9.590), com destaque para o Paraná com 6025 muçulmanos.

## A INTRODUÇÃO DO ISLAMISMO NO BRASIL

De forma semelhante à distinção utilizada pelo sociólogo Mendonça (2002, p.25) ao classificar os tipos de inserção do protestantismo no Brasil, o islamismo passou por três fases de implantação nas terras brasileiras:

*Islamismo de escravidão* – oriundo do tráfico negreiro de escravos islamizados desde o séc XVIII, que se instalou primeiramente na Bahia, progressivamente se espalhando por outras regiões do país;

*Islamismo de imigração* – oriundo da imigração de povos árabes no período pós-primeira guerra, iniciando uma comunidade islâmica reconhecida no país;

*Islamismo de conversão* – fenômeno do final do século XX, que se inicia com a crescente conversão de brasileiros ao islamismo.

Neste estudo foi abordada a primeira fase, iniciada com a vinda de escravos islamizados.

Essa presença dos primeiros muçulmanos no Brasil foi documentada por diversos historiadores e folcloristas, como Nina Rodrigues, Etiènne Brasil, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, João do Rio, Abelardo Duarte e Waldemar Valente. A esses registros somam-se os achados históricos de fragmentos de escritos árabes em porta-amuletos e o relato de Francis de Castelnau, do século XIX. A participação política e ideológica dos nossos, por assim dizer, primeiros muçulmanos nas diversas revoltas do Recôncavo Baiano também foi minuciosamente relatada nos últimos tempos por José João dos Reis.

Recentemente, a descoberta de um registro em árabe do século XIX trouxe uma nova visão sobre os fatos, visto se tratar de um relato feito por um líder muçulmano em visita ao Brasil entre os anos de 1866 e 1869. O relato em questão refere-se ao precioso diário de viagem do Imã Abdurrahman al'Baghdadi, ao qual deu o nome de “Deleite do Estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso”, guardado pela Biblioteca de Istambul e traduzido para o português por Paulo Daniel Farah.<sup>1</sup> Esse texto constitui uma importante fonte de informação histórica, antropológica e religiosa sobre o Islã no Brasil do século XIX.

---

<sup>1</sup> Esse texto foi publicado pela BIBLIASPA internamente e espera por financiamento para ser publicado em larga escala, para venda.

Com base nesses materiais, foi feita uma análise sobre o tema, dentro de uma perspectiva cronológica, buscando compreender a implantação do islamismo em terras brasileiras, sua influência política, social e religiosa, bem como a sobrevivência desse islamismo de escravidão nos dias atuais.

## O PONTO DE PARTIDA DO ISLÃ NEGRO NO BRASIL

O Islã foi trazido ao Brasil no final do século XVIII pelos escravos oriundos das regiões islamizadas da África. A influência do Islã na África começou no século VII com a invasão pelos povos árabes do Norte do continente. A resistência foi pequena e a região passou a ser governada por califas, que introduziram a religião islâmica nas terras conquistadas, juntamente com práticas culturais árabes. O islamismo é até hoje a religião dominante nessa região, existindo, porém, um amálgama com práticas animistas e fetichistas ancestrais em diversas tribos.<sup>2</sup>

O islamismo de escravidão tem, portanto, seu início com a chegada ao Brasil, principalmente na Bahia, de milhares de prisioneiros advindos de guerras político-religiosas na região do Sudão Central, que hoje equivaleria ao Norte da Nigéria. O califa Haussá do grupo étnico Fulani, Usuman du Fodio, em 1804, declarou uma guerra santa, *jihad*, contra outros reinos Haussás, acusados por não praticarem a religião do Profeta de modo digno, misturando-a com práticas animistas<sup>3</sup> (REIS, 2003, p.73). Do longo conflito resultou a tomada de prisioneiros de ambos os lados da batalha, que eram vendidos aos traficantes de escravos, embarcados nos navios negreiros para o Brasil, sendo a grande maioria do sexo masculino, pois raramente mulheres eram feitas prisioneiras de guerra.

Esses prisioneiros tinham em comum, além da pele negra, a crença islâmica, apesar de algumas diferenças nas práticas e dogmas. Em solo brasileiro, porém, o destino trágico compartilhado não tardou por unir os antes inimigos em uma forte identidade comum.

Os primeiros mulçumanos a chegarem ao Brasil trazidos à força eram Haussás na sua maioria, seguidos de cativos dos reinos Gurma, Borgu, Borno, Nupe e outros reinos vizinhos dos Haussás, localizados no Sudão Central (REIS, 2003, p.159-163). Sendo a área ricamente influenciada pela cultura árabe, esses naturalmente trouxeram consigo a religião muçulmana e aqui ficaram conhecidos pelo nome de **malês**, que vem do termo iorubá<sup>4</sup> *imali*, signifi-

<sup>2</sup> Arthur Ramos, ao fazer o estudo antropológico dos povos africanos que contribuíram para a formação do povo brasileiro, registra com precisão essas crenças diferenciadas por tribos (RAMOS, 1951, p.316-328).

<sup>3</sup> Dentre essas práticas, pode-se citar o uso de amuletos e a participação em batuques.

<sup>4</sup> Interessante reparar que o nome malê é dado aos negros muçulmanos por outro grupo de africanos trazido em grande número para o Brasil, os iorubas, o que denota a estranheza dos outros grupos africanos em relação a esse grupo diferenciado pela religião. Apoiando essa ideia, Castenau (1851, p.12) faz a seguinte observação: "... on designe sous le nom de Malais tous les infidles, c'est-à-dire, tous ceux qui ne sont pas mahométans."

cando “renegado que adotou o islamismo”. (RAMOS, 1951, p.317). Apesar de esses negros malês terem um grande desenvolvimento cultural – sabiam ler e escrever em árabe, foram obrigados a despir suas túnicas brancas e a viajar trajados sumariamente em porões escuros dos navios negreiros.

