



Recebido em: 10/06/2020

Aceito em: 30/06/2020

Em torno de um Candomblé carioca: novas evidências e ensaios preliminares sobre experiências religiosas e africanos ocidentais no Rio de Janeiro Oitocentista¹

Aroud a carioca candomblé: new evidence and preliminar essay on religious and west african experiences in Rio de Janeiro in the 19th century

Doutora Valéria Costa²

UFBA

<http://lattes.cnpq.br/6080133970243608>

Doutor Flávio Gomes³

UFRJ

<http://lattes.cnpq.br/0005791997581423>

Resumo: No presente – e breve – artigo levantamos hipóteses que possam articular a existência de várias tradições religiosas africanas no Rio de Janeiro ao longo do século XIX, muitas das quais associadas a diferentes grupos étnicos e/ou de procedência da Região Ocidental da África. O caminho metodológico de construção do texto foi o cotejamento demográfico de registros paróquias (batismos), inventários *post-mortem* entrecruzados com notícias jornalistas sobre batidas policiais em espaços religiosos comandados por mulheres e homens africanos e crioulos.

¹Este texto traz resultados parciais de projeto de pesquisa mais amplo sobre experiências religiosas africanas em *idades negras* oitocentistas com apoio do CNPq.

² Valéria Costa é doutora em História Social pela UFBA, professora EBTT do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Sertão Pernambucano.

³Flávio Gomes é professor da UFRJ e pesquisador do CNPq.

Palavras-chaves: Africanos ocidentais; Tradições religiosas; Rio de Janeiro; Século XIX.

Abstract: In the present – and brief – article we raise hypotheses that can articulate the existence of several African religious traditions in Rio de Janeiro throughout the 19 th century, many of which are associated with different ethnic groups and/or from the West African Region. The methodological path of construction of the text was the demographic comparison of parish registers (baptisms), post-mortem inventories interwoven with journalistic news about police raids in religious spaces led by African and creole men and women.

Key word: West african; Religious traditions; Rio de Janeiro; 19 th century.

Mulheres e homens africanos não era multidão ou massa escravizada nos centros urbanos (SODRÉ, 2002). Produziram identidades, articulando as nomenclaturas do tráfico, aquelas senhoriais e suas próprias reinvenções em determinados cenários. Ser uma trabalhadora e um trabalhador africanos em Salvador não era o mesmo que no Rio de Janeiro ou no Recife. Africanos ocidentais, muitas vezes chamados de “pretos Minas” do século XVIII no Rio de Janeiro eram diferentes daqueles do século XIX (SOARES, 2019; SOARES, 2005: 127-167; SOARES, 2004: 303-330). Em Salvador, São Luís e Recife, *nagôs*, *hausás*, *mandingas*, *savalus* e *jejes* marcavam mais as suas diferenças. Já no Rio de Janeiro e também em Porto Alegre havia uma tendência maior de aglutinação étnica entre as pessoas da região ocidental da África.

Não existiu necessariamente um padrão único para estas redefinições étnicas na diáspora das Américas, mas sim expectativas (religiosas, mercado de trabalho e moradias) e o contexto sociodemográfico envolvente.⁴ No século XX, em meio a vários estudos antropológicos sobre os impactos culturais no Continente Americano e influenciados pelas abordagens clássicas de Herskovits e outros autores, surgiram abordagens tentando enquadrar padrões de determinadas culturas africanas em várias regiões americanas. Para o Brasil, nos estudos de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e outros, apareceram análises demonstrando a concentração de africanos ocidentais – *Nagôs/Iorubás* – para Salvador, centro-ocidentais – *Congos e Angolas* – para o Rio de Janeiro e oriundos da Costa da Mina para Recife, Porto Alegre e São Luís. Estudos mais recentes, considerando a demografia do tráfico atlântico e contextos específicos das diásporas, estão revisando algumas destas generalizações (GOMÉZ, 1998; LOVEJOY, 2002: 9-39; MANN, 2001: 3-21).

Em Salvador, apesar da força demográfica *nagô*, havia no Recôncavo e áreas suburbanas comunidades de *angolas* e *congos*, inclusive comandando importantes irmandades religiosas (HARDING, 2000). Já no Rio de Janeiro, a diminuta quantidade de africanos ocidentais não impediu a influência dos mesmos no controle de nichos ocupacionais, no mercado de trabalho urbano e especialmente nas tradições religiosas em meados do século XIX (LIMA & SODRÉ, 1996).

Neste breve artigo levantamos hipóteses que possam articular a existência de várias tradições religiosas da África no Rio de Janeiro ao longo do século XIX, muitas das quais associadas a diferentes grupos de africanos ocidentais.

⁴Os cruzamentos de etnografias, história oral, memórias e pesquisas arquivísticas estão oferecendo perspectivas teóricas e metodológicas originais, ver (CASTILLO, 2016: 126-153; 2008; 2012; 2011: 213-259; PARÉS & CASTILLO, 2015: 13-43; 2007: 111-151).

Invadindo tradições

Nos dias 23 e 25 de setembro de 1879 leitores souberam pelos jornais que muitos moradores da cidade do Rio de Janeiro acompanharam de perto: busca e apreensão de objetos por policiais que invadiram uma residência. O *Jornal do Comércio* publicou sobre “bugigangas” e “um sem numero de coisas próprias da casa de dar fortuna” que foram apreendidos com mulheres e homens que estavam reclusos num *zungu*, localizado no número 236, rua Príncipe dos Cajueiros, região central da corte imperial.⁵

Entre as pessoas encontradas no local estava a africana Leopoldina Maria da Conceição (também identificada como Leopoldina Jácomo da Costa), denominada “preta *mina gegi*” descrita como “*mãe de santo*” e identificada como dona do *zungu*. Segundo os policiais, Leopoldina sequer teve condições de prestar depoimentos, pois “fingidos ou verdadeiros, soltava gemidos angustiosos, queixando-se de uma forte dor no estômago que lhe aparecera ao ser surpreendida pelas autoridades”.⁶

Seria mais um dentre tantos outros noticiários acerca das ações de policiais não só na Corte, mas também nas principais capitais do Império. A polícia agia com truculência e episódios de repressão ganhavam ainda mais repercussão quando se tratava da população africana e de pessoas escravizadas. A imprensa oitocentista aumentaria o volume da intolerância, produzindo narrativas sobre as religiosidades e as práticas envolventes. Editoriais sobre a política imperial vão dividir espaços com notícias sobre batuques e ajuntamentos nas *idades negras*. No final da década de 1860 vão se multiplicar matérias sobre batidas policiais, apreensão de objetos, repressão e perseguição a proprietários – “afamados e anônimos dirigentes” – de “casas de feitiços” e “casas de dar fortuna”. Paradoxalmente tais narrativas jornalísticas – seus subtextos etnográficos – têm sido uma das janelas para pesquisadores/as adentrarem espaços sagrados e conhecerem mais sobre cultos, lideranças e experiências religiosas em cidades como Porto Alegre, São Luís, Recife, Salvador e Rio de Janeiro.⁷O caso de 1879 foi mesmo original enquanto invasão de

⁵ As primeiras abordagens sobre este episódio apareceram em: COSTA, Valéria & GOMES, Flávio. “Procurando fortuna! Notícias sobre africanos e candomblés no Rio de Janeiro e no Recife oitocentista”. In: (COSTA; GOMES, 2016: 186-204). Referências a esta invasão também foram mencionadas em (KOGURUMA, 2001; SILVA, 1993: 54-56). Agradecemos a Nilma Teixeira Accioli por nos chamar atenção para estas referências.

