UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

“Que eu vou na terra dos negros”: circularidades atlânticas e a comunidade brasileira na África

Angela Fileno da Silva

Dissertação apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em História.

Área de Concentração: História Social

Orientadora: Profa Dra. Marina de Mello e Souza

São Paulo

2010

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Silva, Angela Fileno da.

Que eu vou na terra dos negros : circularidades atlânticas e a comunidade brasileira na África / Angela Fileno da Silva ; orientadora Marina de Mello e Souza. – São Paulo, 2010.

262 f. : il.

Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social.

1. Brasileiros na África. 2. Tráfico negreiro. 3. História Atlântica. 4. Festas populares. - Bahia. I. Título. II. Souza, Marina de Mello e.

CDD 327.09

SILVA, Angela Fileno da. “*Que eu vou na terra dos negros*”: *circularidades atlânticas e a comunidade brasileira na África*. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em História Social.

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Esse trabalho é da Isabela, meu bebê, e do Rogério, meu amor.

Agradecimentos

Durante os anos em que desenvolvi essa pesquisa escutei por diversas vezes que escrever uma dissertação era um trabalho bastante solitário. Embora reconheça que passei longas horas à frente do computador ou enterrada em livros, papéis e rascunhos de textos, não posso dizer que essa dissertação é o resultado do trabalho de um só autor. Foram muitas as contribuições que recebi nesses últimos anos. Talvez alguns não saibam o quanto foram importantes com seus palpites, sugestões, leituras ou apoio pessoal. Àqueles que procurei relacionar aqui, não há para mim forma mais sincera e terna de agradecer do que dizer muito obrigada.

À professora Marina de Mello e Souza, agradeço pela orientação instigante e atenta. Sua perspicácia e delicadeza foram essenciais à minha formação acadêmica e humana. Perdi a conta do número de vezes que você leu meu projeto de pesquisa quando eu ainda nem era sua aluna de mestrado. Por acreditar que seria possível desenvolver essa dissertação mesmo enquanto eu “patinava” entre uma proposta e outra, pelas leituras minuciosas, pelos empréstimos de bibliografia e, sobretudo, por ser essa pessoa rara que é...obrigada.

Meu agradecimento à professora Maria Cristina Cortez Wissenbach, pelas considerações sinceras, pelas indicações de leitura e de documentos, e por sua arguição precisa no exame de qualificação. Contribuições esclarecedoras sem as quais essa dissertação não teria seguido os rumos que tomou. Sou-lhe muitíssimo grata por se mostrar sempre pronta a ajudar.

Agradeço também à professora Ana Paula Megiani, por minha formação quando ainda era sua aluna no curso de Turismo na Unibero, à você devo muito da minha paixão pelo ofício de historiadora. Obrigada por indicar o caminho que me levaria até a pós-graduação e à minha orientadora.

Aos funcionários do IEB (Instituto de Estudos Brasileiros) da USP, pelo auxílio no levantamento de parte das fontes utilizadas nessa pesquisa. Ao APEBa (Arquivo Público do Estado da Bahia) pela agilidade em disponibilizar os documentos que procurava durante o curto período em que estive em Salvador em 2008. Meu agradecimento ao colega baiano Rafael Portela que fotografou e enviou para mim as imagens dos documentos que não tive

tempo de consultar pessoalmente. Pela atenção e ajuda que recebi dos funcionários da Casa das Áfricas, obrigada.

Aos meus colegas da Faenac (Faculdade Editora Nacional) – Ana Cláudia Mendes Souza, Cintia Michelini, Denise Scótolto, Flávia Ulian, Juliana Pedreschi, Lourdes Xavier e Raul Arriagada – pelos momentos felizes que passamos juntos, pelos encontros entusiasmados e pelos comentários a respeito de como desenvolveram (ou estavam desenvolvendo) suas próprias pesquisas. Ouvi e segui atentamente cada uma das dicas que recebi. Minha gratidão aos colegas de trabalho da UNG – Alitéia Carla, Cláudia Parra, Dolores Freixa, Lis Lakeis, Vanessa Licori e Vera Biojone - pelas conversas despreocupadas e sempre animadas. Aos colegas da programação do SESC Pompeia – Abigail, Ana Garbin, Laudo, Lúcia, Marco, Talita e Vânia – minha curta convivência com pessoas tão criativas foi transformadora.

Às pessoas mais importantes da minha vida, minha família, agradeço por acreditarem em mim mais do que eu mesma. Aos meus pais, João e Dulce, obrigada por todo o empenho em propiciar-me a melhor educação possível. O apoio incondicional de vocês foi fundamental para que eu pudesse realizar as viagens de pesquisa necessárias, assim como produzir essa dissertação. Mãe, sua ajuda nos difíceis meses pós-parto e, depois, quando cuidou da minha filha para que eu pudesse escrever nunca poderá ser retribuída. A meu marido, Rogério, por aturar-me com sua paciência infinita, pelo constante incentivo pessoal e profissional, por compreender minhas ausências e, sobretudo, por amar-me tão intensamente mesmo após quinze anos juntos. E, por último, à minha filha Isabela, que aos dois anos e meio de idade sabiamente me ensinou o que realmente vale à pena na vida.

*Farinha pouca – meu pirão primeiro;
Pirão pouco – meu bocado grande;
Cama estreita – eu deitado ao meio;
Samba de moleque – eu na porta da rua.*

Manuel Querino,
A Bahia de Outro'ora, vultos e factos populares

Resumo

SILVA, Angela Fileno da. “*Que eu vou na terra dos negros*”:circularidades atlânticas e a comunidade brasileira na África. 2010. 260f. Dissertação (mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

A primeira geração de brasileiros estabelecida no Golfo do Benim era composta por negreiros, cujas relações tecidas com chefias locais e a manutenção das redes comerciais no Brasil, principalmente na Bahia, haviam lhes rendido ganhos econômicos e de status. Esses indivíduos foram responsáveis constituir as condições necessárias à instalação de uma segunda geração de brasileiros, em muitos aspectos, distinta da anterior. Composta majoritariamente por africanos libertos e seus descendentes, esse grupo começou a descer no litoral ocidental africano a partir de 1835. Vindos principalmente de Salvador, tais escravos transformaram significativamente a composição humana das sociedades costeiras onde se estabeleceram. Como uma comunidade a parte e, no entanto, em permanente diálogo com os contextos em que seus indivíduos estavam inscritos, esses brasileiros de segunda geração foram responsáveis por selecionar e ressignificar os sinais distintivos de seu grupo. O ciclo de homenagens dirigidas ao Senhor do Bonfim é apresentado nessa dissertação como uma das ocasiões em que esse pertencimento à comunidade brasileira é publicamente ativado. Tendo a festa dedicada ao Senhor do Bonfim, o folguedo da burrinha e as canções entoadas em dias de comemoração como eixo temático que permeia esse estudo, procurei relacionar a constituição da identidade brasileira na África como um processo elaborado a partir do contato proporcionado pelo Atlântico. Nesse sentido, procuro entender quais teriam sido os mecanismos de seleção e descarte aplicados a essas comemorações que atravessaram o oceano e, no interior da comunidade, ganharam novos emblemas e adquiriram diferentes significados, constituindo um dos sinais diacríticos de uma identidade brasileira que é, sobretudo, Atlântica.

Palavras Chave: 1. Retorno de libertos; 2. Brasileiros na África; 3. Senhor do Bonfim na África; 4. Relações atlânticas.

Summary

SILVA, Angela Fileno. *“Que eu vou na terra dos negros”: atlantic roundness and the brazilian community in Africa*. 2010. 260f. Dissertation (Masters) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

The first generation of Brazilians established in Benim Golf was made of African slaves who came by ships named “negreiros” whose relationships tighten with local chiefs and the maintenance of commercial networks in Brazil, mainly in Bahia, have had economic and status earnings. Those Brazilians were responsible for constituting the necessary conditions for the installment of a second generation of Brazilians, in many aspects, different from the one before. Mostly composed by freed Africans and their descendants, such group started to come down to the African Occidental Coast starting in 1835. They mainly came from Salvador and such ex-captives significantly transformed the human composition of coast societies where they established themselves. As a separate community, yet, in permanent dialogue with the contexts where its individuals where registered, those second generation Brazilians were responsible for selecting and giving a new meaning to the different signs of their group. The homage cycle addressed to “Senhor do Bomfim” is presented in this dissertation as one of the occasions where such pertaining to a Brazilian community is publicly active. Having the party dedicated to “Senhor do Bomfim,” the “folgado da burrinha” (religious party) and the songs tuned in celebration days as thematic axis which permeates this study; I have tried to relate the constitution of the Brazilian identity in Africa as an elaborated process starting from the contact provided by the Atlantic Ocean. In that sense, I have tried to understand what were the mechanisms of selection and discharge applied to those celebrations that crossed the ocean and, in the community interior, gained new emblems and have acquired different meanings, constituting one of the diacritical signs of a Brazilian identity that is, above all, an Atlantic one.

Key words: 1. Return of the free men; 2. Brazilians in Africa; 3. Senhor do Bonfim in Africa; 4. Atlantic Relationships.

SUMÁRIO

Introdução.....	12
Capítulo 1 – Brasileiros na África: tráfico e constituição das “white man’s towns”.....	22
1.1. Quem eram os brasileiros na África? As produções do século XX sobre o tema.....	24
1.2. Brasileiros traficantes: a primeira geração de brasileiros na costa africana.....	53
1.3. Civilização nas “white man’s towns”? Os contatos entre viajantes europeus e traficantes brasileiros.....	76
Capítulo 2 – “Hóspedes traiçoeiros” na Bahia: o retorno de libertos para Costa da Mina.....	85
2.1. A liberdade estaria na outra margem do Atlântico? Contextos brasileiros que levaram ao retorno de libertos.....	86
2.2. Batuques, danças e ajuntamentos, a festa negra sob vigilância.....	104
2.3. As partidas para África.....	123
Capítulo 3 – Cativo, liberdade e identidade recriada: aspectos da construção da segunda geração de brasileiros na África.....	147
3.1. Os destinos de retorno e o reencontro com a África.....	150
3.2. Produção de sujeitos e identidades brasileiras: a festa do Bonfim e folguedo da burrinha.....	192
3.3. Nação e identidade: a construção de categorias atlânticas de pertencimento.....	215
Considerações finais.....	232
Apêndice 1 – Lista e descrição dos maços consultados e fotografados no Arquivo Público do Estado da Bahia/ APEBa.....	242
Apêndice 2 – Outras partidas para África desde Salvador.....	245
Apêndice 3 – Atividades profissionais de branco em viagem para África.....	247
Apêndice 4 – Nações de brancos que partiram para África desde Salvador.....	249
Fontes e Referências Bibliográficas.....	251

LISTA DE TABELAS, IMAGENS E MAPA

Tabela 1: Partidas de livres e libertos para África desde Salvador.....	128
Tabela 2: Atividades profissionais de libertos em viagem para África.....	141
Tabela 3: Retornados que chegaram à África ainda escravos.....	145
Tabela 4: “Nações” de libertos que partiram para África desde Salvador.....	228
Tabela 5: Lista dos maços consultados e fotografados - Arquivo Público do Estado da Bahia/APEBa.....	242
Tabela 6: Outras partidas para África desde Salvador.....	245
Tabela 7: Atividades profissionais de brancos em viagem para África.....	247
Tabela 8: Procedência dos brancos que partiram para África desde Salvador.....	249
Figura 1: Vestida à brasileira, mulher se junta ao desfile em homenagem ao Senhor do Bonfim.....	147
Figura 2: Irmandade Brasileira Bom Jesus do Bonfim se reúne na porta da catedral de Porto Novo.....	163
Mapa 1: Costa d’África.....	151

INTRODUÇÃO

Agora quero voltar. Não tem mais escravo aqui, tio Inhaim vai me ajudar, juntei um dinheirinho e arranjei mais algum com tudo quanto foi preto dessas fazendas todas aí ao redor. Agora quero voltar e levar minha filha, que já nasceu aqui, e meus netos¹.

Foi uma enchente que levou a casa onde a ex-escrava Catarina morava com sua filha, Epifânia, e seus netos, Mariana, Emília e Antônio. A força da torrente que inundou e destruiu a vila do Piau, interior de Minas Gerais, também arrancou as últimas raízes que prendiam a matriarca ao local para onde fora levada como escrava ainda menina. A água que para muitas populações da África Centro-ocidental representa o elemento capaz de pôr em contato o mundo dos vivos e dos mortos, foi escolhida no romance de Antônio Olinto como a mensageira, cuja ação arrasadora devolveu a sua personagem o desejo de voltar e levar filha e netos nascidos no Brasil para o continente onde repousavam seus ancestrais.

Obra ficcional produzida na década de 1970, *A casa da água* conta o percurso trilhado pela família da anciã Catarina ao sair do vilarejo mineiro e, seguir em direção ao Rio de Janeiro, depois Salvador até chegar a Lagos, na atual Nigéria, e ali se estabelecer no bairro por todos chamado de brasileiro. A despeito do caráter literário do romance que narra o esforço da família Silva para construir relações com a comunidade de Lagos, Olinto agradavelmente nos permite entrever o papel e o lugar desses brasileiros dentro das sociedades africanas para as quais voltaram. São as festas em honra ao Senhor Bom Jesus do Bonfim, folgadas pelos populares que viviam na Bahia do século XIX e, aparentemente ainda hoje, comemoradas pela comunidade brasileira estabelecida na região geograficamente designada como Golfo do Benim, eixo em torno do qual essa dissertação se desenvolve.

Ao longo da pesquisa percebi que a festa do Bonfim poderia se constituir numa chave ao entendimento dos processos que levaram à construção da identidade brasileira na África. Como uma das comemorações de maior mobilização da comunidade, tal ocasião se apresenta nos dias atuais como um momento de exposição pública dos emblemas identitários brasileiros, quando o sentido de pertencimento a um grupo distinto dos demais

¹ OLINTO, Antonio. *A casa da água*. São Paulo: Círculo do Livro, 1975.

africanos é coletivamente exercido, embora também se mantenha permeável ao universo cultural local. Dessa forma, o interesse estava em compreender o funcionamento dos esquemas de seleção que permitiram que tais festejos, e não outros, fossem praticados pelos integrantes da sociedade brasileira na África. Esse primeiro interesse se encadeou a outros que foram surgindo na medida em que os estudos sobre o assunto avançavam. Desejava saber como, dentro dos contextos africanos, a festa havia se reformulado para continuar existindo. Quais foram os processos que permitiram a atualização das formas de fruir tal comemoração? E, quais dimensões da comunidade brasileira aquelas celebrações dedicadas ao Bonfim eram capazes de revelar?

Tendo como referência as interpretações de pesquisadores que atravessaram o Atlântico e foram a campo entender como os brasileiros estabelecidos na África teceram laços de identidade capazes de compor um senso (ou vários sentidos) de comunidade, orientei essa dissertação à análise da formação da identidade social brasileira fazendo uso da divisão especificamente proposta por Guran, que distingue tal processo em três gerações. A primeira delas era constituída em sua maioria por negreiros portugueses e colonos vindos do Brasil, cujas relações atlânticas – comerciais, sociais e culturais – colocava esses indivíduos em contato com ambas margens oceânicas. Estabelecidos em embarcadouros espalhados pela costa, esses negreiros serviam como intermediários comerciais entre negociantes africanos e mercadores europeus e baianos. Apesar da existência da comunidade brasileira em território africano ser percebida pela historiografia especializada sobre o tema como um fenômeno do século XIX, a presença desses primeiros mercadores na região então chamada de Costa da Mina já era notada um século antes. Segundo Law, os primeiros vestígios de fixação de brasileiros em Uidá estariam diretamente associados ao “estabelecimento de um posto fortificado de comércio português, o Forte de São João Batista da Ajudá, em 1721”². Embora não seja certo que tais residentes dessa porção costeira formassem, já no século XVIII, uma comunidade, o reconhecimento da existência desses indivíduos em período anterior a Revolta dos Malês, em 1835, impôs a ampliação do foco temporal desse estudo.

² LAW, Robin. The evolution of the brazilian community in Ouidah in MANN, Kristin; BAY, Edna (eds.) *Rethinking the African Diaspora: the making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*. Portland: Frank Cass Publishers, 2001. p.23.[Minha tradução]

Dito de outra forma, o levante baiano não foi o único responsável por fornecer pessoas que formariam a comunidade brasileira na Costa da Mina, visto que tal processo havia começado no século anterior e continuou ocorrendo nas décadas posteriores à revolta. No entanto, os impactos da insurreição de 1835 e, poucos meses depois, da promulgação da lei de número nove, transformaram a paisagem humana da região do ponto de vista do montante de desembarcados em solo africano. Movidos pelo desejo de reencontrar a terra que haviam deixado para trás, na condição de escravos, essa segunda geração de brasileiros voltou a palmilhar o território de origem não mais para integrar as comunidades onde nasceram e cresceram, tão pouco como mercadoria humana cativa. Desfrutavam de uma outra condição, voltavam para África como libertos, indivíduos cuja passagem pela escravidão atlântica distinguiu seus integrantes dos demais africanos que nunca haviam deixado o continente para servirem como escravos no Novo Mundo.

Novamente em solo africano, esses ex-cativos se tornaram parte da rede de clientes, fornecedores e dependentes estabelecida ao redor dos grandes negreiros que haviam desembarcado naqueles territórios costeiros em décadas anteriores. Vistos pelas sociedades locais como estrangeiros, essa segunda geração foi responsável por acrescentar outros sentidos de pertencimento ao grupo brasileiro³. Ao construírem uma comunidade em que a heterogeneidade de trajetórias de vida foi progressivamente minimizada, esses indivíduos ajudaram a compor uma gramática comum a partir da qual traficantes e libertos de várias procedências puderam se identificar. Em resposta aos contextos que essa geração de brasileiros encontrou e construiu em solo africano, a festa do Bonfim se constituiu numa ocasião em que as fronteiras que delimitavam o lugar e papel da comunidade ganhavam maior visibilidade. Como pontos de passagem, contato e troca, tais fronteiras permitiram que as comemorações do Bonfim fossem permanentemente atualizadas, assumindo um conteúdo atlântico resultante dos diálogos estabelecidos entre as realidades locais africanas e as memórias de um passado vivido na Bahia.

Na primeira metade do século XX, integrantes da terceira geração de brasileiros, alguns deles filhos de indivíduos que haviam ocupado cargos nas administrações coloniais,

³ O vice-cônsul britânico John Duncan registra seu encontro com um retornado vindo da Bahia que, depois de desembarcar em Ajudá, teria empreendido viagem até a sua terra natal. A narrativa acerca da destruição de sua aldeia de origem veio acompanhada pela constatação de que os novos habitantes daquele território o consideravam um “estrangeiro”, que era “visto com suspeição”. DUNCAN, John. *Travels in Western África (1845-1846)*. Londres, 1847, 2vol., t.II, p.176/177.

passaram a manifestar publicamente oposição aos regimes colonialistas instalados naquelas porções da África ocidental. A nova conjuntura política e econômica pós Primeira Guerra Mundial transformou o papel da comunidade brasileira na intermediação dos interesses europeus junto às autoridades africanas. Progressivamente aliados dos principais postos das burocracias coloniais francesa e inglesa, muitos brasileiros de terceira geração tomaram parte dos movimentos independentistas que, em meados do XX, ganharam maior vigor. Atualizando os significados associados ao pertencimento à comunidade, a identidade brasileira ora incorporou e valorizou elementos culturais locais, ora manteve seus pontos de diferenciação em relação às demais sociedades africanas, assim como sua proximidade com os poderes coloniais.

A partir da hipótese inicial de que a diáspora atlântica foi elemento decisivo à constituição de inovadores padrões de convivência e de identificação em ambas margens oceânicas - na Bahia e na Costa da Mina -, essa dissertação procurou levantar algumas questões acerca do processo de construção da identidade brasileira na região geograficamente designada como Golfo do Benim. Na África, a festa em homenagem ao Senhor do Bonfim se configurou como uma ocasião em que indivíduos de procedências e experiências de vida aparentemente distantes se reuniam para elaborar esquemas de identificação recíproca, que se traduziam em expressões coletivas de uma identidade polissêmica, permanentemente atualizada e cambiante. Com a intenção de compreender os sentidos que tais formas de convívio e comemoração assumiram antes de serem levadas para África, busquei entender como eram, ainda na Bahia, organizados e praticados os festejos do Bonfim. De maneira complementar, pretendia também perceber o papel e lugar dessa comemoração coletiva dentro da sociedade escravista brasileira do século XIX, assim como analisar uma de suas celebrações de maior mobilização e comoção popular: a lavagem do Bonfim.

Levada de Salvador para a Costa dos Escravos a festa do Bonfim tornou-se, para os brasileiros estabelecidos na África, expressão de uma comunidade empenhada em tecer laços entre pessoas de origens, crenças e experiências de vida diversas. Situação semelhante à que se apresentou àqueles indivíduos que, décadas antes, foram capturados, transportados para o Novo Mundo e postos a trabalhar em cativeiro. Do outro lado do Atlântico, essas pessoas foram levadas a erigir comunidades fundadas não mais na ancestralidade, no grupo

linhageiro ou em práticas culturais comuns, mas na nova condição que se apresentava: a de escravo no Novo Mundo. Cantos de trabalho, irmandades leigas católicas e juntas de alforria são alguns exemplos de comunidades que, além de permitirem a sociabilidade de seus membros, atuavam - cada uma a seu modo - como facilitadoras na compra da alforria. Nesse caso, a compreensão de que as relações atlânticas ajudaram a estabelecer novos padrões de convivência entre a população africana que vivia na Bahia, apoia o entendimento de que, do outro lado do oceano, as trocas atlânticas também foram um componente significativo na reelaboração dos signos de pertencimento à comunidade brasileira instalada na África.

Esse movimento de interpenetração cultural - ainda de acordo com a hipótese inicialmente proposta sobre o papel da diáspora atlântica nesse processo - teria permitido a composição de arranjos culturais fundados numa tessitura híbrida, cujos componentes provenientes tanto da vida no cativeiro, quanto da memória dos tempos anteriores à escravidão, assim como do contato com uma África diferente daquela deixada para trás no momento da travessia atlântica, teriam garantido a formulação de uma comunidade intercultural, extremamente permeável a combinações. A partir desses pressupostos, encaminhei a discussão acerca dos processos de constituição de uma (ou várias, como veremos adiante) identidade(s) brasileira(s) pautando-me em um corpo documental formado por quatro tipos de fontes: 1. relatos produzidos por viajantes e missionários, portanto, indivíduos de fora da comunidade brasileira, que estiveram na Costa Ocidental africana a partir de 1845 e tomaram contato com seus membros; 2. registros de passaporte expedidos pela Repartição da Polícia Provincial da Bahia entre os anos de 1824 e 1857; 3. descrições elaboradas por viajantes estrangeiros e pesquisadores baianos que percorreram a Bahia no século XIX e 4. produções mais recentes escritas por pesquisadores que foram ao Benim empreender trabalho de campo entre os indivíduos pertencentes à comunidade e obras que trazem transcrições de documentos encontrados em arquivos no exterior.

Os relatos de viajantes constituem fontes impressas e estão disponíveis no Instituto de Estudos Brasileiros (IEB) e na Biblioteca Central da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), ambos da Universidade de São Paulo. O segundo conjunto de fontes composto por livros de registros de passaporte, onde se inscrevem as chamadas legitimações de passaporte, ficam guardados no Arquivo Público do Estado da Bahia

(APEBa), são manuscritos não microfilmados, que apresentam alguns trechos deteriorados a ponto de impedir a leitura e transcrição. Foram consultados e fotografados, em viagem realizada a Salvador no mês de julho de 2008, quatorze livros de Registro de Passaporte. Os escritos de viajantes estrangeiros que estiveram em Salvador no oitocentos e de pesquisadores baianos que viveram na província nesse mesmo período foram encontrados entre o acervo disponível para consulta no IEB e na biblioteca da FFLCH. Enfim, o último conjunto de fontes foi constituído a partir do levantamento bibliográfico realizado na primeira etapa dessa pesquisa. Após o exame de qualificação consegui ter a clareza necessária acerca de como fazer uso das obras que haviam publicado transcrições de documentos que estavam, na sua maioria, guardados em arquivos do exterior. O trabalho de campo realizado por alguns desses pesquisadores junto à população brasileira, também forneceu a essa dissertação informações relativas às formas de se festejar o Senhor do Bonfim no Benim.

A opção por trabalhar com registros produzidos no século XIX e descrições publicadas em nosso tempo, em parte, esteve associada à necessidade de analisar a festa do Bonfim do ponto de vista de uma periodicidade mais larga. Ampliando o foco temporal para além dos séculos XVIII e XIX busquei compreender os processos pelos quais a identidade brasileira foi constituindo, atualizando e ressemantizando os signos de pertencimento à comunidade. Nesse caso, embora das narrativas de oficiais britânicos e missionários franceses - membros da *Société de Missions Africaines* (SMA) - fornecessem informações a respeito das atividades comerciais e das características “civilizadas” desses brasileiros, nenhuma das descrições pesquisadas menciona a festa do Bonfim. Como uma forma de superar o obstáculo representado pela ausência de fontes específicas sobre o assunto, constituí um corpo documental cuja temporalidade mais abrangente conferiu a essa dissertação uma abordagem centrada nas diferentes etapas do processo de construção da identidade brasileira na África.

Dessa forma, a dissertação divide-se em três capítulos. O primeiro deles, *Brasileiros na África: tráfico e a constituição das “white man’s towns”*, apresenta algumas discussões acerca das produções bibliográficas e audiovisuais que elegeram como tema a comunidade brasileira. O propósito dessa etapa inicial foi analisar os processos formadores dessa primeira geração de brasileiros na África. Além de delinear um panorama dos principais

trabalhos que abordaram a questão da presença de tais indivíduos em território africano e, nesse sentido, localizar a presente dissertação entre determinadas correntes interpretativas contemporâneas.

O segundo capítulo, *“Hóspedes traiçoeiros” na Bahia: o retorno de libertos para Costa da Mina*, procura contextualizar os movimentos de retorno de libertos ao continente africano. A idéia principal desse capítulo foi mostrar como os esquemas de controle, vigilância e perseguição formulados no calor provocado pela Revolta dos Malês, em 1835, tornaram-se mais rigorosos em relação à população africana que vivia na Bahia, assim como foram responsáveis por promover parte dos retornos de libertos para a África. O uso do aporte bibliográfico disponível acerca do tema, assim como dos Registros de Passaporte guardados no APEBa, tornou possível perceber não apenas que o maior número de partidas de ex-cativos africanos e seus descendentes se concentrou principalmente nos anos imediatamente posteriores ao levante, como ainda permitiu um entendimento mais claro acerca das variações, ao longo da primeira metade do XIX, desse fluxo de libertos. Este capítulo ainda propõe algumas reflexões a respeito das festas em homenagem ao Senhor do Bonfim comemoradas na cidade de Salvador oitocentista, procurando mostrar que determinados componentes presentes nas celebrações dedicadas ao padroeiro da Basílica de Itapagipe eram resultado das trocas possibilitadas pelo contato atlântico.

No terceiro capítulo, *“Esta festa meus filhos, é ouro de lei”: a segunda geração de brasileiros e a festa ao Senhor do Bonfim*, encontra-se a discussão dos processos que levaram à composição da identidade brasileira em território africano propriamente dita. A partir do princípio de que as comemorações do Bonfim ganharam maior visibilidade depois do estabelecimento da segunda geração de brasileiros na costa africana, procurei analisar os processos que levaram à construção e atualização de signos que, ao serem coletivamente exercidos, serviriam como uma espécie de reforço aos vínculos de pertencimento ao grupo. Procurando desvendar os sentidos que as atividades, ritos e folguedos associados à festa assumiram, dediquei a parte final desse capítulo à reflexão teórica acerca das contribuições dos contatos atlânticos na constituição da identidade brasileira na África.

Finalmente, resta mencionar que apesar de brasileiro ser o nome mais genérico aplicado àqueles que voltaram para África, esse não era o único dirigido a esses indivíduos. Na atual Gana, eram os tabom e onde hoje localiza-se a Nigéria, eram chamados de agudás

ou amarôs. A diversidade de nomes atribuídos aos sujeitos que compunham tal comunidade leva-nos a tratar de algumas nuances referentes à complexa constituição desses indivíduos como grupo, assim como da pluralidade de procedências de seus participantes.

A primeira dessas nuances relaciona-se ao reconhecimento de que aqueles a que chamamos de brasileiros não necessariamente correspondem aos libertos vindos da antiga colônia portuguesa na América. Apesar de boa parte de seus integrantes carregarem lembranças e marcas corporais que comprovassem sua passagem pelo cativo, a comunidade de brasileiros era também formada por negreiros portugueses e baianos (e seus descendentes), que haviam anteriormente se estabelecido em portos da costa, por africanos cujas relações comerciais e sociais com a comunidade brasileira fizeram com que fossem incorporados ao grupo e, ainda, por libertos vindos da América espanhola e de Serra Leoa. Esse último grupo levou Alberto da Costa e Silva a lembrar de dois indivíduos conhecidos durante os anos em que viveu na África. A dupla havia encontrado uma forma de expressar as especificidades de sua identidade. Ao serem chamados de *agudás* ambos criativamente explicavam serem “brasileiros de Cuba”⁴. O cuidado em lembrar ao interlocutor a sua origem, demonstra como a referência usual – brasileiros – poderia esconder uma multiplicidade de procedências e, ao mesmo tempo, expor o quanto tais sujeitos incorporados à comunidade brasileira estavam cômicos de suas diferenças étnicas, religiosas, lingüísticas e, principalmente, de memória.

Sobre o uso do termo brasileiro, Guran argumenta a respeito da necessária distinção entre a primeira geração que se estabeleceu na costa ocidental africana ainda antes do século XIX, e uma segunda geração constituída principalmente a partir da década de 1830, quando africanos libertos e seus descendentes empreenderam viagem de volta ao continente. Esse segundo grupo seria distinguido por Guran como brasileiros entre aspas, em razão da passagem pelo cativo⁵. Quanto à incorporação de libertos procedentes de

⁴ Costa e Silva tece esse comentário ao prefaciar o livro resultante da pesquisa de doutorado de Milton Guran. GURAN, Milton. *Agudás: os “brasileiros” no Benim*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p.XIII. A respeito dos “brasileiros” que vieram de Cuba ver também SARRACINO, Rodolfo. *Los que volvieron a África*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1988 e STRICKRODT, Silke. “Afro-Brazilians” of the Western Slave Coast in the Nineteenth Century in in CURTO, José C. , LOVEJOY, Paul E. *Enslaving Connections. Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*, New York: Humanity Books, 2004, pp.225-229.

⁵ GURAN, Milton. Da bricolagem da memória à construção da própria imagem entre os *agudás* do Benim. *Afro-Ásia*, Nº 28, 2002, p.45-76. Sobre esse mesmo assunto, Milton Guran esclarece que contrariando a tendência de alguns cientistas sociais do Benim de nomearem a população *agudá* como *afro-brésiliens*,

Cuba, de colônias francesas no Caribe, de serra leoneses e de africanos que nunca estiveram no Brasil, sob a designação de brasileiros, Law e Mann argumentam que tal fenômeno decorreria da “duração dos laços com o Brasil e a preponderância numérica dos imigrantes desta localidade entre os colonos atlânticos”⁶. Para ambos autores, a intensidade dos laços comerciais entre a Costa dos Escravos e o Brasil, em especial com a Bahia, teria sido decisiva à formação dessa comunidade de retornados. Afinal, na primeira metade do século XIX as relações comerciais estabelecidas nesse trecho da costa africana eram essencialmente com brasileiros.

A segunda nuança relativa aos indivíduos com os quais essa pesquisa trabalha refere-se ao emprego do termo retorno dirigido aos integrantes do grupo em estudo. O contato com os registros de passaporte emitidos em Salvador, entre os anos de 1824 e 1857, não menciona o movimento de retorno, boa parte da documentação apenas se ocupa em descrever os caracteres físicos dos libertos, assim como a nação de procedência e destino na África. A substantificação do termo – retornado - decorreria, conforme explica Lima, de uma interpretação “sob um olhar que se pôde ter certamente *a posteriori*”⁷. Ainda a respeito dos usos do retorno como expressão aplicada aos indivíduos que compõem o objeto de estudo dessa pesquisa, há de se salientar as limitações quanto ao efetivo regresso dos libertos às suas localidades de nascimento. O perigo de reescravização para aqueles que empreendessem viagem ao interior do continente, o esfacelamento de inúmeras aldeias provocado por guerras e razias, assim como a existência de uma primeira geração de brasileiros já estabelecida na costa, possivelmente foram fatores que pesaram na opção por

prefere chamar esse mesmo grupo pela “já consagrada” expressão brasileiros, principalmente por considerar o termo ao mesmo tempo capaz de abarcar “todas as populações envolvidas” e, nesse sentido constituir-se como um “importante fator de afirmação de uma identidade social”. Portanto, seguindo esses argumentos do autor optou-se pelo vocábulo “brasileiros” (sem as aspas) para designar toda população retornada, seja ela brasileira do Brasil ou de Cuba, a exemplo do que vimos há pouco. GURAN, Milton. Da bricolagem da memória à construção da própria imagem entre os agudás do Benim. *Afro-Ásia*, Nº 28, 2002, p.45-76.

⁶ LAW, Robin; MANN, Kristin. West Africa in the Atlantic Community: the case of the Slave Coast. In *William and Mary Quarterly*, 56, 2, 1999.p.327. Em ensaio apresentado em uma conferência internacional promovida pela Universidade de Emory, em 1998, Law atenta para o fato de que alguns dos membros da comunidade brasileira eram de fato africanos e “nunca estiveram no Brasil, mas assimilaram a cultura brasileira na África Ocidental.” LAW, Robin. The evolution of the Brazilian Community in Ouidah in MANN, Kristin; BAY, Edna (eds.) Op.cit. Portland: Frank Cass Publishers, 2001. p.26.

⁷ SOUZA, Mônica Lima e. *Entre margens: o retorno à África de libertos no Brasil, 1830-1870*. tese de doutorado. UFF/RJ, 2008. p.37.

permanecer no litoral⁸. Nesse caso, o retorno poderia ser visto como parte do conceito de diáspora, que será trabalhado no terceiro capítulo.

A despeito de todas as limitações que os termos brasileiro e retornado implicam, optou-se por manter ambas expressões, usadas indistintamente como sinônimos, considerando-se alguns aspectos. Primeiramente, quanto ao vocábulo brasileiro, esse foi o termo que ao longo do tempo serviu para identificar os indivíduos ligados entre si por laços de nascimento, negócios, religião ou cultura, elos que garantiriam certa coesão entre os membros do grupo. Em segundo lugar, consciente do anacronismo do substantivo retornado, o mesmo será adotado nessa pesquisa como forma de menção ao movimento de travessia, sobre o qual se assenta um dos conceitos fundamentais à temática dos processos de constituição da identidade brasileira na África, a diáspora.

⁸ Dentre os autores que trabalham com a idéia de que as viagens dos retornados para o interior do continente africano, na maior parte buscando reencontrar seu local de origem, vinham acompanhadas do perigo da reescravização estão os trabalhos de SILKE, Strickrodt. “Afro-Brazilians” of the Western Slave Coast in the Nineteenth Century in CURTO, José C.; LOVEJOY, Paul E. Op.cit.2004, p.225 e de AMÓS, Alcione. *Os que voltaram: a história dos retornados afro-brasileiros na África Ocidental no século XIX*. Belo Horizonte: Tradição Planalto, 2007, pp.21/22.