... o africano foi muitas vezes obrigado a despir sua camisola de malê para vir de tanga, nos negreiros imundos, da África para o Brasil. A escravidão desenraizou o negro do seu meio social e da família, soltando-o entre gente estranha e muitas vezes hostil. (FREYRE, 1980, p.315).

Mesmo com a hostilidade devida à relação entre senhor e escravo, em virtude da sua habilidade em ler e escrever, muitos malês foram destinados a atividades ligadas ao comércio, tornando-se negros de ganho (escravos que faziam serviços urbanos e recebiam um salário). Devido a essa peculiaridade, muitos dos malês chegaram, mesmo que com dificuldade, a comprar sua alforria<sup>5</sup> e até alguns desses alforriados conseguiram acumular patrimônio financeiro maior que certos brancos. Mas essa característica não os livrava do domínio do colonizador, pois, para realizar negócios, esses negros livres precisavam estabelecer alianças sociais que exigiam não só subserviência social, como, também, religiosa, sob a pena de revogação das cartas de alforria.

Sobre a diferenciação intelectual desses primeiros muçulmanos no Brasil, Gilberto Freyre escreveu, comparando sua habilidade com a escrita com a dos colonizadores brancos:

A verdade é que importaram-se para o Brasil, da área mais penetrada pelo Islamismo, negros maometanos de cultura superior não só à dos indígenas como à grande maioria dos colonos brancos – portugueses e filhos de portugueses quase sem instrução nenhuma, analfabetos uns, semi-analfabetos na maior parte. (FREYRE, 1980, 299).

Esse diferencial trazido pelos negros malês lhes foi deveras proveitoso, pois lhes permitiu acesso a ambientes onde os demais escravos iletrados não podiam penetrar. Foram, aos poucos, conquistando não só espaços na economia, tornando-se pequenos comerciantes, quando livres, mas também espaços para desenvolver sua crença, embora perante os brancos aparentassem ter aceitado a religiosidade católica, assumindo para isso até mesmo um novo nome de batismo. “Semelhantes escravos não podiam conformar-se ao

---

<sup>5</sup> As estatísticas divergem, como se pode ver nos números destes três relatos: Na cidade de Salvador no ano de 1775 encontrou 3630 negros livres, 4207 mulatos livres e 14696 escravos negros e mulatos. Em 1808, em um censo realizado em Salvador e 13 freguesias rurais da Bahia constatou a presença de 104.285 negros e mulatos livres ou alforriados e 93.115 escravos negros e mulatos. (Reis, 2003, p.22) Já segundo a estatística da “População escrava e libertos arrolados do Ministério dos Negócios, da Agricultura, Comércio e Obras Públicas”, realizada em 1888, existiriam na Bahia, 1.001 negros livres e 76.838 negros escravos (apud Ramos, 1951, p.249).

papel de manés-gostosos dos portugueses; nem seria a água benta do batismo cristão que, de repente, neles apagaria o fogo maometano”. (FREYRE, 1980, p. 310)

Em seu diário de viagem, em 1866, corroborando as afirmações acima, o Imã Al'Baghdadi registrou: “Vinte anos atrás, uma parte deles já era livre porque alguns compravam a si próprios e livravam o coração dos grilhões da escravidão.” A esse relato, o imã árabe acrescenta: “Depois disso, todos os que conseguiam a liberdade por direito, lembravam-se da religião dos seus antepassados, à qual eles se voltavam após a libertação.” Este registro precioso revela a força da crença islâmica que sobreviveu no coração desses alforriados, apesar do julgo catolicizante a que foram submetidos.

Para manter a crença viva em solo brasileiro, esses muçulmanos livres criaram escolas e casas de oração (FREYRE, 1980, 306). O Imã Al'Baghdadi, em visita ao Brasil no século XIX, observou a existência de salas de reuniões a que os muçulmanos davam o nome de *majlis*. Devido à perseguição religiosa, ainda que velada, essas casas de oração se localizavam “afastadas da população, próximas às planícies”. A falta de registro da existência de mesquitas nesse período se deve, provavelmente, à proibição instituída pelo artigo 276 do Código Penal de 1830 de “celebrar em casa ou edifício que tenha alguma forma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião que não seja a do Estado.” Assim, os males, além de se reunirem em lugares afastados das cidades, evitavam a aparência de templo mantendo a integridade do culto. Algumas ruínas dessas casas, ainda hoje, mostram em suas paredes internas inscrições do Corão em árabe, coisa que é comum de ser vista hoje em mesquitas. Na incumbência de preservadores da religião islâmica, estavam sacerdotes versados em árabe e conhecedores do Corão, que recebiam o nome de Alufás. Desses sacerdotes islâmicos, Reis cita o registro de um malê livre de nome Manuel Calafate, em cuja residência eram realizados estudos do Corão (REIS, 2003, p.146). Outros líderes livres eram conhecidos por Al'Baghdadi alguns anos mais tarde.

Com o estudo do Corão, ainda que escondido das autoridades públicas, o islamismo foi criando um grupo coeso, unificado pela crença em comum, mas também pelas mazelas sofridas longe de sua pátria natal. Esse grupo de negros muçulmanos se comunicava entre si em árabe, dominando a língua escrita e falada. Pode-se perceber, desse modo, que o Islã foi um fator de coesão grupal e de formação de identidade entre os negros. Gilberto Freyre viria a ressaltar que

Os escravos vindos das áreas de cultura negra mais adiantada foram um elemento ativo, criador, e quase que se pode acrescentar nobre na colonização do Brasil; degradados apenas pela suja condição de escravos. Longe de terem sido apenas animais de tração e operários de enxada, a serviço da agricultura, desempenharam uma função civilizadora. (FREYRE, 1980, 307).

O fervor religioso desse grupo islâmico era tanto que, apesar do Código Penal de 1830, Art. 277 declarar como crime “abusar ou zombar de qualquer culto estabelecido no Império”, o que ocorreu foi o inverso. Escravos livres conhecedores do Corão eram vistos pregando a religião do Profeta na cidade de Salvador, em locais como o Beco da Mata-Porcos, na Ladeira da Praça, no Cruzeiro de São Francisco, perto de igrejas e mosteiros católicos. Nessas pregações faziam propaganda contra a missa católica, dizendo que a veneração de santos era o mesmo que “adorar um pedaço de pau”, e opondo seus rosários aos rosários católicos (FREYRE, 1980 p.310-311).