⁶Cf. *Jornal do Commercio*, 23 e 25 de setembro de 1879. Houve repercussão da notícia republicada em periódicos de São Paulo, Recife e São Luis. Ver: *Jornal do Recife*, 7/10/1879, *A Constituinte*, São Paulo, 27/09/1879 e *Diário do Maranhão*, São Luís, 14/10/1879.

⁷Para os pioneiros estudos históricos sobre o candomblé no período da escravidão ver (REIS, 1986: 108-127; 1988: 57-82; REIS IN PARÉS & SANZI, 2011: 55-74; REIS IN ISAIA, 2006: 57-94; REIS, 2001: 116-134; REIS IN MANN, 2001: 116-134; SOARES, 1999: 133-142).

um candomblé carioca. Os indícios – como mostraremos –remetem talvez a um culto organizado por africanos ocidentais *jeje*.

A narrativa jornalística vai detalhar a repressão com o delegado e os inspetores invadindo aquele *zungu*–no coração do Rio de Janeiro – e encontrando ambientes com “atmosfera nauseabunda”, em cômodos erguidos “de tábuas e telhas vã, muito imundo e de acanhadas dimensões” divididos em três quartos. Os dois primeiros - localizados junto ao quintal – baixos e estreitos e um terceiro mais à frente da casa. No segundo aposento foram encontrados recipientes com substâncias de cheiro forte, as quais atribuíram aspecto “pestilento” (COSTA & GOMES, 2016: 189).

É certo que indivíduos fizeram usos e atribuíram sentidos diferentes aos espaços físicos e simbólicos que conformavam moradias e vivências, orientados por suas necessidades (sociais, políticas, econômicas, culturais) e visões de mundo (CERTEAU, 1994). Para a diáspora nas Américas, estudos têm destacado os significados das moradias africanas de mulheres e homens escravizados e de seus descendentes, enquanto *continuidades*, ambiências e configurações atlânticas. Mesmo com estilos arquiteturais variados– de “cubículos sem janelas” a “senzalas sem divisórias” – podia haver adaptações materiais, culturais e simbólicas nas edificações em áreas de *plantation* (SLENES, 1999).

No episódio de 1879, a despeito das visões preconceituosas destas descrições, é possível indagar sobre alguns significados em torno das habitações e espaços configurados pela população pobre urbana, em particular, africana e crioula. Cheiros, disposição espacial, odores e objetos tinham vários sentidos e foram compreendidos inicialmente pelas percepções policiais. No Rio de Janeiro, pessoas de origem africana sempre adaptaram moradias nas áreas urbanas e seus arrabaldes. Na segunda metade do século XIX, se formaram verdadeiros espaços *transétnicos*, alvos de repressão e controle. Chamados *zungus* e bastante temidos pela ordem vigente devido a sua multiplicidade de funções e significados para a população negra, constituíam *territórios* sociais, políticos, culturais e religiosos (SOARES, 1998).

O evento de 1879 pode abrir vias de acesso ao cotidiano e a cultura da escravidão urbana, sobremaneira, sociabilidades e práticas religiosas, desvelando-se gramáticas africanas e crioulas.⁸ Relações entre artefatos, contextos e estruturas mentais aproximariam ou distanciariam sentidos e significados atribuídos e processados (SYMANSKI & GOMES, 2013: 293-338). A ação policial vai adentrar

⁸ Para os estudos mais recentes sobre as religiosidades africanas coloniais e pós-coloniais da escravidão e do pós-abolição ver (ACICOLI, 2019; ACICOLI IN COSTA; GOMES, 2016: 169-185; ACICOLI IN CHEVITARES; GOMES, 2016: 211-226).

espaços sagrados e acessar a cultura material e imaterial de natureza religiosa. As “bugigangas” que Possolo e seus inspetores encontraram eram peças de louça e barro contendo azeite, sangue de animais, búzios e penas. No aposento à frente do *zungu* – agentes arrombaram a porta – havia “santos da seita”, rosários, búzios, chocalhos, toalhas, leques, colares, tambores, ossos, caveiras de carneiros, chifres, várias peças de metal amarelo, um baú com vestuários apropriados aos atos. Além de vasilhas com sangue em todos os compartimentos da casa, havia ainda um bode branco grande, animais de pena, um “alguidar” com ervas maceradas e uma frigideira com uma “torta de cabeças de pássaros e búzios”.

Policiais invadiram ambiências, se apossaram de objetos e fizeram investigações. Ali colheram informações que os jornais transformaram em notícias. Surgem indícios de registros textuais sobre a cultura material de natureza religiosa. Alguém revelou detalhes de que “durante as cerimônias são mortas diversas galinhas pretas, pombos e um cabrito preto” que eram ofertados ao “Deus” dos adeptos da “seita”, sendo um deles um “pau oco que há no mato”. Sobre os quadros com imagens revelou-se que eram “de toda a corte celeste” decorando as paredes do ambiente.⁹ O delegado e seus inspetores estavam diante de um espaço religioso de liturgia africana – reconhecido pelos próprios moradores – e em pleno funcionamento de suas funções sagradas rituais. Vasilhames contendo ervas, sangue de aves, azeite, comidas votivas assim como animais para serem imolados sugerem dimensões da cultura material e indícios de que tal espaço estava em atividades. As “casas de dar fortuna – expressão corriqueira, no século XIX – eram locais para se buscar sorte, dinheiro, amor, saúde, entre outras venturas procuradas por sujeitos escravizados, libertos e livres. Tudo sugere que a “casa de dar fortuna” no *zungu* da rua Príncipe dos Cajueiros era um *território* para rituais, iniciação religiosa e cultos tradicionais sob o comando de mulheres e homens africanos. As descrições das ervas sugerem conexões com divindades religiosas que podiam ser *orixás* ou *voduns*. O uso de folhas sagradas remetia a simbologias, como a cura de malefícios, limpezas ou preparação iniciática; enquanto búzios aludiam ao prestígio e a riqueza. Em diferentes partes do litoral africano usava-se como moeda corrente *cauris* ou *caurins*, empregados também nas margens atlânticas nos oráculos e nas oferendas rituais, ressignificando dimensões comerciais, monetárias e religiosas (REIS, 2008).

Em 1879, tambores, chocalhos e baú com roupas específicas podem ser indícios de experiências religiosas aos cultos das divindades dos panteões *iorubá* e *jeje*. Considerando as descrições dos objetos, anatomias, ecologia religiosa,

⁹*Jornal do Recife*, 7/10/1879, fl. 1.

espacialidades e condições das pessoas ali encontradas é crível supor tratar-se de um ritual de iniciação e renovação de votos. Aves, animais de pequeno e médio portes e comidas votivas sugerem cerimônias de preparação de novos membros ou de lideranças religiosas. Quanto às imagens nas paredes da casa, podiam se tratar de representações – aos moldes africanos – de *orixás* ou *voduns*, divindades cultuadas na região da Costa a Mina, em particular no Golfo do Benin. Durante as buscas, como já destacamos, foram presas algumas pessoas. No primeiro quarto do *zungu* – localizado no quintal – estavam seis mulheres negras “semi nuas”, com as cabeças raspadas a navalha. Segundo Possolo, três delas estavam magras aparentando fraquezas físicas. No aposento ao lado estavam dois “pretos” idosos, provavelmente africanos, denominados *feiticeiros* ou “reis da fortuna”. Mais adiante estavam a preta *mina gegi* Leopoldina Maria da Conceição (dona da casa) e “suas acólitas”: Feliciano Rosa de Jesus e Maria das Virgens. Matérias reproduzidas em periódicos paulistas citaram outras mulheres negras detidas: Domingas Constança e Amância do Espírito Santo.¹⁰

Dentre as seis mulheres que estavam reclusas no primeiro quarto do quintal foi possível identificar três com as cabeças raspadas a navalha: a baiana Etelvina Maria da Purificação, tida como uma “inspectora dos neófitos”, as fluminenses Joanna Maria da Glória, Eva Maria da Conceição que estavam sendo preparadas para o noviciado; Feliciano Rosa de Jesus e Maria das Virgens que eram ajudantes da “mãe de santo” Leopoldina, auxiliando ela nos rituais. Dos três homens detidos, o africano “preto mina” Quintino – identificado pela imprensa paulista como amásio da africana Leopoldina – podia ser apenas o dono da casa, sendo os outros dois africanos, pretos velhos, “reis da fortuna”.