CAPÍTULO 1

Brasileiros na África: tráfico e constituição das “white man’s towns”

What the African particularly requires is example; for, be it good or bad, He will follow it if set by ‘The white man’; by which he means men of any colour, but educated⁹.

Dos anos finais do século XVII até a primeira metade do XIX boa parte dos cativos que chegavam ao Brasil embarcavam em portos dispersos ao longo do trecho designado pelos europeus como Costa da Mina. Embora geralmente procedessem de territórios localizados mais ao interior, essas pessoas eram levadas ao litoral para serem negociadas dentro de um sistema comercial que envolvia uma complexa rede de intermediários e implicava, muitas vezes, no deslocamento desses indivíduos de um porto a outro¹⁰. O local de embarque desses escravos que no Brasil seriam chamados de pretos mina foi justamente a região da Costa da Mina - trecho litorâneo da África Ocidental que se estende do Forte de São Jorge da Mina em direção a leste e que compreende, portanto, parte da Costa do Ouro e dos Escravos¹¹. Nesse trecho litorâneo se estabeleceram, já no início do século XVIII, os primeiros traficantes portugueses, vindos diretamente da Metrópole ou cuja trajetória incluía alguns anos vividos no Brasil.

⁹ “O que o africano particularmente necessita é o exemplo, seja ele bom ou ruim, ele irá segui-lo se for dado pelo ‘homem branco’; o que significa homens de qualquer cor, mas educados.” (minha tradução) FORBES, Frederick E. *Dahomey and the daomans: the journals of two missions to the king of Dahomey, and residence at this capital, in the years 1849 and 1850*. vols.I e II. London: Longman, 1851, p.152.

¹⁰ Relatos colhidos pelo cônsul francês na Bahia, Francis Castelnau, entre africanos que viviam na cidade de Salvador ao final da década de 1840, dão conta da longa trajetória percorrida pelos negros capturados até chegarem aos portos de embarque. O tema do percurso africano do tráfico e os vínculos com os negreiros brasileiros estabelecidos no litoral serão retomados brevemente na segunda parte desse capítulo. CASTELNAU, Francis de. *Entrevistas com escravos africanos na Bahia Oitocentista*. Trad. Marisa Murray. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006. Um exemplo desse extenso percurso está na história de Ajayi, primeiro africano a tornar-se bispo protestante da Church Missionary Society (CMS) britânica, encontrado em: VERGER, Pierre. *Os Libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. São Paulo: Corrupio, 1992, pp.19 – 26. Sobre a visita de Castelnau à Bahia em 1848, consulte: VERGER, Pierre. *Notícias da Bahia de 1850*. Salvador: Corrupio, 1981.p.135/136.

¹¹ Cf. VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987, p.73 e SOUZA, Mônica Lima e. *Entre margens: o retorno à África de libertos no Brasil, 1830-1870*. tese de doutorado. UFF/RJ, 2008. p.159. Consulte também o mapa da região no capítulo terceiro desse trabalho.

Como negreiros com negócios assentados nessa região da costa e, do outro lado do Atlântico, no Novo Mundo, tais indivíduos se aproximaram das comunidades africanas litorâneas vinculando-se comercial, social e politicamente às chefias locais já estabelecidas. Eram majoritariamente brancos e, ao se casarem com mulheres africanas, teceram redes de reciprocidade que extrapolaram o âmbito dos negócios, já que o casamento adicionava esses traficantes ao universo linhageiro africano e produzia uma descendência mestiça. Muitos deles mantiveram hábitos, objetos e comportamentos procedentes do mundo ocidental. Eram, como bem definiu Gurán, “brancos em uma sociedade negra”. E, apesar de não serem muitos, constituíram a primeira geração de brasileiros estabelecidos na Costa Ocidental Africana¹². A venda de peças humanas que partiam da Costa da Mina em direção ao Brasil, especialmente para a Bahia, ou que eram descarregadas em outros portos americanos, garantiu-lhes imensas fortunas e uma posição privilegiada em relação a uma segunda geração de brasileiros, a dos ex-escravos que começaram a voltar para o continente africano na primeira metade do século XIX.

Nesse primeiro capítulo o objetivo central é apresentar a primeira geração de brasileiros que se fixou na região e constituiu as bases econômicas e sociais sobre as quais, tempos mais tarde, se assentaram os ex-escravos, membros de uma segunda fase de imigrações para o continente. Como etapa introdutória, alguns comentários referentes às produções bibliográficas e audiovisuais acerca dos retornos para África foram incluídos com o intuito de traçar um panorama a respeito das principais pesquisas relacionadas ao tema, assim como localizar a presente dissertação entre determinadas correntes interpretativas contemporâneas. Segue-se a esse breve preâmbulo a análise dos processos formadores da primeira geração de brasileiros na África. Para tanto, considerou-se a existência de indivíduos identificados como brasileiros na costa ocidental africana já no século XVII, embora entenda que, nesse momento, esses comerciantes ainda não constituíam um senso de comunidade tal como ocorreria com os africanos retornados no oitocentos.

¹² GURÁN, Milton. De africanos no Brasil a “brasileiros” na África: os agudas do Golfo do Benim in CHAVES, Rita; SECCO, Carmen; MACÊDO, Tania (orgs.) *Brasil/África: como se o mar fosse mentira*. São Paulo: UNESP; Luanda/Angola: Chá de Caxinde, 2006. p.169. Como explicado na introdução da dissertação essa distinção entre três gerações de brasileiros na África ocidental foi primeiro proposta por Gurán.

Relatos deixados por missionários católicos e oficiais da Coroa Britânica, embora quase todos produzidos na primeira metade do XIX, período marcado pelo fluxo da segunda geração de brasileiros, tornam possível perceber o lugar e papel desses negreiros na constituição social, comercial e, inclusive, territorial de localidades litorâneas das atuais Lagos, na Nigéria, até Acra, em Gana¹³. A preexistência de indivíduos vinculados social, política e economicamente aos grupos locais e, ao mesmo tempo, ligados ao Novo Mundo, determinou as circunstâncias do reencontro de libertos com a costa ocidental africana e a formação de uma segunda geração de brasileiros na região, tema do terceiro capítulo dessa dissertação.

Quem eram os brasileiros na África? As produções do século XX sobre o tema

*Corre meu cavalo
Na raiz alegria
Vai dizer a meu Brasil
Que não se esqueça de mim*¹⁴

A primeira metade do século XX marca o despertar dos interesses acadêmicos pelo tema do retorno de libertos para o continente africano. Escrita ainda nos últimos anos do século XIX, e publicada postumamente em 1933, a obra de Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, é a primeira de uma série de outras que irão se reportar à travessia de africanos e seus descendentes em direção ao continente de seus ancestrais. A análise da documentação oficial produzida sobre o tema, assim como o exame de objetos de cultura material e de

¹³ Essa pesquisa trabalha com os seguintes relatos de viajantes que estiveram na África: BORGHERO, Francisco; MANDIROLA, Renzo; MOREL, Yves (eds.) *Journal de Francesco Borghero, premier missionnaire du Dahomey, 1861-1865*. Paris: Éditions Karthala, 1997; BURTON, R.F. *A mission to Gelele, king of Dahome*. 2ª ed. vols. I e II. London: Tinsley Brothers, 1864; DUNCAN, John. *Travels in Western Africa, in 1845 & 1846. A journey from Whydah, through the kingdom of Dahomey, to Adofoodia, in the interior*. vols.I e II, London: Richard Bentley, 1847; FORBES, Frederick E. *Dahomey and the daomans: the journals of two missions to the king of Dahomey, and residence at this capital, in the years 1849 and 1850*. vols.I e II. London: Longman, 1851.

¹⁴ Versos cantados pelos brasileiros de Porto Novo na ocasião da saída da burrinha, folguedo que é parte das comemorações ao Bonfim. Durante o tempo em que esteve na região da Costa da Mina, Verger colheu e transcreveu dezessete canções entoadas pela Société des Brésiliens de Porto-Novo, presidida pelo neto de Joaquim d'Almeida, chamado Casimir d'Almeida. VERGER, Pierre. Influence du Brésil au golfe du Bénin in *Les Afro-Américains*, Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire, n.27, Dacar, 1953, p. 27. Essas mesmas estrofes reaparecem no artigo, DANTAS, Raymundo Souza. A Burrinha africana. *Revista Brasileira de Folclore*. Brasília. V.10, Nº 28, setembro/dezembro, 1970, pp.259-262.

registros orais colhidos e coligidos pelo próprio autor, em conversas com aqueles que chama de os “últimos africanos no Brasil”, torna a produção um dos pontos de partida para as pesquisas referentes à comunidade brasileira na África. Suas considerações acerca da participação, organização e liderança de “negros maometanos” nos levantes ocorridos na Bahia nas décadas iniciais do oitocentos, cuja expressão maior seria a Revolta de 1835, o tornam um dos primeiros a propor o exame de tais rebeliões encadeado à análise do contexto africano de expansão islâmica. Ao sugerir a possibilidade de compreensão do movimento de “negros maometanos” sobre o prisma das “transformações étnicas e político-sociais que nesse tempo se operavam no coração da África”, Rodrigues não apenas lançou as bases para uma discussão que seria, décadas mais tarde, travada entre pesquisadores do tema, como também conferiu aos malês uma certa distinção, à medida em que valorizou suas habilidades de escrita e práticas religiosas perante os demais cultos fetichistas, praticados por africanos cativos e libertos na capital da província baiana, chegando a considerar o levante dos malês como “empreendimento de homens de certo valor”¹⁵.

Ao abordar o levante baiano dos malês como movimento organizado e liderado por africanos muçulmanos, o médico e etnólogo ocupou-se também em avaliar as repercussões punitivas impostas pelas autoridades provinciais. Execução, condenação ao trabalho perpétuo nas galés, ao açoite público e deportação foram as principais penas aplicadas aos partícipes rebeldes¹⁶. Além dessas medidas repressivas, um clima de vigilância, controle e suspeição sobre a população africana instalou-se na Bahia, principalmente após 1835. Nesse sentido, embora Rodrigues não mencionasse serem esses os motivos que despertaram o desejo de retorno à África, e apenas tratasse explicitamente das partidas de africanos decorrentes de apreensões do tráfico ilegal, a legislação repressiva e os mecanismos de controle do cotidiano dos africanos foram considerados, posteriormente por outros autores, como elementos desencadeadores das viagens de volta ao continente de origem¹⁷.

¹⁵ RODRIGUES, Nina. *Africanos no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Cia Editora Nacional. 1945, p.167, 75,103, 104 (respectivamente).

¹⁶ Ibid, p.103.

¹⁷ Dentre os pesquisadores que consideram os esquemas de repressão e controle praticados pelas autoridades baianas como “um convite nem sempre velado à emigração voluntária” está CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985,p.76. Ver também SILVA, Alberto da Costa e. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/ UFRJ, 2003.p. 12. A respeito da sistemática punitiva e de controle exercida pela legislação provincial da Bahia depois de 1835, ver: REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês*. Edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Parte IV, BRITO,

Quase uma década depois da publicação da obra de Nina Rodrigues, a discussão acerca da população africana no Brasil novamente foi levantada, dessa vez por um norte-americano, Lorenzo Dow Turner. A estada do linguista e etnógrafo no Brasil durante os anos de 1940 e 1941, rendeu um artigo publicado no *The Journal of Negro History*, em que afirmava a existência de contatos entre os negros da Bahia e a África, a partir dos quais muitos deles teriam regressado ao continente mesmo antes da Lei Áurea¹⁸. A produção de Turner dialogava diretamente com outras pesquisas, elaboradas principalmente por antropólogos, nesse mesmo momento nos Estados Unidos, e que se interessavam por identificar permanências africanas no interior das sociedades do Novo Mundo. Desse grupo de pesquisadores norte-americanos fazia parte Melville Herskovits, cujas viagens de pesquisa, inclusive pelo Brasil em 1942, resultaram em estudos acerca das heranças africanas nas Américas¹⁹.

A abordagem dos retornos para África como uma forma de entender as relações e continuidades africanas nas Américas não se restringiu às pesquisas formuladas por estrangeiros. Nessa mesma década, no Brasil, o IV Congresso de História Nacional promovido pelo IHGB no ano de 1949, incluiu a apresentação da comunicação de J. F. Almeida Prado referente à formação de uma corrente de tráfico negreiro do Daomé em direção a Salvador²⁰. No encontro que tinha o intuito de celebrar o quarto centenário da fundação da cidade de Salvador e a instituição do Governo Geral no Brasil, Prado teceu comentários quanto à ascensão do Daomé como um dos principais reinos exportadores de cativos para o Brasil nos séculos XVIII e XIX. Suas observações também se dirigiram aos brasileiros estabelecidos nos portos negreiros da costa ocidental africana, identificando alguns nomes como o do famoso Chachá, Francisco Félix de Souza, e de libertos que haviam conquistado a alforria e empreendido viagem de volta para seu continente de

Luciana da Cruz. Sob o Rigor da Lei: Africanos e a Legislação Baiana no Século XIX. *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*. Nº 2, dez.2008 e sua dissertação recentemente apresentada, BRITO, Luciana. *Sob o Rigor da Lei: africanos e africanas na legislação baiana (1830-1841)*. Campinas: dissertação de Mestrado/UNICAMP,2009.

¹⁸ TURNER, Lorenzo Dow. Some contacts of Brazilian Ex-Slaves with Nigéria, West África. *The Journal of Negro History*, vol.27, No 1, jan 1942.

¹⁹ Por exemplo: HERSKOVIST, Melville. The Negro in Bahia, Brazil: a problem in method. *American Sociological Review*, vol. VIII, 1943, p. 394-402.

²⁰ O artigo publicado na Revista do IHGB, em 1949, ganhou nova edição em 1956, integrando-se a Coleção Brasileira. Consultei essa segunda edição do artigo. PRADO, J.F. de Almeida. A Bahia e suas relações com o Daomé in *O Brasil e o colonialismo europeu*. São Paulo: Companhia Editora Nacional,1956, p.129, 133, 139, 140, 141,162.

origem, citando os casos de Joaquim de Almeida e de Pedro Cogio (da Silveira), que integravam a segunda geração de brasileiros que passou a viver na África sob a proteção de negreiros como Francisco Felix²¹.

Apesar da publicação não citar diretamente as fontes pesquisadas, é possível depreender, pelas informações que o texto fornece, que parte delas procedem de leituras de relatos de missionários estabelecidos na África no século XIX, alguns integrantes da *Société des Missions Africaines* (SMA), tal como o padre Francisco Borghero e o abade Laffite, ou de oficiais europeus como o administrador colonial capitão Paul Marty e o General Dodds²². Acrescida a esses relatos há uma interessante análise de interrogatórios promovidos pelo Parlamento Britânico dirigido aos suspeitos de envolvimento com o tráfico ilegal de cativos. Além desses registros documentais, Prado preocupou-se em mencionar seu diálogo com dois pesquisadores que, ao final dos anos quarenta e início dos cinquenta, também se debruçavam sobre a temática do retorno de africanos para a chamada Costa dos Escravos, Pierre Verger e Gilberto Freyre.

As observações de Prado procuravam esclarecer o papel do tráfico de cativos para o Brasil no processo de ascensão do Daomé como um dos principais reinos africanos, entre os séculos XVIII e XIX. Com esse intuito, Prado dedicou uma parte considerável de seus estudos ao entendimento do papel de retornados na formação de redes atlânticas de tráfico. Apesar do termo brasileiro não aparecer em seu texto, é possível perceber a preocupação do autor em contextualizar a formação dessa comunidade como parte de um momento em que crescem as pressões britânicas pela extinção definitiva do tráfico. Nesse sentido, Prado informa ao leitor quanto à posição destacada que esses retornados assumiram diante das

²¹ Embora Prado considere Pedro Cogio um exemplo de liberto que retornou à África para servir ao tráfico, o negreiro não nasceu nem viveu no Brasil. Segundo Costa e Silva, sua integração à comunidade brasileira decorria do parentesco com a principal esposa de Francisco Félix de Souza, Ahossi Ahonkpokpo. SILVA, Alberto da Costa e. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/ed.UERJ, 2004, p.117.

²² PRADO, J.F. de Almeida, Op.cit, p.163 e 164. Provavelmente Prado fez uso dos seguintes relatos: BORGHERO, Francisco. *Relação sobre o estabelecimento das missões dans le vicariato apostólico do Daomé*. APF.t 36, Lyon, 1864 in BORGHERO, Francisco; MANDIROLA, Renzo; MOREL, Yves (eds.) *Journal de Francesco Borghero, premier missionnaire du Dahomey, 1861-1865*. Paris: Éditions Karthala, 1997, LAFFITTE, Abbé I. *Lê pays des nègres*. Tour.1876, MARTY, Paul. “Études sur l’Islam au Dahomey, Livre I: Le Bas Dahomey”, *Revue du Monde Musulman*, N° 61, 1926. Encontrei uma única menção a um certo coronel francês, Alfred-Amédée Dodds, que ao final do XIX combateu pela França contra o rei daomeano Béhanzin. Nessa ocasião, em apoio aos interesses do Daomé atuaram nas ofensivas à França os descendentes do Chachá, Cyrille Félix de Souza e Félix Lino. Embora não haja referência direta ao relato de Dodds é possível encontrar essas informações em: SILVA, Alberto da Costa e. Op.cit., 2003.p. 140

populações autóctones. O tempo vivido no Brasil havia transformado tais africanos libertos em “yoyôs e yayás”. E, ao voltarem a viver na África como senhores de suas próprias vidas, e também senhores de outros africanos, expressavam suas “aquisições mais elevadas” dando continuidade às festas e a um catolicismo aprendido durante os anos passados do outro lado do Atlântico.²³

Embora o autor percebesse entre os brasileiros da África a existência de práticas culturais bastante próximas àquelas exercidas no Brasil, mais propriamente em Salvador, seu texto confere maior peso às interpretações de viés político, dedicando-se a examinar os últimos anos de tráfico legal entre Brasil e África. O interesse por uma análise mais detida acerca das correspondências culturais entre as duas margens do Atlântico, possivelmente surgiu somente a partir das produções do fotógrafo e etnólogo francês Pierre Verger sobre a comunidade brasileira instalada na Costa dos Escravos.

Ainda na década de 1940, mais especificamente em 1948, Verger partiu de Salvador, onde morava há dois anos, para a Costa Ocidental africana. Conforme informou o próprio pesquisador, ao chegar em Ajudá - antigo Daomé e atual Benim - o contato com 112 cartas enviadas pelo traficante José Francisco dos Santos, teria despertado sua curiosidade quanto às relações atlânticas entre Brasil e África²⁴. O resultado parcial de suas pesquisas pela África ocidental e dos diálogos travados com o sociólogo pernambucano Gilberto Freyre, esse também depois de regressar de uma “longa viagem pela África, não só portuguesa como hoje francesa, inglesa, belga”²⁵ feita em 1951, foi publicado na revista *O Cruzeiro*²⁶, entre os meses de agosto e setembro do mesmo ano, numa série de cinco reportagens a respeito da comunidade brasileira instalada na outra margem do atlântico.

Inicia-se então uma nova perspectiva de estudo dos brasileiros, preocupada agora em compreender as relações entre Brasil e África do ponto de vista das práticas culturais produzidas em ambos os lados do oceano. Culinária, arquitetura, festas e música transformaram-se em assunto de estudo para Freyre, que em 1959 publicou, no livro

²³PRADO, J.F. de Almeida, Op.cit., p.165.

²⁴VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987, p.7. Parte dessa documentação foi publicada no artigo VERGER, Pierre. Influence du Brésil au Golfe du Bénin, in *Memoire de l'IFAN*, n. 27, Dakar, 1957. Agradeço ao colega Gilson Brandão de Oliveira por trazer do CEAO/UFBA uma cópia desse material.

²⁵FREYRE, Gilberto. Acontece que são baianos in FREYRE, Gilberto. *Problemas brasileiros de antropologia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959, p.267.

²⁶Revista *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, 11/08 a 08/09 de 1951. Os números 40,43,44,45 e 47 estão disponíveis para consulta no Arquivo do Estado de São Paulo.

Problemas Brasileiros de Antropologia, um ensaio a respeito de suas experiências de viagem pela África. A produção pode ser considerada uma versão acadêmica dos textos jornalísticos resultantes da parceria entre Freyre e Verger. Ilustrado por diversas fotografias em que figuram autor e membros anônimos da comunidade brasileira, o ensaio reporta-se às pesquisas do colega francês que na época colhia material na África para sua tese de doutorado. Freyre acrescenta à experiência empírica, resultante do contato direto com descendentes de africanos retornados, leituras de relatos de viajantes e missionários que estiveram no continente no século XIX. As fontes de informação do sociólogo são praticamente as mesmas usadas por Prado uma década antes²⁷. Entretanto, o mérito desse ensaio consiste em abrir um novo campo de interesse nos estudos sobre o tema, o da cultura.

Em que pesem as contribuições de Freyre em relação à proposta de um outro olhar, a partir de então dirigido às práticas culturais exercidas pelos retornados, é preciso perceber o quanto seu discurso estava referenciado nas produções norte-americanas acerca das permanências de traços culturais da África nas Américas e da herança africana na formação das nacionalidades afro-americanas, cujo grande nome estaria no já mencionado Melville Herskovits. Embora a noção estivesse um tanto deslocada, pois importava ao sociólogo pernambucano compreender as sobrevivências do Brasil na África e não o contrário, sua proposta não apenas aproximava-se da escola de Herskovits, como também implicava na valorização de uma das vias desse contato: a do que os brasileiros levaram para o continente africano. Em outras palavras, ao tecer comentários acerca das cantigas proferidas em dias de comemoração, como no dia do Senhor do Bonfim, da culinária e de danças como a da burrinha como práticas identificadoras da comunidade brasileira, Freyre estaria preocupado com o que denominou de “brasileirismos de dia de festa”²⁸, deixando em segundo plano as trocas culturais que teriam se dado em sentido inverso.

As observações de Freyre a respeito da comunidade brasileira estariam marcadas pelo novo status que a idéia de mestiçagem alcançou depois da publicação de *Casa Grande & Senzala*, em 1933. A obra que convidava a pensar a constituição de uma identidade

²⁷ Freyre trabalha principalmente com os relatos dos missionários Bouche e Lafitte, e do cônsul britânico Richard Francis Burton que empreendeu sua única viagem oficial à África Ocidental entre dezembro de 1863 e fevereiro de 1864.

²⁸ FREYRE, Gilberto. Op.cit.1959, p.270

nacional mestiça como um processo forjado a partir do amálgama das matrizes européia, indígena e africana, influenciou o ensaio acerca dos retornados na medida em que argumentava proceder da mistura entre africanos e brasileiros, especificamente baianos, a principal fonte de vitalidade dessa comunidade²⁹.

Apenas alguns anos depois da pesquisa de campo e da parceria intelectual firmada entre Verger e Freyre, o fotógrafo e etnólogo francês empreendeu novamente viagem ao Golfo do Benim, em 1958, dessa vez com o sociólogo francês Roger Bastide. Durante os 72 dias em que Verger e Bastide estiveram juntos na África, visitaram localidades costeiras e mais ao interior, assistiram a cerimônias, registraram ritos e colheram material para a produção de uma série de textos que, originalmente, deveriam sair em *O Cruzeiro*. Embora alguns dos textos não tenham ido à público nessa revista, parte deles tornou-se conhecida aos poucos, publicados em periódicos acadêmicos nacionais e internacionais³⁰. Além disso, a viagem de Bastide à região do Golfo do Benim foi fundamental para que esse entrasse em contato com uma intelectualidade universitária nigeriana que, naqueles anos finais da década de 1950, exercia importante papel no movimento independentista do país³¹. As considerações tecidas pelos pesquisadores acerca da presença brasileira na região são minuciosamente descritivas e fartamente ilustradas por fotografias de Verger, trabalho que não propõe novas interpretações, mas fornece informações e indica documentos conhecidos, na época, apenas por especialistas no tema.

A repercussão desses estudos nas primeiras décadas do século XX provavelmente incentivou a ampliação do número de pesquisadores interessados no assunto, assim como permitiu a criação, ao final dos anos cinquenta, da primeira entidade universitária do Brasil dedicada exclusivamente ao estudo da África e Ásia, o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), vinculado a Universidade Federal da Bahia. A instituição fundada em 1959 pelo então Professor Dr. Agostinho da Silva, anunciava na introdução do primeiro número da Revista Afro-Ásia, seu objetivo de “aprofundar do conhecimento universitário das culturas

²⁹ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Maria Schmidt, 1933.

³⁰ Dos quatorze textos escritos em parceria entre Verger e Bastide para serem publicados por *O Cruzeiro*, apenas seis deles chegaram aos leitores por meio de periódicos acadêmicos, mesmo assim alguns com décadas de atraso. Em 2002, a maior parte das imagens e todos os textos produzidos a partir dessa viagem foram reunidos num único livro, LUHNING, Angela (org.). *Verger – Bastide: dimensões de uma amizade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

³¹ No prefácio da coletânea dos artigos produzidos por ambos pesquisadores, Angela Luhning explica o papel dessa viagem para formação de Bastide. LUHNING, Angela (org.). Op.cit. prefácio.

africanas e asiáticas”³². Exilado do regime salazarista, Agostinho da Silva teve relevante participação como conselheiro nos assuntos africanos do governo de Jânio Quadros e no projeto de constituição do que era denominado de Política Externa Independente. A proximidade desse centro acadêmico com as esferas do poder proporcionou a concessão, pelo Itamaraty, de bolsas para estudantes africanos que vieram ao Brasil em dois grupos, em 1961 e 1962³³.

Os anos sessenta foram um marco na promoção do substancial intercâmbio de acadêmicos brasileiros e africanos nas áreas de geografia, sociologia, antropologia, história e lingüística. Além de estimular o contato e discussão entre pesquisadores de ambos continentes, o CEAO também fomentava a produção intelectual por meio da publicação de artigos numa das revistas científicas de maior relevância produzidas no Brasil ainda hoje, a Afro-Ásia. Nesse contexto em que o governo mostrava-se favorável à aproximação do país em direção à África, o jornalista e escritor Antonio Olinto foi enviado ao continente a fim de cumprir a função de adido cultural do Brasil.

No plano político externo, a aproximação do Brasil em relação ao mundo não-ocidental foi instituída logo após a eleição de Jânio Quadros, em 1961. Nos poucos meses em que permaneceu como presidente, Jânio nomeou o jornalista negro Raymundo Souza Dantas como o primeiro embaixador em Gana, cujo contato com a comunidade Tabom em Acra, rendeu um livro, editado em 1965, e um breve artigo, publicado na década de 1970, na Revista Brasileira de Folclore, intitulado *A Burrinha africana*³⁴. Após a renúncia de Jânio, parte desse projeto de aproximação herdado por João Goulart consistiu em promover a visita de Dona Romana Maria da Conceição ao Brasil. A integrante da comunidade

³²INFORMAÇÕES, Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade da Bahia, *Revista Afro-Ásia*, Nº 1, 1965, p.125.

³³PEREIRA, José Maria Nunes. Os estudos africanos na América Latina: um estudo de caso. O Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA) in LECHINI, Gladys (comp.). *Los Estudios Afroamericanos y Africanos en America Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008. p.283. Pereira também destaca a participação do professor Agostinho da Silva como conselheiro de Darcy Ribeiro na criação da Universidade de Brasília. Sobre a criação do CEAO e suas ações nos anos sessenta, veja também: OLIVEIRA JUNIOR, Gilson Brandão de. *Agostinho da Silva e o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO): a primeira experiência institucional dos estudos africanos no Brasil*. São Paulo: dissertação de mestrado FFLCH/USP, 2010.

³⁴ DANTAS, Raymundo Souza. *África Difícil*. Rio de Janeiro: Leitura, 1965. Na introdução do artigo Raymundo Dantas conta ter conhecido certa vez, num bar senegalês, um africano, de nome Angel Sacramento, que afirmou ser bisneto de baiano. O episódio despertou sua curiosidade e, tempos depois, Dantas encontrou entre seus papéis uma publicação que trazia as quadras cantadas na ocasião da saída da burrinha, ponto a partir do qual desenvolve o artigo. DANTAS, Raymundo Souza. *A Burrinha africana*. *Revista Brasileira de Folclore*. Brasília. V.10, Nº 28, setembro/dezembro, 1970, p.261.

brasileira na Nigéria já havia sido entrevistada por Verger, durante a estadia do pesquisador na África, na década de cinquenta. Naquela ocasião o francês sondara autoridades no Brasil a respeito da possibilidade da anciã reencontrar sua terra natal. Todavia, o projeto concretizou-se apenas em 1963, quando Antonio Olinto, adido cultural da embaixada do Brasil em Lagos, juntamente com a iniciativa privada e o Capitão Pedro Melo, da Presidência da República, contribuíram para a travessia atlântica da brasileira, realizada dessa vez de avião³⁵.

Segundo o relato de Olinto, a brasileira foi recebida por intelectuais, jornalistas, diplomatas, governadores e pelo próprio presidente da República. A atenção dispensada à anciã revela que a visita de caráter oficial foi pensada como parte das intenções do Brasil em aproximar-se do continente africano, com propósitos de aferir desse contato ganhos econômicos e comerciais³⁶. Em vista disso, a comunidade brasileira instalada na Nigéria seria uma espécie de porta de entrada para um relacionamento com a África, a partir do qual almejava-se apurar rendimentos financeiros. Afinal, não foi por acaso que a viagem ocorreu com o apoio do empresário da Ultragás, Peri Igel, que não somente era favorável à idéia, como também, enquanto Dona Romana aqui esteve, responsabilizou-se por hospedá-la em sua casa em São Paulo e disponibilizou seu avião particular para a viagem da anciã ao Rio de Janeiro. A visita de Dona Romana incluiu ainda uma passagem rápida por emblemas consagrados do repertório cultural popular brasileiro. No Rio de Janeiro, foi recebida por uma missa de ação de graças na Irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito e acompanhou uma partida de futebol no clube Botafogo. Em São Paulo, visitou,

³⁵ Romana conta ter viajado para África no bergantim Aliança, em 1899. Uma viagem famosa pelo número de passageiros mortos em razão de uma epidemia de febre amarela. Em 1965, apenas dois anos depois da viagem de Dona Romana ao Brasil, sua filha Esayemi da Conceição também atravessou o Atlântico. Dessa vez, o motivo declarado para a viagem era religioso. Esayemi visitou terreiros iorubas no Rio de Janeiro e São Paulo. Dez anos depois da passagem de Dona Romana pelo Brasil, já em 1973, um outro integrante de destaque da comunidade brasileira de Porto-Novo atravessou o Atlântico. Era Louis Émile Paraíso, na época diretor da Sociedade Daomeana de Eletricidade e de Águas, que a convite do governo brasileiro esteve no Brasil, viagem que revela alguma continuidade nesse processo aproximativo com a África. Cf. respectivamente: TURNER, J.M. *Les Bresiliens, The impact of former Brazilian slaves upon Dahomey*. Boston University: tese de doutorado inédita, 1975.p.82 e VERGER, Pierre. *Os Libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. São Paulo: Corrupio, 1992. p.39.

³⁶ OLINTO, Antonio. *Brasileiros na África*. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964. p.260.

em veículo particular cedido pelo empresário Igel, o santuário de Nossa Senhora Aparecida³⁷.

Como membro do governo, Olinto ajudou em ações aproximativas, principalmente entre Brasil e Nigéria, promovendo na África uma série de palestras, colóquios e exposições artísticas sobre o Brasil, além de colaborar com artigos para revistas e jornais nigerianos³⁸. No ano de 1964 publicou a obra síntese de sua estada no continente, *Brasileiros na África*. O livro inicia com algumas considerações a respeito dos movimentos independentistas africanos desencadeados ao final da década de 1950 e em pleno vigor nos anos sessenta, momento em que Olinto vivia na Nigéria.³⁹ Além disso, o autor tece comentários acerca dos ideais pan-africanistas em pauta num contexto de fragmentação, conflitos e disputas externas e internas, muitas vezes sangrentas, e detém-se um pouco mais no estudo das comunidades de brasileiros espalhadas pela África ocidental.

A obra de Olinto é fruto de sua época. Nesse sentido, a atenção dedicada à temática do retorno é permeada por referências às figuras brasileiras que teriam alcançado posição de destaque político e econômico, tanto na construção dessa comunidade ainda no século XIX, como na participação das lutas pela independência. Seu discurso carrega implicitamente a idéia de que o status destacado e a importância política de alguns retornados, como é o caso de Sylvanus Olimpio, primeiro presidente do Togo, estaria associado de alguma forma ao fato desses indivíduos terem ligações pregressas com o Brasil. Talvez essa mesma idéia tenha levado o autor a incluir, entre as ilustrações que compõe o livro, o registro fotográfico do encontro entre o jogador de futebol Sabará, do

³⁷ Em artigo escrito pela esposa de Antonio Olinto, Zora Seljan, há um comentário acerca de como a chegada de uma empresa brasileira de gás à Nigéria provocou grande impacto no mercado local, em razão dos baixos preços praticados pela recém instalada companhia. SELJAN, Zora. Informação de rua custa dinheiro em Lagos in *No Brasil ainda tem gente da minha cor?* Rio de Janeiro: ed. SESC, 2008.

³⁸ Dentre as ações do Brasil na África nesse período destaca-se a exposição organizada por Olinto e Zora Seljan, realizada a partir de peças produzidas por artistas como Mário Cravo, Caribé, Lênio Braga, Hélio de Oliveira e Balbina. A própria Zora publicaria na década de setenta o livro *No Brasil ainda tem gente da minha cor?* Salvador: Prefeitura da cidade de Salvador, 1978, reeditado pelo SESC do Rio de Janeiro em 2008.

³⁹ Em 1957 a atual Gana, antes colônia britânica, inaugura os processos independentistas que irão se espalhar por todo continente. Nos anos 60 e 70 a descolonização intensifica-se, em 1960 é criada a FRAIN (Frente Revolucionária Africana para a Independência Nacional das Colônias Portuguesas), colônias francesas e britânicas alcançam o status de independentes ainda na década de sessenta. Portugal cede ao movimento nos anos 70, e como informa Macuane, “nos casos de Moçambique e Angola, após sangrentas lutas de libertação nacional”. Nos países em que vigorava o *apartheid* teriam ocorrido as últimas independências, em 1980, a Rodésia do Sul (atual Zimbábue) e, em 1990, a Namíbia (território sob domínio da África do Sul) tornam-se politicamente autônomas. Cf. MACUANE, José Jaime. Liberalização Política e Democratização na África: Uma Análise Qualitativa. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, vol.43, N° 4, Rio de Janeiro, 2000.

clube carioca Vasco da Gama, com a brasileira Maria Ojelabi, logo abaixo da fotografia da conhecida retornada Romana Maria da Conceição junto a seus familiares, numa espécie de paralelismo que facilitaria o discurso político de aproximação entre Brasil e África.