## O ISLÃ E AS REVOLTAS DE NEGROS LIVRES E ESCRAVOS

Nina Rodrigues confere ‘proeminência intelectual e social’ aos negros trazidos da região do Sudão, atribuindo-lhes a organização de revoltas de senzala e movimentos contestatórios de escravos. Para esse pesquisador, os Fulas e Haussa muçulmanos exerceram uma grande influência sobre os Nagôs e sobre os Gege. Os Haussá muçulmanos teriam sido uns “aristocratas das senzalas”, pois, além de possuírem “literatura religiosa já definida – havendo obras indígenas escritas em caracteres arábicos”, vinham de reinos com organização política já adiantada, sendo, portanto, estrategistas natos. (RODRIGUES, Nina apud FREYRE, 1980, p.310).

Os negros muçulmanos eram conhecidos como “os mais inclinados à aventura da fuga, ao movimento, à rebeldia contra os senhores brancos”. (FREYRE, 1967, 131-132). Comprovando estas palavras, os Haussás comandaram diversas insurreições na Bahia, nos anos de 1807, 1809, 1814, 1815 e 1816, seguidas de um intervalo, após o qual se iniciaram diversas rebeliões que ficaram conhecidas como nagôs: 1826, 1827, 1828, 1830, 1835.

Os registros oficiais dessas rebeliões deixam perceber a presença de muçulmanos com forte influência na liderança dos levantes. Alguns fatos em comum chamam a atenção: a escolha de datas religiosas para os levantes, a presença de negros livres e escravos, vestidos com roupas tipicamente muçulmanas e utilizando amuletos contendo textos do Corão em árabe, além de terem sido encontrados bilhetes em árabe com informações sobre os levantes, servindo essa língua de código para passagem de informações entre quilombos, senzalas e negros livres. A escolha de dias de festa para os levantes tem a sua explicação no fato de esses dias serem dias faustos, quando os senhores tinham sua atenção voltada para os festejos católicos, podendo então os levantes acontecer com mais eficácia. Destaca-se, porém, a revolta de 1835, realizada ao final do Ramadã, mostrando com isto uma forte conotação islâmica no levante em questão.

As revoltas com participação de malês foram bem estudadas por João José Reis (2003). Aqui só se ressaltam algumas dessas, devido a certos as-

pectos que as ligam ao islamismo. A primeira de todas as rebeliões, em 1807, foi planejada para acontecer durante as celebrações de Corpus Christi. A intenção era incendiar a casa da Alfândega e uma igreja do bairro de Nazaré, tomar a cidade e instalar no governo um líder Haussá. A revolta seguiria para Pernambuco, libertando os Haussás escravos nesse estado e formando um grande reino Haussá no Brasil (REIS, 2003, p.72-76).

Na revolta de 1814, outros grupos étnicos, na maioria Nagôs, se uniram sob o comando dos Haussás. Dos que escaparam da derrota dessa revolta, uns teriam fugido para Alagoas e outros se escondido nas matas dos arredores de Salvador. O líder dessa revolta aparentemente era um negro de nome João, a quem era atribuído o título de *malomi*<sup>6</sup>(REIS, 2003, p.82-83). Abelardo Duarte (1958) confirma essa hipótese, relatando em seu livro “Negros Muçulmanos em Alagoas: os Malês”, sobre um grupo de muçulmanos estabelecido em Alagoas, que teriam planejado uma revolta em 1815, no dia de Natal.

Os demais revoltosos da insurreição de 1814, que haviam se aquilombado nos arredores de Salvador tinham entre eles o *malomi*, agora chamado de sacerdote *Malamim*, e realizaram ainda mais uma revolta no ano de 1816, depois da qual os Haussás deixam a liderança das rebeliões, até que em 1826 as mesmas recomeçam, então sob a liderança dos Nagôs convertidos ao Islã. Dessas revoltas se destaca o levante de 1835. Com a prisão de dois mestres muçulmanos, o líder Ahuma e o Alufá Pacifico Licutan, criou-se um clima de revolta em meio aos grupos de negros islâmicos (livres<sup>7</sup> e escravos). Essas prisões foram o estopim necessário para que cerca de 600 a 1500 malês, livres e escravos, vestidos de abadás brancos e usando amuletos protetores, atacassem a cadeia municipal onde os líderes islâmicos estavam presos, enfrentando a tropa policial, lutando por quatro horas nas ruas de Salvador. A maior parte dos envolvidos era Nagô,<sup>8</sup> vindo depois os Haussás, Tapas e Bornos. O dia escolhido para o levante é simbólico: o fim do Ramadã (mês sagrado muçulmano) e das festas de Nossa Senhora da Guia. Provavelmente esse dia coincidia com o final da festa de *Lailat al-Qadr*, que celebra a revelação do Corão ao Profeta. Os malês tentariam revogar a sua sorte nas terras brasileiras, enfrentando o poder constituído pelos “infiéis católicos”. Mas, devido à superioridade dos armamentos dos brancos, a revolta foi vencida.

<sup>6</sup> O termo *malomi* é uma corruptela do termo haussá *malām* ou *malami* (de *mu'allim*, em árabe), que significa mestre religioso. Nos anos seguintes do século XIX, o termo *malām* seria o mais utilizado, sendo substituído posteriormente pelo termo *ioruba alufá*.

<sup>7</sup> O historiador João José Reis estima que em 1835 houvesse em Salvador 17.325 africanos escravos para 4.615 africanos libertos, o que representaria um terço da população de Salvador. (Reis, 2003, p.24). Ressalta-se que, dentre os 21.940 negros em Salvador, 21% eram livres, o que é uma parcela bem significante.