Mas o ritual estava sob o comando de Leopoldina, preta *mina gegi* e Feliciano Rosa. Seriam elas as principais sacerdotisas naquele espaço religioso do *zungu*? Mergulhando na formação do candomblé na Bahia, Parès sugeriu o fenômeno da coliderança religiosa, sobretudo na segunda metade do século XIX. Embora nos candomblés houvesse (e há) hierarquias, alguns cultos e rituais podiam ter responsabilidade compartilhada por lideranças masculinas e femininas. Considerando a tradição *jeje* e os espaços dedicados ao culto *vodum* destacou como a liderança poderia ser exercida por um casal ou mais de um sacerdote. Segundo Parès, a concepção de matriarcado foi mais um fenômeno que predominou na pós-abolição (PARÉS, 2006: 135).

¹⁰No periódico paulista *A Constituinte* em 27 de setembro de 1879 foram citadas mais essas pessoas cujas impressas recifense e maranhense não fizeram nenhuma referência.

Para o caso do candomblé invadido no Rio de Janeiro temos poucos indícios e somente baseados nas publicações da imprensa. Nas descrições – fruto das investigações policiais e as respectivas traduções jornalísticas na ocasião da prisão – Etelvina, Joanna e Eva estavam “sob influencia de drogas ou substanciais nocivas”, apresentando dificuldades para responderem as inquirições que lhes foram feitas, parecendo “entorpecidas, além de influencia presumível da superstição”.¹¹ Preconceituosas e exageradas tais descrições misturavam cenas da prisão em flagrante com investigações posteriores. Não é difícil considerar que tais mulheres estavam saindo dos seus respectivos transes espirituais, associados às obrigações, iniciações e funções religiosas. Quem sabe, Etelvina estivesse em ritual para se tornar uma nova auxiliar da *mina geji* mãe Leopoldina ou quiçá uma nova sacerdotisa. Por sua vez, Joanna e Eva davam seus primeiros passos no caminho devocional. Ambas provavelmente figuravam entre aquelas três mulheres encontradas semi nuas e com cabeças raspadas. Já Feliciano Rosa – especialmente identificada como a principal auxiliar de mãe Leopoldina – era a responsável pela imolação dos víveres, preparo dos alimentos votivos e da distribuição dos convites para as festas religiosas. Provavelmente já era iniciada no culto e talvez já assumisse algum cargo hierárquico, assim como Maria das Virgens.

As descrições sobre os objetos e o comportamento das pessoas apontam para práticas religiosas de pessoas africanas e crioulas, sugerindo mesmo a existência de local instituído enquanto espaços bem definidos, calendário de atividades, preceitos, fundamentos do culto e hierarquias sacerdotais. Alguns termos – talvez empregados pelos adeptos ou curiosos que assistiram a invasão – foram capturados pelos agentes policiais e transcritos nos noticiários. São também indícios sobre os rituais naquele espaço religioso.¹² A africana Leopoldina Maria da Conceição com o tom jocoso foi apelidada de “rainha da mandinga”, aparecendo ainda como “mãe de santo” e *gunhodê*. O termo *gunhodê* podia vir da palavra *gumbôde* nomenclatura da área *gbe*, cuja versão feminina seria *gumbonda*, significando chefia de mulheres. Enquanto isso, Feliciano Rosa de Jesus era especialmente identificada como *vodunce*, termo recorrente na gramática dos candomblés de linhagem *jeje*, designando os iniciados nos cultos ao *vodum* (PARÉS, 2006: 147).

Africanos ocidentais na demografia atlântica carioca: investigações em andamento

¹¹Jornal do Recife, 7/10/1879, fl. 1.

¹² Consultar as abordagens de (SILVEIRA, 2003: 345-380; SILVEIRA, 2006).

Os policiais em 1879 teriam invadido um candomblé jeje? Havia uma densidade considerável de pessoas provenientes da região ocidental da África no Rio de Janeiro? Não haveria candomblés cariocas por causa da diminuta população de africanos ocidentais? No Rio, os candomblés só apareceram nas últimas décadas do século XIX e por influências migratórias de indivíduos vindos da Bahia?

Para as origens dos africanos no Rio de Janeiro urbano Oitocentista, o estudo pioneiro foi o de Mary Karasch. Baseando-se em notações alfandegárias, listagens de navios negreiros e registros de impostos, de prisões e de sepultamentos da Santa Casa de Misericórdia propôs a divisão das pessoas da África em grandes áreas geográficas, classificando-as de *Ocidental*, *Centro-Ocidental* e *Oriental*. Assim, os indivíduos ocidentais apresentariam índices de 1,5% a quase 7% (dependendo das fontes e dos períodos) do volume total da população africana no Rio, enquanto os africanos centrais (ela dividiu em Congo Norte, norte de Angola e sul de Angola) alcançavam 79,7% e os orientais 17,9% (KARASCH, 2000).

Em pesquisas em andamento sobre a demografia atlântica africana temos redefinido alguns destes padrões.¹³ Vejamos inicialmente os padrões de nomenclaturas que aparecem para 1801-1830. Contabilizamos pouco mais de 16 mil registros de batismos de pessoas adultas considerando as grandes áreas/regiões africanas de embarque.

Africanos adultos batizados nas paróquias urbanas centrais do Rio de Janeiro, 1801-1830

Áreas	#	%
África Ocidental	2.191	13,1%
África Oriental	5.693	34,1%
África Central	8.825	52,8%
Total	16.706	100%

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana, Paróquias de Santana, São José, Candelária, São José e Santa Rita

Aqui – via padrões de batismos – encontramos os africanos ocidentais com 13,1%, portanto quase o dobro das amostras apontadas por Karasch. O número dos orientais também dobra com 34,1%, enquanto os índices dos indivíduos da região central diminuem em quase 40%, ficando com 52,8%. Os africanos ocidentais estão concentrados em pelo menos quatorze diferentes denominações em termos de nomenclaturas. Aqueles com a terminologia *Mina* se destacam, acompanhados por aqueles *Cabo Verde* e *São Tomé*, termos já existentes no século XVIII.

¹³Em termos metodológicos consultar (ELTIS; RICHARDSON; BEHRENDT, 1999: 21-32).