Além dessa produção, as andanças de Olinto pela África renderam outras obras, dessa vez de âmbito literário. A primeira delas, *A casa d'água* (publicada em 1969), em parte inspirada na história de vida de Dona Romana e, nos anos oitenta, dois outros romances *O rei de Ketu* (1980) e *Trono de Vidro* (1987)⁴⁰. A visibilidade alcançada na década de sessenta pela viagem de Dona Romana ao Brasil repercutiu não apenas no campo literário, mas também em âmbito acadêmico. É dos anos sessenta uma série de publicações de artigos e livros a respeito da comunidade retornada. São dessa mesma época os números semestrais da Revista Afro-Ásia, editados a partir do ano de 1965, e a tese de Verger, impressa originalmente em francês, no ano de 1968. Dentre os artigos publicados, o de maior destaque foi escrito por José Honório Rodrigues, tornando-se o primeiro artigo escrito por um brasileiro e publicado em uma revista de circulação internacional.

A partir da temática das influências recíprocas entre Brasil e as sociedades estabelecidas na costa ocidental africana, em especial a brasileira, Rodrigues tece observações quanto à participação negra na constituição nacional, referenciando-se em trabalhos da primeira metade do XX, principalmente nas obras de autores brasileiros como Nina Rodrigues, Silvio Romero, Roger Bastide, Florestan Fernandes e Gilberto Freyre, e no estudo comparativo de Melville J. Herskovits acerca da produção musical negra da África ocidental e das “áreas africanizadas das Américas”. Em boa parte do texto o autor dedica-se à compreensão das trocas mútuas estabelecidas entre ambas margens do Atlântico, defendendo a idéia de que o Brasil não seria “nem indianizado nem africanizado, mas balanceado e homogêneo”, o que reforçava a idéia de que as lembranças positivas guardadas na memória daqueles que retornaram estariam diretamente associadas à capacidade do país de promover a “coexistência pacífica” entre os seus integrantes⁴¹.

⁴⁰ OLINTO, Antonio. *A casa da água*. São Paulo: Círculo do Livro, 1975; _____. *O rei de Ketu*. Rio de Janeiro: Nórdica, 1980; _____. *Trono de Vidro*. Rio de Janeiro: Nórdica, 1987. Sobre os romances produzidos acerca do tema do retorno para África, ver: FIGUEIREDO, Eurídice. Os brasileiros retornados à África. *Cadernos de Letras da UFF*. Dossiê: Diálogos Interamericanos, n.38, 2009 pp.51-70.

⁴¹ RODRIGUES, José Honório. The influence of Africa on Brasil and Brasil on Africa. *Journal of African History*, No 1, 1962, p.58 e 61 (respectivamente). Minha tradução.

Ainda na década de sessenta, em viagem empreendida a Lagos (em 1962), Yêda Pessoa de Castro - integrante do Setor de Lingüística do CEAO - recolheu material que seria trabalhado em seu artigo, editado pela Revista Afro-Ásia, em 1965. Com o objetivo explícito de “darmos a notícia de um estudo mais detalhado do português do Brasil ainda falado na Costa d’África”, a etnolinguista examinou vocábulos, cantigas e brincadeiras que teriam sido levadas do Brasil para África, tendo como material empírico uma série de entrevistas realizadas com a já mencionada Romana Maria da Conceição e Mariana de Câncio, ambas integrantes da comunidade brasileira na Nigéria⁴². Dois anos depois da publicação desse artigo Castro elaborou, em 1967, novas reflexões a respeito do que nomeia como “interpenetração linguística” entre os dois continentes, invertendo o sentido de suas reflexões e dirigindo suas análises aos “africanismos” presentes na língua portuguesa⁴³. Percebe-se portanto, que embora os estudos linguísticos da autora ainda se referissem às contribuições de Freyre, inicia-se nos anos sessenta um esforço por ultrapassar suas ideias dirigidas à compreensão do que existiria de Brasil na África, encaminhando as pesquisas em direção ao entendimento da comunidade retornada como um grupo formado a partir de trocas de ambos os lados do Atlântico.

Esse mesmo periódico acadêmico, a Revista Afro-Ásia, foi responsável por levar a público as pesquisas de Júlio Santana Braga que, no ano de 1968, escreveu de Porto Novo um artigo sobre as famílias brasileiras no Daomé⁴⁴. E, oito anos depois, produziu um novo texto referente aos brasileiros que haviam enriquecido com o tráfico transformando-se, nas palavras do autor, em “pequenos-burgueses”⁴⁵. A despeito de uma introdução sobre tais retornados, o mote do texto era a transcrição integral de um documento produzido pelo administrador francês em Ajudá sobre a participação de brasileiros em movimentos de contestação do domínio colonial no início do século XX, o *Rapport Annuel de Cercle de Ouidah*, de 1908.

Muito embora os artigos de Castro já apontassem para uma compreensão da formação da comunidade brasileira como uma via de mão-dupla. São os estudos de Verger

⁴² CASTRO, Yêda Pessoa de. Notícias de uma pesquisa em África. *Afro-Ásia*, Nº 1, 1965, p.45.

⁴³ CASTRO, Yêda Pessoa de. CASTRO, Yêda Pessoa de. A sobrevivência das línguas africanas no Brasil: sua influência na linguagem popular da Bahia. *Afro-Ásia*, Nº 4/5, 1967, pp.25-34.

⁴⁴ BRAGA, Júlio Santana. Notas sobre o “Quartier Brésil” no Daomé. *Afro-Ásia*, Nº 6-7, 1968, pp.55-62.

⁴⁵ BRAGA, Júlio Santana. Em torno de um documento em que se dá notícia de uma investida política dos escravos brasileiros no Daomé. *Revista Afro-Ásia*, Nº 12, 1976 p.168.

que irão propor, de maneira mais aprofundada, a compreensão das “conexões e influências recíprocas, sutis ou aclaradas” estabelecidas entre a Bahia e o antigo Daomé (atual Benim)⁴⁶. Das pesquisas iniciadas pelo fotógrafo e etnólogo em razão de sua viagem para essa parte da África no ano de 1948, resultou sua obra de maior valor e volume, *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. Publicada originalmente em francês (1968), e traduzida pela primeira vez para o português quase vinte anos depois, em 1987, o livro é resultado de sua tese de doutorado defendida na Sorbonne, em 1966, e ainda hoje constitui o principal estudo acerca dos processos que levaram à formação da comunidade brasileira no Golfo do Benim e das relações desse grupo com o cotidiano e práticas existentes na Bahia do século XIX⁴⁷.

Partindo do princípio de que haveria uma série de práticas culturais, crenças religiosas, formas de vida e hábitos cotidianos comuns a ambas localidades - Bahia e Golfo do Benim -, Verger procurou entender as influências recíprocas constituídas, principalmente, nos anos de contrabando de mão-de-obra cativa. Para tanto, fez uso de relatos de missionários que estiveram na África no século XIX, em especial dos religiosos da *Société des Missions Africaines* (SMA) e de viajantes britânicos e franceses, analisou documentos oficiais produzidos por cônsules britânicos durante os anos de tráfico clandestino, examinou cartas testamentais e correspondências comerciais de traficantes, empregou narrativas obtidas por meio de entrevistas com membros da comunidade e, como não poderia deixar de ser, incorporou as fotografias obtidas em campo como registros de seu trabalho⁴⁸. A generosidade de seu texto está na precisão com que cita fontes bibliográficas e reproduz documentos, de modo a despertar a curiosidade e a lançar pistas para pesquisas posteriores. Dessa forma, muito embora seus interesses estivessem concentrados na comunidade brasileira, Verger foi além da proposta apresentada na introdução de seu livro, comparando os retornados a um outro grupo que também no século XIX empreendeu viagem de volta do Novo Mundo e estabeleceu-se em Serra Leoa, os

⁴⁶ VERGER, Pierre. Op.cit. p.7.

⁴⁷ Verger é também responsável por outra importante publicação relativa ao tema do retorno de africanos para a região da Costa da Mina. A obra compreende a reprodução de um interessante compêndio de documentos que inclui cartas testamentais, relatórios oficiais e correspondências comerciais. Ver VERGER, Pierre. *Os Libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. São Paulo: Corrupio, 1992.

⁴⁸ De acordo com o próprio autor, foram pesquisados documentos nos arquivos do Estado da Bahia, Municipal da Bahia, Histórico Ultramarino (Lisboa), Nationales (Paris), Public Record Office (Londres), Nigerian National Archives (Ibadan), Archives du Dahomey (Porto Novo) e Algemeen Rijkarschief (s'Gravenhagen, Haia).

sarôs. Suas observações em relação às especificidades de ambas comunidades foram mais tarde retomados por Manuela e Marianno Carneiro da Cunha, em estudos acerca da construção identitária dos retornados e da arquitetura produzida por esse grupo, publicados na década de oitenta⁴⁹.

A extensão de seu trabalho, constituído ao longo de quase vinte anos de pesquisa, tem o mérito de retomar os escritos de Nina Rodrigues e, a partir desses, propor uma abordagem histórica do Brasil e África sob a perspectiva dos contatos, das relações e trocas mútuas⁵⁰. Essa ótica permitiu perceber de maneira clara, pela primeira vez até então, as possíveis relações entre a Revolta dos Malês, em 1935, e as *jihads* desatadas por Usuman dan Fodio contra reis hauçás na África do início do oitocentos, interpretação que rendeu, anos mais tarde, debates entre os pesquisadores do assunto⁵¹.

Dois anos depois da publicação francesa da tese de Verger o historiador afro-americano, J. Michael Turner escreveu (em 1970) um artigo para a Revista Afro-Ásia, dando conta dos resultados parciais de sua pesquisa de doutorado sobre o tema dos retornos para África. O texto argumentava que as possibilidades de ganho abertas aos escravos urbanos teriam permitido a compra de alforrias a partir do esforço individual e, principalmente, por meio de sociedades de ajuda mútua. Num cotidiano de “semi-liberdade”, em que as ruas transformavam-se em pontos de encontro de cativos, eclodiram uma série de rebeliões baianas na primeira metade do século XIX⁵². Dentre todas as revoltas ocorridas no período, a de 1835 seria a de maior monta, assim como de característica explicitamente islâmica. Nesse primeiro artigo de Turner sobre o tema, assim

⁴⁹ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985 e CUNHA, Marianno Carneiro da. *Da senzala ao sobrado, arquitetura brasileira na Nigéria e na República Popular do Benim*. São Paulo: Nobel/Edusp, 1985.

⁵⁰ Segundo Luhning, no período que compreende 1949 e 1960 Verger realizou 13 travessias. Entre o Rio de Janeiro e Dakar, as viagens duravam em média sete dias, travessias que em determinados momentos foram realizadas até duas vezes num ano. LUHNING, Angela (org.). *Verger – Bastide: dimensões de uma amizade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.p.20.

De acordo com entrevista concedida por Verger, ao documentário *Pierre Verger, Mensageiro entre Dois Mundos*, seriam 17 anos vividos na África, incluindo aí idas e vindas para o Brasil. Se contabilizarmos o período de sua primeira viagem à África ocidental, em 1948, e o ano da defesa de seu doutorado, em 1966, chegaremos próximo ao número de anos revelado pelo etnólogo francês. Verger faleceu em 1996, um dia depois de ser entrevistado por Gilberto Gil. Dois anos depois, a escola de samba carioca União da Ilha levou para avenida o enredo em homenagem ao pesquisador, *Fatumbi: a ilha de todos os santos*, sob coordenação do carnavalesco Milton Cunha. HOLLANDA, Lula Buarque de (dir). *Pierre Verger, Mensageiro entre dois mundos*. São Paulo: Europa Filmes, 1999.

⁵¹ Ver também SILVA, Alberto da Costa e. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira/UFRJ, 2003, p.190/191.

⁵² TURNER, J.M. Escravos Brasileiros no Daomé. *Afro-Ásia*, 1970, p.7.

como em sua tese, a terminologia usada para referir-se à comunidade procedente do Brasil e estabelecida na África ocidental é “afro-brasileira”. Embora o historiador demonstrasse dominar a produção de pesquisadores como Nina Rodrigues, Almeida Prado, José Honório Rodrigues, Gilberto Freyre e Pierre Verger, cujos estudos nomeiam tal comunidade como brasileira, a opção por uma designação hifenizada possivelmente decorreria da filiação de suas idéias ao contexto acadêmico e social norte-americano dos anos setenta, marcado pela criação de currículos de estudos sobre a contribuição histórica de negros e afro-americanos nas universidades e pelas lutas em prol dos direitos civis.

Afinado com as preocupações intelectuais de seu país, ocupadas em produzir um discurso capaz de incluir o negro no processo de formação da nacionalidade⁵³, Turner percebe os integrantes da comunidade retornada como pessoas cujas vivências em ambas margens do atlântico permitiu a formação de uma “unidade política significativa” e de uma “*intelligentsia* nacional” na primeira metade do século XX⁵⁴. Em sua tese de doutorado, apresentada em 1975 e, infelizmente, nunca traduzida para o português, o norte-americano inaugurou a idéia de que a constituição identitária afro-brasileira decorreria da rejeição de grupos autóctones estabelecidos no Golfo do Benim em reconhecer-lhes filiação étnica, processo pelo qual teriam também passado os libertos procedentes dos Estados Unidos, que seguiram para Libéria, e os sarôns, que formaram um grupo a parte em Serra Leoa⁵⁵. Vinte anos depois de defender seu doutorado, Turner publicou no Brasil, em 1995, um artigo na revista de Estudos Afro-Asiáticos. Nele o autor relativizava a idéia de imposição da identidade brasileira pelas sociedades locais, reconhecendo a possibilidade dessa ter sido negociada entre os que retornavam e seus “anfitriões locais”. Embora não trouxesse novas contribuições acerca da comunidade brasileira constituída no século XIX nos territórios

⁵³ Embora tenha sido redigido posteriormente à tese de Turner, entre os anos de 1972 e 1973, e publicado pela primeira vez nos Estados Unidos em 1976, o livro de Mintz e Price pode ser considerado uma das produções acadêmicas de maior impacto nesse momento. A obra marcada pela aproximação entre antropologia e história, e centrada na discussão dos processos de formação de uma cultura afro-americana - por meio do compartilhamento de componentes heterogêneos trazidos da África e ressignificados na América -, despertou a comoção de leitores, assim como críticas ferozes às idéias nela contidas, fato que levou Price a redigir um artigo em resposta a tais ataques. Ver, respectivamente, MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 2003 e PRICE, Richard. O milagre da Crioulização: retrospectiva. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, Nº 3, 2003.

⁵⁴ TURNER, J.M. Op.cit.1970, p.18 e 20

⁵⁵ TURNER, Jerry Michael. *Les Brésiliens – The impact of former brazilian slaves upon Dahomey*. Tese de doutorado. Boston University, 1975. Agradeço imensamente a generosidade da pesquisadora da Universidade Federal Fluminense, Mônica Lima, por receber-me no Rio de Janeiro e ceder uma cópia dessa tese, de outros materiais e de sua própria pesquisa.

litorâneos da Costa do Benim, suas considerações acerca do lugar e papel desempenhado pelos retornados dentro dos projetos colonialistas franceses e ingleses, assim como suas posteriores posições nas lutas independentistas, tornam o artigo uma das poucas produções acadêmicas que cobrem essa terceira geração de brasileiros, vivendo na África do século XX⁵⁶.

A década de setenta foi também marcada pela criação e consolidação, no Brasil, de centros de pesquisa e intercâmbio sobre a África, vinculados a importantes instituições de ensino no país. Nesse contexto, embora o Centro de Estudos Africanos (CEA), integrado à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, tenha sido criado em 1965, foi somente nos anos setenta que o grupo se tornou interdisciplinar, ganhando maior visibilidade, principalmente a partir da publicação da Revista África, em 1978. De maneira semelhante, o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), ligado a Universidade Cândido Mendes, surgiu em 1973 e passou a publicar semestralmente a revista Estudos Afro-Asiáticos, também em 1978⁵⁷. A ampliação do número de pesquisadores e a abertura de novos campos de estudos sobre a África e suas relações com o Brasil, beneficiadas pela criação desses novos espaços de discussão e produção acadêmica, forneceu subsídios, despertou interesses e rendeu frutos ao tema da comunidade brasileira, cujos resultados podem ser comprovados pelo aumento significativo de produções nas décadas que se seguiram.

Nos anos oitenta, fora do país, o livro do historiador cubano Rodolfo Sarracino contribuiu com informações acerca dos retornos de libertos para o Golfo do Benim a partir de Cuba. Apesar de pesquisas anteriores reconhecerem a presença de cubanos no interior das comunidades brasileiras estabelecidas na costa, as observações até então não passavam de simples constatações acerca da incorporação desses indivíduos ao grupo brasileiro. Ao trabalhar com correspondências trocadas, segundo o autor até o início do século XX, entre familiares separados pelo Atlântico e com documentos oficiais ingleses e espanhóis, acerca do tráfico ilegal de escravos, Sarracino interpretou as viagens de retorno como parte de um

⁵⁶ TURNER, J.M. Identidade étnica na África Ocidental: o caso especial dos afro-brasileiros no Benin, na Nigéria, no Togo e em Gana nos séculos XIX e XX. *Estudos Afro-Asiáticos*, n.28, 1995, p.85-99. Antes desse artigo, Turner já havia publicado também um outro artigo que, de certa forma, retomava aspectos de seu trabalho de doutorado: TURNER, J.M. Afro-Brazilians and Europeans, 19th Century Politics on the Benin Gulf, África. *Centro de Estudos Africanos da USP*, n.4, 1981, p.3-31.

⁵⁷ PEREIRA, José Maria Nunes. Os estudos africanos na América Latina: um estudo de caso. O Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA) in LECHINI, Gladys (comp.). Op.cit.

projeto colonialista britânico, preocupado em fixar territórios de ocupação no continente africano. Embora as análises do autor sejam marcadas por um viés de análise marxista, seus escritos permitem que compreendamos com maior clareza a ideia de que a volta dos libertos do para costa ocidental africana não foi um movimento exclusivo do Brasil, mas parte de um processo que abarcou ex-escravos procedentes de outras localidades nas Américas⁵⁸.

O entendimento das voltas para África como um movimento maior, cujas rotas de retorno partiam não apenas do Brasil, mas também de Cuba e Estados Unidos, só aparecerá nas publicações em língua portuguesa a partir dos anos noventa. Antes disso, ainda na década de oitenta, no Brasil, os livros de Manuela e Marianno Carneiro da Cunha, resultantes de pesquisas empreendidas pelo casal ainda nos anos setenta na Nigéria, foram editados⁵⁹. A obra de Marianno, publicada postumamente, veio acompanhada por uma longa introdução de sua esposa, Manuela. Nela a companheira intelectual e afetiva apresenta algumas de suas ideias acerca da formação da comunidade brasileira, das possibilidades de retorno abertas aos escravos urbanos e dos motivos de volta ao continente. Suas observações contextualizam e abrem caminho para o estudo de Marianno a respeito da arquitetura brasileira edificada na África ocidental. A obra fartamente ilustrada por fotografias de Verger buscava, nas palavras do próprio autor “mostrar como a arquitetura brasileira foi introduzida e se espalhou na região iorubá da África Ocidental e quais os fatores históricos e culturais subjacentes a este fenômeno”⁶⁰. Para ele, as construções erguidas pelos brasileiros tiveram ampla aceitação e difusão não só em razão do prestígio a elas associado, mas por coincidirem com as necessidades de organização espacial da sociedade iorubá do século XIX. A partir desse ponto de vista, Marianno argumentou que, a despeito das casas brasileiras se inspirarem em padrões construtivos aprendidos no Novo Mundo, a organização espacial e os usos conferidos aos imóveis seriam estritamente africanos. De acordo com o autor, “os profissionais brasileiros apenas

⁵⁸ SARRACINO, Rodolfo. *Los que volvieron a África*. Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1988. Agradeço novamente à Monica Lima por ceder-me uma cópia dessa obra. Em 1991, Sarracino, então Ministro-conselheiro da Embaixada de Cuba no Brasil, publicou um artigo da revista de Estudos Afro-Asiáticos que, de certa forma, sintetizava seu livro. SARRACINO, Rodolfo. Cuba-Brasil: os que voltaram à África. *Estudos Afro-Asiáticos*, n.20, junho, 1991, p.85-100.

⁵⁹ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985 e CUNHA, Marianno Carneiro da. *Da senzala ao sobrado, arquitetura brasileira na Nigéria e na República Popular do Benim*. São Paulo: Nobel/Edusp, 1985.

⁶⁰ CUNHA, Marianno Carneiro da. Op.cit. p.69.

reorganizaram o antigo *compound* numa nova casa urbana. Eles transformaram a casa patriarcal brasileira colonial num *compound* iorubá coberto e em miniatura.”⁶¹

Num outro sentido, a pesquisa de Manuela Carneiro da Cunha publicada em 1985, visava entender os processos de constituição identitária entre a comunidade brasileira estabelecida na Nigéria. Apesar de logo no início de seu livro anunciar a ausência de pretensões historiográficas, Cunha fez amplo uso de documentos pesquisados nos arquivos britânicos (*Anti-Slavery Society*, *Foreign Office Records* e *Colonial Office Records*) e franceses (*Société des Missions Africaines*), examinou relatos de viajantes que estiveram no continente no oitocentos e referenciou-se em estudos de historiadores para compreender o ambiente urbano de Salvador no contexto de levantes populares do início do século XIX. A despeito de suas preocupações antropológicas, seu livro tornou-se leitura obrigatória sobre o tema dos retornados inclusive entre historiadores⁶².

Nesse mesmo ano (1985), outra importante obra veio a público em apoio ao entendimento dos processos que teriam levado ao aumento do volume de retornos na primeira metade do XIX, *Rebelião Escrava no Brasil. A história do levante dos malês*, de João José Reis⁶³. Muito embora o assunto de Reis fosse outro, seu livro permitiu uma melhor compreensão dos motivos do retorno e, seguindo uma linha interpretativa bastante semelhante à aventada por Cunha, propôs uma interpretação da volta à África como saída e não como opção⁶⁴. A obra do historiador baiano marcou ainda o início das discussões acerca da continuidade das *jihads* em território brasileiro, cujos levantes oitocentistas baianos seriam sua forma acabada, e a respeito dos quais Reis afirma não haver comprovação alguma⁶⁵. Esse dissenso iniciado entre Reis e Verger, permanece ainda hoje,

⁶¹ Ibid, p.109.

⁶² Há um outro trabalho da autora relativo ao catolicismo brasileiro em Lagos que foi apresentado durante a IX Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, em 1976, e publicado no ano seguinte na revista *Religião e Sociedade*. Dez anos depois, em 1986, esse texto se tornou parte do livro CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil, mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

⁶³ REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil, a história do levante dos malês*, 1835. Edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

⁶⁴ Essa idéia permanece ao longo de ambas as obras, todavia, pode ser melhor identificada nos trechos indicados: CUNHA, Manuela Carneiro da. Op.cit.p.150. REIS, João José. 2003. p.454.

⁶⁵ Sobre os controversos pontos de vista referentes à associação das rebeliões promovidas pelos escravos baianos, na primeira metade do século XIX, e as *jihads* ocorridas nesse mesmo momento na costa ocidental africana ver: REIS, João José. REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil, a história do levante dos malês*, 1835. Edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras.2003, pp.269-271; VERGER, Pierre.*Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987, pp.339-347; SILVA, Alberto da Costa e. Sobre a rebelião de 1835, na Bahia in

como um dos pontos de inflexão ainda não resolvidos na historiografia brasileira, embora a recente reedição da obra de Reis tenha o propósito de retomar, aclarar e reafirmar o posicionamento do autor acerca do assunto. A incorporação de novas fontes, o aprofundamento e refino de alguns episódios e, sobretudo, a inclusão de uma extensa análise acerca do contexto em que se produziu o movimento *jihadista* africano, fundamentam a opinião de Reis quanto ao papel da identidade étnica e religiosa na Rebelião de 1835 e, nas suas próprias palavras, compõem “um novo livro”⁶⁶.

Principal autor que atualmente sustenta as discussões acerca desse assunto, Alberto da Costa e Silva, começou a publicar seus estudos sobre a África ao final da década de oitenta. Como resultado dos anos em que exerceu o cargo de embaixador na Nigéria e, posteriormente, também de Cotonu e Benim (em 1979 e 1983, respectivamente), Costa e Silva publicou, em 1989, seu primeiro livro sobre a África⁶⁷. Tratava-se de uma coleção de ensaios, alguns deles redigidos em primeira pessoa, elaborados a partir de anotações tomadas no exercício de suas funções diplomáticas. O texto não apresentava intenções acadêmicas, todavia, era apenas o início de uma importante obra que levaria o diplomata a tornar-se referência nos estudos sobre a África, anos mais tarde.

Do outro lado do Atlântico, em Cotonu, Benim, Simone de Souza uma francesa casada com um integrante da família do afamado traficante Francisco Félix de Souza, publica, em 1992, um livro sobre a trajetória do Chachá e seus descendentes, assim como elabora uma interessante compilação dos hábitos culinários, festas e objetos de cultura material dos Souza residentes no Benim e no Togo. Embora o livro faça referência à correspondência trocada entre membros da família e o pesquisador Pierre Verger, inclua testemunhos orais e documentais produzidos por indivíduos pertencentes à família e integrantes de destaque dentro da comunidade, e apresente traduções para o francês das canções da *Buriyan* cantadas originalmente em português e yorubá, o tom laudatório dirigido aos feitos de Francisco Félix e ao status assumido pela família permeiam praticamente toda obra⁶⁸.

Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/ UFRJ, 2003.pp.189-214.

⁶⁶ REIS, João José. Op.cit. 2003.p.10.

⁶⁷ SILVA, Alberto da Costa e. *O vício da África e outros vícios*. Lisboa: ed. João Sá da Costa, 1989.

⁶⁸ A obra prefaciada por Eustache Prudêncio é um indício desse esforço por destacar a participação de nomes de relevo dentro da comunidade. Conforme, Amós o tetravô de Prudêncio foi *bókónò*, o babalaô do Chachá, o

Ao ensaiar a construção de uma genealogia dos descendentes de Francisco Félix, Simone de Souza chega a afirmar que “80% dos habitantes do sul do Benim-Togo” procederiam da família Souza. Antes disso, refere-se ao patriarca como o venerável “*condottiere*” e à larga extensão de seu clã, cujos membros estariam dispersos por “todos os países da costa atlântica africana, do Senegal ao Congo, Europa e América”⁶⁹. Em que pese questionamentos sobre a obra de Simone de Souza, uma alternativa interessante de leitura seria interpretá-la como um registro produzido no interior do clã, repleto de signos e sentidos que merecem ser decifrados. Em tempo, é necessário ressaltar ser esse livro um dos poucos que descreve, com riqueza de detalhes e fazendo uso de imagens, uma série de práticas familiares zelosamente exercidas por seus membros e, até então, documentadas apenas por pesquisadores externos.

Os anos noventa se revelariam profícuos à produção acadêmica dentro e fora do Brasil. São dessa década os trabalhos do historiador britânico Robin Law, responsável por diversos trabalhos individuais e em parceria com autores como, Paul Lovejoy, Kristin Mann e Silke Strickrodt. O historiador viveu na Nigéria, foi assistente de pesquisa do professor Saburi Oladeni Biobaku, um dos fundadores da *Ibadan School of History*, e tornou-se docente da Universidade de Lagos⁷⁰. Um de seus mais importantes ensaios sobre o tema dos retornados foi escrito em conjunto com Mann e publicado em 1999. Nele os autores retomam o conceito de “Atlântico negro”, de Paul Gilroy, e propõem uma abordagem mais ampla aplicada à formação das comunidades retornadas na Costa dos

brasileiro serviu no corpo diplomático do Benim, após a descolonização, tornando-se embaixador na Nigéria e em Camarões, além de disso manteve uma carreira literária ligada à poesia, o que o tornou reconhecido na França e no Benim. De maneira semelhante, o capítulo dedicado às “Litânias da família de Souza” é também um outro exemplo. As litânias reproduzidas nesse trecho do livro foram recolhidas por Casimir Agbo, fundador do periódico *La Tribune Social du Dahomey*, em 1934, na cidade de Uidá, chefe do *Bureau Indigene d'Administration* e autor do livro *Histoire de Ouidah du XVIe au XXe siècle*. Sobre o assunto ver: AMOS, Alcione Meira. *Os que voltaram: a história dos retornados afro-brasileiros na África Ocidental no século XIX*. Belo Horizonte: Tradição Planalto. 2007.p.62/66; SOUZA, Mônica Lima e. Op.cit. p.83. A referência completa da obra de Casimir é: AGBO, Casimir, dito Alidji. *Histoire de Ouidah du XVIe au XXe siècle*. Les Presses Universelles, 1959.

⁶⁹ SOUZA, Simone de. *La famille de Souza du Benin – Togo*. Cotonu: Éditions du Benin, 1992. p.3 e 4. Esse livro pode ser consultado na Casa das Áfricas.

⁷⁰ Na década de sessenta Robin Law foi editor do *Journal of African History*, da Universidade de Cambridge, atualmente é professor da Universidade de Stirling. A respeito da criação da Universidade de Ifé e da formação da intelectualidade na Nigéria ver também entrevista realizada por Marcelo Bittencourt e Roquinaldo Ferreira dirigida ao historiador nigeriano Toyin Falola. FALOLA, Toyin. A trajetória de um intelectual africano. *Tempo*, N° 20, Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006. p.182.

Escravos⁷¹. Surge então a idéia de “comunidades atlânticas” como uma forma de pensar as relações estabelecidas de maneira “transracial, mais do que propriamente negra”⁷².

Law também publicou artigos no Brasil, cujas argumentações contribuíram para ultrapassar interpretações acerca do já conhecido papel exercido pelos retornados como intermediários culturais e integrantes do mundo atlântico. Sua análise a respeito dos últimos anos do tráfico transatlântico e seus efeitos sobre a comunidade brasileira ajudou a esclarecer como seus integrantes reorganizaram relações econômicas, políticas e pessoais depois de 1850. Contrariando um certo consenso entre autores acerca da coesão entre a comunidade brasileira, Law sugeriu que a suspensão do comércio escravista associado ao “proto-imperialismo europeu”, cada vez mais presente por meio da Grã-Bretanha, gerou disputas entre os membros do grupo⁷³. A nova realidade fixada pela supressão do principal mercado de escravos, o Brasil, levou num primeiro momento à reordenação dos cativos ao mercado cubano. Contudo, a abolição integral de todas as rotas de tráfico, inclusive para Cuba, ocasionou a migração dos negócios para a comercialização de bens legítimos, processo que já havia se iniciado mesmo antes do término do tráfico com o Brasil. Tal reordenação dos negócios em direção ao mercado europeu e o progressivo desgaste político em relação à monarquia daomeana, sob comando do Rei Glele, ocasionou, ainda segundo o autor, dissensões no interior da comunidade frente ao papel de seus integrantes num contexto em que se manifestavam disputas entre as forças daomeana e britânica.

Em tempos mais recentes e dando continuidade às pesquisas relacionadas ao tráfico na Costa dos Escravos, Robin Law produziu um livro especificamente orientado à Ajudá⁷⁴. Revelando apurado domínio da documentação produzida por oficiais e cônsules britânicos, missionários franceses e traficantes brasileiros estabelecidos na localidade, assim como ampla utilização de tradições familiares publicadas e de entrevistas colhidas durante o

⁷¹ Refiro-me a: GILROY, Paul. *O Atlântico Negro – Modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34/UCAM/Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2002.

⁷² LAW, Robin; MANN, Kristin. West Africa in the Atlantic Community: the case of the Slave Coast. In *William and Mary Quarterly*, 56, 2, 1999.p.304. O conceito de “comunidades atlânticas” e sua interface ao de “Atlântico negro” será tratado mais detidamente no terceiro capítulo, quando trabalharei com os processos da construção identitária brasileira.

⁷³ LAW, Robin. A Comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos, 1850-66. *Revista Afro-Ásia*, Nº 27, 2002, p.75. Ver também texto derivado da participação do autor no congresso promovido pela Universidade de Emory, em 1998, LAW, Robin. A carreira de Francisco Felix de Souza na África Ocidental (1800-1849). *Topoi*: Rio de Janeiro, mar.2001, PP.9-39.

⁷⁴ LAW, Robin. *Ouidah: the social history of a West African slaving 'port', 1727-1892*. Ohio: Ohio University Press/ Oxford: James Currey, 2004.

trabalho de campo junto a integrantes de destaque da sociedade local, o autor interpretou a história de um dos principais portos negreiros de toda costa africana⁷⁵. Com o propósito de perceber as relações existentes entre o tráfico, sua supressão na segunda metade do oitocentos, e as formas de organização social ao longo dos séculos XVIII e XIX Law propôs uma análise de Ajudá como uma “*middleman community*”⁷⁶. Ao retomar seu posicionamento acerca do papel das relações atlânticas na constituição de sociedades costeiras no Golfo do Benim, o autor expandiu suas considerações para além da comunidade brasileira estabelecida na localidade, estendendo suas análises a Ajudá como um todo. Em outras palavras, os negócios do tráfico não estavam restritos aos negreiros majoritariamente brasileiros, toda cidade estaria envolvida, de alguma forma, com essa atividade. Nesse caso, seus habitantes exerceriam um significativo papel na intermediação e contato entre traficantes e oficiais europeus função que, mais tarde, permitiu à cidade costeira atuar como porta de entrada do domínio colonial francês na região.

Embora a maioria de suas produções individuais não se dirija diretamente ao tema do retorno de libertos para África, as contribuições de outro importante pesquisador, Paul Lovejoy, lançou novas perspectivas quanto ao papel do movimento diaspórico na constituição da comunidade brasileira. Lovejoy também viveu na Nigéria na década de sessenta, publicando diversos artigos no jornal de Ibadan, o *Journal of the Historical Society of Nigéria*. Pesquisador da Universidade de York, Canadá, e atual professor do Departamento de História da Universidade de Hull, no Reino Unido, ultimamente Lovejoy tem se dedicado a entender os processos diaspóricos africanos e suas relações religiosas, principalmente com o universo muçulmano. Em artigo, publicado no ano de 1997, o pesquisador discutiu o conceito de diáspora africana aplicado às noções de etnicidade, cultura e religião. Sua menção à Revolta baiana de 1835 serviu para ancorar o argumento de que os movimentos de resistência escrava, ocorridos em diversas colônias americanas na

⁷⁵ Entre outras fontes, Law trabalha com os relatos de viagem de John Duncan, Frederick Forbes e Richard Burton. Além disso, faz uso das cartas do traficante brasileiro José Francisco dos Santos e do testamento do negreiro liberto Antonio d’Ameida, assim como emprega largamente entrevistas colhidas em viagens à Ajudá realizadas em janeiro de 1996, junho de 1997, setembro de 2000 e dezembro de 2001.

⁷⁶ LAW, Robin. Op.cit. 2004.p.6.

primeira metade do século XIX, estariam diretamente relacionados a eventos desencadeados ainda no continente africano⁷⁷.

As idéias de comunicação e troca entre continentes estariam também presentes entre os trabalhos não acadêmicos realizados no Brasil nesse momento. No ano de 1998 a Funarte, através do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, editou e lançou em cd um conjunto de canções entoadas por brasileiros que viviam Benim, sob o título *Drama e fetiche – vodu, bumba-meu-boi e samba no Benim*. Recolhidas em 1984, pelo então doutorando Marcos Branda Lacerda, o cd é composto por músicas cantadas num português, por vezes, de difícil compreensão⁷⁸. Ainda no final dos anos noventa, em 1998 e 1999, dois importantes documentários foram lançados, conferindo maior visibilidade ao tema dos retornos e das conexões atlânticas: *O Atlântico Negro – Na Rota dos Orixás*, dirigido por Renato Barbieri, e *Pierre Verger, mensageiro entre dois mundos*, dirigido por Lula Buarque de Hollanda⁷⁹. Apesar de tratarem de assuntos diferentes – o primeiro basicamente acerca das expressões e correspondências religiosas entre africanos e brasileiros nas duas margens do Atlântico, enquanto o segundo a respeito da vida do fotógrafo e etnólogo Verger – é difícil não perceber alguma proximidade entre os vídeos.