<sup>8</sup> “O levante prece ter acontecido em meio a um forte movimento de conversão ao islamismo sobretudo entre os nagôs.” (Reis in Farah, 2007 p. 28).

O papel da religião nas revoltas do Recôncavo Bahiano e áreas próximas é evidenciado pela presença de diversos amuletos muçulmanos confiscados pela polícia. Esses amuletos consistiam de pequenas caixas ou bolsas que guardavam em seu interior fragmentos de textos do Corão. A esses pequenos amuletos os negros davam o nome de mandingas. Um dos textos encontrados consistia da sura corânica “Noite de Glória”. O ataque frequente a locais de culto católico e a queima de imagens também demonstram a conotação religiosa por detrás das revoltas.

O que se pode perceber de tamanhas empreitadas é que os levantes não eram sem direção ou propósito. Tinham a intenção de tomar o poder político e religioso. Caso o levante de 1835 tivesse alcançado sucesso, a Bahia se transformaria em um país islâmico, com pequena tolerância para os cultos afro-brasileiros.

## O ISLÃ SE DISSEMINA NO PAÍS

Após a revolta de 1835, um certo número de escravos presos foi devolvido a seus senhores e, posteriormente, vendidos para o Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul. Começou uma grande perseguição aos malês, com prisão e confisco sucessivo de textos em árabe, o que fez com que um número significativo de malês livres se dirigisse para o Rio de Janeiro e ali fixasse residência. Cessou o período de revoltas conduzidas pelos adeptos do islamismo na Bahia e em Alagoas, mas, apesar disso, o Islã continuou presente no Brasil, registrado por Mello Moraes Filho (1901) por meio da descrição da “Festa dos Mortos”, celebrada duas vezes ao ano até 1888, em Alagoas; a cerimônia, que incluía o sacrifício de animais, foi considerada por Arthur Ramos como um rito funerário de origem malê. (RAMOS, 1951, p.332).

Alguns anos após, em 1909, o abade Etienne escreveria a respeito da presença e crescimento do islã em terras brasileiras:

O islamismo ramificou-se no Brasil em seita poderosa, florescendo no escuro das senzalas. Que da África vieram mestres e pregadores a fim de ensinarem a ler no árabe os livros do Alcorão. Que aqui funcionaram escolas e casas de oração maometanas. (ETIENNE, 1909 apud FREYRE, 1980, p. 310).

Quem eram esses “mestres e pregadores” continuaria um mistério, não houvesse sido descoberto o relato do Imã Al`Baghdadi, provavelmente um dos mestres africanos referidos pelo abade, que encontrou aqui em 1866 *ummas*, ou comunidades muçulmanas estruturadas no Rio de Janeiro, Salvador e Recife, permanecendo entre eles para ensiná-los. Esse relato tem a importância de ser o único até o momento de que se tem notícia, escrito sob a perspectiva de um muçulmano. Tendo por base os relatos de que se dis-

põe, pode-se assumir a presença de grupos de negros islâmicos em Alagoas, Sergipe, Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro. Apesar da indicação de que alguns malês presos na revolta de 1835 tenham sido vendidos para o Rio Grande do Sul, não há evidências bibliográficas de que esse grupo tenha constituído uma comunidade islâmica organizada.

Após essas considerações, resta relatar sinteticamente as informações fornecidas pelo Imã Al'Baghdadi no texto, ainda inédito ao público geral: "Deleite do Estrangeiro". Abdurrahman al'Baghdadi, nascido em Bagdá, era súdito do Império Otomano, que controlava o Oriente Médio. Embarcou como imã, responsável pelo cuidado espiritual da tripulação, em uma viagem de Istambul a Barsa, mas uma tempestade fez com que a embarcação viesse à costa brasileira, aportando no cais do Rio de Janeiro em setembro de 1866, apenas trinta anos após o último levante malê na Bahia. Ao desembarcar, Al'Baghdadi foi abordado por diversos negros que o saudaram "As-salámu `alaykum", fazendo distinção entre ele e os demais membros da tripulação, devido a suas vestes formais e turbante. É interessante notar que esses negros, ao entrarem no navio, fizeram questão de afirmar "eu, muçulmano" e não, "eu, malê", reforçando a ideia de que essa denominação era rejeitada pelos negros islamizados.

Ainda confirmando o fato de realmente existir um grupo islâmico organizado no Rio de Janeiro, Al'Baghdadi relata o fato de que todos, juntamente com ele, praticavam os rituais de oração: "Dessa forma, nós reconhecemos que eles eram muçulmanos e acreditavam na unicidade do Criador da existência." Há também a referência ao fato de esses muçulmanos terem o cuidado de manter partes do Corão no idioma árabe guardados dentro de pequenos cofres. Esses fragmentos do Corão são, portanto, do mesmo tipo dos que foram confiscados pelas autoridades da Bahia após o levante de 1835, o que leva a afirmar que esses negros do Rio de Janeiro seriam os que fugiram depois daquela derrota e/ou seus descendentes. Confirmando os registros dos pesquisadores anteriormente citados, Al'Baghdadi percebeu que esses "cofres com fragmentos do Corão" eram considerados mais como amuletos protetores do que como formas de manutenção do ensino religioso.

Al'Baghdadi observou que esses muçulmanos do Rio de Janeiro praticavam costumes que diferiam dos pregados pelo Islã e atribuiu isso à influência de um tradutor árabe-português que, por ser judeu, intencionalmente passava os ensinamentos de forma incorreta. Esse tradutor, por ser conhecedor do árabe, foi tido pelos malês como árabe tendo lhes sido solicitado que lhes ensinasse sobre o Corão, tarefa que aceitou, mas com más intenções, chegando a cobrar financeiramente daqueles que quisessem aprender sobre a religião islâmica.