Africanos ocidentais batizados nas paróquias urbanas centrais do Rio de Janeiro de 1801 a 1830

Nomenclaturas/identificações	%
Cabo Verde	0,9
Calabar	12,6
Gabão	0,2
Guiné	4,3
Haussá	0,6
Mandinga	0,1
Mina	79,4
Bissau	0,1
Nagô	1
São Tomé	0,2
Tapa	0,1
Camarão	0,5
Total	100 (n=2191)

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana, Paróquias de Santana, São José, Candelária, São José e Santa Rita

Temos um perfil aumentado de pessoas da África Ocidental, somando-as nos batizados 13,1% (2.191) dos indivíduos com regiões/áreas/portos identificados. Seriam, sobretudo, pessoas trazidas diretamente pelo tráfico atlântico desembarcadas no Rio de Janeiro, compradas, batizadas, revendidas e/ou distribuídas para áreas urbanas ou rurais. O que não surpreendeu foi a manutenção da nomenclatura/identificação majoritária *Mina* para a maioria deles com 79,3% (1.739). Mas cabe assinalar o aparecimento de novas terminologias, sobretudo, o reaparecimento da classificação *Guiné*. Tais evidências ajudam a entender como outras redes do tráfico atlântico a partir da África Ocidental continuavam a alcançar o Rio de Janeiro - talvez diretamente e sem a passagem por Salvador - até meados do século XIX (GRAHAN, 2002).

Outras variações importantes de identificações dos africanos ocidentais no Rio de Janeiro -através dos registros de batizados - aparecem se compararmos tanto essa documentação pós-1830, quando o tráfico estava ilegal, com os assentos de batismos de adultos para as paróquias suburbanas, do recôncavo e do interior do Rio de Janeiro. Para o período da ilegalidade do tráfico o interessante é verificar como - apesar da diminuição expressiva - pessoas adultas continuaram sendo batizadas nas paróquias urbanas (incluindo aquelas semiurbanas da Glória e Santo Antônio) até praticamente 1860. Coligimos, aproximadamente, 11 mil batizados de indivíduos adultos. Aproximadamente 25% (2.791) foram batizados sem qualquer informação sobre a origem do escravizado adulto. Qual seja um em cada quatro adultos batizados não há qualquer informação, sugerindo que a proibição do tráfico era burlada com apoio dos párocos que continuamente batizavam as pessoas de origem africana, mas

não mencionavam qualquer indicação a respeito da sua naturalidade. Mas nem sempre houve necessidade de burlar. Encontramos quase 30% (3.265) dos africanos batizados com a sumária nomenclatura/identificação "de nação".¹⁴

Africanos adultos batizados nas paróquias urbanas centrais do Rio de Janeiro, 1831-1860

Áreas	#	%
África Ocidental	799	16,1%
África Oriental	1117	22,5%
África Central	3044	61,4%
Total	4960	100%

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana, Paróquias de Santana, São José, Candelária, São José e Santa Rita

Há um aumento das pessoas da África Ocidental com 16,1%. Os indivíduos orientais diminuem para 22,5% e os centrais aumentam um pouco, indo para 61,4%. Estes padrões de batizados dos sujeitos para 1831 a 1860 alteram tanto os padrões do período anterior como os moldes apontados no estudo de Karasch.

Africanos ocidentais batizados nas paróquias urbanas e semiurbanas centrais (incluindo Glória e Santo Antônio) do Rio de Janeiro de 1831-1860

Nomenclaturas/identificação	%
Barbá	0,2
Cabo Verde	0,2
Calabar	2,7
Gabão	0,3
Galinha	0,2
Nagô	7,2
Mina	88,7
Gege	0,3
Hausá	0,2

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana, Paróquias de Santana, São José, Candelária, São José, Glória, Santo Antônio e Santa Rita

Para as pessoas da região ocidental da África temos um surpreendente aumento, ainda mais considerando a proibição do tráfico desde 1815. Eles aparecem com aproximadamente nove classificações. Novidade aqui é que diversas identificações, qual seja, mais concentradas, posto que no período de 1801-1830 elas são 12 diferentes. Africanos *Minas* no primeiro período concentram 79,3% e no segundo somam 88,7%, aumentado seus índices. Os *Nagôs* crescem bastante, visto que aparecem com 7,2% no segundo período e apenas 1,2% no primeiro. O inverso acontece com os indivíduos nomeados como *Calabar* que representam 12,2% em 1801-1830 e apenas 2,7% no período posterior.

¹⁴A falta de informação, neste ponto, era sobre a origem africana determinada destes.

Reunindo 21 mil registros de batizados de africanos – de 1801 a 1860 – para as sete paróquias urbanas/semiurbanas, temos os resultados seguintes:

Africanos adultos batizados nas paróquias urbanas centrais do Rio de Janeiro, 1801-1860

Áreas	#	%
África Ocidental	2.990	13,8%
África Oriental	6.810	31,4%
África Central	11.869	54,8%
Total	21.669	100%

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana, Paróquias de Santana, São José, Candelária, São José e Santa Rita

E as mulheres africanas ocidentais? Como elas aparecem nos registros paroquiais quando dos batizados de seus rebentos? Para o Rio de Janeiro oitocentista o movimento demográfico parece ser o da consolidação de algumas terminologias. Já nos assentos de batismos das mulheres crioulas devemos considerar outras dimensões e traduções identitárias. Não eram mais levas e levas de pessoas da África recém-desembarcadas recebendo compulsoriamente esse sacramento. Ao contrário, mães africanas – ciclicamente e mais de uma vez cada – apareciam para batizar os seus filhos e com eles outros personagens – com outros *tempos* da diáspora – eram convocados, como senhores e padrinhos, quais seja eram sujeitos ambientados na experiência e no cotidiano nas áreas urbanas. Assim nestes registros as informações ou a falta delas podiam contar mais do que nunca com a cumplicidade “escrava” – rurais e urbanas – em gestação. Párcos estavam assim menos próximos das redes mercantis de compra e venda, mas sim das comunidades escravizadas de africanos que chegavam. Eles eram ou não batizados, se adaptavam – no universo social do trabalho – e batizavam (no caso as mulheres) seus filhos. Hipóteses menos prováveis para os registros de batismos de adultos, nos assentos de mães podemos considerar a participação da própria mulher escravizada (ou sua anuência) para descrever, omitir e/ou desconsiderar termos das nomenclaturas/identificações.

Além das primeiras traduções – via informação, manejo e usanças de determinadas terminologias – considera-se a maior ou menor *crioulização* de determinados africanos – centrais, ocidentais e orientais – em áreas específicas. Com variações para diversas áreas coligimos cerca de mais 55 mil registros de batizados de pessoas nascidas no Brasil contemplando 29 paróquias no Rio de Janeiro, de 1801 a 1860. Destes temos aproximadamente 11 mil indeterminados e 12 mil com identificação africana genérica, além de igual índice para os crioulos.

**Origens das mães nos registros de batizados de escravos no
Rio de Janeiro, 1801-1860**

Origens	N.	%
Africanos (nomenclaturas identificadas)	17.941	58,2
Crioulos	12.975	29,7
Africanos (nomenclaturas genéricas/não específicas)	12.866	42,2
Africanos no geral	30.807	70,3
Indeterminados (sem identificação se crioulo ou africano)	11.608	20,9
Total	55.390	100

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana, Paróquias urbanas e suburbanas

Há o perigo da generalização demasiada neste argumento considerando as variações de sub-registros em cada paróquia e principalmente os índices de indeterminação ou generalização nas nomenclaturas/identificações para dadas freguesias, seus párocos e respectivos períodos. Para as mães com terminologias associadas às áreas/regiões/portos de embarque temos o seguinte quadro abaixo.

Mães africanas nos registros de batismos, Rio de Janeiro, 1801-1860

Áreas	Urbanas (1801-30)	Urbanas (1831-60)	Urbanas (1801-60)	Rurais (1801-60)	Total
África Ocidental	7,7%	16,3%	12,1%	3,4%	10%
África Oriental	6,3%	17,7%	12,2%	1,8%	9,7%
África Central	86%	66%	75,7%	94,8%	80,2%
Total	6.681	7.047	13.728	4.213	17.941

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana, Paróquias urbanas, suburbanas e rurais

Das africanas ocidentais que registraram seus filhos crioulos em paróquias urbanas concentram-se sempre o termo *Mina*, porém no período de 1831 a 1860, o termo *Nagô* aparece em 48% (55) para as mulheres ocidentais que não são registradas somente como *Mina*. O inverso acontece para a identificação de *Calabar* que representa 63,9% (55) em 1801-1830 e passa para 39,5% (45) para africanas ocidentais diferente de *Mina* na classificação.