As falas de especialistas comuns às duas produções, como no caso dos antropólogos Milton Gurán e Juana Elbein dos Santos, o emprego de imagens do rei de Ketu e a escolha do Portal do Não –Retorno , como cenário de narrativas que tratam do trauma da escravidão, fundamentam um discurso comum a ambos documentários, marcando um sentido de continuidade entre os dois continentes colocados em contato por meio do Atlântico. Esse vínculo seria conferido justamente pela religiosidade, cujas práticas apesar de transformadas nas duas margens oceânicas, conseguiram manter elementos identitários que permitiram o reconhecimento mútuo nos dois lados do oceano. No mesmo sentido, o uso do vocábulo “irmão”, repetidas vezes empregado na produção de Barbieri, assim como as referências fraternais dirigidas à Verger, como “pai Fatumbi”, exprimem uma ligação

⁷⁷ LOVEJOY, Paul E. The African Diáspora: Revisionist Interpretations of Ethnicity, Culture and Religion under Slavery. *Studies in the World History of Slavery, Abolition and Emancipation*, II, 1, 1997.pp.1-23.

⁷⁸ LACERDA, Marcos Branda. *Drama e Fetiche: vodu, bumba-meu-boi e samba no Benim*. Funarte, 1998.

⁷⁹ BARBIERI, Renato (dir.). *O Atlântico Negro – Na Rota dos Orixás*. São Paulo: Itaú Cultural, 1998; HOLLANDA, Lula Buarque de (dir.). *Pierre Verger, mensageiro entre dois mundos*. São Paulo: Europa Filmes, 1999.

afetiva que se estende também pelo âmbito religioso, constituindo um parentesco fundado não na consangüinidade, mas na idéia de uma origem ancestral comum⁸⁰.

Pensando nas relações de parentesco construídas pela comunidade brasileira Alcione Amós produziu, ao final dos anos noventa, um artigo dedicado a trabalhar especificamente com a família Olympio, tema que, em 2007, se tornou parte de seu livro *Os que voltaram: a história dos retornados afro-brasileiros na África Ocidental no século XIX*⁸¹. A autora nascida no Brasil, mas radicada desde 1972 nos Estados Unidos, adverte logo no início do artigo publicado pela revista Afro-Ásia, ser o texto resultado de uma pesquisa preliminar acerca dos afro-brasileiros no Togo, além disso, tece comentários referentes aos motivos para o retorno. Nesse artigo, Amós trabalhou com relatos de missionários do século XIX e com um interessante compêndio de epístolas enviadas à autora por um membro da família Olympio, Lucien “Bebi” Olympio. Suas atenções concentravam-se na compreensão da trajetória histórica dessa família brasileira que teria participado dos movimentos de libertação do Togo da colonização francesa e galgado posição de destaque político na década de sessenta, com o nome de Sylvanus Epiphanyo Kwami Olympio, primeiro presidente do governo togolês independente.

Alguns anos depois, em 2005, Amós publicou, juntamente com o pesquisador ganense Ebenezer Ayesu, outro estudo dirigido especificamente aos retornados para Acra (Gana), os tabom⁸². Ao trabalharem com documentos judiciais, guardados no *National Archives of Ghana*, os autores procuraram traçar um panorama da comunidade afro-brasileira (para respeitar aqui a designação dos próprios pesquisadores) do ponto de vista de uma periodicidade mais larga, cujos limites se estendem do século XIX até 2005, ano que marca a visita do presidente Luis Inácio Lula da Silva a Acra, momento de contatos e homenagens “do povo tabom” ao presidente do Brasil.

⁸⁰ Ao analisar a formação da identidade jeje na Bahia dos séculos XVIII e XIX, Parés explica que a lógica das relações de parentesco das sociedades africanas foi recriada do outro lado do Atlântico. Tal processo permitiu aos indivíduos que compartilhavam de uma ancestralidade comum, fosse ela real ou não, chamarem-se mutuamente de irmãos. No terceiro capítulo retomarei essa idéia para interpretar os mecanismos constitutivos da comunidade brasileira na África. PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé. História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006, p.79.

⁸¹ Respectivamente, AMOS, Alcione Meira. Afro-Brasileiros no Togo: a história da família Olympio, 1882-1945. *Afro-Ásia*, N° 23, 1999, pp.173-194 e AMÓS, Alcione Meira. *Os que voltaram: a história dos retornados afro-brasileiros na África Ocidental no século XIX*. Belo Horizonte: Tradição Planalto, 2007.

⁸² AMÓS, Alcione Meira ; AYESU, Ebenezer. Sou Brasileiro: história dos tabom, afro-brasileiros em Acra, Gana. *Revista Afro-Ásia*, N° 33, 2005, pp.35-65.

Mais recentemente, em 2007, Amós lançou seu primeiro livro sobre o assunto. Dedicada a compreender as comunidades afro-brasileiras estabelecidas em quatro países da África Ocidental - Benim, Gana, Nigéria e Togo – a pesquisadora, que há cerca de vinte anos se debruça sobre o tema, trabalhou com a história de famílias menos proeminentes que a dos Souza. Suas análises direcionadas às religiosidades exercidas dentro dos grupos brasileiros, as habilidades comerciais desses indivíduos e os papéis assumidos em diferentes momentos históricos (de colonização britânica e francesa, nos processos de libertação e de reorganização pós-independência) serviram para fundamentar a principal contribuição da autora sobre o tema: a de que os brasileiros não formaram uma comunidade única e uniforme, visto que a heterogeneidade e a multiplicidade de hábitos cotidianos, formas de vida e crenças religiosas permitiram abordagens específicas acerca de cada uma das quatro áreas delimitadas pela autora.

Essa percepção de que a comunidade brasileira estabelecida na África ocidental merecia ser trabalhada a partir de múltiplas perspectivas e de material documental diversificado levou, ao final dos anos noventa (1998), à organização da primeira conferência internacional especificamente destinada a tratar das migrações entre o Golfo do Benim e Brasil, mais especificamente Bahia⁸³. Promovido pela Universidade norte-americana de Emory o encontro teve o mérito de reunir para discussão pesquisadores do Brasil, América do Norte, África e Grã-Bretanha, cujas pesquisas dirigiam-se essencialmente à compreensão do tema da diáspora africana. A conferência convidava a pensar os movimentos de culturas, mercadorias e pessoas entre África e Américas, do ponto de vista da interação e das trocas mútuas e, teve como resultado a publicação, em 2001, de nove das dezoito comunicações apresentadas.⁸⁴

Tal perspectiva de circulação e aproximação proporcionadas pelas ligações atlânticas permitiu reunir, num mesmo livro, trabalhos com temáticas diversificadas. Porém, todos eles permeados pelo sentido de interação provocado pelo movimento diaspórico escravista. Dessa forma, a questão da constituição identitária elaborada a partir

⁸³ Tais perspectivas múltiplas decorrem da variabilidade de temas, autores e pontos de vista expressos nos textos. Quanto à diversidade de material, percebe-se entre os autores o uso de vídeos documentais e objetos de cultura material, além dos já utilizados materiais procedentes de fontes orais, documentos oficiais e relatos de viajantes.

⁸⁴ MANN, Kristin; BAY, Edna (eds.) *Rethinking the African Diaspora: the making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*. Portland: Frank Cass Publishers, 2001. p.1.

da experiência do cativo no Novo Mundo pôde ser tratada como um processo histórico, a partir do qual a identidade brasileira na África se construiu, e permaneceu, em razão de sua capacidade de reinvenção e adequação às demandas do tempo⁸⁵. Em sentido complementar, o trauma do cativo teria contribuído para a elaboração de uma “memória coletiva”, cuja análise, conforme Bay, deveria incidir muito mais sobre aquilo que se esqueceu, em razão do trauma, do que a respeito dos componentes escolhidos como lembrança⁸⁶. A operação de tais esquemas de lembrança e esquecimento estaria associada à constituição de sentidos de pertencimento, a partir dos quais indivíduos diaspóricos seriam capazes de reinventar redes de parentesco fundadas não mais na ancestralidade, mas em práticas religiosas comuns. O candomblé baiano e a religião muçulmana praticados na Bahia e no Rio de Janeiro seriam exemplos da integração de grupos de origens distintas numa situação de cativo, e a conseqüente elaboração de um senso de unidade cultural⁸⁷.

A preocupação a respeito desse processo de construção identitária brasileira reaparece nas pesquisas de Milton Guran acerca da comunidade brasileira instalada no Benim. O trabalho de campo no Benim exercido pelo antropólogo estava dentro da idéia de incorporação de novos suportes documentais à análise dos brasileiros ou, conforme o autor, dos *agudás* – designação atribuída pela população local, em língua local, aos integrantes da comunidade retornada. Embora trabalhasse com documentação oficial, relatos de viajantes e depoimentos orais, e dedicasse boa parte de sua pesquisa a consultar bibliotecas e arquivos no Benim e na França, Guran inovou ao incluir a fotografia como recurso interpretativo de um “discurso visual”, produzido pelo autor e pelos próprios membros da comunidade, acerca das imagens que tais indivíduos projetam a respeito de si e, de maneira indireta, de seu grupo. Seus estudos de doutoramento estavam, portanto, dirigidos à construção identitária *agudá*, tendo como ponto de partida as formas como tais indivíduos elaboram sua própria imagem e de sua comunidade⁸⁸. Publicada em 2000, a tese que se

⁸⁵ MANN, Kristin. Shifting Paradigms in the Study of the African Diaspora and of Atlantic History and Culture in MANN, Kristin; BAY, Edna (eds.). Op.cit. p.7

⁸⁶ BAY, Edna G. Protection, Political Exile, and the Atlantic Slave-Trade: History and Collective Memory in Dahomey in MANN, Kristin; BAY, Edna (eds.). Op.cit.p.43.

⁸⁷ Cf. SOUMONNI, Elisée. Some Reflections on the Brazilian Legacy in Dahomey, p.64 e SILVA, Alberto da Costa e. Buying and Selling Korans in Nineteenth-Century Rio de Janeiro, p.87 in MANN, Kristin; BAY, Edna (eds.). Op.cit.

⁸⁸ Guran defendeu seu doutorado na França, em 1996, na *École des Hautes Études en Science Sociales*. Quatro anos depois publicou: GURAN, Milton. *Agudás: os “brasileiros” do Benim*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p.13.

transformou em livro seria ainda motivo para participação em colóquios internacionais e elaboração de artigos acadêmicos produzidos individualmente e em parceria com Reis⁸⁹.

Ao interessar-se por compreender os processos que levaram os agudás a construírem uma “identidade étnica diferenciada”, resistente à diluição no “conjunto da população”, Guran procurou perceber quais seriam os emblemas de identidade e os signos de pertencimento externalizados pelos seus membros⁹⁰. Nesse sentido, seu livro e os artigos que o sucederam exprimem a preocupação de associar pesquisas em documentos guardados em arquivos oficiais, à análise de entrevistas e de objetos de cultura material. O uso de suportes documentais diversos e a participação do pesquisador em documentários, exposições fotográficas e consultorias deu nova visibilidade ao tema dos retornos e permitiu que o assunto ganhasse os meios de comunicação de massa⁹¹.

Somando-se à visibilidade dos brasileiros da costa ocidental africana garantida pela mídia, vieram os estudos acadêmicos mais recentes do embaixador Alberto da Costa e Silva. Embora já ao final da década de oitenta e primeira metade dos anos noventa o autor demonstrasse interesse por trabalhar com os retornados sob uma perspectiva atlântica, somente no ano de 2003 sua coleção de ensaios sobre o assunto foi publicada⁹². O título da obra já anunciava a abordagem transoceânica da comunidade brasileira: *Um rio chamado atlântico. A África no Brasil e o Brasil na África*. Essa ótica do intercâmbio e troca entre

⁸⁹ Podemos citar outras produções do autor sobre o assunto: GURAN, Milton. Da bricolagem da memória à construção da própria imagem entre os agudás do Benim. *Afro-Ásia*, N° 28, 2002, p.45-76; REIS, João José; GURAN, Milton. Urbain-Karim Elisio da Silva, um agudá descendente de negro male. *Afro-Ásia*, N° 28, 2002, pp.77-96, GURAN, Milton. Agudás, Os “Brasileiros” do Benim face à colonização francesa no Daomé in SANTOS, Maria Emília Madeira (dir.) *A África e a Instalação do Sistema Colonial (c.1885 – c.1930)*. III Reunião Internacional de História da África. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 2000, GURAN, Milton. De africanos no Brasil a “brasileiros” na África: os agudas do Golfo do Benim in CHAVES, Rita; SECCO, Carmen; MACÊDO, Tania (orgs.) *Brasil/África: como se o mar fosse mentira*. São Paulo: Editora UNESP; Luanda/Angola: Chá de Caxinde, 2006.

⁹⁰ GURAN, Milton. Da bricolagem da memória à construção da própria imagem entre os agudás do Benim. *Afro-Ásia*, N° 28, 2002, p.48.

⁹¹ Durante os anos em que estive no Benim, Guran foi procurado pelas produções dos documentários *Na Rota dos Orixás* e *Pierre Verger: mensageiro entre dois mundos*, para tecer comentários acerca da comunidade agudá. Já de volta ao Brasil, em 2002, o antropólogo expôs sua coleção de fotografias sobre os agudás no I Ciclo de Antropologia Visual. No ano de 2003 prestou consultoria à Escola de Samba carioca Unidos da Tijuca que, sobre a responsabilidade do carnavalesco Milton Cunha, levou à avenida o desfile intitulado: *Agudás, os que levaram a África no coração, e levaram para o coração da África, o Brasil*. E, em 2006, acompanhou a visita oficial do presidente Luís Inácio Lula da Silva à comunidade agudá no Benim.

⁹² É de 1989 o já mencionado livro *Os vícios da África e outros vícios*. Lisboa: ed. João Sá da Costa, 1989. E de 1994, o artigo em que salienta a constância dos contatos entre a África Atlântica e o Brasil. SILVA, Alberto da Costa e. O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX. *Revista de Estudos Avançados*, vol.8, No 21, mai-ago, 1994.

continentes se estende também até a biografia de Francisco Félix de Souza, o Chachá de Ajudá, cuja posição de proeminência e liderança dentro da comunidade estabelecida no Golfo do Benim decorreria justamente do tráfico intercontinental. Suas relações atlânticas e o poder local conquistado junto ao rei Guezo contribuíram para que muitos dos libertos que voltaram a pisar na África se estabelecessem sob sua proteção⁹³. A generosidade e precisão das citações de fontes bibliográficas e documentais tornaram as obras de Costa e Silva também importantes no que se refere às sugestões e pistas cuidadosamente apontadas pelo autor no sentido de despertar o interesse acadêmico em direção a novos temas e problemas de pesquisa.

Vindo do outro lado do Atlântico, em 2001, o historiador beninense Elisée Soumonni publicou pelo Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), instituição de pesquisa carioca ligada à Universidade Cândido Mendes, uma coletânea de artigos produzidos ao longo de sua carreira e dispersos em diversas revistas acadêmicas internacionais. Os textos nunca antes traduzidos para a língua portuguesa tomavam como eixo temático as relações atlânticas do antigo Daomé, compondo uma análise da participação da comunidade brasileira na constituição daomeana. Localizando historicamente as diferentes etapas dos retornos, e considerando as mudanças de posicionamento político e comercial assumidas pelos brasileiros desde o reinado de Gezo até o estabelecimento da colonização francesa no território, o autor esclareceu aspectos importantes quanto à complexificação administrativa, política e econômica daomeana adotada em função da inserção do reino no comércio negreiro.

São justamente as interpretações do autor sobre o tráfico que orientam seus argumentos quanto à constituição de uma identidade “pan-nagô” na Bahia. Ao constatar que antes do XIX, na África, o termo iorubá não era aplicado comumente aos seus falantes, Soumonni defendeu a hipótese desse emblema de identificação ter sido produzido no exílio, em território baiano. Nesse caso, o tráfico seria compreendido tanto como um fator de

⁹³SILVA, Alberto da Costa e. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003 e SILVA, Alberto da Costa e. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/UFRJ, 2004.

desintegração étnica, quanto como um elemento impulsionador de novos arranjos identitários produzidos a partir de uma outra matriz situacional, a do cativeiro na Bahia⁹⁴.

A idéia do contato atlântico como produtor de novos signos de pertencimento e sentidos de comunidade reaparece na tese de doutoramento de Mônica Lima, defendida em 2008⁹⁵. Somando informações importantes a respeito das partidas de africanos e descendentes para a África, a autora estabelece conexões entre os retornos de africanos partindo do Brasil e as saídas de libertos dos Estados Unidos e Caribe. Nesse sentido, o movimento *back to África*, que resultou na criação das colônias de retornados em Serra Leoa e Libéria, seria parte de um esforço de estímulo à migração de afro-americanos livres e libertos em conformidade com uma mentalidade que via o negro como um elemento suspeito e um componente impeditivo à constituição da civilização. Além de sugerir uma abordagem mais ampla, capaz de incluir as viagens de retorno procedentes de outras localidades, Lima também indica, embora não desenvolva efetivamente a idéia, rotas de conexão de retorno do Brasil em direção a Cabinda, portanto, fora da região consagrada como Costa dos Escravos⁹⁶.

Seu extenso trabalho com legitimações de passaporte, registros de saídas de passageiros e embarcações, anúncios de partidas publicados em periódicos do Rio de Janeiro e Salvador, correspondências e relatórios expedidos por organismos oficiais, constituem o aporte documental da pesquisadora interessada em entender os retornos a partir daquilo que chama de uma perspectiva de “terceira margem”⁹⁷, em outras palavras,

⁹⁴ SOUMONNI, Elisée. *Daomé e o mundo atlântico*. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos/Universidade Cândido Mendes.2001. Em 2003, pela primeira vez, Soumonni esteve na Bahia como professor visitante. Nas comemorações dos 50 anos do CEAQ, em 2009, o pesquisador voltou à cidade para participar da ocasião com a palestra “O Brasil na história e historiografia do Daomé-Benin” e, em parceria com Luis Nicolau Parés, ministrar o curso “Identidade étnica e escravidão na Costa dos Escravos”, na UFBA. No Rio de Janeiro, Soumonni foi professor visitante da Universidade Federal Fluminense (UFF) durante dois meses, em 2002. Voltou à capital carioca em 2005 para participar de um encontro internacional promovido pela Associação para o Estudo da Diáspora Africana no Mundo (ASWAD), em 2005, e quatro anos mais tarde, em 2009, para integrar o I Encontro de Estudos Africanos, realizado na UFF.

⁹⁵ SOUZA, Mônica Lima e. *Entre margens: o retorno à África de libertos no Brasil, 1830-1870*. Rio de Janeiro: tese de doutorado/UFF, 2008.

⁹⁶ SOUZA, Mônica Lima e. Op.cit. p.27 e 34. A autora apresenta documentação, até então inédita, acerca da partida de um grupo de libertos para Cabinda. Retomarei esse assunto no terceiro capítulo. O entendimento de que o retorno de libertos do Brasil em direção à costa ocidental africana ocorreu em contextos muito próximos às voltas a partir de Cuba e Estados Unidos, reaparece, entre outros, em: PARIS, Melanie. *Repatriated Africans from Cuba and Brazil in nineteenth century Lagos*. Ohio: thesis of master of arts/The Ohio State University, 1998.

⁹⁷ A menção à terceira margem foi inspirada ao conto de Guimarães Rosa “A terceira margem do rio”. SOUZA, Mônica Lima e. Op.cit., p.23.

sob a ótica do contato e não de pontos de origem e partida desses indivíduos, considerando ainda como eixo de análise o conceito de “histórias conectadas”⁹⁸ estabelecidas entre ambas as costas atlânticas. O cuidado da autora em minuciosamente referenciar bibliografia e fontes trouxe imensas contribuições a essa pesquisa, visto que não apenas proporcionou a ampliação do aporte bibliográfico acerca dos retornos para o continente africano, como também apresentou os livros de registro de Legitimação de Passaporte do Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), documentação que auxiliou a melhor compreensão do fluxo de retornos de libertos africanos e descendentes para Costa d’África e que é parte do corpo documental analisado no segundo e terceiro capítulos dessa pesquisa.

Brasileiros traficantes: a primeira geração de brasileiros na costa africana

*...desejoso de passar o resto de sua vida entre os católicos, para morrer assim com todos os sacramentos da Igreja, decidiu deixar esta residência bárbara [a África] e transportar-se com seus escravos para esta cidade [Salvador]*⁹⁹

Os contatos comerciais estabelecidos de costa a costa e as aproximações sociais decorrentes de uma trama de relações atlânticas que começou a ser tecida, ainda na segunda metade do século XVII, na Costa da Mina, não deixaram de ser percebidos pelos viajantes que percorreram a região. Oficiais e cônsules britânicos, além de missionários franceses, referem-se à presença de negreiros lusos e baianos em tais territórios litorâneos¹⁰⁰. Vinculados às chefias locais, esses indivíduos teriam conseguido abertura comercial e proeminência social nos portos onde se instalaram, constituindo, em alguns casos, grandes fortunas. Muitos eram portugueses que possuíam relações econômicas e pessoais com a Bahia e, a despeito de viverem no continente africano, continuavam mantendo negócios e familiares no Novo Mundo e Europa. Para esses homens, sobrevivência e sucesso dos

⁹⁸ SOUZA, Mônica Lima e. Op.cit., p.96.

⁹⁹ Requerimento do negro João de Oliveira, no qual pede lhe sejam restituídos os escravos e bens, que injustamente lhe haviam requisitado, Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), 8246 in VERGER, Pierre. *Os Libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. São Paulo: Corrupio, 1992, p.103.

¹⁰⁰ Trata-se dos relatos deixados pelos britânicos John Duncan, Frederick Forbes e Richard F. Burton e do diário de viagem do missionário italiano Francesco Borghero, que serão retomados ainda nesse capítulo.

negócios na África estavam diretamente atrelados à capacidade de aproximação em relação ao universo local sem, no entanto, essa aproximação significar o rompimento de seus vínculos com o mundo branco.

É essa primeira geração de brasileiros, que naquele momento ainda não se intitulava como tal, responsável por lançar as condições de atração e instalação dos libertos que, no século XIX, começam a desembarcar nos portos da costa ocidental africana. Transformando a paisagem humana da região e conferindo maior coerência ao grupo, tais ex-escravos irão se instalar nas imediações das residências desses grandes negreiros, tornando-se parte da cadeia social e econômica movida pelo comércio atlântico. Antes disso, foi preciso que tais traficantes “portugueses brasileiros” de primeira geração se aproximassem das sociedades locais por meio de múltiplos casamentos com mulheres nativas¹⁰¹. Uniões que vinham, geralmente, acompanhadas do acesso aos mercados africanos responsáveis por fazer chegar até o litoral os escravos necessários ao tráfico. Africanizaram-se naquilo que lhes convinha, mantendo sempre uma identidade européia, ou brasileira, bastante permeável às demandas e situações desses dois mundos.

Embora fosse possível constatar uma maior concentração dos brasileiros na região do Golfo do Benim, tais mercadores de gente se espalharam por toda Costa da Mina. Acra, Popô Grande, Popô Pequeno, Ajudá, Porto Novo, Badagry e Lagos são cidades em que o tráfico atlântico de escravos e, associado a ele, a presença brasileira se fizeram mais marcantes¹⁰². Nesse caso, compreender o lugar ocupado por esses mercadores nas sociedades africanas em que se fixaram, e seu papel na constituição de redes atlânticas de tráfico, implica em perceber a progressiva expansão daomeana rumo à costa. A posição do império de Oió, as disputas entre portos de tráfico na região e, ainda, as reorientações européias relativas ao comércio de escravos, à manutenção de fortes e protetorados no litoral são também pressupostos ao entendimento das circunstâncias da instalação desses primeiros brasileiros na Costa da Mina, mais especificamente na faixa territorial denominada Costa dos Escravos.

¹⁰¹ A expressão “portugueses brasileiros” é empregada por Costa e Silva em: SILVA, Alberto da Costa e. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Ed. UERJ, 2004, p.35.

¹⁰² Em situações em que a grafia de palavras pode ser encontrada de diferentes formas tanto na bibliografia, quanto na documentação, optei por manter as designações em português, quando essas existirem.

Dentre os portos de tráfico existentes no Golfo do Benim, Ajudá era um dos mais movimentados nos séculos XVIII e XIX. Ali era possível aos negreiros obter alguma assistência às embarcações. Complementarmente, as naus atracadas também dispunham de um comércio que se mostrava relativamente organizado, com regras pré-estabelecidas e, sobretudo, centralizado pelo estado daomeano. A presença de indivíduos nomeados pelas autoridades centrais do Daomé com o intuito de cumprir os papéis de intermediação nas negociações, recolher tributos e abastecer regularmente do mercado escravo, contribuiu não apenas para a instalação dos fortes francês, inglês e português na cidade costeira, como também permitiu que Ajudá se transformasse no principal embarcadouro de cativos para o Novo Mundo no período em questão. Parte dessa proeminência comercial decorreu da integração da cidade ao sistema político daomeano na primeira metade do XVIII. Como parcela litorânea do reino de Uidá¹⁰³, cuja capital localizada mais ao interior era Savi, a cidade de Ajudá parece ter sido originalmente uma fazenda do reino. Essa função progressivamente teria se alterado depois da transferência, em 1671, do forte francês de Aladá para o então chamado porto de Glehué, no território costeiro de Ajudá¹⁰⁴.

A presença desses primeiros europeus na costa abriu a região para o tráfico, atraindo outras instalações européias que não tardaram a construir os seus fortes. Esse impulso em direção ao tráfico atlântico transformou as atividades exercidas por Ajudá até então. A instalação de traficantes e o crescimento econômico da localidade, possivelmente despertou os interesses daomeanos pelo território litorâneo. O Daomé, por volta de 1625, já havia se constituído como um estado militarizado e iniciado sua etapa expansionista sobre territórios fronteiriços. No setecentos, contava com uma classe de negociantes vinculada ao comércio de larga extensão que aos poucos foi adquirindo maior espaço político no reino. Em 1727, Agaja, rei daomeano à época, anexou o antigo reino de Uidá, conquistando uma saída para o Atlântico. Suprimindo a intermediação de Ajudá na venda de seus cativos de guerra, o Daomé dava início a uma nova fase em sua orientação político-comercial¹⁰⁵.

¹⁰³ O reino de Uidá aparece grafado de diferentes modos - Whydá, Huedá, Xweda e, também, Ajudá. Nesse caso, a opção por manter uma grafia para o reino (Uidá) e outra para a cidade litorânea (Ajudá), é uma tentativa de distingui-los entre si.

¹⁰⁴ Costa e Silva lembra que embora o forte de São João Batista fosse de 1721, portugueses e baianos já traficavam na região no entreposto de Glehue desde 1681. SILVA, Alberto da Costa e. Op.cit. 2004, p.42.

¹⁰⁵ LAW, Robin. *Ouidah: The Social History of a West African slaving 'port', 1727-1892*. Ohio: Ohio University Press/ Oxford: James Currey, 2004. cap.2. O historiador beninense Elisée Soumonni interpreta a conquista de Ajudá pelo reino do Daomé como etapa importante do processo de instalação dessa primeira

Tais anexações daomeanas progressivamente foram acompanhadas por um processo de centralização e complexificação administrativa que tinha por finalidade garantir o domínio de um extenso território. A integração de Ajudá, nesse contexto, levou o Daomé a estabelecer uma guarnição militar na cidade, transformando-a em sede do governo provincial e orientando uma parcela significativa da economia do reino ao tráfico atlântico. Como parte desse processo de centralização e controle, funcionários reais foram designados para o papel de intermediários e propagadores das determinações das autoridades centrais nos territórios conquistados. Um deles era o *iovogã*, cuja função consistia em mediar os interesses do reino do Daomé junto aos comerciantes brancos. Além desse, o *boya*, cumpria a função de chefiar os mercadores oficiais do rei, enquanto o *kao*, garantia o domínio do território como comandante da guarnição militar estabelecida em Ajudá¹⁰⁶.

As transformações administrativas que acompanharam a incorporação de Ajudá alteraram também as relações com os mercadores europeus, estabelecidos na cidade desde o XVII. A diminuição do número de intermediários levou à aproximação desses traficantes juntos aos fornecedores de escravos daomeanos, responsáveis por descer até a localidade um volume cada vez maior de africanos aprisionados durante as disputas expansionistas do reino. A etapa europeia do tráfico começava ainda em solo africano. Os interiores dos fortes francês, português e inglês estabelecidos na cidade funcionavam muito mais como entrepostos comerciais, locais de abrigo de agentes comerciais instalados na costa ou apenas de passagem, do que verdadeiramente como enclaves europeus em território africano. Era para lá que caminhavam os cativos vendidos pelos mercadores reais, comerciantes independentes nativos e europeus. Local em que ficariam guardados até ingressarem nos tumbeiros para o Novo Mundo. Como entrepostos de comércio, armazenamento e embarque de escravos, entre outros bens, as fortificações situadas em Ajudá dispunham de alguns cômodos para hóspedes, depósitos usados para armazenar mercadorias e barracões para guardar cativos. Ao redor dessas construções geralmente se estabelecia o *sarame*, um conjunto de moradias de indivíduos ligados às atividades do forte. Mercadores estrangeiros, carregadores, intérpretes, funcionários e domésticos nativos edificavam suas moradias nas imediações das fortificações criando uma rede de

geração de brasileiros na região. SOUMONNI, Elisée. *Daomé e o mundo atlântico*. Centro de Estudos Afro-Asiáticos/Universidade Cândido Mendes, 2001, p.40.

¹⁰⁶ Cf. SOUMONNI, Elisée. 2001, p.41.

reciprocidade que auxiliava, em muitos aspectos, a vida cotidiana e as atividades comerciais desses lugares¹⁰⁷.

Para os fortes estabelecidos na costa de Ajudá eram encaminhados cativos negociados pelos mercadores oficiais do rei do Daomé. Como principal fornecedor de mão de obra escrava era o rei quem determinava o valor e quantidade de peças humanas que tinha intenção de negociar com os europeus. Da mesma forma, partia do poder central a escolha das mercadorias que desejava receber em pagamento. A submissão dos estrangeiros ao poder daomeano central não estava restrita ao comércio de bens e escravos. Dentro de Ajudá traficantes, comandantes e funcionários dos fortes europeus podiam circular com relativa liberdade, todavia, era preciso permissão real para deixar a cidade ou o reino¹⁰⁸. Ao aplicar um rigoroso controle sobre os negócios e circulação de estrangeiros pelo reino, o poder central do Daomé não apenas deixava explícito os limites da atuação dos mercadores e oficiais europeus sobre seus domínios, como também criava mecanismos para manter a preponderância numa atividade comercial específica: o tráfico de escravos.

Embora o rei do Daomé mantivesse a sua posição de principal fornecedor de cativos, a partir de 1740, quando Tegbesu assume o reino em substituição a Agaja, cresce a participação de mercadores independentes europeus e africanos no comércio de Ajudá. Mediante expressa autorização de Tegbesu e com a supervisão e intermediação de representantes reais, tais comerciantes privados começaram a estabelecer relações com fortificações e negreiros europeus que desembarcavam em Ajudá ávidos por peças africanas e carregados de mercadorias. Ao tornar um pouco mais flexível o controle da mais importante fonte de ganhos do reino, o poder central desejava ampliar a arrecadação de bens, aumentando o número de comerciantes e auferindo na forma de impostos parte considerável das negociações realizadas pelos mercadores independentes. Aparentemente, a manobra de Tegbesu para aumentar a quantidade de recursos provenientes do tráfico estava diretamente associada à situação do reino em relação ao império de Oió.

¹⁰⁷ SILVA, Alberto da Costa e. Op.cit. 2004, p.72.

¹⁰⁸ SILVA, Alberto da Costa e. Op.cit. 2004, p.63. John Duncan, vice-cônsul britânico que esteve no Daomé entre os anos de 1845 e 1846, apenas pôde partir de Ajudá em direção à capital do reino, Abomé, e seguir viagem para o Congo depois de expressa autorização de Guezo, rei daomeano à época. Tal permissão foi conseguida por meio da intervenção de Francisco Félix de Souza. Esse episódio relatado por Duncan será recuperado ainda nesse capítulo. DUNCAN, John. *Travels in Western Africa, in 1845 & 1846. A journey from Whydah, through the kingdom of Dahomey, to Adofoodia, in the interior*. vols.I, London: Richard Bentley, 1847, p.204.

Mesmo antes do término do reinado de Agaja e, depois, com a ascensão de Tegbesu, as repetidas incursões do exército de Oió em território daomeano traziam não somente prejuízos materiais, como também desorganizavam todo um esquema de disputas dirigidas a territórios vizinhos com o objetivo de alimentar as rotas de tráfico que seguiam em direção à costa. Em razão disso, é possível que, num primeiro momento, Tegbesu tenha incluído as operações de mercadores privados em sua rede comercial estabelecida na costa, como estratégia de manutenção de seus ganhos com o tráfico. Todavia, depois de 1748, quando o Daomé tornou-se tributário de Oió, os recursos apurados a partir dos negócios realizados pelos comerciantes independentes devem ter constituído uma fonte a mais de bens para o pagamento do tributo anual cobrado pelos oiós¹⁰⁹.

Apesar da permissão real para mercadejar, muitos traficantes estrangeiros, incluindo nessa categoria europeus, brasileiros e libertos vindos do Brasil, ainda poderiam se sentir constrangidos pelos limites e controle estabelecidos pelo rei daomeano. Tais restrições podem ter orientado o traficante João de Oliveira a procurar um outro ponto na costa para estabelecer seus negócios. Dirigindo-se, assim, para região a sudeste de Aladá e fundando na localidade um embarcadouro de cativos que passou a ser chamado de Porto Novo¹¹⁰. Ainda menino, João de Oliveira foi capturado e feito escravo na África, depois foi levado para o Recife (Província de Pernambuco). Com o tempo, ganhou a confiança de seu senhor, tornando-se um dos poucos africanos a voltar ao continente de origem já no século XVIII. Tal como ocorreria aos africanos e descendentes que retornaram no século seguinte (XIX), João de Oliveira se estabeleceu na costa, onde desempenhou importante papel no tráfico com a abertura dos portos de Onim (também conhecido como Eko ou Lagos) e Porto Novo. A leitura dos registros de passaporte guardados no APEBa revela que talvez João de

¹⁰⁹ A respeito do domínio do Império Oyó sobre o Daomé e as implicações no tráfico ver: GEBARA, Alexsander Lemos de Almeida. *A África presente no discurso de Richard Francis Burton: uma análise da construção de suas representações*. São Paulo: tese de doutorado/FFLCH/USP. 2006. p.75 e SILVA, Alberto da Costa e. Op.cit. 2004, cap.6.