Al'Baghdadi foi insistentemente convidado pelos muçulmanos do Rio de Janeiro para permanecer com eles e lhes ensinar sobre o Corão, como se pode ver neste trecho do diário:

Ó mestre resoluto, nós não queremos bens passageiros nem pedimos proteção ou prevenção, apenas queremos aulas nesta correta religião. Nós acreditávamos que éramos os únicos muçulmanos no mundo, que estávamos na via clara e que todos os brancos pertenciam às comunidades cristãs até que, por dádiva de Deus, o sublime, nós o vimos e soubemos que o reino do Criador é vasto e que o mundo não é uma terra desolada, mas repleta de muçulmanos. Não nos prive da instrução nessa religião.

Inicialmente, o comandante do navio o abençoou, enviando-o a terra para ensinar aos muçulmanos, considerando a solicitação destes como uma prova de real fé islâmica: “Acompanhe-os e rogue boas preces em prol deles. Em verdade, se o islã não estivesse firme no peito deles, não teriam pedido que você se encarregasse dessas questões.” Al’Baghdadi permaneceu junto à comunidade muçulmana do Rio por treze dias, ensinando-os: “Todo dia, quando o sol começa a se pôr, a maioria deles comparece a uma reunião geral de reflexão acerca dos fundamentos do Islã e do *hadit*.”

Voltando ao navio, recebeu de seu comandante a recusa a permitir uma nova estada de Al’Baghdadi, mas posteriormente isso lhe foi concedido, com a recomendação de que não revelasse às autoridades brasileiras a sua real intenção:

Depois que eu permiti que você fosse com eles arrependi-me porque eu temi que o governo constatasse sua presença, tirasse a minha estabilidade e dissesse ‘As embarcações otomanas chegaram a nosso país e corromperam a religião que nós herdamos de nossos pais e dos nossos avós.

Para acobertar, então, sua missão no Brasil, Al’Baghdadi registrou, em seu diário de viagem, além de suas experiências com os malês, também aspectos da fauna e flora brasileira e ainda curiosidades sócio-culturais. Outra observação realizada sobre a existência de certa animosidade entre cristãos e muçulmanos no século XIX é relatada por um dos malês quando Al’Baghdadi manifesta seu desejo de usar seus trajes rituais pela cidade: “Se você usar seus trajes, nós não poderemos mais ir a sua casa, e sua utilidade se esvairá, pois se o cristãos souberem que você é muçulmano hão de imaginar o mesmo de nós.” Ao questionar a origem desse medo dos cristãos, lhe é narrada a história da rebelião de 1835, com o enfoque de que fora uma guerra entre muçulmanos e cristãos, com a qual “os negros pretendiam tomar conta da região”, mas foram vencidos pelos cristãos. Em decorrência desse evento, “os muçulmanos renegaram sua religião por temer retaliações”, sendo essa a provável causa, não só da crença ser praticada às escondidas como, também, da sua aculturação com práticas católicas: “Todos os muçulmanos nestas terras submergem seus filhos na pia batismal” e enterram seus mortos sem lavar o corpo e sem voltá-lo para Meca. Al’Baghdadi chega a dizer que ‘se os cristãos identificam que alguém é muçulmano pode ser que o matem, que o exilem ou que o enviem a prisão perpétua.’ . Ele também

afirma que os muçulmanos residentes no Rio de Janeiro “precisam esconder sua religião sem opção.”

Devido a todas essas questões, Al’Baghdadi passou a se reunir oculta-mente com um grupo de cerca de 500 homens para o estudo do Corão. Para isso, após aprender o português, redigiu um tratado bilíngüe árabe-português com as principais recomendações do Islã:

Eu compilei um tratado em escrita árabe e no idioma português no qual recordei tudo o que eu pude traduzir dos elevados atributos de Deus, o Altíssimo, dos atributos de seus nobres profetas,..., e das obrigações da ablução ritual, da oração, do jejum, da peregrinação e da caridade; e listei algumas tradições proféticas, palavras benfeitas e prédicas recomendáveis.

Na cidade encontrou em um livreiro francês um exemplar do Corão, que adquiriu e ainda encomendou mais exemplares adquiridos pelos malês. Apenas três anos depois, em 1869, o conde Joseph-Arthur de Gobineau, representante diplomático da França no Brasil, escreveria que os franceses Fauchon e Dupont vendiam anualmente a escravos e ex-escravos cerca de 100 exemplares do Corão, além de gramáticas árabes (GOBINEAU apud FARAH, 2007, p.5)

Ao chegar ao Rio de Janeiro, Al’Baghdadi recebeu a informação de que no Brasil havia aproximadamente 5 mil muçulmanos, número que subiria para 19 mil ao final de sua estadia. É verdade que tais números parecem exagerados, mas o que importa aqui é o relato presencial que atesta a existência de grupos muçulmanos organizados no final do séc. XIX. Essa mesma ênfase no grande crescimento numérico é observada nas palavras de um dos negros islâmicos, dirigindo-se a Al’Baghdadi após aprender que não havia necessidade de pagamento em dinheiro para receber o ensino e muito menos para assumir a fé :

Alufá, cujas palavras são ouvidas, se nós soubéssemos que as coisas eram assim como você mencionou e se tivéssemos caminhado na mesma senda que você trilhou, nós seríamos milhares neste país e a cada dia cresceríamos porque muita gente gostaria de aderir à nossa religião, mas o pagamento de dinheiro as impedia.

Mas quando trata das conversões, o termo usado é “algumas pessoas” e não milhares: “... em seguida me dirigi até **algumas pessoas** que queriam integrar a religião muçulmana. Ocupei-me delas generosamente e dediquei-me a instruí-las e ensiná-las.” Quanto ao que motivava as conversões de outros grupos de negros, Al’Baghdadi deixa entender que seria a forte identificação entre os membros da comunidade: “Quando observam a comunidade muçulmana entre eles e o intenso amor que seus integrantes nutrem uns pelos outros, sentem ciúme intenso desses cidadãos. E eles aderem a religião muçulmana com almas ávidas.” O próprio Al’Baghdadi demonstra seu inte-

resse missionário quando se dispõe a ir evangelizar os indígenas brasileiros, sendo, porém, desmotivado pela barreira da língua.