Comparando todo o conjunto de batizados de adultos africanos ocidentais e de mães africanas da mesma procedência algumas variações de terminologias aparecem.

**Africanos ocidentais nos registros de batismos dos africanos e crioulos,
Rio de Janeiro, 1801-1860**

Nomenclaturas	Africanos adultos (%)	Mães africanas nos batizados de crioulos (%)
Cabo Verde	0,5	0,1
Calabar	8,2	5,7
Gabão	0,1	0,1
Guiné	5,6	4,9
Hausá	0,4	0,1
Mina	81,5	85,1
Nagô	2,8	3,1

São Tomé	0,2	0,4
Tapa	0,1	0,1
Camarão	0,2	0
Gege	0,1	0,2
Galinha	0,1	0,2
Total	4964	1809

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana, Paróquias de Santana, São José, Candelária, São José e Santa Rita

É certo que *Minas* se destacavam como uma das principais *nações atlânticas* de mulheres e homens africanos ocidentais para o Rio de Janeiro. Ainda assim a quantidade de africanos *Calabar*, *Nagô* e *Cabo Verde* sugerem diversidades entre os africanos ocidentais, destacando que ainda aparecem as nomenclaturas *Guiné* e *Gentio da Guiné* no século XIX nos registros de adultos e mães africanas.

A nossa última base de comparação para analisar os padrões de nomenclaturas dos africanos ocidentais no Rio de Janeiro oitocentista será os inventários *post-mortem*. Para nossa perspectiva de comparação apresentamos uma consistente amostra de inventários no Rio de Janeiro, entre 1801 e 1860. No conjunto, apresentamos dados relativos sobre 40 mil pessoas escravizadas que aparecem em mais de três mil inventários e seus respectivos senhores falecidos.

Em termos de abordagem demográfica e posterior comparação consideramos também dois períodos: 1801 a 1830 até a legalidade do tráfico, e 1831 a 1860, com a onda do comércio clandestino e o aumento da entrada de mulheres e homens africanos na cidade.¹⁵ Os inventários que coligimos contemplaram a cidade e suas principais artérias qual seja, proprietários que nela moraram e viviam dos seus negócios, com cativos ao ganho, aqueles domésticos e mais os serviços especializados: cozinheiros, lavadeiras, alfaiates e sapateiros. Mas, não só isso, pois muitos senhores moradores na cidade tinham propriedades – sítios e fazendas – nas zonas rurais circunvizinhas como Irajá, Inhauma, Jacarepaguá, Engenho Velho e outras do recôncavo da Guanabara, como Suruí, Jacutinga, Inhomirim, etc. embora pouco comum há casos de proprietários em Valença, Itaguaí, Paraíba do Sul, etc., que tiveram seus inventários abertos na cidade do Rio de Janeiro.

Origens dos africanos nos inventários no Rio de Janeiro, considerando as grandes regiões, áreas e portos de embarque, 1801-1830

Áreas	#	%
África Ocidental	407	4,4
África Oriental	874	9,4
África Central	8061	86,2
Total	9342	100

¹⁵ Navios com mulheres e homens africanos libertos retornados partiam de Salvador e passavam no Rio de Janeiro entre as décadas de 1830 a 1850. Ver (CUNHA, 1985; SOUZA, 2013: 68-114)

Fonte: Arquivo Nacional, Inventários

Os africanos ocidentais aparecem com o percentual de apenas 4,4%, índices bem menores do que aqueles que vimos para os registros de batismos de africanos adultos e mães africanas que batizaram filhos nascidos no Brasil. Uma primeira hipótese já foi lançada: o envio dos africanos ocidentais – batizados no Rio de Janeiro – para outras regiões, principalmente aquelas do sul, como Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Apesar da entrada de indivíduos da região Ocidental da África no Rio de Janeiro, via tráfico, parte deles era remetida para outros lugares, mesmo considerando o alto valor deles no mercado de trabalho urbano.

**Africanos ocidentais nos inventários *post-mortem*,
Rio de Janeiro, 1801-1830**

Nomenclaturas/identificação	%
Cabo Verde	1,7
Calabar	13,3
Calava	0,5
Mina	74,5
Nagô	2,4
São Tomé	1,7
Guiné	5,4
Haussá	0,5
Total	100

Fonte: Arquivo Nacional, Inventários

Os classificados/nomeados como *Minas* somam $\frac{3}{4}$ dos africanos ocidentais e quase 25% deles, era de pessoas identificadas como *Cabo Verde*, *Calabar*, *Nagô*, *São Tomé* e mesmo *Guiné*. Dos africanos que não aparecem somente como *Minas*, temos 52,4% com a nomenclatura *Calabar*. A novidade aqui foi também – tal como nos assentos de batismos – o aparecimento do termo *Guiné*. Aqui levamos em conta que os avaliadores – tal como os párocos – estavam associando *Guiné* as pessoas oriundas da região Ocidental da África e não com o genérico “africano” como aconteceu no século XVII e primeira metade do século XVIII.¹⁶ Ainda que em número reduzidos aparecem registros de africanos *hausá* islamizados, que praticamente estão invisíveis nos assentos de batismos.

Em termos de padrões africanos ocidentais através das nomenclaturas há variações na demografia africana carioca. Os indivíduos da região ocidental praticamente dobram em termos percentuais. Entre 1801-1830 eles alcançam 4,4% e no período posterior chegam a 8,3%.

¹⁶ Mariza Soares argumenta que o termo *Guiné* era mais usual e generalizante para os registros de africanos adultos batizados na primeira metade do século XVIII. Ver: (SOARES, 2000).

Africanos nos inventários *post-mortem*, Rio de Janeiro, 1831-1860

Áreas	#	%
África Ocidental	840	8,3
África Oriental	2134	21,4
África Central	7136	70,3
Total	10.110	100

Fonte: Arquivo Nacional, Inventários

Com lentes mais poderosas e estudos de caso seria possível abordar a diversidade das nomenclaturas das pessoas provenientes da região ocidental da África, aparecendo proporcionalmente mais aquelas classificadas como *nagô*, *jeje* e *hausá*. De início argumentamos aqui que havia considerável contingente heterogêneo de africanos ocidentais no Rio de Janeiro no século XIX, incluindo aqueles *jejes*.¹⁷ Mas, quem eram os africanos ocidentais *jejes*, no Rio de Janeiro, que também imprimiram suas marcas na constituição do candomblé para além dos domínios baianos? Eram grupos da Costa da Mina oriundos da área *gbe*, falantes de *fon* e foram identificados pelo genérico *jeje* (SOUMONNI, 2001). Mas a expressão *jeje* poderia ser igualmente um “guarda-chuva” étnico para designar vários povos de Porto Novo (capital do antigo reino do Daomé) onde vários povos e microssociedades ganharam denominações diversas (PARÉS, 2006).¹⁸ No Rio de Janeiro, a denominação *africanos Minas* podia esconder diversas gerações de diferentes pessoas da região ocidental.¹⁹

Na invasão de 1879, Leopoldina foi identificada como africana *Mina Jeje*, portanto uma nomenclatura aglutinada. No Rio de Janeiro a usança genérica de *africano Mina* pode ser desvelada ao verificarmos as terminologias que encontramos nos padrões de alforrias dos indivíduos da região ocidental com índices de agregação de nomenclaturas étnicas.²⁰ Para um período de 1800 a 1871 consideramos 2.565 alforrias.²¹ Dos grupos de africanos ocidentais, os denominados *minas* correspondem a 75,8% (1.944). Os restantes aparecem como *nagô*, *calabar*, *hausá* e *jeje*. Agregando a variável tempo, há um considerável aumento das alforrias dos *africanos minas* a partir da década de 1830. O maior índice ocorre entre 1851 e 1860 com 37,1% do total de alforrias de 1800 a 1871. Até o início da década de 1830 elas são

¹⁷Para os estudos consolidados e mais recentes sobre os africanos minas no Rio de Janeiro Oitocentista, consultar (FARIAS, 2019: 73-94; 2018: 470-483; 2015; 2013a: 13-42; 2013b, 2013c: 5-46; 2013d).