¹¹⁰ Costa e Silva lembra que não há consenso acerca da abertura de Porto Novo por João de Oliveira, alguns pesquisadores consideram que um outro brasileiro, Eucaristus de Campos, teria antecedido as atividades comerciais do primeiro já no ano de 1752. Contudo, tanto Costa e Silva quanto Verger concordam em atribuir a Oliveira o aparelhamento do embarcadouro e sistematização das operações de tráfico no local. Sobre o assunto ver: SILVA, Alberto da Costa e. Op.cit. 2004, p.35. SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, p.559, VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987, p.211 e 212 e VIANNA FILHO, Luiz. *O negro na Bahia*. 2ª ed. (1ª ed. é de 1946). São Paulo: Martins, 1976, p.57.

Oliveira não tenha sido o único escravo africano enviado ao seu continente de origem para negociar cativos em nome de seu senhor. É possível que alguns comerciantes que viajavam para África em companhia de seus cativos os deixassem ali ficar a cuidar de seus interesses quando voltavam para o Brasil¹¹¹.

Em 1733, João de Oliveira partiu de Salvador em direção à Costa d'África ainda na condição de escravo. Aparentemente, o mesmo aconteceu ao cativo de nome Manoel, propriedade de José Manoel Antonio Gomes. De acordo com os registros emitidos em nome do senhor e de sua esposa Maria Antonia, o casal viajou em junho de 1836 em companhia de uma crioulinha liberta de nome Aluisia e do escravo Manoel, “que libertarão tão logo [ilegível] descessem em seu destino”¹¹². Ao que parece, Manoel era um escravo de confiança da família. Nesse sentido, talvez a liberdade do cativo estivesse condicionada à promessa de que permaneceria na costa atendendo aos interesses de seu antigo senhor, quando esse embarcasse de volta ao Brasil. Apesar da documentação de partida não esclarecer esse ponto fica aqui a hipótese.

De fato, mesmo distante, João de Oliveira manteve-se fiel a seu senhor, prestando-lhe contas e enviando-lhe, periodicamente, pelos tumbeiros que se dirigiam ao Recife, “grandes quantidades de escravos com o objetivo de conseguir reembolsar-lhe o valor de sua liberdade”¹¹³. Depois de alforriado, amparou sua ex-senhora na viuvez, com os recursos apurados a partir do comércio de cativos realizado nos portos de Porto Novo e Lagos¹¹⁴. Nesse sentido, suas ligações com o Brasil aparentemente não foram desfeitas, mas ressignificadas. João de Oliveira deixou a condição de cativo para tornar-se importante traficante na Costa dos Escravos, conhecido no Brasil como responsável pela abertura de novos pontos de embarque de mão de obra africana. Contribuindo com obras na capela-mor da Igreja de Nossa Senhora da Imaculada Conceição dos Militares, em Recife, e

¹¹¹ Uma análise mais detalhada dos registros de passaporte do APEBa será realizada no segundo capítulo dessa dissertação, quando discutiremos as circunstâncias das partidas de libertos no século XIX.

¹¹² APEBa, Polícia Passaportes. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1847-1850, Maço 5890, 11 de junho de 1836.

¹¹³ VERGER, Pierre. *Os Libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. São Paulo: Corrupio, 1992, p.9.

¹¹⁴ Além de Costa e Silva e Verger, os pesquisadores Milton Guran, Robin Law e Kristin Mann também mencionam a trajetória de João de Oliveira em: GURAN, Milton. Agudás, os ‘brasileiros’ do Benim face à colonização francesa do Daomé, p.505 in SANTOS, Maria Emília Madeira (dir.) *A África e a Instalação do Sistema Colonial (c.1885 – c.1930)*. III Reunião Internacional de História de África. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 2000 e LAW, Robin; MANN, Kristin. West Africa in the Atlantic Community: the case of the Slave Coast. In *William and Mary Quarterly*, 56, 2, 1999, p.317.

concedendo esmolas em escravos às confrarias recifenses, o liberto assumia, também em solo brasileiro, signos distintivos de sua condição social. Em vista de todas essas ações, João de Oliveira deve ter se surpreendido quando, em 11 de maio de 1770, alguns dias depois de desembarcar em Salvador em companhia dos cabeceiras do rei de Onim (Lagos), foi preso sob a acusação de ter desviado mercadorias do navio que o levava à cidade.

Quase vinte dias depois da prisão do traficante e da comitiva real, saiu em seu socorro um grupo de comerciantes da Bahia. Em carta dirigida às autoridades provinciais, tais indivíduos ressaltavam o empenho de João de Oliveira em abrir portos às suas próprias expensas, defender os interesses portugueses “sustentando à sua custa em algumas ocasiões várias guerras” e esforçando-se por garantir que os embarques em seus portos ocorressem com “brevidade”¹¹⁵. A detenção do traficante deve ter deixado alguns mercadores baianos preocupados. Na certa, as encomendas de cativos feitas junto a Oliveira atrasariam. Durante os trinta e sete (ou trinta e oito) anos que viveu na costa ocidental africana, o traficante manteve um contato permanente com o Brasil. E disso não deixou de fazer uso quando teve de comprovar sua idoneidade junto às autoridades provinciais que o acusavam de contrabando. Em requerimento encaminhado ao juiz que tratou do caso, João de Oliveira relatou toda sua trajetória, desde a captura que o transformou em escravo até o dia de sua detenção. O documento pedia a devolução de seus bens e escravos e, ainda, lembrava sua conversão ao catolicismo, a confiança que seus antigos senhores lhe depositavam e a proteção que costumava dar aos comerciantes portugueses que desembarcavam em seus portos. Ao final, explicava o motivo de seu retorno à Salvador,

e mesmo vivendo entre os seus, favorecido pela fortuna, a estima e o respeito, apesar de tudo, desejoso de passar o resto de sua vida entre os católicos, para morrer assim com todos os sacramentos da Igreja, decidiui deixar esta residência bárbara [a África] e transportar-se com seus escravos para esta cidade [Salvador]¹¹⁶.

Como um liberto fiel não apenas aos seus ex-patrões, mas à fé católica e às relações que continuava mantendo com o Brasil, Oliveira esclarecia às autoridades sua distinção

¹¹⁵ Requerimento do negro João de Oliveira, no qual pede lhe sejam restituídos os escravos e bens, que injustamente lhe haviam requisitado, Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), 8246 in VERGER, Pierre. Op.cit.1992, p.101.

¹¹⁶ Requerimento do negro João de Oliveira... AHU, 8246 in VERGER, Pierre. Op.cit.1992,p.103.

diante de outros traficantes que atravessavam o Atlântico a mercadejar pretos de uma costa a outra. Sabedor dos argumentos e artifícios de convencimento do universo branco, talvez resultado dos anos vividos como escravo e de sua atuação como negreiro, declarou seu desejo por um sepultamento cristão. O pedido não poderia ser negado a um cristão livre, benfeitor e contribuinte da Igreja. Ao contrário do que diz o documento, é possível também que a situação do negreiro na África não fosse de tanta “estima e respeito”, como ele mesmo se refere¹¹⁷. Afinal, desde a anexação de Ajudá ao Daomé (em 1727), os sucessivos reis daomeanos empenhavam-se em impedir que escravos embarcassem nas naus estrangeiras aportadas em outros embarcadouros da região. Dessa forma, a iniciativa tomada por João de Oliveira, ao abrir novos portos, teve como consequência direta a reação do poder do Daomé contra esses pontos de tráfico nascentes. Quando recebia notícias de naus carregando cativos nesses atracadouros, o rei costumava enviar guerreiros até as praias para afugentar e prender os estrangeiros que burlavam suas determinações de aportarem apenas em Ajudá¹¹⁸. A possibilidade de perder a carga de cativos negociada com traficantes independentes e, o que era pior, tornar-se prisioneiro do rei, bastava para que muitas embarcações se afastassem de portos como os que atuava João de Oliveira. Essa situação pode ter levado o liberto de volta à Bahia.

Em companhia de uma comitiva composta por quatro embaixadores de Lagos, é possível que Oliveira não estivesse buscando o descanso condizente com os seus setenta anos. O motivo da viagem para Bahia pode ter sido outro. Afinal, ao levar consigo embaixadores africanos, talvez buscasse mobilizar o interesse (e o apoio) de comerciantes e autoridades locais quanto às possibilidades financeiras de um tráfico feito sem a intermediação do rei do Daomé. Entretanto, ao contrário do que planejava, sua prisão e daqueles que o acompanhavam impediu que tais intenções sequer fossem apresentadas.

¹¹⁷ Requerimento do negro João de Oliveira... AHU, 8246 in VERGER, Pierre. Op.cit.1992,p.103.

¹¹⁸ As disputas entre portugueses e daomeanos por pontos de tráfico na Costa dos Escravos, assim como as expedições de apreensão de naus e captura de seus integrantes são assuntos trabalhados por Verger e Costa e Silva em: VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987, p. 110 e 128; SILVA, Alberto da Costa e. Op.cit. 2004, p. 62 e 63.

Voltaram para Lagos, um mês depois, com dez escravos a menos e decepcionados com as “circunstâncias desagradáveis que depararam ao chegarem à Bahia”.¹¹⁹

Os perigos aos quais estavam sujeitas as naus que atracassem fora de Ajudá permaneciam ainda no início do século XIX. Foi numa das operações encaminhadas até Porto Novo, que o pardo Innocência Marques de Sant’Anna, responsável pelo carregamento da corveta Dianna, tornou-se prisioneiro do rei daomeano, Adandozan. Em setembro de 1804, Innocência foi levado até Abomé em companhia de um outro pardo de nome Manuel Luis, escravo do capitão da mesma nau. Ao chegar à capital do Daomé ambos devem ter se espantado ao encontrar outros marinheiros portugueses na mesma situação, alguns vivendo ali há cerca de vinte quatro anos. Meses mais tarde, Innocência foi escolhido entre os prisioneiros portugueses para acompanhar a terceira embaixada daomeana à Portugal¹²⁰. É difícil precisar quais teriam sido os critérios que levaram Adandozan a escolher Innocência como intérprete da comitiva enviada até Lisboa. Verger avalia que o prisioneiro deve ter impressionado o rei ao negar juramento ao deus Legba e prostrar-se diante da bandeira de Portugal¹²¹. Somado a esse comportamento é necessário considerar o fato de que o Daomé precisava de um intérprete para acompanhar a embaixada que seria mandada até a capital portuguesa. Nesse sentido, Innocência deve, de alguma forma, ter se mostrado a melhor opção para a tarefa. A maneira como essa escolha se deu e os critérios adotados por Adandozan ainda nos escapam¹²².

A carta entregue em mãos ao príncipe regente D. João datava de 20 de novembro de 1804. Havia sido escrita por um outro prisioneiro, João Sathe, apenas dois meses depois da

¹¹⁹ De acordo com o *Termo de Avaliação, obrigação e entrega dos bens seqüestrados a João de Oliveira*, dos 79 cativos apreendidos, apenas 69 foram devolvidos. Durante os dias em que ficaram sob o poder do Estado dez escravos faleceram. VERGER, Pierre. Op.cit.1992, p. 104 e 11(respectivamente).

¹²⁰ Como informa Verger, entre os anos de 1750 e 1811, os rei daomeanos enviaram um total de quatro embaixadas com destino a Salvador e Lisboa. A primeira delas, a mando de Tegbesu, foi encaminhada em 1750. Depois dessa primeira missão, Agonglô, remeteu sua comitiva, em 1795. Durante o reinado de Adandozan duas embaixadas foram conduzidas, em 1805 e 1811. Todas essas missões tinham como objetivo central convencer o governo português a traficar exclusivamente no porto de Ajudá, abandonando outros embarcadouros estabelecidos na Costa dos Escravos, principalmente em Lagos, Porto Novo, Badagry e Anxô. VERGER, Pierre. Op.cit, 1987, cap.7. Sobre a comitiva que chegou à Bahia em maio de 1796 e a embaixada luso-brasileira portadora da resposta ao rei Agonglô, consulte também: LESSA, Clado Ribeiro de. *Crônica de uma Embaixada Luso-Brasileira à Costa d’África em fins do século XVIII, incluindo o texto da Viagem de África em o Reino de Dahomé escrita pelo padre Vicente Ferreira Pires no ano de 1800 e até o presente inédita*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

¹²¹ VERGER, Pierre. Op.cit.1992, p.14.

¹²² Ao Muito Alto e Poderoso Senhor D. João Carlos de Bragança, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNR), 846 in VERGER, Pierre. Op.cit.1992, p.110.

captura de Innocência. Ao final da mensagem ditada por Adandozan, o escrivão da missiva enviava uma espécie de pedido de socorro ao príncipe regente. Num breve parágrafo Sathe informou estar em poder do rei daomeano há 23 anos, e avisava que Innocência poderia esclarecer melhor a situação em que se encontrava¹²³. A mensagem enviada pelo prisioneiro exemplifica a situação vivida pelos marujos capturados por Adandozan, e não resgatados pelos governadores do forte de São João Baptista¹²⁴. Nessa extensa epístola Adandozan revela a sua astúcia ao prometer acesso a supostas minas de ouro, ainda mantidas em sigilo, caso os portugueses aportassem exclusivamente em Ajudá.

Aparentemente, a mensagem não surtiu o efeito desejado pelo rei daomeano, pois o tráfico nos portos abertos por João de Oliveira manteve o vigor até pelo menos o final da década de 1810. É, no entanto, interessante notar a trajetória desse pardo que, após servir de intérprete dos mensageiros daomeanos, recebeu em Portugal documentos que orientavam ao Secretário de Estado da Bahia a lhe conceder o título de Quarto Capitão do Regimento de Milícias dos Homens Pardos, com soldo mensal. Como “uma espécie de conselheiro dos negócios da Costa da África”, segundo Verger, Innocência tornou-se figura importante “nas relações do governo da Bahia com os diversos reis da dita Costa da África”¹²⁵. Em carta endereçada ao mesmo Secretário do governo baiano, Visconde de Anadia, em outubro de 1805, Innocência pediu para voltar à África. Desejava recuperar os prejuízos causados pela sua captura. Planejava trazer cativos que seriam fornecidos pelo “Rey de Ardra” (Aladá) e embarcados no porto de Onim (Lagos). Além disso, defendia que da “amizade com este [rei de Aladá] haverá abundância de escravos” e segurança para as embarcações que aportassem nos “Portos de Apê, Porto Novo, Badagre e Onim”¹²⁶.

¹²³De acordo com Francisco da Cunha Menezes, governador da Bahia, durante a passagem de Innocência por Salvador a acompanhar a embaixada do Daomé, esse listou os “Vassalos de Sua Alteza Real que se achão aprisionados injustamente”, são eles:

“Manoel Luiz, pardo, escravo do Capitão da mesma Corveta Dianna, aprisionado em Porto Novo;

Manoel da Silva Jordão, branco cazado, Piloto da Corveta Socorro, aprisionado em Porto Novo;

Manoel de Magalhães, pardo cazado, Barraqueiro da dita Corveta Socorro, aprisionado em Badagre;

Domingo Braga, crioulo, tãobem prezo em Badagre;

Gonçalo de Christo, crioulo forro, que se entregou voluntariamente aquelle Rey;

Luiz Lisboa, escravo do Capitão Felix da Costa Lisboa, que tãobem se entregou voluntariamente ao mesmo Rey.” VERGER, Pierre. Op.cit.1992, p.287, n.35.

¹²⁴Cf. VERGER, Pierre. Op.cit.1992, p.272.

¹²⁵ Ibid, p.16.

¹²⁶ Carta de Innocência Marques de Sant’ Anna ao Visconde de Anadia, Secretário de Estado, Bahia 17 de outubro de 1805, AHU, Doc. da Bahia 27486 in VERGER, Pierre. Op.cit.1992, p.112.

Como fiel informante das condições do tráfico na Costa dos Escravos e das intenções exclusivistas de Adandozan, Innocência recebeu autorização para atravessar o Atlântico e seguir em direção à África. Caminho que percorreu diversas outras vezes a buscar africanos e informações que favorecessem os negócios baianos. Seus serviços no comando dos tumbeiros que cruzavam o oceano lhe renderam dividendos consideráveis. Afinal, o traficante figura como proprietário de pelo menos quatro embarcações apreendidas pelos ingleses: a goeleta Juliana e os brigues Santa Ana, Flor d'África e Flor d'América¹²⁷.

As trajetórias de Innocência Marques de Sant'Anna e João de Oliveira compõem parte de uma cadeia de relações atlânticas tecidas por indivíduos capazes de transitar tanto pelo universo branco português/baiano, quanto pelo africano. Assim, entre o século XVIII e início do XIX, embora fossem menos comuns os episódios de regresso de africanos e pardos para a Costa dos Escravos, eles existiram. Os negros e mestiços que chegavam à região eram, geralmente, escravos cuja liberdade era conseguida, tempos depois, na própria África. Essa preocupação em deixar claro que a travessia atlântica de africanos e seus descendentes, em sentido inverso, não foi um movimento exclusivo do século XIX, parte da tendência em perceber a construção da identidade brasileira à luz das idéias de "Atlântico negro", "comunidade atlântica" e sob o ponto de vista da longa duração¹²⁸. Cruzando o oceano de uma margem a outra, ou estabelecendo-se entre africanos, esses comerciantes compuseram uma rede de trocas e de relacionamentos fundada na principal atividade econômica desse trecho litorâneo, o comércio negreiro.

É no início do século XIX que as ações de Adandozan em busca de exclusividade no tráfico transformaram Ajudá num porto preterido em relação aos demais embarcadouros da costa. As missões de captura das embarcações aportadas nos pontos de tráfico próximos à Ajudá e as repetidas expulsões de dirigentes do forte de São João Batista só fizeram desviar a rota dos tumbeiros em direção a Porto Novo, Lagos, Anexô (ou Popo Pequeno) e

¹²⁷ De acordo com Verger, o brigue Flor d'América era comandado por Manoel Joaquim d'Almeida, traficante nascido em Pernambuco. Manoel foi proprietário de dois escravos que voltaram para África e também se tornaram negreiros, Joaquim d'Almeida e Antonio d'Almeida. A trajetória de ambos libertos será retomada no terceiro capítulo. Para verificar nomes e datas das naus comandadas por Innocência Marques de Sant'Anna, ver: VERGER, Pierre. Op.cit.1992, p.446, 447, 638, 639.

¹²⁸ Noções debatidas, respectivamente, por: GILROY, Paul. *O Atlântico Negro, modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. Rio de Janeiro: Editora 34/UCAM/Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2002 e LAW, Robin; MANN, Kristin. Op.cit 1999.p.307.Tais autores e idéias serão tratados com vagar no capítulo três dessa dissertação.

Badagry. Nesse mesmo período, o decréscimo dos negócios em Ajudá também se fez sentir pela sistemática retirada de oficiais, funcionários e equipamentos dos fortes francês e britânico. Quando ambas fortificações deixaram de existir como locais de parada de negreiros, Adandozan deve ter se preocupado com os rumos do comércio escravista sobre o qual seu reino se assentava econômica e politicamente. Afinal, foi o único rei do Daomé a enviar duas embaixadas para Lisboa e Bahia (em 1805 e 1811) num curto espaço de tempo¹²⁹.

De acordo com Law, o forte francês foi o que primeiro teve suas funções suspensas. Abandonado em razão da supressão da escravidão colonial, em 1794, considerou-se retomar o uso da construção depois de 1802, quando a escravidão na França foi novamente legalizada. Na época, Sénat, genro do comandante Joseph Ollivier Montaguère, colocou-se à disposição para assumir a direção do forte, mas tal reocupação não foi levada adiante, embora Pierre Bonon, um mulato livre que cumpriu a função de almoxarife por trinta anos, tivesse permanecido no local. O funcionário teria ficado a despeito do abandono dos interesses e do suporte material e financeiro que vinha da França. Décadas mais tarde, um dos agentes da empresa Régis que passou a ocupar a fortificação em 1841, declarou ter encontrado um certo “mulato nativo” de nome Grimaud, talvez um descendente de Bonon. Em 1807, foram os britânicos que, um ano antes de extinguirem o tráfico em seus domínios, deixaram seu forte, contrariando as autoridades do Daomé¹³⁰.

Dentre os fortes estabelecidos em Ajudá, a fortaleza portuguesa de São João Baptista, na prática construída por comerciantes baianos, aparentemente teve a desocupação mais tardia. Os documentos de época indicam a nomeação, em 1804, de Jacinto José de Souza como último governante oficial do forte. Tais registros informam também que o mesmo morreu logo após sua chegada à África, passando assim o comando do local a um subordinado. Foi Francisco Félix de Souza, talvez irmão de Jacinto, quem assumiu a administração do local¹³¹. Embora, não seja possível precisar o período em que o forte esteve sob seu domínio, Law considera que Félix de Souza teria abandonado o

¹²⁹ Cf. LAW, Robin. Op.cit. 2004. p.161. e GEBARA, Alexsander Lemos de Almeida. Op.cit. p.74.

¹³⁰ A respeito do abandono dos fortes francês e inglês, ver: VERGER, Pierre. Op.cit.1992, p.246-248 e LAW, Robin. Op.cit, 2004. p.161.

¹³¹ Costa e Silva apresenta e discute as diversas versões acerca da chegada de Francisco Félix de Souza à África. Fazendo uso da tradição da família Souza, de documentos produzidos por viajantes britânicos e da obra de Verger, o autor defende a ideia de que o negreiro teria prestado serviço na fortaleza de Ajudá depois de desembarcado no golfo do Benim. SILVA, Alberto da Costa e. Op.cit. 2004, p.13 e 14.

estabelecimento em Ajudá quando os desmandos de Adandozan sobre os negreiros se intensificaram, transferindo seus negócios mais para oeste, provavelmente para Popo Pequeno. Dessa forma, a instalação definitiva do mercador em Ajudá aconteceria apenas depois da ascensão do rei Guezo¹³².

Como embarcadouros europeus oficiais essas fortificações produziram, durante os séculos XVII e XVIII, relatórios e correspondências que compõem larga documentação referente às atividades mantidas por mercadores que ali negociavam seus produtos e deixavam a costa carregados de escravos, além de relatos acerca das relações estabelecidas entre seus comandantes e chefias locais. Todavia, a reorientação francesa e britânica em relação ao tráfico, ocasionou não apenas o abandono desses estabelecimentos, como também suprimiu a produção da documentação referente à quase toda primeira metade do século XIX. Os registros escritos por integrantes de missões oficiais inglesas ou por religiosos enviados pela SMA (*Société de Missions Africaines*) reaparecem na década de 1840, quando os ingleses passaram a conduzir uma política oficial mais incisiva orientada para o combate ao tráfico e, tal como os franceses, preocuparam-se em garantir seus interesses por meio da ocupação de territórios africanos¹³³.

Esse abandono das fortificações estabelecidas em Ajudá garantiu o espaço necessário para que mercadores independentes, nativos, europeus e brasileiros, ampliassem suas atividades, abocanhando, desse modo, uma fatia ainda maior do mercado de escravos que, nas primeiras décadas do XIX, crescia consideravelmente em direção ao Brasil. Negreiros como Nicolas d'Ollivier cumpriam a função de selecionar e comprar peças cativas que vinham do interior, armazená-las em barracões e vendê-las aos traficantes visitantes que aportavam em Ajudá. Fazia também parte desse trabalho o envio de escravos sob encomenda para casas comerciais ou correspondentes que, do outro lado do oceano, atuavam em parceria com esses mercadores que viviam na África. Entre os traficantes mais abastados era comum enviar, em navios próprios, africanos para serem negociados em mercados no Novo Mundo. O papel de Nicolas d'Ollivier nessa rede atlântica de comércio

¹³² LAW, Robin. Op.cit, 2004. p.163 e SILVA, Alberto da Costa e. Op.cit. 2004, p.81 e 82.

¹³³ Ainda conforme, LAW, Robin. Op.cit. 2004, p.155. O estudo de Gebara analisa o período de reorientação das políticas britânicas em relação ao combate ao tráfico, a partir da década de 1840. Tomando como eixo de análise relatórios, epístolas e relatos de viagem produzidos pelo cônsul Richard Francis Burton, o autor interpreta o processo de instalação de consulados na África ocidental, assim como analisa as discussões relativas à ocupação territorial de porções do continente africano. GEBARA, Alexsander Lemos de Almeida. Op.cit. 2006.

humano não deve ter sido muito diferente. Filho de Joseph Ollivier de Montaguère, comandante do forte francês por onze anos, entre 1775 e 1786, com uma mulher de nome Sophia, essa também nascida da relação de um europeu (um francês ou holandês, não se sabe ao certo) com uma nativa, Nicolas tornou-se um dos principais negreiros independentes de Ajudá¹³⁴.

Como filho de um francês com uma mulher de sangue africano, sua mãe Sophie, Nicolas e o irmão, Jean-Baptiste, foram colocados sob proteção do rei daomeano Kpengla, quando seu pai deixou a família e voltou para a França. De acordo com Costa e Silva, era de praxe a transmissão dos bens ao rei na ocasião da partida ou morte de estrangeiros, ou mesmo do falecimento de nativos. Dessa forma, o fato de Sophie tornar-se uma esposa real (*ahosi*) e de seus filhos se colocarem sob os cuidados de Kpengla seria parte de um costume local que incluía entre os bens de um homem sua mulher e filhos¹³⁵. Criado em Ajudá, Abomé (capital do Daomé) e em Marselha, França, Nicolas desfrutou de uma formação privilegiada que, possivelmente contribuiu para torná-lo um indivíduo atlântico¹³⁶. Um mercador que havia sido investido como cabeceira pelo sucessor de Kpengla, Agonglo, mas que não se africanizou por completo. Essa posição estaria expressa na decisão de fundar seu próprio bairro em Ajudá, distinguindo-se territorialmente daqueles que viviam no bairro daomeano Fonsaramè¹³⁷.

Como negreiro de destaque em Ajudá, sua rede de reciprocidade e parceria incluía chefias locais, fornecedores africanos e, também, outros traficantes. Era parte dessa teia de associações Francisco Felix de Souza, que por volta de 1806 comandava o forte de São João Baptista. Apesar das dificuldades em precisar data e condições do desembarque de Francisco Felix na África - de acordo com as indicações de Costa e Silva, seguramente por

¹³⁴ Embora Law e Mann reconheçam apenas a ancestralidade franco-africana de Sophia, Costa e Silva, fazendo uso das tradições da família Oliveira, aponta para a possibilidade de uma outra ascendência, a holandesa. SILVA, Alberto da Costa e. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Ed. UERJ, 2004, p.36 e LAW, Robin; MANN, Kristin. Op.cit 1999.p.317.

¹³⁵ SILVA, Alberto da Costa e. Op.cit. 2004.p.37.

¹³⁶ A tradição familiar de Ollivier informa que tanto Nicolas quanto Jean-Baptiste estudaram na França por um período. Sobre esse assunto ver: LAW, Robin; MANN, Kristin. West Africa in the Atlantic Community: the case of the Slave Coast. In *William and Mary Quarterly*, 56, 2, 1999.p.317 e SILVA, Alberto da Costa e. Op.cit. 2004. p.37.

¹³⁷ O bairro da família Oliveira, forma aportuguesada pela qual o nome passou depois da incorporação de seus integrantes à comunidade brasileira, ainda existe com o nome de “Quartier Ganvè”. O nome do bairro derivaria das atividades comerciais de Nicolas, e significaria importador de ferro. Ver SILVA, Alberto da Costa e. Op.cit. 2004. p.36 e LAW, Robin. *Ouidah: The Social History of a West African slaving ‘port’, 1727-1892*. Ohio: Ohio University Press/ Oxford: James Currey, 2004, p.164.

volta de 1800 – é possível que já na primeira década do XIX, o mercador ocupasse uma posição de algum destaque entre seus parceiros traficantes¹³⁸. Afinal, foi com o seu auxílio que Gapê - um dos herdeiros de Agonglo, assassinado em 1797 - deu o golpe de estado que depôs Adandozan. Dessa manobra política também tomou parte Nicolas d'Ollivier. Ainda de acordo com Costa e Silva, Francisco Félix era prisioneiro do rei daomeano quando foi procurado por Gapê – nome que mais tarde substituiria por Guezo. Havia sido preso ao cobrar de Adandozan uma dívida de maneira “desrespeitosa e atrevida”¹³⁹.

O complexo sistema de crédito daomeano consistia no pagamento antecipado dos cativos que seriam obtidos de caravanas procedentes do interior e que, talvez, não tivessem sido sequer capturados. Dessa forma, era comum mercadores independentes adiantarem o pagamento de cativos que seriam negociados com os comerciantes oficiais do rei, principal fornecedor de escravos. Aparentemente, Adandozan não era um pagador muito pontual. A audácia do negreiro brasileiro em cobrar a dívida pessoalmente ao rei rendeu-lhe um tempo no calabouço. É possível que a notícia da prisão do mercador tenha chegado ao conhecimento de Gapê por meio de Ollivier. De fato, foi o negreiro de origem francesa quem levou Gapê até o cárcere onde estava Francisco Félix, local onde ambos selaram o pacto de sangue que resultaria na fuga de Félix da prisão e, posteriormente, na derrubada de Adandozan. Estabelecido em Popo Pequeno (também chamada Anecho, Aného ou Anexô), Francisco Félix teria regressado à Ajudá depois de uma visita de d'Ollivier, momento em que esse lhe assegurou as intenções do então rei Guezo caso voltasse ao Daomé. Ao retornar ao território daomeano Francisco Félix passou a desfrutar de uma outra condição. Não era apenas mais um traficante estabelecido em Ajudá: Guezo cedeu-lhe as terras onde construiria sua morada, a *Adjido*, e ao redor da qual se instalaria o bairro brasileiro. Além disso, concedeu-lhe privilégios no tráfico atlântico, o que implicava na primazia de Francisco Félix sobre todas as negociações que se davam na costa de Ajudá. Transformado em principal agente comercial de Guezo, recebeu desse o título que se tornaria um signo de distinção e status da família Souza, o de chachá¹⁴⁰.

¹³⁸ SILVA, A.C. e. Op.cit,2004,p.24.

¹³⁹ Ibid,p.82

¹⁴⁰ Robin Law relativiza a posição de Francisco Félix de Souza percebida por alguns autores como vice rei de Ajudá e chefe dos brancos. O historiador aponta para o fato do posto ser ocupado por um daomeano, o *ivogã*, chamado na época Dagba. Para o mesmo autor, Félix de Souza seria um cabeceira do rei, cujas obrigações envolviam o suporte militar ao poder central. LAW, Robin. A carreira de Francisco Félix de Souza na África

O título não rendeu apenas uma posição destacada ao mercador. Como chachá Francisco Félix de Souza tinha a primazia nas negociações de cativos. Isso significava que os demais negreiros de Ajudá somente poderiam vender seus escravos depois de Félix de Souza ter comercializado os africanos do rei e os seus próprios. Essa prevalência no tráfico trouxe não só riqueza ao chachá, como também devolveu à Ajudá posição de destaque no tráfico negreiro. Como agente comercial do rei, o brasileiro - provavelmente baiano - acumulou fortuna atravessando de uma margem à outra do Atlântico seus carregamentos de cativos. Num momento em que o fumo de rolo vindo da Bahia constituía um dos principais produtos que compunha as mercadorias oferecidas em troca de africanos e a importação para o Brasil de mão de obra cativa crescia substancialmente, Francisco Félix desempenhou um papel fundamental ao reorientar o tráfico para Ajudá, tirando proveito da situação favorável que se apresentava.

Afinal, do outro lado do Atlântico, os senhores de escravos empenhavam-se em ampliar seus estoques de mão-de-obra. Importando cada vez mais cativos esses proprietários antecipavam-se à extinção definitiva do tráfico abaixo da linha do Equador. Não por acaso o correspondente britânico, R. Gordon, mostrou-se cético ao comentar o Tratado de 1826, acordado entre Brasil e Inglaterra, que previa a abolição do tráfico de escravos. Para o inglês, dificilmente cumpriríamos o compromisso de progressivamente reduzir o comércio transoceânico de cativos até 1830, ano em que esse deveria ser definitivamente cessado.

Quem traz ao debate as afirmações de Gordon é o brasilianista Leslie Bethell, cujo estudo acerca dos anos que antecederam a extinção do tráfico transoceânico de escravos revelam as disputas e dissensões entre Brasil e Inglaterra referentes ao assunto. Dentre os documentos utilizados pelo historiador estão as cartas escritas por Gordon. Para o correspondente inglês, o tráfico “seria exercido com dez vezes mais força durante o prazo de três anos até 1830 e que depois continuaria ilicitamente, com a conivência do governo brasileiro”¹⁴¹. Mais adiante, Bethell complementa o panorama de impasse político e econômico vivido pelo Brasil ao incluir as opiniões de um outro inglês, agora um

Ocidental (1800 – 1849). *Topoi*, n. 2, 2001, p.18. A vida do chachá de Ajudá é romanceada por CHATWIN, Bruce. *O vice-rei de Ajudá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

¹⁴¹ Gordon para Canning, N° 2, 27 de novembro de 1826, F.O. 84/56 Apud BETHELL, Leslie. *A abolição do tráfico de escravos no Brasil: a Grã-Bretanha, o Brasil e a questão do tráfico de escravos, 1807 – 1869*. São Paulo: Edusp. 1976. p.75.

comerciante radicado na Bahia há doze anos, A. Kentish. Ao emitir seu parecer sobre a situação do tráfico apenas dois anos após a assinatura do Tratado de 1826, em abril de 1828, Kentish afirmava que o acordo dificilmente seria cumprido. Primeiro porque acreditava que essa não era a intenção do governo e, segundo, por antever que a proibição ficaria restrita aos principais portos e que o governo imperial “deixará subentender, quando for a altura, que haverá liberdade para desembarcá-los em qualquer ponto contíguo da costa”.¹⁴²

O compromisso assumido no papel pelo Brasil não foi suficiente para determinar sequer a diminuição da atividade. Os acordos com o governo britânico logo viraram letra morta e, contrariando as pretensões inglesas, o comércio de escravos vindos do continente africano avolumou-se nas primeiras décadas do XIX. Nesse sentido, Francisco Félix não apenas soube fazer uso de uma posição privilegiada junto ao poder daomeano, como também foi capaz de aproveitar as circunstâncias favoráveis à venda de cativos ao Brasil. Dessa forma, foi aos poucos constituindo uma rede de parceiros, funcionários, dependentes e parentes que, envolvidos no comércio de gente, davam sustentação às suas ações. Em Ajudá, muitos dos indivíduos que atuavam junto ao chachá viviam nas proximidades de sua residência, no bairro que, tempos mais tarde, passou a ser conhecido como *Quartier Brésil* ou *Blésin*.¹⁴³ Alguns vieram do interior do continente e chegaram ao porto negreiro ainda como escravos. Foram com o passar dos anos, incorporados à rede de dependentes que

¹⁴² Kentish para Wellington, 13 de abril de 1828, publicada em Wellington, Deepatches, IV, pp.370-371 Apud BETHELL, Leslie. Op. Cit., 1976,p.75. Talvez uma das melhores interpretações dessa disputa entre britânicos e brasileiros seja fornecida pelo historiador Jaime Rodrigues. Ao considerar “controverso” o argumento de que a pressão inglesa pelo fim do tráfico por si só teria determinado o fim desse tipo de comércio. Rodrigues chama atenção de seus leitores para o fato de que a crescente pressão inglesa para o cumprimento dos acordos assinados pelo Brasil é apenas parte de uma teia de relações, interesses e tratados que remonta à vinda da Família Real para sua mais importante colônia. O mesmo autor lembra que as 600 mil libras emprestadas ao governo português em 1809, assim como o Tratado de Aliança e Amizade, assinado no ano seguinte, selaram o compromisso do príncipe regente, D. João, em restringir o tráfico apenas àqueles portos sob seu domínio ou sobre os quais Portugal tivesse legítimas pretensões. RODRIGUES, Jaime. A pressão inglesa: honra, interesses e dignidade IN *O infame comércio, propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2000.p.97.