Após uma longa estada no Rio de Janeiro, Al'Baghdadi, a pedido dos grupos malês que lá se reuniam, se dirigiu a Salvador. Chegando lá, percebeu claramente que esses negros apresentavam ainda mais práticas alteradas que os do Rio de Janeiro. Preocupou-se, portanto, em ensinar o islamismo corretamente para resgatá-lo em sua pureza: "Eu permaneci nesta cidade aproximadamente um ano e não tinha outra ocupação além de ensinar aos muçulmanos e ratificar sua conduta". Constatou tristemente, porém, que os malês baianos dificilmente largariam essas práticas diferenciadas, devido ao fato de serem aceitos entre os brancos justamente por praticá-las. É interessante ressaltar o registro da existência de mais muçulmanos em Salvador que no Rio de Janeiro, embora não conste o número destes, o que condiz com o que se sabe sobre a história do tráfico negreiro de tribos islamizadas para a Bahia. Há também a observação de que muitos filhos de muçulmanos estavam se convertendo ao cristianismo atraídos pelas festas, músicas e, sobretudo pelo fato de esta ser a religião mais aceita socialmente. Al'Baghdadi fez, então, a recomendação de que os pais "aprisionem seus filhos até atingirem a maturidade plena e que os instruísem", mostrando ênfase na necessidade da preservação familiar da crença islâmica.

Da Bahia, Al'Baghdadi se deslocou para Pernambuco,<sup>9</sup> convidado por outra comunidade islâmica, a qual também passou a ensinar por seis meses. Nesta comunidade, encontrou dois líderes, fato a que atribui à manutenção do Islã nessa cidade. Havia ainda outros diferenciais: uma maior tranqüilidade em assumir o credo islâmico e uma forte inclinação à magia, numerologia e geomancia. Al'Baghdadi relata que os cristãos (brancos) buscavam junto aos malês orientações advinhatórias, pagando-lhes por uma consulta. Esse fato traria uma relação mais amigável entre as duas culturas. Ao fim de três anos no Brasil, Al'Baghdadi decidiu voltar à Arábia e se despediu dos irmãos muçulmanos prometendo voltar, caso o governante otomano assim permitisse. Na sua despedida, não há referência ao número de muçulmanos, mas apenas ao fato de que "muita gente" esteve presente.

O relato de Al' Baghdadi tem, portanto, uma grande importância como uma prova da permanência da crença islâmica até quase o fim século XIX no Brasil dentre os descendentes de escravos malês. Após a abolição da escravatura em 1888, e a proclamação da República em 1889, houve uma redução nas limitações às religiões não católicas, mas, apesar disso, esse Islã, aparentemente tão organizado e forte, não deixou registros. Foi apenas após o fim da Primeira Guerra Mundial que, com a chegada dos imigrantes árabes-sírio-libaneses ao Brasil e com a garantia para suas práticas religiosas

<sup>9</sup> No texto aparece Marnpukua, traduzido por Paulo Farah como Pernambuco.

assegurada pela Constituição de 1949, que se estabeleceu a comunidade islâmica, tal como é conhecida hoje. Fica, portanto, um vácuo no tempo sem informações sobre o destino que esses grupos malê possam ter tido.

## O ISLÃ SOBREVIVE: O LEGADO MALÊ

Até bem pouco tempo, as referências à continuidade da crença islâmica em terras brasileiras eram bem escassas, se limitando a poucas citações na literatura, apontando para algumas sobrevivências do culto islâmico, bem como de certos costumes e práticas apontando para a dissolução desse primeiro islamismo brasileiro através de um processo de assimilação para garantir a própria sobrevivência. Algumas pistas foram legadas por João do Rio, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Pierre Verger, Abelardo Duarte e Waldemar Valente. Esses autores encontraram um islã aculturado, transformado pelo catolicismo, de um lado, e pelo candomblé, de outro. Há, inclusive, a possibilidade, levantada por Gilberto Freyre, de que alguns negros muçulmanos tenham se convertido ao protestantismo, como forma de reação contra o catolicismo oficial brasileiro (FREYRE, 1980, p.312).

Abelardo Duarte<sup>10</sup> (1958, p.41) defende terem os muçulmanos de Alagoas mantido as tradições islâmicas misturadas ao catolicismo. É o caso do *assumy* ou jejum anual (um dos cinco pilares do Islã), que coincide com a Festa do Espírito Santo. Os muçulmanos procuravam, assim, dentro do catolicismo, encontrar brechas para praticar sua religiosidade com todo o rigor que a mesma exige. Abelardo Duarte não só descreve a revolta de 1815 em Alagoas, mas também fala da continuação da comunidade islâmica no local, incluindo em seu livro uma foto de um grupo muçulmano, datada de 1887.<sup>11</sup> A foto traz em seu verso a inscrição: “Candomblé – brinquedo dos africanos de Penedo”, e na frente a imagem de cinco homens e quinze mulheres. Um dos homens traz na mão um machado. Ao seu lado está um carneiro que será sacrificado no buraco aberto no chão logo à frente. Os trajés dos homens são tipicamente muçulmanos. Entre as mulheres apenas uma cobre a cabeça com um véu enquanto as demais usam turbantes. Como o tráfico dos negros islâmicos foi fortemente influenciado por guerras internas, a presença de um número menor de mulheres pode ser devido ao fato de as prisioneiras serem destinadas para outros fins na própria África.

---

<sup>10</sup> Apesar de a data do livro de Abelardo Duarte ser posterior às publicações de João do Rio, Gilberto Freyre e Arthur Ramos, aqui é citado primeiro devido à data que apresenta na referida foto em sua publicação.

<sup>11</sup> Foto de autoria do Dr. Carvalho Sobrinho, que chegou às mãos de Abelardo Duarte por meio do Dr. Aloísio Freitas Melro. Duarte também registra ter recebido informações sobre a comunidade islâmica de um jornalista, Jurandir Gomes, redator principal do jornal *A gazeta de Alagoas*, publicada em seu livro (1949). A foto original encontra-se no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas.