¹⁸ O termo guarda-chuva étnico foi cunhado por (REIS, 1997: 7-33).

¹⁹ Consultar (SOARES, 2007; SOARES & FARIAS, 2017: 46-62).

²⁰ Para uma discussão sobre padrões de alforrias e africanos ver: (FLORENTINO, 2002: 9-40).

²¹ Registros gerais dos 1º, 2º, 3º e 4º Offícios de Cartórios, depositados no Arquivo Nacional.

apenas 12,2%. No último período há uma estabilização do percentual com 14,4%. Se considerarmos a média anual de alforrias dos *africanos Minas* temos 27%.

**Africanos ocidentais alforriados (classificados como africanos minas)
Rio de Janeiro, 1800-1871**

Período	1800-1871
1800-1810	40 (2%)
1811-1820	68 (3,5%)
1821-1830	128 (6,6%)
1831-1840	309 (15,9%)
1841-1850	399 (20,5%)
1851-1860	721 (37,1%)
1861-1870	279 (14,4%)
1800-1870	1944 (100%)

Fonte: ANRJ, Registros Gerais dos Cartórios do 1º, 2º, 3º e 4º Ofícios de Notas

Entre os que aparecem com as denominações *nagô*, *calabar*, *hausá* e *jeje* existe menor concentração, destacando os africanos *nagô* e *calabar* entre 1831 a 1860, com 82,9%. Se eles estão pouco representados de 1800 e 1831, depois de 1861 praticamente desaparecem. Temos sugerido como diversos grupos de africanos ocidentais são transformados em *africanos minas* no Rio de Janeiro (SOARES, GOMES & FARIAS, 2005). Parte destes indivíduos seria de *nagôs* vendidos de Salvador para o Rio. Mas podia haver gerações de *jeje* e *calabar* (OLIVEIRA, 1996: 174-193; REIS, 1997: 7-33).

**Africanos Ocidentais alforriados
(classificados como calabar, hausá, jeje e nagô) Rio de Janeiro, 1800-1871**

Período	Nagô	Calabar	Hausá	Jêje	Total
1800-1814	0,6%	-	-	-	0,2%
1815-1830	2,4%	24,6%	15,6%	6,2%	12,6%
1831-1840	26,2%	24,9%	62,5%	6,2%	27,7%
1841-1860	65,9%	47,8%	21,9%	75,2%	55,2%
1861-1871	4,9%	3,6%	-	12,4%	4,3%
1800-1871	46,8%	39,4%	9,2%	4,6%	100%

Fonte: *Idem*.

Consideramos os registros de alforrias onde aparecem as nomenclaturas aglutinadas: *mina-nagô*, *mina-hausá*, *mina-calabar* e *mina-jeje*. O primeiro registro já aparece em 1819, com a alforria de uma mulher *mina-hausá*. No período de 1831 a 1860, os *mina-nagô* despontam com 75,6% (214) do total de africanos ocidentais

conjugados com *calabar*, *hausá*, *jeje* e *nagô*. Estas terminologias aglutinadas desaparecem a partir de 1861, verificando-se em apenas 8,8% (25).²²

**Africanos ocidentais alforriados
(com nomenclatura identitária aglutinada) Rio de Janeiro, 1800-1871**

Período	Mina-nagô	Mina-calabar	Mina-hausá	Mina-Jêje	Total
1819-1830	0,8%	15,4%	41%	–	4,6%
1831-1850	36,3%	–	50%	28,6%	35,4%
1851-1860	55,2%	46%	4,5%	64,3%	51,2%
1861-1871	7,7%	38,5%	4,5%	7,1%	8,8%
1800-1871	82,7%	4,5%	7,8%	5%	100%

Fontes: *Idem*.

Tais evidências demográficas sugerem que os africanos ocidentais (diversos) estavam nas ruas²³, no setor de transporte de café e também no mercado religioso carioca desde meados do século XIX, mesmo sendo minoria.

Esta minoria, por sua vez, marcou a memória de construção do candomblé jeje fluminense e está presente nas narrativas orais de seus adeptos. Pessoas – mais antigas até do que Leopoldina – como a *Gayaku* Rozena de Besen (*Okisinbawu*) que teria chegado pelas vias do tráfico entre a Costa Ocidental da África e o Rio de Janeiro, na corte imperial em 1836, fixaram residências e ergueram seus espaços de culto em áreas centrais. Foi no bairro da Saúde, por exemplo, que Rozena instalou seu terreiro. Baseando-se em registros orais e memórias de religiosos mais antigos o destacado pesquisador José Beniste frisou que a *Gayaku* Rozena teria iniciado várias pessoas – que se tornaram referências – da tradição *jeje* carioca, como a *Mejitó* Tia Sanan de Gagatolu, Tia Gumsi Obasi, Tia Mariquinha de Gun; Tia Abáda de Aziri, equedi da casa de Rozena; e Mariquinha de Lisa. Na época da *Gayaku* Rozena, comumente as pessoas se iniciavam ainda crianças, como a *Mejitó* Tia Sanan de Gagatolu, iniciada aos sete anos de idade em 1892 (BENISTE, 2019).²⁴ Quem sabe, *Gayaku* Rozena fosse uma concorrente no mercado da fé e devoção da *Gunhodê* Leopoldina Maria da Conceição e demais mulheres e homens identificados pelo delegado Possolo e seus inspetores como lideranças do *zungu* da Rua Príncipe dos Cajueiros.

Para além da *Gunhodê* Leopoldina que aparece com destaque na invasão de 1879 temos a indicação de Eva Maria da Conceição como sendo “baiana”. Talvez

²² Sobre o papel da etnicidade na organização de protesto por escravizado, ver (REIS IN REIS & SILVA, 1989: 99-122; SCHWARTZ IN REIS & GOMES, 1996 pp. 332-372).

²³ Agassiz entrevistou vários africanos ocidentais, Cf. (AGASSIZ, 1975; GOMES, In HUBER; MACHADO, 2010: 44-65).

²⁴ Agradecemos ao professor Ivanir dos Santos por estas indicações.

sejam indícios das conexões religiosas e étnicas de comunidades de africanos ocidentais de diversas origens e trânsitos nas últimas décadas do século XIX, quando o Rio de Janeiro vai conhecer levas migratórias de pessoas da África e daquelas nascidas no Brasil, vindas de Salvador e se instalando nas partes centrais da cidade: Praça Onze, Gâmbôa, Santo Cristo, Saúde e Cidade Nova. Exatamente áreas próximas do Zungu da rua Príncipe do Cajueiros, invadido em 1879 (CARDOSO, 1987).