¹⁴³ Os bairros que compunham Ajudá no século XIX foram relacionados por Richard Burton. De acordo com o cônsul britânico, em 1863, a cidade costeira estava dividida nos seguintes bairros: o francês, chamado localmente de Ahwanjigo, dirigido pelo vice rei, provavelmente o ivogã; o brasileiro, também conhecido pelos nomes Ajudo, Ajido e bairro do Chacha, liderado por Nodofré; o britânico, ou Sogbáji, sem governador naquele momento; o português, cujo nome africano seria Dukomen, sob tutela do cabeceira Bonyon e, por último, a zona comercial, ou Zóbeme, governada pelo cabeceira Nyonun. BURTON, R.F. *A mission to Gelele, king of Dahome*. 2a ed. vol I, London: Tinsley Brothers, 1864, p.64 e 65.

servia ao tráfico promovido por Félix de Souza¹⁴⁴. Aparentemente, esse pode ter sido o caso de dois africanos, Adjovi e Houénou, indivíduos designados pelo próprio Guezo para atuarem junto ao traficante.

De acordo com Law, Adjovi é reconhecido pela tradição da família Souza como um escravo adotado por Kpase, o legendário fundador de Ajudá¹⁴⁵. Entretanto, a família Adjovi defende uma procedência de maior prestígio. Segundo seus membros, o primeiro integrante descenderia de Kpase e atuaria como músico do palácio de Gezo. Ao ser designado para servir de guardião dos escravos do rei que seriam vendidos pelo chachá, Adjovi mudou-se para o bairro brasileiro. Tempos mais tarde, transferiu-se para o lado oposto da cidade, fundando o seu próprio bairro. Esse desencontro entre as tradições familiares dos Souza e de outros indivíduos que estavam associados ao traficante reaparece nas versões da história dos Houénou. Conhecida pelos Souza como originada a partir de Azanmado Houénou, um escravo oferecido por Guezo à Francisco Félix, a família não apenas reivindica uma origem não cativa, como também defende uma proximidade em relação ao poder real. Para os Houénou seu fundador participava da captura dos cativos que seriam comercializados pelo amigo e parceiro de Félix de Souza, Nicolas d'Ollivier. Sua atuação deve ter despertado a atenção de Guezo que lhe deu a “distinção de *ahisinon* e associou-o a Souza em Ajudá na venda de escravos para o rei”. Não se sabe ao certo o motivo, mas Azanmado Houénou teria rompido com o chachá, deixado a casa localizada no bairro brasileiro e se instalado num ponto distante, fundando ali o bairro *Quénoum*, como a família passou a ser conhecida¹⁴⁶.

Embora não seja possível precisar com clareza as origens dos Adjovi e dos Houénou, é interessante perceber ambos os casos como parte do complexo processo de formação da comunidade brasileira estabelecida em Ajudá. Constituída a partir incorporação de indivíduos relacionados ao tráfico e, grosso modo ao chachá, alguns

¹⁴⁴ É possível que esses cativos compusessem um tipo de escravaria à moda africana. Nesse caso, tais indivíduos passariam por um processo de integração (ou adoção) à família do chachá. Sobre a escravidão doméstica na África e as possibilidades de alteração da condição de escravo para a de integrante do grupo linhageiro, ver: MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da Escravidão. O ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, capítulo introdutório: Parentes e estranhos.

¹⁴⁵ Law entende como parte da tradição familiar a obra de Simone de Souza, *La famille de Souza du Benin – Togo*. Cotonu: Éditions du Benin, 1992.

¹⁴⁶ LAW, Robin. *Ouidah: The Social History of a West African slaving 'port', 1727-1892*. Ohio: Ohio University Press/ Oxford: James Currey, 2004, p.176 e 177.

mercadores locais também passaram a ser considerados brasileiros a despeito de nunca terem deixado o continente africano. É também o caso das famílias Codjia, Gnahoui e Hodonou, citados por Law. Todos eles parecem ter se associado a Francisco Félix como fornecedores de cativos. Por serem comerciantes locais provavelmente tinham melhor acesso aos mercadores que traziam peças escravas do interior. Atuando como parceiros do chachá talvez tirassem proveito de sua primazia nos negócios com os estrangeiros. Essa reciprocidade nos negócios pode ter levado o primeiro Codjia a mudar-se do bairro onde moravam os daomeanos, o *Fonsarame*, para o local de residência da maioria dos brasileiros, nas imediações da casa de Félix de Souza. A mesma proximidade territorial não aconteceu aos outros dois negreiros, Gnahoui e Hodonou. Embora tratassem com o conhecido traficante brasileiro, ambos mantiveram certa independência ao continuarem vivendo no bairro daomeano de Ajudá¹⁴⁷.

Ao conduzir as relações do tráfico em Ajudá, Francisco Félix de Souza soube ainda se aproximar de outros mercadores independentes não africanos. Estendendo sua proteção sobre negreiros portugueses, cubanos e baianos, o chachá tecia uma cadeia de cumplicidade que extrapolava o continente africano e servia como fio condutor à constituição de uma comunidade eminentemente atlântica. O caso do traficante cubano Juan José Zangronis (também grafado Zangronie, Sangron, Sangronio e Zangromys) exemplifica como essas articulações operadas por Souza podiam cooptar membros de origens diversas à comunidade brasileira que se formava ao seu redor¹⁴⁸. Filho de um importante comerciante de Havana, Zangronis teria chegado em Ajudá ainda no início da década de 1830. Com o propósito de remeter cativos a um preço mais baixo, eliminando intermediários e comprando-os diretamente na África, esse mercador teria se associado ao chachá para poder embarcar para Cuba as peças escravas demandadas pela firma de seu pai. A proximidade entre os dois traficantes deve ter ocasionado não apenas a absorção de Juan José à comunidade brasileira, como também o redirecionamento de parte de seus negócios em direção à Bahia. A leitura dos registros de passaporte do APEBa revelam que Juan José

¹⁴⁷ LAW, Robin. Op.cit. 2004, p.175.

¹⁴⁸ A respeito da trajetória de Juan José Zangronis ver: LAW, Robin. "The evolution of the Brazilian Community in Ouidah" in MANN, Kristin; BAY, Edna (eds.) Op.cit. Portland: Frank Cass Publishers, 2001, p.26; SILVA, Alberto da Costa e. *Francisco Felix de Souza, mercador de escravos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/EdUERJ, 2004, p.121 e LAW, Robin; MANN, Kristin. Op.cit, 1999, p.326.

desembarcou em Salvador ao menos uma vez, em 1835, muito provavelmente cuidando de seus interesses relativos ao comércio de mão de obra cativa nesse porto¹⁴⁹.

Se, aparentemente, as relações entre Francisco Félix e Juan José Zangronis foram sempre estritamente comerciais, o mesmo não aconteceu com outros mercadores de escravos que se colocaram sob sua proteção. Alguns desses traficantes chegaram a se casar com filhas de Félix de Souza, estabelecendo um vínculo de proximidade ainda maior com o comerciante. Para os negreiros Joaquim Teles de Menezes e José Francisco dos Santos, que se tornaram parte da família Souza em razão do casamento, tal aproximação deve ter rendido certos benefícios comerciais. Instalado em Ajudá por volta de 1830, o primeiro se tornou comandante das embarcações do chachá até amealhar dinheiro suficiente para adquirir suas próprias naus, parte delas compradas do próprio sogro, Francisco Félix. Alguns dos navios de Menezes foram apreendidos em ações anti-tráfico da marinha britânica. Os registros dessas operações nos levam a crer que os negócios do traficante eram de certa importância. Afinal, na década de 1830, três de suas embarcações foram parar em poder dos ingleses.

Nesse mesmo período, o chachá, maior comerciante de Ajudá, teve quatro de seus navios detidos pelos esquadrões de combate ao tráfico¹⁵⁰. Se, por um lado, essa posição de destaque transformava suas embarcações em alvo da marinha britânica. Por outro, como mercador mais antigo e influente, Francisco Félix de Souza certamente conhecia algumas artimanhas para driblar as operações contra o comércio atlântico de escravos. Nesse sentido, é possível que o traficante recorresse junto às comissões mistas de arbitragem declarando-se nascido em Portugal, pois eram vedadas as apreensões de tumbeiros de bandeira portuguesa em domínios portugueses. E Ajudá foi, até 1839, considerada porto luso¹⁵¹. Essa artimanha parece ter sido aprendida pelo seu genro, Joaquim Teles de

¹⁴⁹ Embora a bibliografia aborde o contato de Juan José Zangronis com Cuba, tais produções não mencionam a passagem do traficante por Salvador. No entanto, os registros de passaporte do APEBa informam que, assim como Zangronis, outros viajantes inscritos como “hespanhol de nação”, passaram pela capital baiana no XIX. O registro do traficante cubano está em: APEBa, Polícia Passaportes. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1834-1837, Maço 5883,28 de março de 1835.

¹⁵⁰ Conforme Law, Francisco Félix teve as seguintes embarcações apreendidas: Legítimo Africano (1835), seguia para Bahia; Dom Francisco (1837), seguia para Cuba; Florida (1837), para Cuba e Fortuna (1839), também em direção à Cuba. Nesse mesmo período, a marinha britânica teria detido três naus de Joaquim Teles de Menezes: Thereza (1835) para Montevideo; Jovem Carolina (1836) para Cuba e Empreendedor (1939) para Bahia. LAW, Robin. Op.cit. 2004, p.173.

¹⁵¹ LAW, Robin. Op.cit. 2004, p.169.

Menezes. Embora esse se declarasse na maior parte das ocasiões nascido em Portugal, em determinadas situações é registrado como brasileiro da província de Pernambuco e, em outras, procedente da ilha de Príncipe¹⁵².

A habilidade em escapar das operações anti-tráfico estava não apenas em declarar-se português, mas em instalar pela costa uma série de pequenos embarcadouros, de onde as naus negreiras eram rapidamente carregadas e partiam em direção ao Novo Mundo. Essa deve ter sido a estratégia adotada por José Francisco dos Santos, um ex-escravo baiano que desceu em Ajudá para servir ao chachá como alfaiate. A profissão rendeu-lhe a alcunha de Zé Alfaiate. Embora, depois de casado com uma das filhas de Félix de Souza, houvesse se tornado também traficante.

A correspondência comercial deste negreiro foi ponto de partida para a obra de maior fôlego de Pierre Verger¹⁵³. As cartas remetidas pelo Alfaiate davam conta de sua atuação como comerciante independente de cativos e agente mercante nas cidades de Salvador e Rio de Janeiro. Vivendo do tráfico, José Francisco dos Santos certamente sentiu a intensificação das pressões britânicas sobre seu negócio. Esse deve ter sido o motivo que o levou a encaminhar seus cativos até os portos de Aguê e Popo Pequeno, locais que não eram vigiados com a mesma constância aplicada a Ajudá. É possível também que o Alfaiate tenha diversificado suas atividades produzindo, comprando e vendendo azeite de dendê como disfarce para sua principal fonte de lucros, o tráfico. Ou ainda, que tivesse encontrado no comércio legítimo do dendê uma alternativa às perdas ocasionadas pelas apreensões britânicas. O fato de Santos produzir e comercializar uma mercadoria que interessava aos ingleses, despertou a atenção do oficial naval Frederick Forbes. Em sua visita à propriedade do Alfaiate, em 1849, o viajante deixou registradas suas impressões:

Don José [Francisco dos Santos] tem uma plantação na qual produz azeite. Seu pátio está cheio de vendedores, uns somente com um galão, outros tendo escravos carregados com grandes cabaças de azeite;

¹⁵² Ao pedir permissão para deixar Salvador, no ano de 1834, Joaquim Teles de Menezes declarou-se branco, casado e natural de Pernambuco. APEBa, Polícia Passaportes. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1834-1837, Maço 5883, 12 de setembro de 1834.

¹⁵³ A partir de 112 cartas deixadas por José Francisco dos Santos, o Alfaiate, Verger inicia sua pesquisa de doutorado que irá resultar na extensa obra *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. Além dessa produção, Verger publicou boa parte dessa correspondência em: VERGER, Pierre. Influence du Brésil au Golfe du Benin, in *Mémoire de l'IFAN*, n.27, Dakar, 1957.

entretanto, uma dúzia de seus próprios escravos contam búzios para pagar o produto.¹⁵⁴

De acordo com o relato de Forbes, o mercador não apenas plantava e produzia, como também comprava de agricultores menores o azeite de dendê que seria vendido a franceses e britânicos. A casa era o espaço onde aconteciam as negociações, fossem elas relacionadas ao tráfico ou ao comércio de produtos legítimos. Daí a necessidade de muitos comerciantes manterem mais de um local de moradia. A multiplicidade de estabelecimentos ao longo da costa serviria para diluir as pressões britânicas sobre o tráfico. No entanto, atendia também a outro propósito ao evitar grandes deslocamentos e, portanto, desgaste das peças que seriam comercializadas, principalmente quando essas eram seres humanos.

Funcionando como entrepostos, armazéns e escritórios comerciais, tais estabelecimentos acumulavam múltiplas funções. Construções geralmente erguidas à brasileira, mas utilizadas à maneira africana, tais edificações transformaram-se em verdadeiros *compounds*. Conjunto de casas constituídas por habitações para uma família numerosa, barracões para escravaria, depósitos de mercadorias e pátios onde os encontros entre as várias dimensões desse mundo aconteciam¹⁵⁵. Como símbolo de uma posição social diferenciada, a casa do principal traficante da Ajudá, Francisco Félix de Souza, é descrita por estrangeiros como uma combinação de hospedaria, oficina, armazém, entreposto comercial e cemitério¹⁵⁶. Espaço em que se estabeleciam boa parte das relações atlânticas naquela parte da costa e de onde partia o maior número de cativos remetidos ao Novo Mundo.

¹⁵⁴FORBES, Frederick E. *Dahomey and the dahomans: the journals of two missions to the king of Dahomey, and residence at this capital, in the years 1849 and 1850*. vol.I, London: Longman, 1851, p.114.

¹⁵⁵ Conforme mencionei na primeira parte desse capítulo, o estudo de Marianno Carneiro da Cunha aborda a questão das construções brasileiras e dos usos africanos conferidos cotidianamente a esses espaços. CUNHA, Marianno Carneiro da. *Da senzala ao sobrado, arquitetura brasileira na Nigéria e na República Popular do Benim*. São Paulo: Nobel/Edusp, 1985. A respeito desse assunto, consulte também: VLACH, J.M. The Brazilian house in Nigeria: the emergence of a 20th century vernacular house type. *Journal of American Folklore*, 1984, 97, pp.3-25.

¹⁵⁶ Cf. SILVA, Alberto da Costa e. Op.cit, 2004, p.98.

Civilização nas “white man’s towns”? Os contatos entre viajantes europeus e traficantes brasileiros

*Whydah is a “white man’s town”, and under the direct supervision of the King, who rarely interferes with the administration; hence the frequent small abuses. If any evil report reaches the capital, a royal messenger comes down, and the authorities tremble*¹⁵⁷.

Na condição de agente e amigo pessoal de Guezo era o chachá quem costumava hospedar em seu imenso *compound* os viajantes europeus que aportavam em Ajudá. Os relatos deixados por cônsules e oficiais britânicos dão conta do papel do traficante como intermediador das intenções desses estrangeiros junto às autoridades locais. John Duncan, vice-cônsul britânico que percorreu territórios do Golfo do Benim entre os anos de 1845 e 1846, refere-se a “Don Francisco de Suza” como o “homem mais generoso e humano da costa da África”¹⁵⁸. A admiração de Duncan pelo conhecido traficante não era gratuita. De acordo com o britânico, foi Francisco Félix que, fazendo uso de sua influência, conseguiu permissão para que visitassem a capital do Daomé, Abomé, e posteriormente, deixassem o reino em direção às montanhas do Congo. O negreiro também forneceu à expedição os suprimentos necessários à viagem, assim como os presentes que deveriam ser ofertados a Guezo e seus principais ministros. Embora Francisco Félix se encontrasse bastante doente, e em 1846 já tivesse alguma idade, o mercador não apenas recebeu a comitiva inglesa, como colocou à disposição bens de suas lojas ou quaisquer serviços que Duncan julgasse necessário, além de não cobrar pelas mercadorias fornecidas anteriormente à comitiva¹⁵⁹.

Para o vice-cônsul britânico era difícil entender como alguém tão generoso poderia dedicar-se ao abominável comércio de pessoas. O que o inglês não compreendia era que,

¹⁵⁷ “Whydah é uma ‘cidade de branco’, e sob a direta supervisão do rei, que raramente interfere na administração, daí os freqüentes pequenos abusos. Se alguma má notícia alcança a capital, um mensageiro real desce e as autoridades tremem”. BURTON, R.F. Op.cit., 1864, p.57. [Minha tradução]

¹⁵⁸ DUNCAN, John. *Travels in Western Africa, in 1845 & 1846. A journey from Whydah, through the kingdom of Dahomey, to Adofoodia, in the interior*, vol. II. London: Richard Bentley, 1847. p.298. Duncan foi nomeado vice cônsul do primeiro consulado britânico da África ocidental, com sede na ilha de Fernando Pó. Além dessa expedição realizou uma segunda viagem, pouco tempo depois (em 1849), em companhia do oficial naval Frederick Forbes e do cônsul John Beecroft, missão em que faleceu. De acordo com o relato de Forbes, Duncan faleceu no dia 29 de outubro de 1849. A respeito das circunstâncias e causas da morte de Duncan, ver: FORBES, Frederick E. *Dahomey and the dahomans: the journals of two missions to the king of Dahomey, and residence at this capital, in the years 1849 and 1850*. vol.I, London: Longman, 1851, p.93.

¹⁵⁹ DUNCAN, John. Op.cit. vol. I, p. 204 e vol II, p.297, respectivamente.

para mercadores de gente como Félix de Souza, bondade e generosidade não eram comportamentos contraditórios ao tráfico e, tão pouco, atributos exclusivos do chachá. Seu filho, Isidoro de Souza, é descrito também por Duncan como um homem de “agradáveis maneiras”, cujos escravos “viviam uma vida fácil e indolente”. De acordo com Costa e Silva, o filho do mercador morava nessa época em Popo Pequeno, local em que fabricava ferretes para marcação de cativos. Vivia à européia, numa casa descrita por Duncan como “lindamente arranjada em estilo espanhol e ricamente mobiliada com materiais europeus”. Telas inspiradas em episódios da história européia, ornadas por ricas molduras em ouro, compunham uma atmosfera de “civilização” em pleno território africano¹⁶⁰.

Um outro membro da família Souza, Antonio de Souza, também aparece nos registros deixados por viajantes que estiveram no Daomé no século XIX. De acordo com Frederick Forbes, oficial naval de Duncan, a moradia do filho do chachá teria sido construída em estilo chinês, “tornando-se mais ornamental do que útil”¹⁶¹. Parecia ser relativamente comum entre os traficantes de destaque, manter imóveis que tinham múltiplas funções. Eram símbolos de uma posição social privilegiada, lugar de hospedagem de visitantes, moradia de uma numerosa família, geralmente, constituída a partir de múltiplos casamentos, ponto de estocagem e comercialização de mercadorias, além de servir como escritório onde eram guardados papéis referentes aos negócios estabelecidos com o outro lado do Atlântico.

O mesmo oficial refere-se à casa de outro brasileiro, o traficante Domingos José Martins, como “bem mobiliada, com um grande jardim europeu e bom pomar de laranjas”¹⁶². Apesar do aparente conforto do imóvel, Forbes afirma que o negreiro vivia na verdade em um pequeno cômodo anexo. Anos mais tarde, um outro viajante britânico, Richard Francis Burton, deixou registradas suas impressões ao visitar a casa do mesmo comerciante. Como cônsul inglês designado para ilha de Fernando Pó, Burton realizou,

¹⁶⁰ DUNCAN, John. Op.cit. vol. I, p.103 e 102, respectivamente. A tradição da família Souza não nos dá a ascendência precisa de Isidoro. É possível que ele fosse filho de mãe africana, Jijibu, filha de Comalangã, ou que nascido na Bahia, tivesse sido levado por seu pai para África. Sobre o assunto, ver SILVA, Alberto da Costa e. Op.cit. 2004, p.24 e SOUZA, Simone de. *La famille de Souza du Benin – Togo*. Cotonu: Éditions du Benin, 1992.

¹⁶¹ FORBES, Frederick E. *Dahomey and the dahomans: the journals of two missions to the king of Dahomey, and residence at this capital, in the years 1849 and 1850*. vol.I, London: Longman, 1851, p.108.

¹⁶² FORBES, Frederick E. Op.cit.,1851, p.108.

entre dezembro de 1863 e fevereiro de 1864, uma expedição oficial à Abomé¹⁶³. O propósito da viagem era encontrar com o rei Gelele para dissuadi-lo a abandonar definitivamente o tráfico, diminuir o número de sacrifícios humanos, ampliar o volume de comércio “legítimo” e libertar prisioneiros cristãos sob sua guarda¹⁶⁴. Durante a estada no Daomé, Burton e sua comitiva encontraram com alguns brasileiros. Domingos Martins, principal comerciante da região naquele momento, foi um deles. Dono da melhor casa de Ajudá, sua residência foi descrita como dispo de,

grandes, elevados e frescos cômodos, mobiliados com caixas musicais e outras bugigangas, retratos e pinturas à óleo, raridades de objetos africanos, pendurados nas paredes e, próxima, uma grande habitação coletiva de dois andares, também ladrilhada, construída como local de domicílio e loja para venda de óleo [ou azeite de dendê].¹⁶⁵

Aparentemente, o imóvel de Martins não era muito diferente daqueles em que viviam outros grandes comerciantes brasileiros. Compostas por um conjunto de construções que acumulavam diversas funções e reuniam numerosos residentes, permanentes ou apenas de passagem, essas casas foram sendo ampliadas à medida que aumentavam também as necessidades por espaço. Tomando novas dimensões, os imensos sobrados eram construídos de acordo com os padrões arquitetônicos trazidos da Bahia. No entanto, seus usos foram modificados e adequados às demandas da vida na costa africana. Ao se tornarem entrepostos comerciais, onde mercadores brasileiros menores e nativos se encontravam, barganhavam preços e acertavam negócios, tais residências também se configuraram como espaços de trocas e diálogos culturais. E, nesse sentido, locais em que eram elaborados os signos de pertencimento à comunidade atlântica brasileira.

Não era apenas ao redor dos grandes negreiros que se instalava essa rede de familiares, dependentes, parceiros e funcionários ligados direta ou indiretamente ao Brasil. Distante seis ou sete milhas de Ajudá, era possível encontrar campos muito bem cultivados

¹⁶³ Burton realizou, às suas próprias expensas, uma série de expedições pelo África ocidental. Entretanto, a missão orientada ao encontro com Gelele foi a única oficialmente designada pelo governo inglês. GEBARA, Alexander Lemos de Almeida. Op.cit. 2006. p.40.

¹⁶⁴ Em carta enviada a Burton, em 20 de agosto de 1863, o Ministro das Relações Exteriores (*Foreign Secretary*) Lord Russell explicava quais seriam os objetivos daquela missão. É possível ler esse documento no prefácio do livro escrito a partir do relato de tal viagem. BURTON, R. F. *A mission to Gelele, king of Dahome*. 2ª ed. vol I. London: Tinsley Brothers, 1864, Preface.

¹⁶⁵ BURTON, R. F. Op.cit. vol I., 1864, p.72 [Minha tradução]

por brasileiros. Morando em casas limpas, confortáveis e bem mobiliadas esses indivíduos, identificados por Duncan como ex-escravos que voltaram para África depois de uma revolução – provavelmente a Revolta Malê -, se distinguiram dos africanos nativos que “chafurdavam na sujeira, miséria, ignorância e pobreza”¹⁶⁶. Do ponto de vista dos britânicos que aportavam em Ajudá desde meados do oitocentos, esses brasileiros compunham um grupo diferente dos nativos. Instalados na Costa dos Escravos, tais retornados contribuíam para garantir alguma segurança e conforto aos viajantes que desciam na região, tornando-se indispensáveis elementos “civilizadores”.

O papel desses indivíduos estabelecidos no litoral, torna-se evidente na narrativa do vice cônsul britânico. Ao tratar do caso do roubo e assassinato do encarregado de uma embarcação hamburguesa que comerciava por lagoas próximas a Popo, o viajante refere-se ao mérito da presença brasileira na região. De acordo com o vice cônsul, o violento episódio era uma mostra de como

os nativos desse local são os mais depravados, sem princípios em toda África, ou talvez do mundo. Se não fosse por M. de Suza e seus amigos, de fato, esse não seria um local seguro para o homem branco¹⁶⁷.

Ao descerem na costa ocidental africana, principalmente no porto de Ajudá, onde sabiam encontrar abrigo nos fortes desocupados no início do século, franceses e ingleses rapidamente perceberam as vantagens de se aproximarem dos brasileiros. Afinal, no Daomé esses indivíduos eram tratados como brancos. Não estavam obrigados a se prostrarem diante do rei, professavam o cristianismo e sabiam comunicar-se em línguas européias¹⁶⁸. Além disso, assim como os britânicos, repudiavam os sacrifícios humanos promovidos durante os costumes anuais, os Xwetanu¹⁶⁹. Apesar do envolvimento com o tráfico atlântico

¹⁶⁶ DUNCAN, John. Op.cit. vol. I, p.139.

¹⁶⁷ Ibid, p.113. [Minha tradução]

¹⁶⁸ Burton refere-se ao filho mais velho de Domingos Martins, um jovem de cerca de vinte anos, Domingo Rafael Martinez, como um rapaz educado, capaz de falar inglês e francês. Descendentes de Francisco Félix de Souza, tanto Isidoro como Antonio, passaram uma temporada fora de Ajudá. Com o propósito de completarem os estudos, o primeiro foi enviado para Bahia, enquanto o segundo foi estudar em Portugal. Sobre o assunto ver: LAW, Robin. The evolution of the brazilian community in Ouidah in MANN, Kristin; BAY, Edna (eds.) *Rethinking the African Diaspora: the making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*. Portland: Frank Cass Publishers, 2001. p.29 e SILVA, Alberto da Costa e. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/ed.UERJ, 2004, p.108.

¹⁶⁹ Burton reconhece que tanto Francisco Félix de Souza (à época já falecido), quanto Domingos Martinez repudiavam as “crueldades nativas e os sacrifícios humanos”. Todavia, outro enviado britânico, John Duncan,

e de muitos “manterem um vasto número de mulheres com enormes gastos”, aos olhos dos enviados britânicos, esses brasileiros formavam um grupo “civilizado” entre os nativos. Uma alternativa à transformação daqueles territórios costeiros que “abundavam em ladrões e vagabundos”.¹⁷⁰

Produzido em meados da década de 1840, o relato escrito por John Duncan é parte de um conjunto de ações promovidas pela Coroa britânica nesse período. Com o intuito de extinguir definitivamente o tráfico, orientar o comércio atlântico para o negócio de bens legítimos e garantir a ocupação territorial nesse ponto da África, a Inglaterra passou a intensificar seus contatos com os poderes locais africanos. O estabelecimento do primeiro consulado inglês para os Golfos do Benim e Biafra, com sede na ilha de Fernando Pó, em 1849, a reocupação das antigas instalações do forte inglês, em Ajudá, também no ano de 1849, a deposição de Kosoko (1851), em Lagos, e a efetiva anexação da localidade à Inglaterra dez anos depois, demonstram claramente os interesses britânicos na região¹⁷¹.

Tornou-se parte dessas ações uma série de missões oficiais dirigidas ao poder central do Daomé e orientadas ao reconhecimento do território e populações. Foram essas expedições britânicas responsáveis por registrar a presença de grandes negreiros brasileiros estabelecidos na costa. Ao se corresponderem com o *Foreign Office* e publicarem seus relatos de viagem, esses oficiais britânicos produziram uma documentação capaz de esclarecer aspectos da presença brasileira na chamada Costa dos Escravos. Tais registros voltaram a ser elaborados trinta e sete anos depois do abandono do forte britânico, em 1812, e foram escritos num contexto diferente daquele do início do século XIX, quando a proibição do tráfico entre os súditos britânicos e franceses criou espaço suficiente para que mercadores independentes, majoritariamente brasileiros e portugueses, ampliassem seus negócios e enriquecessem.

Mesmo vinte anos depois da passagem de Duncan pelo reino do Daomé, a ideia de que tais brasileiros constituíam uma espécie de matriz civilizacional entre nativos

menção a presença de traficantes e libertos – talvez brasileiros – durante os costumes anuais. BURTON, R. F. Op.cit. vol I, 1864, p.76; DUNCAN, John. Op.cit. vol. I, cap. XI.

¹⁷⁰ DUNCAN, John. Op.cit.vol. I, p.56 e 41, respectivamente.

¹⁷¹ Sobre as ações britânicas nesse período ver: LAW, Robin. *Ouidah: The Social History of a West African slaving 'port', 1727-1892*. Ohio: Ohio University Press/ Oxford: James Currey, 2004, p.218 e GEBARA, Alexander Lemos de Almeida. *A África presente no discurso de Richard Francis Burton: uma análise da construção de suas representações*. São Paulo: tese de doutorado/FFLCH/USP. 2006.cap.2.

“preguiçosos, covardes e insolentes” ainda permanecia¹⁷². Afinal, quando Burton compôs os argumentos que justificariam ações britânicas mais ostensivas em localidades de interesse de sua nação, referiu-se justamente aos pontos litorâneos onde estava a população brasileira. Nomeada pelo cônsul como “white man’s town”, Ajudá figurou como a principal dessas localidades. Como um dos mais importantes portos de tráfico daquela região, a cidade daomeana foi descrita como “um lugar em ruínas, onde tudo aparentava decadência”¹⁷³. Quando Burton escreveu seu relato de viagem, na década de 1860, as relações comerciais com o Brasil haviam diminuído significativamente. A supressão do tráfico brasileiro, que sustentava a principal parceria comercial com o reino do Daomé, era o motivo. Restavam ainda alguns negócios de bens legítimos realizados de uma costa a outra do Atlântico e um tráfico ilegal orientado para Cuba, que continuou existindo ainda por alguns anos.

Os traficantes brasileiros encontrados por Burton viviam numa situação diferente daquela descrita por Duncan na década de 1840. Alguns já haviam falecido e muitos haviam perdido verdadeiras fortunas construídas a partir do comércio escravista. Num discurso de incentivo ao comércio de bens legítimos, Richard Burton refere-se à fortuna do brasileiro Domingos José Martins como constituída exclusivamente a partir dos negócios operados com o dendê¹⁷⁴. O cônsul britânico é também quem primeiro escreve detalhadamente, inclusive com o cuidado de listar nomes, a respeito de uma segunda geração de brasileiros que, somados aos traficantes, começou a chegar em maior volume a partir de 1835, transformando em diversos aspectos a configuração da comunidade brasileira¹⁷⁵.

A leitura dos registros de viagem produzidos por tais enviados da Coroa inglesa constituíram a primeira etapa dessa pesquisa, iniciada em 2007. Na época buscava encontrar na documentação referências aos folguedos e festas realizados pelos brasileiros estabelecidos na costa ocidental africana. Acreditava que, na Costa da Mina, essas

¹⁷² DUNCAN, John. Op.cit.vol. I, p.40.

¹⁷³ BURTON, R. F. Op.cit. vol I., 1864, p.57 e 60.

¹⁷⁴ O terceiro capítulo trabalhará com a figura de Domingos Martins, importante comerciante que, adaptando seus negócios à nova configuração do mercado atlântico, soube diversificar os produtos postos no mercado. E, sem abandonar drasticamente o tráfico, incluiu o óleo de palma, também conhecido como azeite de dendê.

¹⁷⁵ Embora haja menções aos libertos que retornaram do Brasil nos registros de Duncan e Forbes, o cônsul britânico Richard Francis Burton é o primeiro a listar e classificar tais brasileiros de acordo com sua importância financeira e social em Ajudá. BURTON, R. F. Op.cit. vol I., 1864, p.72.

comemorações seriam anteriores ao século XIX. Todavia, nenhum dos relatos britânicos pesquisados se dedicava a descrever as práticas culturais exercidas entre a população brasileira. Apenas Burton, durante sua passagem por Ajudá em 1963, mencionou muito rapidamente que o lugar estava arruinado e, por esse motivo, “divertimentos, piqueniques e procissões, dança, amor, bebida e jogos, haviam ido embora, provavelmente para nunca mais voltar”¹⁷⁶. Segundo o cônsul britânico, as ações de combate ao tráfico haviam desestruturado as finanças dos negreiros instalados em Ajudá ao ponto das atividades desempenhadas pela comunidade brasileira naquela parte da costa africana serem suspensas. Nesse caso, poderíamos supor que festas, como a do Senhor do Bonfim, deixaram de ser custeadas pelos grandes traficantes locais. No entanto, é possível que continuassem sendo feitas pela comunidade brasileira estabelecida na cidade, mas com economia nos gastos, menor lustro e, talvez, reduzida mobilização de seus integrantes.

Se, por um lado, Burton nos dá a indicação de que a segunda geração de brasileiros estabelecida em Ajudá mantinha certas práticas sociais, cujas características poderiam estar associadas à experiência vivida no Brasil - e as procissões e piqueniques são um indício disso - por outro, não foi possível constatar, a partir dos dados apurados nessa pesquisa, se e como as festas eram realizadas pelo primeiro grupo de brasileiros instalado no litoral africano e ocupado no tráfico negreiro. Afinal, parte da documentação consultada e produzida antes da década de 1840, é composta pela correspondência comercial trocada entre traficantes da costa africana e seus parceiros estabelecidos na outra margem atlântica, pelo processo aberto em Salvador contra João de Oliveira e pelos registros deixados por Innocência Marques de Sant’Anna logo após a sua libertação pelo rei Adandozan. Esse conjunto de fontes silencia em relação às festas praticadas pelos brasileiros em questão. Como indiquei a algumas linhas atrás, nem mesmo os relatos de viagem escritos por britânicos, num momento em que a constituição da população brasileira havia se alterado significativamente em razão do desembarque de africanos libertos na costa africana, mencionam tais práticas. A ausência de pistas acerca das festas e folguedos, praticados entre os brasileiros de primeira geração, orientou essa pesquisa à constatação de que, nesse caso, o maior vestígio era o silêncio.

¹⁷⁶ BURTON, R. F. Op.cit. vol I., 1864, p.115.