João do Rio encontrou em 1904, no Rio de Janeiro, um Islã misturado com o candomblé, em que *Alufás* vestidos com abadá com a cabeça coberta por um gorro vermelho, o filá, e sentados sobre tapetes de pele de tigre ou de carneiro, liam o Alcorão, faziam suas preces (*kissium*), rezavam o rosário (*tessubá*),<sup>12</sup> não comiam carne de porco e guardavam o Ramadã. João do Rio ainda chegou a observar abluções, poligamia, o símbolo do crescente lunar, o hábito de escrever orações com tinta de arroz queimado em tábuas (*atôs*) e a saudação “*Al selam aleikum*”.<sup>13</sup> (JOÃO DO RIO, 2006, p.25-26) A comunidade muçulmana observada por João do Rio incluía sacerdotes (*lemanos*), auxiliares dos sacerdotes (*ladanos*) que cuidavam da parte religiosa e “álcalis, juizes, sagabano, imediatos de juizes, assivajjú”, que cuidavam da parte jurídica da comunidade. (JOÃO DO RIO, 2006, p.26) Para se tornar um Alufá era necessário conhecer o árabe, a suma e realizar a circuncisão (*kola*), e passar por um exame. Após o exame, os demais muçulmanos dançavam o *opa-suma* e conduziam o iniciado sobre um cavalo pelas ruas vestido de roupas brancas e gorro vermelho. O informante de João do Rio, Antonio, explica que essas cerimônias sempre se realizam em lugares afastados, nos subúrbios cariocas. João do Rio registrou que, apesar de os praticantes do candomblé carioca e os muçulmanos que encontrou terem hábitos exteriores semelhantes e praticarem “feitiçarias” da mesma forma, não havia uma total absorção de uma religiosidade pela outra, pois observa que a reação entre negros islamizados e os provenientes das tribos iorubá permanecia: “Os Alufás não gostam da gente de santo a quem chamam de *auauadó-chum*; a gente de santo despreza os bichos que não comem porco, chamando-os de malês.” (JOÃO DO RIO, 2006, p.27).

Gilberto Freyre, em 1933, encontraria elementos de sobrevivência de práticas muçulmanas na Bahia, Rio de Janeiro, Recife e Minas Gerais e defenderia a hipótese de que o islamismo, por um lado, haveria impregnado o catolicismo rural:

Forçosamente o Catolicismo no Brasil haveria de impregnar-se dessa influência maometana como se impregnou da animista e fetichista, dos indígenas e dos negros menos cultos. Encontramos traços de influência maometana nos papéis com oração para livrar o corpo da morte e a câs dos ladrões e dos malfeitores; papeis que ainda se costumam atar ao pescoço das pessoas ou grudar nas portas e janelas das casas, no interior do Brasil. (FREYRE, 1980, p. 311-312).

E, por outro lado, havia dado as suas contribuições para as religiões afro-brasileiras do Rio de Janeiro e Recife, apresentando seu relato muitas semelhanças ao de João do Rio:

<sup>12</sup> A mesma roupagem é descrita por Arthur Ramos em 1934, na Bahia.

<sup>13</sup> Corruptela da saudação: “As-salámu ‘alaykum” significando: “Que a paz esteja com você!”

temos várias vezes notado o fato dos devotos tirarem as botinas ou os chinelos antes de participarem das cerimônias; em num terreiro que visitamos no Rio de Janeiro notamos a importância atribuída ao fato do indivíduo estar ou não pisando sobre velha esteira estendida no meio da sala. No centro da esteira, de pernas muçulmanamente cruzadas, o negro velho, pai de terreiro. ... Nas festas das seitas africanas que conhecemos no Recife... Manuel Querino fala também de uma tinta azul, importada da África, de que se serviam os malês para seus feitiços ou mandingas; escreviam com esta tinta sinais cabalísticos sobre uma tábua preta. Depois lavavam a tábua, e davam a beber a água a quem quisesse fechar o corpo; ou atiravam-na no caminho da pessoa que se pretendia enfeitiçar. (FREYRE, 1980, p.312).

Em outro estudo menos conhecido, Gilberto Freyre, juntamente com Pierre Verger, procura analisar as influências brasileiras entre os negros islamizados na África ocidental, buscando as sobrevivências deixadas pelos que foram deportados após a revolta de 1835. (FREYRE, 1959, p.263-313).

Arthur Ramos, em 1934, teria identificado duas “seitas poderosas que disputavam a “primazia” religiosa em Alagoas: a de xangô e a de malê. Ramos argumenta que havia uma “diferença fundamental” no culto “praticado pelos negros muçulmanos” do Penedo (Alagoas) em relação aos da Bahia e Rio de Janeiro, sendo os primeiros menos ortodoxos que os demais. Também teria registrado um cântico de *Ogun de malê* em Maceió no ano de 1934, e presenciado terreiros, onde o líder teria o nome de Alufá, com rituais mesclados de nagô e elementos malês. Também registrou expressões de origem árabe em jornais de 1906 a 1912 e o recebimento de um livro manuscrito com orações e partes do Corão, em árabe.<sup>14</sup> (RAMOS, 1951, p.328-329). Para Arthur Ramos “o islamismo dos negros malês do Brasil sempre esteve eivado das práticas religiosas africanas”, fenômeno que havia se iniciado na própria África. “Adoravam *Alá*, *Olorun-uluá* (sincretismo de *Olorum* dos *Yorubá* e *Alá*) e Mariana (mãe de Deus).” Ramos acredita, portanto, que as sobrevivências malês se acham diluídas nas práticas e cultos *gegenagôs* ou *bantus*, das macumbas e candomblés do Rio, Bahia e outros pontos do Brasil, tendo a cultura malê se amalgamado às outras culturas africanas, criando sincretismos, podendo hoje só serem detectadas por meio de alguns termos, roupas e práticas (RAMOS, 1951, p. 332-333).