Muitas mulheres ficariam conhecidas como “tias baianas”, a exemplo daquelas formadas pela *Gayaku* Rozena descritas por Beniste (MOURA, 1995; BENISTE, 2019). A mais famosa foi Tia Ciata (Hilária Batista de Almeida), nascida em 1854, migra para o Rio de Janeiro em meados da década de 1870. Segundo alguns estudiosos, o apelido Ciata, poderia ser alguma adaptação da expressão *Assiata*, termo de origem africana com influência islâmica (LOPES, 2001; 1988; LOPES & VARGENS, 1982). O cronista João do Rio fez um registro preconceituoso de um “falso” candomblé com a presença de uma “mãe Assiata” que seria “uma negra baixa, fula e presunçosa, moradora à rua da Alfândega” (RIO, 1987; FARIAS, 2010: 243-270).

No Rio de Janeiro, Ciata se aproximaria das comunidades negras de muçulmanos e aquelas religiosas do candomblé (GOMES, 2004: 175-198). João do Rio e várias reportagens publicadas pelos periódicos *Vagalume* e *Revista Fon* registraram personagens africanos, lideranças sacerdotais, ainda nas primeiras décadas do século XX como João Alabá, Assumano Mina do Brasil, Cipriano Abedé e outros. Consta que na Cidade Nova, na Rua Visconde de Itaúna, Tia Ciata mantinha seu “espaço religioso” (FARIAS IN COSTA & GOMES, 2016: 298-379). A irmã de santo de Ciata era Tia Bebiana de Iansã.

Já Tia Perciliana (Perciliana Maria Constança) nasceu na Bahia em fins da década de 1860. Consta que sua mãe era uma quitandeira – talvez africana – com barraca no Largo da Sé. Perciliana migra para o Rio de Janeiro provavelmente com 10 anos. Casada com Félix José Guedes com quem teve doze filhos, sendo o primeiro o conhecido João da Baiana. Amélia Silvana de Araújo, a Tia Amélia, era talvez nascida por volta dos anos de 1860 e migrante na década de 1870 para o Rio de Janeiro. Ela era casada com Pedro Joaquim Maria, pedreiro e que tocava instrumentos de sopro. Foram pais do conhecido Donga. Havia muitas outras chamadas “tias baianas”. Falava-se de Tia Sidata que morava nas proximidades da Pedra do Sal, na Saúde. Conhecidas líderes religiosas havia ainda Tia Josefa Rica, filha de santo de João Alabá, tal como foram Ciata e Perciliana. Irmã de santo de “Tia Ciata” era “Tia Bebiana de Iansã” (NUNES, 2019: 44-73; VELLOSO, 1990: 207-228).

Muitas mulheres da “colônia baiana” vão se destacar como lideranças religiosas e culturais. Foram mães, irmãs mais velhas, sogras ou esposas de operários, estivadores, sambistas e personagens religiosos da chamada *Pequena África*, convivendo com Cipriano Abedé, João Alabá, Assumano Mina, Rodolpho Xavier (Bamboxê) e Mãe Aninha, que passou uma temporada na capital fluminense.

Considerações finais

Não necessariamente a escravidão, mas mulheres e homens africanos apareceram associados aos temas da contribuição cultural exclusiva da religiosidade. Falava-se em reminiscência de uma cultura africana e era necessário classificá-la e também escolher cenários. Para uma determinada tradição de estudos, a África no Brasil teria margens privilegiadas: aquelas habitadas pelos africanos ocidentais e a Bahia. Salvador guardaria uma suposta única e mais importante *África* nos seus mistérios e encantos. Foi um pouco por aí que uma antropologia caminhou numa tradição que – guardada as especificidades – percorreu de Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide a Pierre Verger. Mas esta própria antropologia também demonstrou os caminhos das “invenções” africanas. É sempre melhor falar em recriações e reinvenções pois não houve necessariamente – enquanto modelos cristalizados e funcionalistas – uma cultura *branca*, outra *negra*, uma *européia* ou *africana* nas Américas, e estas aqui encontrariam uma também única e verdadeira cultura *indígena*. Houve pluralidades culturais – com semelhanças, diferenças, aproximações e distanciamentos – que se engendrariam, gestando experiências e linguagens culturais diversas. Cultura, portanto, deve ser lida (e ou procurada) no contexto das experiências históricas de seus agentes.

Significados culturais de origens africanas foram também reinventados pelos escravizados no Brasil, não só para a primeira geração de africanos, mas também aquela de cativos crioulos. O espaço religioso invadido em 1879 no Rio de Janeiro podia mesmo ter uma vinculação étnica com predomínio de africanos ocidentais (CONDURU, 2010: 178-203). Nas *cidades negras* mulheres e homens de origem africana não foram só números.

Referências

ACCIOLI, Nilma T. *O sagrado e o profano: vivências negras no Rio de Janeiro*. Curitiba: Appris, 2019.

_____. “Quem não tem peito não toma mandinga”. In: COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (Org.). *Religiões Negras no Brasil da escravidão a pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2016, pp. 169-185.

_____. "Os Feiticeiros e suas bugigangas: faces das culturas religiosas de matrizes africanas no Rio de Janeiro, séc. XIX". In: CHEVITARESE, André Leonardo; GOMES, Flávio dos Santos. (Org.). *Entre pedaços e camadas: histórias e arqueologias do Rio de Janeiro, séculos XVIII e XXI*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2016, pp. 211-226.

AGASSIZ, Luiz e Elizabeth Cary. *Viagem ao Brasil. 1865 – 1866*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1975.

BENISTE, José. *História dos candomblés do Rio de Janeiro: o encontro africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa*. Rio de Janeiro: Difel, 2019.

CARDOSO, Elizabeth Dezouart, et. al. *História dos bairros: Saúde, Gamboa e Santo Cristo*. Rio de Janeiro: João Fortes Eng./Ed. Index, 1987.

CASTILLO, Lisa Earl. "Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica". *Tempo*, Niterói. UFF, v. 22, 2016, pp. 126-153.

_____. "Entre memória, mito e história: viajantes transatlânticos da Casa Branca". In: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Org.). *Escravidão e suas sombras*. Salvador: EDUFBA, 2012;

_____. "O terreiro do Alaketu e seus fundadores: história e genealogia familiar, 1807-1867". *Afro-Ásia*, CEAO-UFBA, número 43, 2011, pp. 213-259;

_____. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2008.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

COSTA, Valéria G. *Óminirà: mulheres e homens libertos da Costa d'África no Recife (c. 1846 - c. 1890)*. São Paulo: Alameda (no prelo).

_____. & GOMES, Flávio. "Procurando fortuna! Notícias sobre africanos e candomblés no Rio de Janeiro e no Recife oitocentista". In: COSTA; Valéria; GOMES, Flávio. *Religiões negras no Brasil da escravidão a pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2016, p. 186-204.

CONDURU, Roberto L. T. "Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX". *Topoi*, Rio de Janeiro, UFRJ, volume 21, 2010, pp. 178-203.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ELTIS, David; RICHARDSON, David & BEHRENDT, Stephen D. "Patterns in the Transatlantic Slave Trade, 1662-1867: New Indications of African Origins of Slaves Arriving in the Americas". In DIEDRICH, Gates, and PEDERSEN, eds., *Black Imagination and the Middle Passage*. New York, Oxford University Press, 1999, pp. 21-32.

FARIAS, Juliana Barreto. "Emília Soares do Patrocínio e as pretas minas do mercado - Rio de Janeiro, século XIX". *Revista Crítica Histórica*, volume 10, 2019, pp. 73-94.

_____. "Diz a preta mina: cores e categorias sociais nos processos de divórcio abertos por africanas ocidentais, Rio de Janeiro, século XIX". *Estudos Ibero-Americanos* (PUCRS), v. 44, 2018, pp. 470-483.