A rigidez comercial das missivas emitidas por traficantes, a impessoalidade do processo criminal aberto contra João de Oliveira e os propósitos contidos na carta ditada por Adandozan para ser entregue a D. João, claramente impossibilitavam qualquer menção às tão procuradas festas. A senda para as comemorações coletivas brasileiras estaria então em localizar o momento da produção dos relatos de viagem britânicos. Elaborados num contexto em que a Inglaterra intensificava suas ações territoriais sobre a região da Costa da Mina, assim como disputava áreas de interesse comuns à França, tais funcionários ingleses construíram uma argumentação, em muitos aspectos, favorável aos propósitos britânicos na região. Ao apontar a população brasileira como a única que “mostra algum sinal de civilização”¹⁷⁷, talvez fosse necessário suprimir uma face da identidade de seus integrantes, as festas. Possivelmente descrições do folguedo da burrinha e narrativas das atividades de preparação e execução da festa em homenagem ao Senhor do Bonfim, um santo católico, depunham contra a idéia de que os brasileiros seriam uma espécie de matriz civilizadora na África. É difícil acreditar que, se essas festas aconteciam desde pelo menos o momento do retorno de libertos, a partir de 1835, nenhum desses ingleses tenha presenciado os preparativos ou a principal comemoração praticada, ainda hoje, pela comunidade, a do Bonfim. Afinal, ao menos dois deles estavam em territórios de presença brasileira no mês de janeiro, período em que a comemoração costuma acontecer.¹⁷⁸ O mais provável é que tenham percebido em festas como a do Senhor do Bonfim alguns componentes africanos e, por isso, contraditórios ao discurso de que a civilização na África seria intermediada pela ação de brasileiros. Relatando aos seus superiores o que podia ser dito, esses enviados oficiais silenciavam acerca do que julgavam ser inconveniente aos propósitos ingleses.

De maneira geral, as comemorações em honra a santos católicos eram feitas pela comunidade brasileira pelo menos desde a segunda metade do século XIX. Prova disso são os relatos de missionários da *Société des Missions Africaines* (SMA) que, estabelecidos em Ajudá desde 1861, referem-se às festas dedicadas à Imaculada Conceição como uma

¹⁷⁷ DUNCAN, John. Op.cit.vol. I, p.140 e 141. Em alguns momentos Duncan também considera a possibilidade de “civilização” empreendida pelos imigrantes de Serra Leoa. Embora atentasse para o fato de que, sem assistência da Coroa, tais indivíduos dificilmente completariam essa tarefa.

¹⁷⁸ Em janeiro de 1864, Duncan afirma estar visitando dos principais estabelecimentos ao redor de Ajudá. Burton também estava em Ajudá, no mês de janeiro de 1864, entretanto seus interesses estavam voltados para a cerimônia que chamou de “Firing from Whydah”. O único que aparentemente estava em Abomé no mês de janeiro é Richard Forbes. Ver respectivamente DUNCAN, John. Op.cit.vol. I, p.74; ¹⁷⁸ BURTON, R. F. Op.cit. vol I, 1864, cap. XXII e ¹⁷⁸ FORBES, Frederick E. Op.cit.,1851, part II.

“devoção de quase todos os cristãos vindos do Brasil”.¹⁷⁹ Muitas dessas celebrações eram realizadas numa pequena capela erguida ao Senhor Bom Jesus da Redenção, construída às expensas do liberto Joaquim d’Almeida, e concluída no ano de 1845, em Aguê¹⁸⁰. Os registros deixados por esses religiosos referem-se às práticas festivas em homenagem aos santos católicos. Dessa forma, o folguedo da burrinha aparece em meio às comemorações do dia de Reis. Ao informarem seus superiores, que viviam em Lyon, sobre certas práticas religiosas católicas operadas em pleno território africano, tais missionários apontavam indícios da fé cristã anteriores à sua chegada. Nesse sentido, identificavam e selecionavam as práticas cristãs que consideravam mais adequadas à constituição de um discurso de estímulo à propagação da Igreja. Aparentemente, a celebração em honra ao Senhor do Bonfim não era parte dessa argumentação. Os componentes dessa festa vinda da Bahia, as formas coletivas de folgar e honrar o santo praticadas pela população africana em Salvador e as possíveis razões para exclusão da festa do Bonfim nos relatos de viajantes que percorreram a Costa da Mina no século XIX serão assuntos dos capítulos seguintes.

¹⁷⁹ BOUCHE, Abbé Pierre. *La Côte des esclaves et Le Dahomey*, Paris, 1885 Apud VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987, p. 618 e 619; SILVA, Alberto da Costa e. Op.cit. 2004, p. 618. Há também uma menção à festa da Imaculada Conceição em BORGHERO, Francisco; MANDIROLA, Renzo; MOREL, Yves (eds.) *Journal de Francesco Borghero, premier missionnaire du Dahomey, 1861-1865*. Paris: Éditions Karthala, 1997, p.140.

¹⁸⁰ Aguê era um dos embarcadouros que serviam ao tráfico. Localizada entre Popo Pequeno (ou Anexô), ao norte, e Popo Grande, ao sul, essa porção da costa africana foi uma espécie de porto alternativo empregado por traficantes desejosos de escapar da dominação daomeana em Ajudá. Para melhor entendimento da posição geográfica de Aguê, veja o mapa apresentado no terceiro capítulo.

CAPÍTULO 2

“Hóspedes traiçoeiros” na Bahia: o retorno de libertos para Costa da Mina

Importantes eram as amizades feitas nos quilombos, onde todos formavam uma grande família que continuava se ajudando, independentemente do local.(...) Aquela amizade era o mais perto de uma família que muitos podiam chegar¹⁸¹.

O segundo capítulo é dedicado ao entendimento dos contextos em que ocorreram os movimentos de volta ao continente africano. Considerando a primeira metade do oitocentos como a de maior relevância em relação ao volume de viagens de regresso para África a partir de Salvador, procurei demonstrar como o controle, vigilância e perseguição dirigidos à população africana, especialmente depois de 1835, foram essenciais à composição desse fluxo de retornos de libertos. Para cumprir tal tarefa fiz uso novamente do aporte bibliográfico disponível acerca do tema, assim como dos Registros de Passaporte guardados no APEBa. Produções e documentos pesquisados permitiram perceber não apenas as variações, ao longo dos anos, do fluxo de libertos em direção à África, como ainda possibilitaram uma aproximação em relação a quem eram os africanos que, depois do tempo vivido no Brasil, decidiram empreender viagem de volta ao continente de seus ancestrais.

A partir da constatação no capítulo anterior de que os registros deixados pelos viajantes pesquisados são pouco elucidativos quanto às festas e folguedos praticados pelos retornados e, considerando que a análise da população brasileira na África deve ser vista a partir da perspectiva do contato com o outro lado do Atlântico, procuro nesse capítulo entender como eram, na cidade de Salvador oitocentista, as festas em homenagem ao Senhor do Bonfim, comemoração exercida também pela comunidade retornada ainda nos dias de hoje. O propósito central dessa parte da dissertação é identificar os componentes presentes no ciclo de comemorações ao padroeiro da Basílica de Itapagipe e que, conforme veremos no terceiro capítulo, integram os festejos realizados pelos retornados que se estabeleceram na costa ocidental africana.

¹⁸¹ GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record. 2008, p.283 e 709.

Tendo como referencial de análise as informações contidas nos relatos de viajantes que, no oitocentos, passaram pelo Brasil deixando registradas as festas que presenciaram e outras publicações produzidas por baianos que vivenciaram a festa do Bonfim também no XIX, esse capítulo busca compreender como eram as festas dessa devoção para, a partir disso, proceder à análise a respeito de como tais formas de comemoração podem ter contribuído à construção de um senso de pertencimento que garantiu aos retornados uma identificação recíproca e o estabelecimento de uma (ou várias) comunidade(s) brasileira(s) na África – assuntos que serão trabalhados no terceiro capítulo dessa dissertação.

A liberdade estaria na outra margem do Atlântico? Contextos brasileiros que levaram ao retorno de libertos

*Tudo parece negro: negros na praia, negros na cidade, negros na parte baixa, negros nos bairros altos. Tudo o que corre, grita, trabalha, tudo o que transporta e carrega é negro*¹⁸².

Muito embora a instalação de brasileiros no continente africano remontasse o século XVII, indicando prioritariamente a presença não de africanos retornados do Novo Mundo, mas de mercadores de escravos, a opção por distinguir tais negreiros dos libertos que voltaram para África, principalmente depois de 1835, justifica-se pelo fato de perceber o período como o de maior fluxo de africanos e descendentes em direção à outra margem atlântica¹⁸³. Nesse sentido, o século XIX seria marcado pelo avolumado movimento de libertos em direção à África. Esses indivíduos constituíram a segunda geração de brasileiros

¹⁸² Avé- Lallemand, Robert. *Reise Durch Nord-Brasilien*, Leipzig, 1860 Apud VERGER, Pierre. *Notícias da Bahia de 1850*. Salvador: Corrupio, 1981, pp.21-22.

¹⁸³ A respeito do aumento do fluxo de brasileiros para a Costa dos Escravos no século XIX, principalmente após a Revolta de 1835 ver: AMÓS, Alcione Meira. *Os que voltaram: a história dos retornados afro-brasileiros na África Ocidental no século XIX*. Belo Horizonte: Tradição Planalto, 2007, cap.1, CUNHA, Manuela Carneiro. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p.101, GURAN, Milton. *Agudás: os “brasileiros” no Benim*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.p.68-73.LAW, Robin; MANN, Kristin. West Africa in the Atlantic Community: the case of the Slave Coast. In *William and Mary Quarterly*, 56, 2, 1999,p.322 LAW, Robin. “The evolution of the Brazilian Community in Ouidah” in MANN, Kristin; BAY, Edna (eds.) *Rethinking the African Diaspora: the making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*. Portland: Frank Cass Publishers, 2001, p.24, SILVA, Alberto da Costa e. *Francisco Felix de Souza, mercador de escravos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/EdUERJ, 2004,p.110/111 e VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.cap.XVI.

estabelecida na Costa da Mina. O clima de suspeição e as ações repressivas desferidas por autoridades provinciais sobre africanos após uma série de revoltas ocorridas na Bahia no início do oitocentos e, especialmente, depois da Revolta urbana dos Malês, em 1835, seriam os principais motivos para a partida de africanos libertos e descendentes.¹⁸⁴ Conforme Reis, principal autor sobre o tema da revolta de 1835, o período imediatamente posterior ao levante dos Malês teria gerado um ambiente de permanente suspeita e vigilância sobre a população africana, escrava e liberta¹⁸⁵. Completavam esse quadro uma série de proibições dirigidas às formas de expressão desses grupos. Desse modo, práticas de comemoração, convivência e elaboração mnemônicas como as festas e outras atividades a elas relacionadas, tais como jogos, brincadeiras, música e danças, sofreram forte repressão por parte das autoridades provinciais de Salvador, assunto que será tratado adiante, ainda nesse capítulo¹⁸⁶.

Ao examinar o maior levante negro baiano do período em questão, a Revolta dos Malês, João José Reis previne o leitor acerca da composição social da população provincial à época. De acordo com o mesmo autor, a maioria dos cidadãos baianos livres era constituída por negros e mestiços, enquanto os africanos formavam a maioria cativa, afinal, “(...) a escravatura era majoritariamente estrangeira”.¹⁸⁷ Uma das explicações possíveis para essa composição social seria o fato da importação de cativos ter aumentado substancialmente, à medida que cresciam as pressões inglesas pelo fim do tráfico negreiro transoceânico. Assim, ao vislumbrarem a possibilidade de extinção definitiva do tráfico abaixo da linha do Equador, os senhores de escravos empenhavam-se em ampliar seus estoques de mão-de-obra, importando cada vez mais cativos, mesmo ilegalmente.

¹⁸⁴ Reis analisa as revoltas escravas promovidas na primeira metade do XIX como parte de um processo de crescente insatisfação que desembocaria no levante de 1835. O fato da Revolta dos Malês ter acontecido em ambiente urbano, enquanto todas as demais eclodiram nas senzalas de fazendas, e incluir libertos em suas fileiras confere características específicas ao movimento. REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil, a história do levante dos malês*, 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, caps. 3 e 4.

¹⁸⁵ De acordo com Reis, a Revolta de 1835 resultou na deportação de 34 africanos libertos (33% do total de libertos arrolados no processo), embora os casos de expulsão de libertos presos sob suspeita e sem formação de culpa fossem muitos. REIS, João José. Op.cit, 2003, p.453.

¹⁸⁶ Sobre as ações repressivas decorrentes da Revolta de 1835, ver: REIS, João José. Op.cit, 2003. cap.14 e BRITO, Luciana da Cruz. *Sob o rigor da lei: africanos e africanas na legislação baiana (1830 – 1841)*, Campinas: dissertação de Mestrado, 2009. Acerca das proibições dirigidas às festas ver também: REIS, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX in CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura*. Campinas: UNICAMP/CECULT, 2002.

¹⁸⁷ REIS, João José. Op.cit. 2003.p.25.

Esse aumento nas importações de cativos levou também ao crescimento exponencial da população de africanos libertos. Uma das razões para esse crescimento, mas não a única, é dada por Verger¹⁸⁸. Conforme o autor, o aumento do número de escravos urbanos, cujas formas de exploração do trabalho pelo senhor eram extremamente diversificadas, possibilitou que alguns deles acumulassem pecúlio suficiente para garantir a compra de sua própria liberdade e a de parentes. Embora, almejada pela maioria, a alforria nem sempre significava efetivamente a liberdade e, muito menos, a equiparação àqueles nascidos livres.

A liberdade devia representar uma transformação de status significativa para aquele cativo que conseguia alcançá-la. Do contrário, não se justificaria tantos anos de trabalho empenhados na sua compra. No entanto, a condição de liberto não era a mesma do livre. São numerosos os estudos de historiadores da escravidão que tratam das manumissões onerosas e sob condição como estratégias perpetuadoras da tutela e dependência do liberto em relação ao seu senhor. Kátia M. Q. Mattoso lembra que sobre aquele escravo em processo de negociação da sua liberdade pairava a permanente ameaça de revogação do acordo e preço fixados pelo senhor, esquema que fortalecia ainda mais sua situação de dependência. Nesse sentido, a alforria não era necessariamente uma ruptura com o sistema escravista, pois previa a tutela e subserviência do cativo¹⁸⁹.

Seguindo uma linha interpretativa bastante próxima de Mattoso, Edelnice Bertin¹⁹⁰ trabalha com documentos cartoriais da São Paulo do século XIX que revelam interessantíssimos casos de manumissões sob condição. Cartas de alforria que nos ajudam a compreender os intrincados instrumentos de dominação, controle e perpetuação do sentido do cativo mesmo em liberdade. Dentre os diversos exemplos que figuram no livro de Edelnice, um desperta especialmente a atenção por expressar o quanto o escravo almejava a alforria e como a expectativa pela liberdade poderia consubstanciar-se num instrumento de controle por parte do senhor. A partir das cartas de liberdade de três irmãs, Joaquina, Luciana e Cecília, assinadas pelo vigário José Alves Dantas, a autora discute como a manumissão mediante condição pouco alterou a situação da família em questão, pois dentre as liberdades compradas pela matriarca Gertrudes apenas a da filha mais nova, Joaquina, à

¹⁸⁸ VERGER, Pierre. Op.cit, 1987.p.359.

¹⁸⁹ MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.p.184.

¹⁹⁰ BERTIN, Edelnice. *Alforrias na São Paulo do século XIX: liberdade e dominação*. São Paulo: Humanitas, 2004.

época com dez anos de idade, não incluía nenhum tipo de obriga. As duas outras filhas tornar-se-iam libertas apenas após a morte do vigário, o qual deveriam acompanhar e servir enquanto vivo. De acordo com a historiadora, ao dispor de todas as suas economias para garantir tais liberdades, Gertrudes possivelmente considerou que, se as cartas não trouxessem melhoria de vida para suas meninas, trariam-na para seus netos. “E isso pode ter valido toda a negociação feita com o padre seu proprietário”.¹⁹¹

A condição imposta pelo vigário à liberdade das três filhas de Gertrudes explicita as estratégias desenvolvidas pelos senhores para garantirem, se não a propriedade do cativo, a manutenção da mão-de-obra. Todavia, a autora tem também o cuidado de fazer a crítica das fontes. Dessa forma, chama a atenção do leitor para o fato de que os documentos cartoriais analisados revelam o discurso prevalecente, produzido pelo dono de escravos. Seria, portanto, imprescindível tentar extrapolar o conteúdo dos documentos e buscar nas “entrelinhas do texto de alforria” os subsídios capazes de aproximar o historiador de seu objeto de estudo. Para Edelnice, o fato da manumissão configurar-se “também como produto da resistência escrava e não somente da vontade senhorial” é muito importante, pois revela os limites da exploração, domínio e violência tacitamente fixados entre senhor e cativo¹⁹².

Essa capacidade do escravo em resistir a certas imposições do cativo, em negociar os limites da exploração de sua força de trabalho e em acordar regras para os castigos e punições é ainda mais evidente entre os escravos urbanos, cujo cotidiano é marcado muitas vezes por uma vigilância mais maleável. O significativo aumento no número de africanos desembarcados no Brasil, após o recrudescimento das pressões inglesas pelo fim do tráfico, propiciou não só aos ricos proprietários a ampliação de seus estoques de braços cativos, mas também proporcionou a chance para que pequenos agricultores, cujas chácaras circundavam os centros das cidades, e outros cidadãos de profissões eminentemente urbanas, adquirissem para si algumas peças humanas¹⁹³. Na Salvador oitocentista essa proximidade entre o urbano e o rural era ainda mais explícita. Afinal, diversas freguesias consideradas parte do núcleo urbano cumpriam, na prática,

¹⁹¹ BERTIN, Edelnice. Op.cit. p.115.

¹⁹² Ibid, p.131.

¹⁹³ A respeito do acesso de outras categorias sociais menos enriquecidas ao trabalho escravo Reis arrisca: “É provável que os escravos de Salvador estivessem na sua maioria em mãos de ‘pequenos escravistas’, pessoas com no máximo dez escravos.” REIS, João José. Op.cit. 1986.p.24.

funções tipicamente rurais. Eram as fazendolas pertencentes a uma parcela pobre ou remediada da população, o local de trabalho de muitos africanos recém desembarcados. No século XIX, o bairro do Bonfim, na península de Itapagipe, compunha uma dessas freguesias urbano-rurais¹⁹⁴.

Na capital provincial baiana boa parte dos cativos era destinada a servir ao ganho de seus senhores. Passavam o dia executando tarefas cuja renda deveria, em parte, ser entregue ao proprietário ao final da jornada ou desempenhavam atividades para terceiros, para os quais eram alugados. Nesse ambiente, onde a vigilância direta de um capataz era impraticável e em que um bom número de tarefas exigia a circulação de escravos pela cidade, constituíram-se novas redes de relacionamento e integração, assim como outras possibilidades para conseguir-se a alforria.

Muitos desses africanos da cidade de Salvador ofereciam seus préstimos e serviços nos cantos de trabalho. Esses agrupamentos eram situados em espaços definidos pela municipalidade e organizados pelos próprios trabalhadores, geralmente a partir de critérios étnicos. Localizados em esquinas e pontos de maior circulação, nos cantos de trabalho ficavam disponíveis escravos e libertos à espera de compradores de determinados artigos ou, o que era mais comum, aguardando contratação para execução de pequenos serviços, como o conserto de objetos ou o carregamento de pessoas e mercadorias. Entre esses trabalhadores a demarcação do tempo do trabalho e do descanso não era tão rigorosa quanto aquela imposta ao escravo sob tutela direta do senhor ou de seu capataz. Muitas das tarefas praticadas pelos trabalhadores do canto permitiam o exercício de atividades ligadas à produção cultural de seu grupo étnico. Dessa maneira, esses indivíduos poderiam tecer chapéus e cestos de palha, disputar partidas de jogos e, se muçulmanos, dedicar algum tempo a Alá. Afinal para esses africanos, a prática cultural não estava dissociada da produção material¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Sobre o fato de muitas freguesias serem consideradas urbanas, mas cumprirem funções rurais, ver: OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. *O Liberto: o seu mundo e os outros. Salvador, 1790-1890*. São Paulo: Corrupio, 1988, p.37. É Reis quem indica que a península de Itapagipe, para onde parte dos revoltosos de 1835 teria batido em retirada, era na verdade um bairro de características rurais, distante cerca de oito quilômetros do centro da cidade. REIS, João José, Op.cit, 2003, p.125, 134 (mapa) e 142.

¹⁹⁵ A respeito da “produção de significados culturais durante a produção de mercadorias e serviços” pelos escravos urbanos de Salvador, ver REIS, João José. A greve negra de 1857 na Bahia. São Paulo: *Revista USP*, 1993, jun/jul/ago, n.18, p.11. Para uma descrição de como funcionavam os cantos e quais eram as atividades exercidas por seus trabalhadores, durante o tempo em que não estavam contratados para nenhum trabalho,

No caso dos carregadores, esse entrelaçamento entre trabalho e exercício cultural ficava ainda mais evidente. Afinal, ao suspenderem mercadorias à cabeça ou sustentarem as pesadas cadeirinhas pelas ladeiras de Salvador, esses indivíduos costumavam entoar cânticos trazidos de uma África distante, onde trabalho e rito não eram distintos¹⁹⁶. Vistas por um estrangeiro tais canções poderiam ser pouco significativas. Para o príncipe austríaco Maximiliano, que esteve em Salvador por duas ocasiões no ano de 1860, tais cantigas falavam apenas de farinha e cachaça. Provavelmente algum intérprete (talvez com certo desdém) havia lhe informado acerca do tema dos cantos ouvidos pelas ruas da capital baiana. Embora distante do universo monárquico, farinha e cachaça eram componentes cotidianos daqueles carregadores que erguiam sobre ombros gente e mercadorias para ganhar a subsistência, mas que também folgavam com uma boa dose de cachaça. É o próprio Maximiliano quem transcreve, em português, versos tecidos por esses trabalhadores durante a execução de suas atividades. Conforme o austríaco, as rimas seriam repetidas “ininterruptamente, no mesmo tom compassado”,

Meu Senhor me dá pancadas
Isto não está na sua razão
Com gosto he beijaria a mão
Só se me desse bofetadas¹⁹⁷.

Ao protestar acerca do tratamento recebido, o escravo alardeava pelas ruas da cidade que seu senhor era violento e que não dava motivos para as pancadas que recebia. Complementarmente, a ironia da rima estava na promessa de mostrar-se subserviente - “Com gosto he beijaria a mão” - , caso o dono abrandasse os golpes e lhe desse apenas “bofetadas”. Espalhados pelas ruas da cidade, esses versos carregavam um componente “sócio-lúdico” capaz de permitir ao escravo ironizar a violência de seu senhor sem, no entanto, ser punido por isso¹⁹⁸. Dizendo aos seus donos o que era preciso e expondo, para

ver: QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Prefacio de Arthur Ramos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, p. 95.

¹⁹⁶ Sobre o entrelaçamento das práticas de trabalho tradicionais na África e os ritos, ver: HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A palavra, memória viva na África. Rio de Janeiro: *Correio da UNESCO*, 1979, out/nov,n.7, p.22.

¹⁹⁷ HABSBURGO, Maximiliano. *Bahia 1860. Esboços de Viagem*. Rio de Janeiro/Bahia: Tempo Brasileiro/Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1982. p.123.

¹⁹⁸ Os conteúdos “sócio-lúdicos” presentes em canções, rimas, enfim, nas diversas expressões da linguagem são entendidos como instrumentos de elaboração da memória e identidade de um grupo. Sobre o assunto ver:

quem quisesse ouvir, que o tempo vivido do outro lado do Atlântico ainda permanecia em seus pensamentos, esses carregadores deixavam claro os limites de sua servidão.

Limites que estavam na própria organização dos cantos. Liderados por um “capitão de canto” escolhido entre os integrantes do grupo, os cantos de trabalho eram majoritariamente do sexo masculino. Por meio de uma cerimônia tradicional africana se designava aquele que iria servir de intermediário entre o ganhador e aquele que contratava o serviço¹⁹⁹. A solenidade que confirmava a eleição do novo capitão de canto externava vínculos com a África que a escravidão não foi capaz de desfazer. Saindo da região do Arsenal - próxima à Casa da Alfândega, região portuária de Salvador – os membros do canto apresentavam a todos seu novo líder. Montado numa pipa cheia de água do mar, o capitão era carregado pelos trabalhadores que, abastecidos pela cachaça e entoando cantilenas, faziam uma espécie de périplo pela cidade baixa até chegarem novamente ao ponto de partida. Esse retorno era marcado pelo reconhecimento, por outros cantos, do capitão recém eleito. Conforme descreveu Querino,

O capitão recém-eleito recebia as saudações dos membros de outros cantos, e nessa ocasião, fazia uma espécie de exorcismo com a garrafa de aguardente, deixando cair algumas gotas do líquido. Estava assim confirmada a eleição²⁰⁰.

A confirmação e apresentação do capitão aos integrantes do canto e aos demais trabalhadores era uma cerimônia revestida de “certa solennidade à moda africana”²⁰¹. Como elemento que preenchia o “trono” em que era transportado o novo líder, a água salgada constituía o signo da travessia Atlântica e da vida no Novo Mundo. Ao sentar sobre a pipa cheia e ser carregado por trabalhadores que daí por diante lhe seriam fiéis, o capitão assumia uma posição de destaque diante de sua comunidade. Cachaça e canções também compunham o ritual que marcava o status destacado do capitão. Contudo, ao recém eleito não bastava apenas o reconhecimento dos trabalhadores de seu canto. Numa cidade em que possivelmente havia disputas pelos melhores e mais rentáveis trabalhos, o périplo pelas

SANTOS, Deoscoredes M. dos; SANTOS, Juana Elbein dos. A cultura nagô no Brasil: memória e continuidade. São Paulo: *Revista USP*, 1993, jun./jul./ago, n.18.

¹⁹⁹ Sobre o rito da pipa cheia d’água salgada que compunha o processo de escolha e designação do capitão de canto, veja também: REIS, João José, Op.Cit. 2003, p.361 e 362.

²⁰⁰ QUERINO, Manuel. Op.cit., 1938, p. 96.

²⁰¹ Ibid, p. 95.

ruas da cidade baixa teria também outro propósito: o de levar ao conhecimento de todos que aquele canto tinha um outro líder e que sua autoridade deveria ser respeitada pelos trabalhadores de outros cantos.

Muitos desses locais de trabalho estavam organizados de acordo com o critério de filiação étnica, formando amizades que, conforme comenta Mattoso, “estão na origem de inúmeras sociedades de alforriamento e confrarias religiosas, laços da ajuda mútua e da solidariedade entre os escravos da cidade.”²⁰² Nascidas a partir da convivência no trabalho, essas redes de apoio eram responsáveis pela compra de muitas cartas de liberdade no século XIX. Ao atuarem como sapateiros, ferreiros, marceneiros, pedreiros, artesãos ou carregadores, enquanto as mulheres, na maioria das vezes, trabalhavam como lavadeiras, quituteiras e, principalmente, vendedoras ambulantes, esses escravos urbanos conquistavam não só um certo distanciamento da tutela de seu dono, como também aferiam alguns réis de seu próprio trabalho.

As oportunidades de ganho concedidas a tais indivíduos por meio de gratificações por bom comportamento e trabalho, ou conquistadas através do desempenho de tarefas após o final da jornada, garantiam tanto a sobrevivência do cativo quanto a chance de amealhar algumas economias. Recursos muitas vezes usados para comprar, senão a própria alforria, a de algum amigo ou parente próximo. Como mencionei anteriormente, mesmo considerado ilegal, e a despeito da pressão política e vigilância britânica, nas primeiras décadas do XIX o tráfico de cativos da África para o Brasil intensificou-se. Nesse período, o acréscimo de um volume cada vez maior de africanos à escravaria veio acompanhado por uma depreciação nos preços praticados no mercado negreiro. Esse aspecto permitiu a pequenos agricultores, comerciantes de pouca monta e cidadãos urbanos comuns adquirem uma ou duas peças humanas para lhes servir de reforço no roçado ou, mais comumente, para render algum lucro como ganhadores. Ora, se nos anos que antecederam a extinção definitiva do tráfico a maleabilidade da escravatura urbana possibilitou a compra da alforria, mesmo sendo essa sob condição, o mesmo não ocorreu após 1850, quando o comércio negreiro atlântico foi suprimido e o preço do braço escravo disparou. É possível que muitos senhores

²⁰² MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2003, p.143. A respeito do tema dos cantos de trabalho de escravos e livres africanos ver também VERGER, Pierre. Op.cit, 1987.p.521-524, OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. Op.cit., 1988, p.19-21. Sobre a predominância masculina nos cantos consultar REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.207.

tenham ficado mais criteriosos ao avaliar a quais escravos venderiam a alforria. E, dessa mesma forma, elevassem o valor das manumissões ou impusessem um número ainda maior de condições, tornando a compra da carta de liberdade um feito mais difícil²⁰³.

É nesse contexto que as juntas de alforria então existentes vão permitir a compra da liberdade apesar do enrijecimento das negociações com os senhores. Organizações de auxílio mútuo destinadas a conceder empréstimos para aquisição da manumissão, as juntas consistiam em caixas de crédito que recolhiam, periodicamente, somas em dinheiro que seriam emprestadas, a juros, aos membros que desejassem comprar sua liberdade, ou a de algum parente²⁰⁴. Na Salvador oitocentista tais juntas eram majoritariamente africanas. Por um lado, em razão da já referida predominância desses indivíduos na composição da escravaria e, por outro, porque o acesso à liberdade estava mais próximo dos crioulos aqui nascidos, do que dos cativos vindos da África²⁰⁵. As juntas poderiam organizar-se segundo diferentes critérios, dentre os mais comuns a filiação étnica e a proximidade do local de residência entre os membros parecem ser os mais empregados. Além desses dois critérios, havia também o religioso. Apesar de aparentemente não haver imposições ou limites relativos às práticas religiosas de seus integrantes era mais ou menos comum as juntas associarem-se a algum tipo de crença. Essa ligação explicaria o fato de algumas irmandades de homens pretos cumprirem o papel dessas caixas de crédito para compra da liberdade²⁰⁶.

Era o caso da Irmandade Nossa Senhora da Soledade Amparo dos Desvalidos, que em 10 de dezembro de 1832 foi fundada por dezenove africanos alforriados, e que promovia a ajuda mútua de seus integrantes, auxílio que poderia incluir o financiamento

²⁰³ De acordo com Oliveira, o número de alforrias e os tipos de condição imposta estariam diretamente relacionados à cotação da mão de obra escrava em determinados momentos. OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. Op.cit., 1988, p.25.

²⁰⁴ Autores como Costa e Silva, e Reis preocuparam-se em perceber possíveis ligações entre as associações de crédito aqui estabelecidas, as juntas, e instituições de crédito iorubás, as *esusu*. REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. pp.205/206 e SILVA, Alberto da Costa e. *África-Brazil-Africa during the Era of the Slave Trade in* CURTO, José C. , LOVEJOY, Paul E. *Enslaving Connections. Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*, New York: Humanity Books, 2004,p.24. Manuel Querino menciona o sistema de controle de cotas por meio de incisões em bastonetes pertencentes a cada membro da junta. Cf. QUERINO, Manuel. Op.cit., 1938, p. 155.

²⁰⁵ Cf. MATTOSO, Kátia M. de Queirós. Op.cit., 2003, p.185.

²⁰⁶ De acordo com Marina de Mello e Souza, os bens das irmandades poderiam ser compostos por meio de “legados testamentários, presentes para santos de devoção, contribuições dadas no momento do ingresso na corporação e anuidades que todos deviam pagar.” Além desses recursos, era possível que essas mesmas irmandades dispusessem de imóveis de aluguel, emprestassem dinheiro a juros ou cobrassem taxas para celebração de ritos fúnebres. SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002, p. 185.

para a compra da carta de libertação. A irmandade católica carregava ainda uma importante especificidade que nos permite compreender a complexa rede de relacionamentos e associações de apoio tramadas para o alcance da liberdade. De acordo com Verger, a sociedade religiosa não seria exclusivamente católica, já que contava com indivíduos que “eram ao mesmo tempo cristãos e muçulmanos”²⁰⁷. A associação devocional não excluía, portanto, indivíduos que professassem outras crenças. Para aqueles que sabiam repartir sua fé entre religiões, que para nós hoje podem parecer distantes, as juntas – vinculadas ou não às irmandades – eram espaços de sociabilidade capazes de aproximar seus integrantes da conquista de uma outra condição, a de indivíduos livres²⁰⁸.

É o caso da junta liderada pelo liberto africano Domingos Sodré, responsável pela guarda do dinheiro recolhido entre os integrantes de seu grupo e líder espiritual do candomblé. Em interessante estudo sobre a vida do africano capturado em Onim, trazido para Salvador como escravo e libertado décadas depois, após a compra da alforria, João José Reis traça o percurso desse indivíduo que “não era um adivinho ou curandeiro qualquer”, mas um “babalaô, um sacerdote de Ifá, divindade da adivinhação, senhor do destino e da sabedoria, também conhecido como *Òrúnmila*, um dos mais importantes membros do panteão ioruba”²⁰⁹. Provavelmente foi essa posição de destaque, como presidente de junta e babalaô, alcançada por Domingos que despertou as preocupações das autoridades provinciais e levou à devassa da polícia em sua residência no ano de 1862. Sob a alegação de que recebia em pagamento “por suas adivinhações e ‘feitiçarias’ objetos roubados por escravos a seus senhores”, o imóvel onde residia o liberto foi invadido pela polícia e uma série de objetos ali guardados foram apreendidos²¹⁰. Ainda de acordo com o historiador, a acusação formulada por um funcionário da Alfândega levou o chefe de polícia, Antônio de Araújo Freitas Henriques, a fechar o “candomblé” de Domingos e a

²⁰⁷ VERGER, Pierre. Op.cit, 1987.p.518.

²⁰⁸ O estudo de Antonia Aparecida Quintão acerca das irmandades de homens pretos e pardos em Pernambuco e Rio de Janeiro, no século XVIII, explica que a prática do catolicismo entre a população negra não excluía a devoção às religiões africanas, já que “Do ponto de vista do negro não há oposição, incoerência, ou compartimentação entre o catolicismo e a sua africanidade”, o que lhes permitiria conciliar ambos universos, católico e africano. QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (Século XVIII)*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2002, p.17.

²⁰⁹ REIS, João José. Op.cit., 2008,p.123/124.

²¹⁰ Ibid,p.15.

prendê-lo sob suspeita de estar de posse de bens roubados e de manter entre os seus pertences “bugiarias que costumam empregar em suas orgias os africanos”²¹¹.

Ao estudar em profundidade os registros policiais, inscrições de batismo e cartas testamentais relacionados a Domingos Sodré, Reis constrói um enredo a partir do qual projeta sua análise acerca do tratamento policial dirigido aos africanos, do lugar do candomblé e da mentalidade branca na cidade de Salvador da segunda metade do século XIX. É interessante notar que embora fosse possível a africanos como Domingos conseguirem a liberdade e amealharem alguns bens, o espaço que a sociedade escravocrata oitocentista reservava a esses indivíduos era sempre limitado. Associado ao estrangeiro, o africano liberto carregava consigo o emblema da suspeição e, por esse motivo, também o rótulo de perigoso.

Do ponto de vista do acesso do escravo urbano à liberdade considero ainda que, se por um lado, na cidade o cativo tinha maiores possibilidades de acúmulo de pecúlio e, portanto, de compra da alforria, por outro, a relativa autonomia, permitida pela estrutura diferenciada de exploração do trabalho, delegava a esse mesmo cativo a responsabilidade por sua própria sobrevivência. Sobre essa questão Maria Cristina Cortez Wissenbach lembra que, apesar da autonomia e mobilidade conseguidas pelos escravos que desempenhavam ofícios urbanos na São Paulo da segunda metade do século XIX, não eram raros os casos desses cativos reclamarem “que não lhes era dado trato algum”²¹². Nesse sentido, por trás da aparente “liberdade” vivida por tais indivíduos, persistia ainda a exploração do senhor. Agora não mais garantida por sua presença física diária ou a de seu capataz, nem pelos açoites públicos e vendas forçadas. A exploração estava na exigência por parte do senhor do pagamento de jornais, sem que ao menos esse se responsabilizasse pela subsistência de seus cativos.