Segundo Roger Bastide (1971), em 1937, o candomblé baiano tinha ainda conotação malê, demonstrada por algumas palavras, expressões e orações com semelhança na aplicação dos rituais malê. Pierre Verger, bem depois, estudando as religiões africanas no Brasil (1968, p.520), sugere a possibilidade de existirem muçulmanos pertencentes a uma das irmandades negras dedicadas a Nossa Senhora do Rosário em Salvador, Bahia. Waldemar Valente (1976) realizou diversos estudos buscando as sobrevivências do Islã

---

<sup>14</sup> Arthur Ramos teria recebido esse livro de Édison Carneiro (1912-1972), estudioso de assuntos afro-brasileiros da Bahia.

negro, com base nas marcas muçulmanas nos Xangôs de Pernambuco e demais cultos afro-brasileiros. Beatriz Dantas (1988, p.117-118), em seu estudo sobre a religiosidade africana, faz uma breve menção à presença de muçulmanos em Laranjeiras, Sergipe, com formas de organização separada dos lá denominados “nagô” e “toré”.

Corroborando essa hipótese de que o islã dos malês teria se aculturado, misturando-se ao candomblé, Mariza Soares encontrou alguns artefatos da coleção Perseverança, organizada por Theo Brandão e Abelardo Duarte com objetos dos antigos terreiros Xangô<sup>15</sup> de Maceió hoje extintos, que apresentam o símbolo da meia lua e a aparência de bolsas de mandinga.

## CONCLUSÃO

Pode-se perceber por essas pesquisas que realmente houve uma primeira tentativa de implantação do Islã no Brasil por meio dos escravos islamizados aqui trazidos desde o século XVIII. Essa ação não foi passiva como se poderia pensar e, por isso, poderia ter a tendência de se dissolver, quase se fundindo às crenças animistas e fetichistas africanas dos demais escravos. Pelo contrário, por diversas vezes se percebe uma intenção clara de inicialmente se formar até um reino islâmico nas terras brasileiras por meio de uma revolta com subjugo ou mesmo morte dos brancos e mulatos. Há também, paralelamente, um proselitismo ora aberto, ora velado, gerando diversas conversões entre negros não islamizados. Também se destaca a preocupação constante com a preservação da crença, constituindo-se, para isso, escolas, casas de oração e formas de carregar consigo partes dos textos sagrados, guardados junto ao coração, em pequenas caixas-amuletos.

O relato do Imã árabe Al' Baghdadi não deixa dúvidas de que, por diversos anos após a revolta de 1835, houve comunidades islâmicas organizadas com liderança própria, casas de estudo e literatura religiosa e secular em árabe.

Mas também é fato que esse Islã negro desapareceu no tempo e no espaço numa fase de grande intolerância religiosa no país. Ainda há muito o que ser pesquisado sobre o assunto antes de se assumir, com firmeza, sua lenta transformação até o total desaparecimento no candomblé brasileiro.

Por ora ficam os relatos, os artefatos e as sobrevivências desse passado de influência islâmica, tão bem relatados por Gilberto Freyre (1951) como as janelas com “rótulas ou gelousias” ou “xadrez mourisco”, as pontas de telhado arrebidadas “em cornos de luas”, os azulejos de influência árabe, o uso de véus pesados durante a missa, o uso de patuás e amuletos protetivos e os trajes das baianas.

---

<sup>15</sup> Os Xangôs eram “grupos de culto fetichistas que vinham da segunda metade do século XIX, dirigidos na sua maioria por africanos puros, legítimos e descendentes destes.” (DUARTE, Abelardo, 1974, p.15).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira/USP, 1971. v. 1 e 2.
- BRANDÃO, Theo. *Folguedo natalinos*. Maceió: Museu Theo Brandão/UFAL, 2003.
- CASTELNAU, Francis de. *Renseignement sur l'Afrique Central et sur une nation d'hommes à qui jeu qui s'y trouverait. D'après le rapport de nègres du Soudan, esclaves à Bahia*. Paris : P.Bertrand, 1851.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô, nagô e papai branco*. Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DUARTE, Abelardo. *Catálogo ilustrado da Coleção Perseverança*. Maceió: IHGAL, 1974.
- DUARTE, Abelardo. *Negros muçulmanos nas Alagoas: os Malês*. Maceió: Caetés, 1958.
- ETIENNE, Ignace Brazil. "La Secte Musulmane des malês du Brésil et leur révolte en 1835 ", *Anthropos*, Viena, p.409-412, jan./mars 1909.
- FARAH, Paulo Daniel Elias. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso – Estudo de um relato de viagem Baghdali*. (tradução, notas, prefácio, texto analítico e transposição do manuscrito). Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2007.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. 20ª. ed. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Nordeste*. 4ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Problemas brasileiros de Antropologia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.
- JOÃO DO RIO. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa e Prócoro Velasques Filho. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2002.
- MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares no Brasil*. Rio de Janeiro: F. Briguiete, 1901.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Ritual, Etnicidade e Identidade Religiosa nas Comunidades Muçulmanas no Brasil. *Revista USP*, Sao Paulo, n. 67, p.228-250, set/nov. 2005,
- RAMOS, Arthur. *Introdução à Antropologia brasileira*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1951. 1º v.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SOARES, Marisa de Carvalho; MELLO, Priscilla Leal. O resto perdeu-se? História e folklore: o caso dos muçulmanos em Alagoas. In: BARROS, Rachel Rocha de A.; CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna (Orgs.). *Kulé Kulé – visibilidades negras*. Maceió: Edufal, 2006. p.14-25.
- VALENTE, Waldemar. *Influências Islâmicas nos grupos de culto afro-brasileiro de Pernambuco*. Recife: Boletim do Instituto de Pesquisas Sociais Joaquim Nabuco, s/d.
- \_\_\_\_\_. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. Brasília: Gráfica Brasileira, 1976. Coleção Brasileira, v. 280.
- VERGER, Pierre. *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de todos os Santos*. Paris: Mouton, 1968.