_____. "Mistérios da Mandinga - As crônicas de Vagalume e as religiões africanas no Rio de Janeiro da Primeira República". In: COSTA, Valéria & GOMES, Flávio (Org.). *Religiões Negras no Brasil da escravidão a pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2016, pp. 298-319.

_____. *Mercados minas: Africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro (1830-1890)*. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro/Arquivo Geral da Cidade, 2015.

_____. "De escrava a Dona: a trajetória da africana mina Emília Soares do Patrocínio no Rio de Janeiro do século XIX". *Locus* (UFJF), volume 35, 2013, pp. 13-42.

_____. "No governo das minas: vivências e disputas conjugais entre africanos ocidentais no Rio de Janeiro do século XIX". *Revista de História Comparada* (UFRJ), volume 7, 2013, pp. 5-46.

_____. "João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da belle époque carioca". *Revista de História* (USP), volume 162, 2010, pp. 243-270.

FLORENTINO, Manolo. "Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista: notas de pesquisa". *Topoi*. Revista de História. PPGHIS/UFRJ, volume 5, 2002, pp. 9-40.

GOMES, Flávio dos Santos. Agassiz and the "Pure Race" Africans in the City on the Atlantic. In: Huber, Sasha e Machado, Maria Helena PT. (Org.). *Races of Louís Agassiz: Photography, body and Science*. São Paulo: Expressão e Arte Editora, 2010, pp. 44-65.

GOMES, Tiago M. "Para além da Casa da Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930". *Afro-Ásia*, CEAO-UFBA, Salvador, volumes 29 e 30, 2004, pp. 175-198.

GOMÉZ, Michael. *Exchanging our country Marks. The transformation of african identities in the colonial and Antebelum south*. The University of North Carolina Press, 1998.

GRAHAN, Richard. "Nos tumbeiros mais uma vez? O comércio interprovincial de escravos no Brasil". *Afro-Ásia*, Salvador/CEAO, UFBA, nº 27, 2002.

HARDING, Rachel E. *A Refuge in Thunder. Candomblé and alternative spaces of blackness*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2000.

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

LIMA, Luís Felipe & SODRÉ, Muniz. *Um vento sagrado. História de vida de um adivinho da tradição nagô-ketu brasileira*. Rio de Janeiro, Mauad, 1996.

LOPES, Nei. "Alufás, malês, muçurumins: Presença Islâmica na Pequena África". *Revista Veredas*, Rio de Janeiro (CCBB), Dezembro/2001;

_____. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988

_____. & VARGENS, João Baptista. *Islamismo e negritude*. Estudos Árabes. Rio de Janeiro. Faculdade de Letras, UFRJ, 1982.

LOVEJOY, Paul. "Identidade e a miragem da etnicidade". A jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas". *Afro Ásia*, nº 27, 2002, pp. 9-39.

MANN, Kristin. "Shifting paradigms in the Study of the African Diaspora and od Atlantic History and Culture", *Slavery & Abolition*, v. 22, n. 1, abril 2001, pp. 3-21.

MOURA, Roberto M. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

NUNES NETO, Francisco Antônio. "A configuração de um ícone de nacionalidade: as Tias Baianas no Rio de Janeiro". *PROA: Revista de Antropologia e Arte*, v. 1, 2019, pp. 44-73.

PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. São Paulo: EdUCAMPI, 2006.

_____. & CASTILLO, Lisa Earl. "José Pedro Autran e o retorno de Xangô". *Religião e Sociedade*, v. 35, n. 1, 2015, pp. 13-43.

_____. "Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu". *Afro-Ásia*, CEAO-UFBA, n. 36, 2007, pp. 111-151.

REIS, João José. "Candomblé and Slave Resistance in Nineteenth-Century Bahia". In: PARÉS, Luis Nicolau Parés & SANZI, Roger. (Org.) *Sorcery in the Black Atlantic*. Chicago; Londres: University of Chicago Press, 2011, pp. 55-74.

_____. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. "Sacerdotes, devotos e clientes no Candomblé da Bahia oitocentista". In: ISAIA, Artur Cesar (Org.). *Orixás e Espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2006, pp. 57-94.

_____. "Candomblé in Nineteenth-Century Bahia: Priests, Followers, Clients". *Slavery & Abolition*, v. 22, n. 1, 2001, pp. 116-134.

_____. "Candomblé in Nineteenth-Century Bahia: Priests, Followers, Clients". In: MANN, Kristin & BAY, Edna. (Org.) *Rethinking the African Diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*. Londres: Frank Cass, 2001, pp. 116-134.

_____. "Identidade e diversidade étnica nas irmandades negras no tempo da escravidão". *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1997, pp. 7-33.

_____. "Magia Jeje na Bahia: a invasão do Calundu do Pasto da Cachoeira, 1785". *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 16, 1988, pp. 57-82.

_____. "O Levante dos Malês: uma interpretação política". In: REIS, João José & SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das letras, 1989, pp. 99-122.

_____. "Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accu na Bahia, 1929". *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 13, 1986, pp. 108-127.

RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. RJ: Secretária de Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. E Inf. Cultural, 1987.

SCHWARTZ, Stuart B. "Cantos e Quilombos numa conspiração de escravos haussás". In: REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio*, 1996, pp. 332-372.

SILVA, Vagner. G. da. "O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras". *Revista de antropologia*, São Paulo, USP, v. 36, 1993, pp. 33-79.

SILVEIRA, Renato. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

_____. "Sobre a fundação do terreiro do alaketo". *Afro-Ásia* (UFBA), v. 29-30, p. 345-380, 2003.

SLENES, Robert. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil, Sudeste, séc. XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungu: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo Estadual, 1998.

SOARES, Cecília Conceição Moreira. "Resistência Negra e Religião: A Repressão ao Candomblé de Paramirim, 1853. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 23, 1999, pp. 133-142.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Diálogos Makii de Francisco Alves de Souza*: manuscrito de uma congregação católica de africanos Mina, 1786. São Paulo: Editora Chão, 2019.

_____.& FARIAS, Juliana Barreto. "De gbe a iorubá: os pretos minas no Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX". *Africa(s)*, v. 4, 2017, pp. 46-62.

_____. *Rotas Atlânticas da Diáspora Africana*: da baía do Benim ao Rio de Janeiro. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2007.

_____. "Histórias cruzadas: os mahi setecentistas no Brasil e no Daomé". In: FLORENTINO, Manolo (Org.) *Tráfico, cativo e liberdade* (Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. "A 'nação' que se tem e a 'terra' de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII". *Estudos Afro-Asiáticos*, UCAM, Rio de Janeiro, v. 2, 2004, pp. 303-330.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade*: a forma social negro-brasileira. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo; Imago, 2002.

SOUMONNI, Elisée. *Daomé e o mundo Atlântico*. Rio de Janeiro, SEPHIS, CEEA, UCAM, 2001.

SOUZA, Mônica Lima e. "Histórias entre margens: retornos de libertos para a África partindo do Rio de Janeiro no século XIX". *Revista de História Comparada* (UFRJ), v. 7, 2013, pp. 68-114.

SYMANSKI, Luís Cláudio; GOMES, Flávio. "Da cultura material da escravidão e da pós-emancipação: perspectivas comparadas em arqueologia e história". In *Revista de História Comparada*, v. 7, n. 1, Rio de Janeiro, 2013, p. 293-338.

VELLOSO, Monica. "As tias baianas tomam conta do pedaço". *Estudos Históricos*, FGV, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, 1990, pp. 207-228.