Àqueles cujas habilidades técnicas permitissem melhores bonificações e maior volume de trabalho, ou aos que por meio do empenho e poupança conseguiram amealhar, após anos de esforço, os réis necessários à compra da alforria, a liberdade poderia trazer

²¹¹ Como explica Reis, o termo “candomblé” era empregado na segunda metade do século XIX para definir tanto as “crenças e práticas religiosas de origem africana”, procedimento que suprimia a multiplicidade religiosa africana que deveria existir nessa época, quanto para referir-se ao espaço onde essas atividades se realizavam. Ibid, p.15 e 109.

²¹² WISSENBACH, Maria Cristina. *Sonhos africanos, vivências ladinas. Escravos e forros no município de São Paulo. 1850-1880*. São Paulo: Hucitec, 1998, p.131.

poucas mudanças do ponto de vista situacional. Sem dúvida, deixar de ser escravo para tornar-se livre era extremamente importante para esses indivíduos. Todavia, tal alteração de status tinha as suas limitações. Era o caso das, já mencionadas, manumissões sob condição e das restrições impostas pelos brancos quanto ao ingresso de negros e mulatos ao universo livre.

É mais uma vez Wissenbach quem nos ajuda a entender melhor essa questão. Ao trabalhar com processos policiais, códigos de conduta, posturas municipais, entre outros documentos da cidade de São Paulo, a historiadora percebeu que laços desenvolvidos ainda durante a escravidão, como casamentos e compadrios, permaneciam consistentes mesmo após a liberdade ou emancipação. A alforria poderia não representar ruptura, nem com o local de moradia, e tão pouco entre aqueles que compunham a rede de relacionamentos do ex-escravo. Nas palavras da autora, “nem sempre a liberdade significava um corte profundo com situações pregressas”²¹³. Essa permanência de vínculos sócio-culturais e territoriais mesmo após a conquista da liberdade, ajuda-nos a entender a complexidade dos sentidos de liberdade que envolviam o universo de cativos e ex-cativos.

Enquanto uns empenhavam-se em conquistar a carta de alforria por meio da compra ou do mérito, para outros a possibilidade de experimentar a liberdade estava na subversão à regra, materializada em revoltas e fugas. A busca por uma liberdade possível, mesmo que limitada, fosse ela negociada ou não com o senhor, levou a população negra a uma série de revoltas na Bahia durante a primeira metade do século XIX²¹⁴. Ora, se a saída negociada do cativeiro, a compra da alforria, muitas vezes não era imediata e implicava no cumprimento de condições, se a conquista da liberdade nem sempre significava o rompimento dos laços societários, culturais e a transferência de moradia, não seria possível dizer que as revoltas promovidas por negros e mestiços exprimiam a insatisfação desses grupos quanto ao ínfimo espaço que a sociedade escravista lhes reservava?

Os levantes negros ocorridos na Bahia nas primeiras décadas do século XIX, dentre eles a Revolta urbana dos Malês, em 1835, podem ser interpretados como movimentos de afirmação social coletiva e de contestação do papel de tais insurgentes naquela sociedade. A “audácia” e “insubmissão” com que os cativos impregnaram as relações escravistas e

²¹³ WISSENBACH, Maria Cristina. Op Cit. p.138/139.

²¹⁴ Sobre as diversas formas de resistência à escravidão, consultar: REIS, João José & SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito – A Resistência Negra no Brasil Escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

étnicas na província baiana nesse período, revelam a posição freqüentemente instável e nem sempre confortável de seus senhores²¹⁵. Ao examinar tais rebeliões negras, Reis expõe o quanto a revolta de 1835 estava encadeada a uma série de outras que compunham um panorama de descontentamento extremo por parte da população negra, especialmente africana²¹⁶.

As fugas individuais ou coletivas, a constituição de agrupamentos quilombolas e os motins isolados contra o comportamento de algum senhor ou capataz eram manifestações desse descontentamento que mostrava sua forma mais violenta e abrupta em revoltas de grande porte. Em geral orquestradas por lideranças populares, participavam desses levantes escravos e libertos. Conforme apontado anteriormente, na Bahia da primeira metade do século XIX uma parcela significativa desses indivíduos era africana. Não foram poucos os levantes que eclodiram entre os baianos nesse período. Entretanto, como indiquei parágrafos atrás, a Revolta dos Malês configura-se como o conflito cujas ações repressivas posteriores levaram um maior número de negros de volta à África.²¹⁷ Voltar a pisar em solo africano “(...) sobretudo após as revoltas muçulmanas de 1807 a 1835 na Bahia”, como nos conta Alberto da Costa e Silva, para muitos não era opção, mas um último castigo impingido pelo branco aos partícipes dos levantes baianos ocorridos na primeira metade do século XIX²¹⁸.

Junto àqueles deportados seguiam também outros africanos emancipados, livres da acusação de insurreição, mas oprimidos pelo clima de suspeição que se instalou na Bahia

²¹⁵ Conforme Reis, “audácia” e “insubmissão” eram termos recorrentes nos autos dos processos criminais contra escravos e libertos na Bahia oitocentista. REIS, João José. Op. Cit, 2003, p.69.

²¹⁶ REIS, João José Op.cit. 2003.caps. 3 e 4. Em outra de suas obras, Reis analisa uma revolta ocorrida em Salvador praticamente um ano após o levante malê, a Cemiterada, desencadeada em 25 de outubro de 1836. A eclosão de um novo movimento de protesto, mesmo que por razões diferentes, explicita tensões e descontentamentos que permaneciam entre os cidadãos. Sobre o tema ver, REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

²¹⁷ Como indiquei no primeiro capítulo, dentre as publicações que melhor tratam das revoltas que assaltaram a Bahia no século XIX, em especial a rebelião dos malês, a obra de Reis é, até o momento, a mais completa. (REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês*. Edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.)É possível encontrar esse tema em outros livros: MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2003, SILVA, Alberto da Costa e. Sobre a rebelião de 1835, na Bahia in *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003, VERGER, Pierre. Revoltas e rebeliões de escravos na Bahia, 1807-1835 in Op.cit., 1987.

²¹⁸ SILVA, Alberto da Costa e. Op Cit., 2003. p.34.

nesse momento²¹⁹. A dura repressão do presidente da província, Francisco de Souza Martins, à Revolta dos Malês era resultado do medo de novos levantes em meio a uma população predominantemente negra ou mulata. Desconfiava-se de todo negro, fosse ele escravo ou não e, principalmente, se africano. Consternadas com a situação e suspeitando novas revoltas, as autoridades muitas vezes excediam nos castigos e na promulgação de decretos e leis. Ao examinar esse contexto Verger recupera, num documento de 20 de março de 1835, uma notificação dada pelo chefe da polícia baiana, acerca do trânsito de escravos pela província:

todo escravo encontrado na rua sem papel de seu senhor dando motivo de sua saída e até que hora, o domicílio, etc. será posto em prisão e receberá 50 chicotadas. Não será libertado a não ser que seu senhor justifique sua qualidade, a sua ausência de crime, e se pagar as despesas de encarceramento.²²⁰

O decreto levado a público por Francisco Gonçalves Martins (o chefe de polícia não guardava nenhuma relação de parentesco com o Presidente da Província, Francisco de Souza Martins) pode ter sido recebido por alguns senhores como um desrespeito à propriedade privada. Uma intromissão do Estado sobre assuntos que seriam de alçada particular. No entanto, para uma parcela da população que se sentia acuada depois do levante malê, essa e outras restrições impostas à população escrava e aos africanos libertos eram as maneiras mais eficientes para conter a ameaça de novas insurreições. Mesmo que para isso o controle social tivesse de assumir formas mais vigorosas e, inclusive, resultasse em algum prejuízo aos senhores menos atentos às atividades de seus próprios escravos. O esforço da sociedade em garantir a manutenção de seu *status quo* implicava em pôr sob vigilância toda população de cor, em especial uma parcela bastante específica, a africana.

Os debates acerca da necessidade de controle do trânsito da população negra na Bahia, promovidos pela Assembléia Legislativa Provincial, eram anteriores a 1835. Como

²¹⁹ Para Pierre Verger o retorno de africanos para o continente de origem seria, essencialmente, “voluntário e espontâneo” ou “involuntário”, esse segundo, em outras palavras, resultado de deportação. No entanto, a “espontaneidade” dessas travessias atlânticas é discutida por Brito. Ver: VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987, p.599 e BRITO, Luciana da Cruz. *Sob o rigor da lei: africanos e africanas na legislação baiana (1830 – 1841)*, Campinas: dissertação de Mestrado, 2009, p.96.

²²⁰ Extrato do *Aurora Fluminense*, Rio de Janeiro, de 20 de março de 1835, conservado em PRO, FO 84/174 Apud VERGER, P, Op Cit.1987.p.372.

demonstra Luciana Brito, uma série de discussões, iniciadas em janeiro de 1829, entre os membros do Conselho Legislativo resultaram na promulgação de um decreto-lei, um ano e onze meses depois, em 14 de dezembro de 1830²²¹. Esse documento estabelecia a obrigatoriedade do uso de passaportes por escravos e africanos libertos, assim como fixava as punições para os que descumprissem a norma. Nesse sentido, a notificação de Francisco Gonçalves Martins à população baiana constituía uma espécie de lembrete dirigido a senhores menos vigilantes e africanos livres. O chefe de polícia mandava o seu recado: faria cumprir a lei, mesmo que alguns senhores se ressentissem de suas ações.

O clima de temor causado pela Revolta dos Malês pode ter inclusive colocado em vigor uma legislação que, na prática, era aplicada apenas esporadicamente. Afinal, ao menos nos artigos relativos ao porte de passaporte por escravos urbanos e rurais, tal decreto pode não ter sido rigorosamente cumprido antes de 1835. Pois, como indiquei há pouco, não eram raros os casos de senhores manifestarem contrariedade àquilo que consideravam ingerências do Estado em assuntos privados²²². Os vinte e três meses que se seguiram ao início do debate e a promulgação do referido decreto de 1830 constituem um indício da ausência de consenso sobre esse assunto. Como demonstrou Brito, a lei foi aprovada pela Assembléia apenas depois de intensas discussões acerca da inclusão dos africanos livres entre os indivíduos obrigados a portar passaporte²²³. Cinco anos depois, em 1835, essa morosidade nos debates legislativos não se repetiria. Afinal, foram necessários somente quatro meses depois do levante malê para que a lei de número nove fosse promulgada e entrasse em vigor.

Os vinte e três artigos que compunham a lei número nove foram formulados com base nos depoimentos obtidos pelas autoridades durante a devassa da Revolta de 1835. As investigações policiais forneceram informações suficientes para que a classe senhorial

²²¹BRITO, Luciana da Cruz.Op.cit., 2009, p.33 e 34. A mesma autora defende que o silêncio da Constituição Imperial de 1824 já seria um prenúncio do “lugar” (ou da ausência de lugar) do africano na sociedade brasileira do século XIX. De cativo trazido para o Brasil a ferro, o africano tornava-se um “hóspede indesejável” no interior de uma nação que se pretendia unida, homogênea e, sobretudo, civilizada. Nesse sentido, estaria posto um imbróglio retórico de difícil solução: a escravidão civilizava hábitos e costumes de africanos, no entanto, esse “melhoramento” tinha seus limites, e o limite estava posto explicitamente na condição de estrangeiro que os africanos livres portariam.

²²² Brito analisa as discussões acerca das “intervensões estatais no domínio do senhor” em BRITO, Luciana da Cruz.Op.cit., 2009, p.25 e 26.

²²³ De acordo com a mesma autora, o principal ponto de divergência sobre o assunto estava na inclusão ou não dos africanos livres dedicados ao comércio de produtos de primeira necessidade. Para alguns a medida encareceria produtos essenciais. BRITO, Luciana da Cruz.Op.cit., 2009, p.29.

configurasse suas estratégias de controle, vigilância e repressão sobre a população africana. Cinco desses artigos estavam diretamente associados à deportação da população africana da Bahia. Num primeiro momento, estavam sujeitos à “reexportação”, para empregar exatamente o termo da lei, os africanos forros suspeitos de promover “insurreição de escravos” e os “africanos importados como escravos depois da proibição do tráfico”. Aos demais africanos livres que permanecessem na Província, e se mantivessem isentos de qualquer acusação, o 4º artigo avisava acerca da extensão da medida tão logo “se tenha designado um lugar para a sua reexportação”²²⁴.

As preocupações do governo brasileiro a respeito da existência de um porto na África onde desceriam os africanos apreendidos no tráfico ilegal, já haviam sido levantadas desde a abolição do tráfico atlântico, em 1831. Todavia, depois de 1835, entre os legisladores da Assembléia Provincial baiana as intenções de “repatriação” ganharam novos contornos. Não tratava apenas de devolver para África aqueles indivíduos desembarcados ilegalmente na Bahia, mas também de estabelecer uma colônia do outro lado do Atlântico “para onde possamos repatriar todo aquele Africano que se libertar, ou mesmo o liberto Africano que se fizer suspeito [...] à nossa segurança”²²⁵. A recomendação da Assembléia deixava clara a intenção de expulsão da população africana residente na província baiana. No entanto, para cumprir esse propósito a legislação precisava também incidir sobre as embarcações que atravessavam o Atlântico a levar mercadorias e gente, essas últimas muitas vezes fruto do tráfico ilegal. Assim, de acordo com o artigo 6º, mestres e capitães que carregassem africanos forros para Bahia seriam multados. A multa também se aplicava àquelas embarcações que se recusassem a transportar deportados de volta para África, nesse caso ficava estabelecido:

Artigo 5º: nenhuma embarcação que se destinar aos portos da África obterá passaporte sem levar a seu bordo um número de suspeitos, sob pena de pagar multa de 400 mil réis por cada suspeito não deportado.²²⁶

²²⁴ APEBa. Seção Legislativa da Assembléia Provincial Legislativa da Bahia. Série: registro de leis. Livro 1. (1835-1840). Lei número 09 de 13 de maio de 1835 Apud BRITO, Luciana da Cruz. Op.cit., 2009, p.41 e 121.

²²⁵ APEBa. Seção Legislativa, Livro das Representações da Assembléia Provincial Legislativa da Bahia (1835-1874). Livro 452 Apud REIS, João José. Op.cit., 2003, p.484, o mesmo documento reaparece em BRITO, Luciana da Cruz. Op.cit, 2009, p.41.

²²⁶ APEBa. Seção Legislativa da Assembléia Provincial Legislativa da Bahia. Série: registro de leis. Livro 1. (1835-1840). Lei número 09 de 13 de maio de 1835 Apud BRITO, Luciana da Cruz. Op.cit., 2009, p.41.

Como demonstra a preocupação disposta no artigo acima, era possível que alguns capitães se recusassem a carregar deportados. Nos meses seguintes ao levante malê haveria um temor generalizado dirigido à população africana em geral. Dessa forma, os legisladores garantiam a aplicabilidade dos artigos referentes à deportação obrigando as naus a transportar aqueles indivíduos considerados perigosos.

Embora a deportação não estivesse prevista no Código Criminal de 1830, essa foi a sentença mais aplicada aos forros condenados. De acordo com Reis, as condenações da revolta levaram trinta e quatro libertos de volta para África, enquanto para maioria dos partícipes escravos prevaleceu o açoite. Os resultados da devassa mais uma vez atenderam aos interesses senhoriais. Castigando o cativo para que esse fosse, depois, logo devolvido ao eito e livrando-o da companhia de libertos responsáveis por incutir-lhes idéias de insurreição, as condenações preservavam a propriedade particular e, ainda, expurgavam da sociedade baiana seus “hóspedes traiçoeiros”, como a população africana livre passou a ser designada²²⁷.

Para os africanos livres que insistiam em permanecer na Bahia, a lei número nove tornava a vida em Salvador ainda mais difícil do ponto de vista material e da autonomia. A obrigação de pagar um imposto anual de dez mil réis para continuar vivendo na capital baiana e a proibição da posse de bens imobiliários, ou “bens de raiz”, incidiam diretamente sobre o custo de vida dessa parcela da população, que via aumentar significativamente a tributação e os gastos com moradia, pois não sendo própria devia ser alugada²²⁸. Até mesmo a oferta de quartos e casas de aluguel passou a ser restrita e tutelada pela mesma lei, que no artigo 18º estabelecia:

Artigo 18º: é proibido a qualquer proprietário, arrendatário, sublocatário, procurador ou administrador alugar ou arrendar casas a escravos ou ainda mesmo a africanos libertos que não se apresentarem munidos de autorização especial para isso, que seja dada pelo juiz, sob a pena de incorrerem na multa de 100 mil réis²²⁹.

²²⁷ Para um panorama geral de todas as sentenças estabelecidas em 1835, ver REIS, João José. *Op.cit.*, 2003, p.453. É o mesmo autor quem apresenta a expressão “hóspedes traiçoeiros” que seria aplicada às discussões sobre escravidão africana no Brasil em REIS, João José. *Op.cit.*, 2003, p.477.

²²⁸ De acordo com Reis, um ano antes da revolta, em 1834, era possível comprar com dez mil réis cerca de três arrobas de carne-seca. REIS, João José. *Op.cit.*, 2003, p.39.

²²⁹ APEBa. Seção Legislativa da Assembléia Provincial Legislativa da Bahia. Série: registro de leis. Livro 1. (1835-1840). Lei número 09 de 13 de maio de 1835 Apud BRITO, Luciana da Cruz. *Op.cit.*, 2009, p.43.

Se, por um lado, a lei número nove criou um aparato de restrições e oneração para aqueles africanos libertos que viviam em Salvador. Por outro, essa mesma lei estimulava a transferência desses indivíduos para a lavoura, tornando-os isentos da taxa caso comprovassem estar “trabalhando em alguma fábrica grande na província, como as de açúcar e algodão”. Dessa forma, a legislação pós levante de 1835 não apenas tentava expurgar o “perigo” urbano decorrente da permanência de africanos na cidade, como também procurava solucionar o problema da insuficiência de mão de obra na lavoura. No entanto, não se tratava de encaminhar braços para qualquer tipo de fazenda. A lei era bastante específica, os africanos só seriam desobrigados do referido imposto se fossem trabalhar na grande propriedade monocultora, preferencialmente, como exemplifica a própria lei, aquelas em que se plantava açúcar ou algodão²³⁰.

Mas a lei número nove não visava apenas dificultar a permanência de africanos na Bahia elevando componentes importantes do custo de vida dessa população ou estimulando a migração para o campo. Do ponto de vista da autonomia, os africanos libertos também tiveram sua liberdade restrita, pois passaram a ser obrigados a matricular-se junto às autoridades policiais. Ao informar a um policial seu nome, nação, idade provável, morada e ocupação o africano forro não apenas fornecia à polícia os dados que serviriam ao seu controle, como também era lembrado da vulnerabilidade de sua liberdade ao ser posto sob vigilância como a um escravo.

Três meses depois da promulgação da lei de número nove, em 13 de maio de 1835, outro conjunto de disposições legais diretamente relacionadas aos escravos urbanos e forros que trabalhavam nos cantos foi estabelecido. A lei número 14, de 2 de junho de 1835, visava controlar os cantos de trabalho, substituindo-o por capatazias. No lugar do capitão do canto, como vimos uma figura significativa em meio aos ganhadores, ficaria o capataz, sujeito que ao menos pelo nome já era uma referência direta e clara ao universo senhorial. Além disso, os trabalhadores que desejassem continuar atuando em seus cantos deveriam

²³⁰ No artigo 9º a lei estabelecia quais indivíduos estariam isentos da taxa de capitação. Seriam eles: os delatores que denunciasses projetos de insurreição, inválidos e aqueles que migrassem para o campo para trabalhar em “alguma fábrica *grande* da província”. Retomarei esse mesmo artigo mais adiante. APEBa. Seção Legislativa da Assembléia Provincial Legislativa da Bahia. Série: registro de leis. Livro 1. (1835-1840). Lei número 09 de 13 de maio de 1835 Apud BRITO, Luciana da Cruz.Op.cit., 2009, p.43[grifado por mim].

matricular-se junto às autoridades policiais. Mais uma vez o aparato legislativo baiano mostrava sua preocupação com o controle da população urbana escrava e livre²³¹.

Tamanha vigilância levou muitos a seguirem em direção à África sem que tivessem sido deportados. Ao analisar as relações entre Brasil e África no século XIX, Costa e Silva informa que, trilhando o rastro dos escravos expulsos, outros voltaram ao continente africano, ou porque eram perseguidos pelas autoridades empenhadas em garantir a ordem, ou porque como muçulmanos eram incapazes de aceitar um governo infiel. Havia ainda aqueles mesmos que “sentiam que não havia para eles espaço no Brasil ou este era tão apertado quanto os sapatos que a liberdade os obrigava a usar, a fim de se diferenciarem dos que continuavam em cativeiro.”²³²

Batuques, danças e ajuntamentos, a festa negra sob vigilância

*Na peleja mais renhida
Ninguém nos há de vencer
Quem teme a Deus nesta vida
Nada mais pode temer*²³³.

Entre as medidas tomadas pelas autoridades logo após o levante de 1835, um aspecto chama a atenção: a repressão às manifestações culturais por parte das autoridades²³⁴. Além de procedimentos punitivos - tais como, o encarceramento, o trabalho nas galés, o castigo físico aplicado pelo exemplar açoite público, a condenação à morte por enforcamento e a deportação - destinados àqueles réus considerados culpados, e de todo aparato legislativo dirigido ao controle e vigilância da população africana, incluíam-se

²³¹ Reis comenta os impactos da Lei N°. 14 e a “desobediência” africana que a tornou inaplicável em: REIS, João José. Op.cit., 2003, p.503-508.

²³² SILVA, Alberto da Costa e. Op Cit., 2003. p.121

²³³ Hino do senhor do Bonfim, letra de Dr. Egas Muniz Cf. CARVALHO FILHO, José Eduardo Freire de. *A Devoção do Senhor Bom Jesus do Bonfim e sua História*. 2ª ed. Bahia: Imprensa Oficial, 1944. p.142.

²³⁴ No caso do Rio de Janeiro, as proibições e perseguições aos “tambores” de negros seriam anteriores às insurreições baianas do início do oitocentos. De acordo com Souza, mesmo antes da Revolta de 1835, havia alguma apreensão referente à população africana (e negra em geral). Nas décadas iniciais do século, os peditórios executados pelas irmandades, ao som de atabaques, já haviam sido proibidos. A respeito desse mesmo assunto, Soares acrescenta uma informação acerca da permissão para que as folias saíssem às ruas. Segundo essa autora, em 1763, a folia de reis que seria executada na Igreja da Lampadosa, no Rio de Janeiro, foi proibida em razão do “perigo das desordens”. SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002. p.247 e SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p.156.

também as restrições às formas de expressão cultural, responsáveis por garantir o convívio, a interação e a coesão social. Embora a legislação formulada no calor do levante malê não tratasse especificamente das festas negras, na capital baiana, uma série de posturas municipais proibiam que negros executassem batuques e lundus “em qualquer hora e lugar”²³⁵. Nesse sentido, o exercício das festas e outras maneiras de interação praticadas nos “ajuntamentos” de escravos e libertos eram vigiadas pela polícia e motivo de discussão entre autoridades.

Segundo Reis, para uma parte da população, a festa negra seria a “ante-sala da revolta social”, o prenúncio da insurreição²³⁶. Nesse caso, a tutela do Estado serviria para impedir que as “vozerias” e os estrondosos encontros de negros evoluíssem em direção à revolta, tornando-se assim, um tipo de controle que garantia a manutenção do *status quo* senhorial. Um segundo argumento reforçava a idéia de que as festas negras baianas deveriam ser combatidas. Para os que defendiam esse ponto de vista, as expressões culturais de raiz africana impediriam a civilização da cidade. Afinal, o empenho da elite baiana em europeizar hábitos e costumes poderia ser colocado a perder com todos aqueles “bárbaros costumes” que tomavam as ruas de Salvador durante os dias em que os negros festejavam. Por fim, havia ainda aqueles que percebiam algumas vantagens em permitir aos negros folgar em suas festas²³⁷. Para esses últimos, as práticas de convívio e de comemoração contribuiriam para “desoprimir o espírito do africano, fazê-lo esquecer por algumas horas sua vida miserável e, além disso, promover a divisão étnica, uma vez que, livre para festejar, cada nação o faria separadamente.”²³⁸

²³⁵ *Legislação da Bahia sobre o negro: 1835 – 1888*, Salvador: Fundação Cultural do estado da Bahia/Diretoria de Bibliotecas Públicas, 1996, pp.125 e segs Apud REIS, João José. Batuque negro: repressão e permissão na Bahia oitocentista in JANCÓS, István; KANTOR, Íris (orgs.). *Festa: Cultura & Sociabilidade na América Portuguesa*, vol.I. São Paulo: Hucitec/ Edusp/Fapesp/Imprensa Oficial, 2001. p.347.

²³⁶ As expressões que aparecem entre aspas nesse parágrafo constituem formas a partir das quais autoridades e jornais se referiam às festas negras baianas. Tais expressões foram retiradas do trabalho de REIS, João José. *Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX* in CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.) *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura*. Campinas/SP: Editora da UNICAMP/CECULT, 2002.

²³⁷ A designação “festa negra” é usada por Reis para se referir às comemorações de escravos e libertos que assumiam um “caráter polimorfo e polissêmico”. Nesse mesmo trabalho, o autor também discute as dissensões no tratamento conferido a tais festas pelo Conde de Arcos e o Conde da Ponte. REIS, João José. *Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX* in CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.) Op.cit, 2002.

²³⁸ REIS, João José. *Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX* in CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.) Op.cit, 2002, p.112.

De maneira geral, não havia consenso acerca do tratamento aplicado pelas autoridades às festas negras na Bahia. Contudo, nos meses seguintes à revolta de 1835, batuques, danças e reuniões identificadas como africanas foram proibidos e sistematicamente perseguidos pela polícia, num contexto em que boa parte da população branca sentia-se ameaçada por novas sublevações. Incapazes de penetrar completamente no universo lingüístico e cultural desses africanos, as festas, como manifestações de sociabilidade e interação, representavam não só os limites à dominação do homem branco, mas ainda um momento de perigo real. Não eram raros os casos em que comemorações criavam brechas de controle capazes de permitir levantes. A perspicácia dos insurgentes também estava nas datas escolhidas para eclodir conflitos, geralmente em dias de festas religiosas, ocasiões em que papéis sociais se afrouxavam e as “fronteiras” tornavam-se mais permeáveis²³⁹. A Revolta dos Malês ocorrida em meio às homenagens a Nossa Senhora da Guia, parte do ciclo de comemorações ao Senhor do Bonfim, é um exemplo.

No século XIX, as celebrações ao redor do patrono da basílica duravam quase um mês inteiro. A lavagem do interior da igreja, na quinta-feira posterior ao domingo de Reis, anunciava o início dos festejos que se estenderiam até o domingo dedicado ao Senhor Bom Jesus do Bonfim e, nos dois domingos seguintes, à Nossa Senhora da Guia e São Gonçalo²⁴⁰. Segundo Reis, na noite e madrugada do sábado, festeiros e fiéis se reuniam no interior e entorno da Igreja do Bonfim²⁴¹. Tal como a maioria das festas oitocentistas, as atividades deviam combinar orações e divertimentos. Esse encontro entre sagrado e profano, muitas vezes visto como problemático pelas autoridades, permitia a suspensão

²³⁹ O conceito de “fronteira” aplicado nessa pesquisa será trabalhado no próximo capítulo.

²⁴⁰ Praticamente todas as publicações que tratam da devoção e/ou da festa do Bonfim reproduzem a versão de que a chegada da imagem do Senhor do Bonfim, trazida pelo capitão português Teodózio Rodrigues de Faria, constitui o marco de origem da devoção. No entanto, esse esforço por “lembrar” as origens européias da entidade nos permite entrever que a participação negra na elaboração da devoção se tornou, um componente geralmente “esquecido” pelos autores mais conservadores. Sobre as origens da devoção, ver: CARVALHO FILHO, José Eduardo Freire. *A Devoção do Senhor Bom Jesus do Bonfim e sua História*. 2ª ed. Bahia: Imprensa Oficial, 1945. (A primeira edição é de 1923) Para uma análise contemporânea da festa: GROETELAARS, Martien M. Quem é o Senhor do Bonfim? O significado do Senhor do Bonfim na vida do povo da Bahia. Petrópolis: Vozes. 1983. Acerca de um olhar antropológico da lavagem do Bonfim: GUIMARÃES, Eduardo Alfredo Moraes. *Religião popular, festa e sagrado. Catolicismo popular e afro-brasilidade na festa do Bonfim*. Salvador: UFBA, dissertação de mestrado, 1994. E a respeito das transformações da lavagem ao longo do século XIX, ver: MENDES, Erika do Nascimento Pinheiro. *A lavagem das escadarias do Nosso Senhor do Bonfim da Bahia: identidade e memória no final dos oitocentos*. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano II, n. IV, maio de 2009.

²⁴¹ REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. Edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.125/126.

temporária de determinadas regras, criando uma situação de desordem e indeterminação de posições sociais que dificultavam o controle²⁴². Naquele ano de 1835, as orações, pândegas e cantorias que preparavam a alvorada dominical em honra à santa constituíram uma espécie de prenúncio da insurreição. Embora planejada para eclodir no amanhecer do domingo, a denúncia da liberta nagô, Guilhermina Rosa de Souza, antecipou a saída dos revoltosos às ruas, que acabou por acontecer ainda na madrugada do sábado.

Como resposta ao levante que surpreendeu a capital baiana em 1835, festas, ajuntamentos de negros e vozerias tornaram-se alvo de vigilância constante, isso quando não foram terminantemente proibidos. Nesse contexto, as homenagens à Nossa Senhora da Guia, – e também, ao Bonfim já que as honras à santa eram parte das comemorações ao padroeiro da Basílica de Itapagipe - promovidas nos anos imediatamente posteriores ao levante malê, provavelmente receberam uma atenção especial das autoridades. Afinal, tais comemorações marcavam, no mínimo, a data de eclosão do levante.

Nos anos posteriores ao levante de 1835, e a despeito da intensificação do controle e da elaboração de estratégias de vigilância sobre as festas negras, a participação africana na festa do Bonfim provavelmente continuou. Afinal, vinte e cinco anos depois da revolta que atemorizou a capital baiana, o príncipe Maximiliano Habsburgo, numa rápida passagem por Salvador, cuidadosamente registrou suas impressões ao participar do cortejo e lavagem do interior da Igreja do Senhor do Bonfim. Num relato pormenorizado acerca da romaria de fiéis que partia da cidade baixa em direção à colina de Itapagipe, onde se localiza a Basílica do Senhor do Bonfim, Maximiliano nos permite vislumbrar a participação negra (e africana) em uma das etapas de maior mobilização popular no ciclo de comemorações em honra ao Bonfim.

De acordo com o príncipe Habsburgo, tal como ocorre ainda hoje, o rito de lavagem acontecia na quinta-feira anterior ao domingo dedicado ao padroeiro da basílica do Senhor do Bonfim. Em cortejo, os devotos partiam da cidade baixa, mais especificamente do portão do Arsenal, em direção à igreja. E, lá chegando, a “multidão negra comprimia-se, rindo curiosa e tagarelando”. Embora acompanhasse a romaria com uma “carruagem da moda”, portanto relativamente distante da agitação dos que seguiam a pé, Maximiliano não

²⁴² A respeito da questão do controle das autoridades sobre as festas praticadas no Período Colonial, ver PRIORE, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000 p.91.

deixou de perceber a predominância negra no trajeto²⁴³. Suas considerações acerca da forma como eram improvisadas nas ruas cozinhas que vendiam alimentos à população negra da cidade, nos permitem entender melhor as atividades de ganho que ocorriam em meio à festa.

Muito embora homens também caminhassem para a colina de Itapagipe a fim de aproveitar o entusiasmo da festa para ganhar alguns trocados, vendendo principalmente aguardente aos devotos, eram as mulheres que geralmente exerciam o comércio ambulante nessas ocasiões. Equilibrando sobre suas cabeças pesadas caixas de vidro, tais negras ofereciam “pastéis, fitas, linhas, linho e outros objetos necessários ao uso caseiro”. Para espanto de Maximiliano, havia mercadorias em cestos e nessas vitrines portáteis até mesmo no interior da igreja. Onde era vendida “toda espécie de bugigangas religiosas, amuletos, velas e comestíveis”²⁴⁴. Subvertendo os paradigmas do comportamento silencioso e contido que deveria ser observado dentro da igreja, essas negras anunciavam suas ofertas, tagarelavam com compradores e despertavam a gula dos fiéis²⁴⁵.

Desse cenário descrito pelo príncipe Habsburgo, poucas devem ter sido as mudanças nos anos finais do século XIX. Em obra publicada em 1916, mas produzida a partir de observações e pesquisas realizadas ainda no oitocentos, Manuel Querino constata a presença de “barracas de feiras” distribuídas ao longo da subida da colina. Encontramos aí outro componente da festa que não aparece no relato de Maximiliano, os jogos e brincadeiras, visto que, tais barracas eram “providas de brinquedos de toda espécie, para crianças”. Nesse sentido, as comemorações em honra ao Senhor do Bonfim ganharam um complemento – o jogo – que, acrescentado aos já conhecidos “botequins repletos de

²⁴³ HABSBURGO, Maximiliano. *Bahia 1860. Esboços de Viagem*. Rio de Janeiro/Bahia: Tempo Brasileiro/Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1982.p.123. De acordo com o prefácio escrito por Mattoso, o relato da viagem empreendida por Ferdinando Maximiliano José da Áustria, foi publicado pela primeira vez (em 1861) para um número bastante reduzido de leitores, apenas para os integrantes da família imperial. Anos mais tarde, a obra ganhou novas edições, nos anos de 1867 e 1868. Contudo, tais publicações não eram integrais, alguns trechos haviam sido suprimidos em razão de certas “impertinências da edição original”. O relato de viagem só foi traduzido e publicado no Brasil em 1982, por iniciativa do Centro de Estudos Baianos, da UFBA.

²⁴⁴ HABSBURGO, Maximiliano.Op.cit.,p.125 e 129.

²⁴⁵ Como explica Mary del Priore, algumas festas católicas implicavam num período de abstinência alimentar. Nesse caso, ao venderem comida aos devotos, que deveriam guardar jejum, as negras quituteiras atraíam a ira dos pregadores. PRIORE, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000 p.65.

comestíveis e bebidas, tocadores de realejos, vendedores ambulantes de refrescos, doces, etc” instalados na praça em frente à igreja, ampliavam a parcela profana da festa²⁴⁶.

Ao atrair um grande número de indivíduos para a península de Itapagipe, a festa do Bonfim transformava a paisagem humana e física da região. Hábito comum desde os tempos do Brasil colônia, muitas residências localizadas no caminho por onde passariam os fiéis eram caiadas às vésperas da comemoração, enquanto outras estendiam ricas toalhas nas janelas. No adro da igreja bandeirolas, luzes a gás e a música tocada no coreto confirmavam a animação da comemoração²⁴⁷. Tal demonstração de respeito e afeição à devoção ultrapassava as imediações da Igreja do Bonfim e transfigurava a aparência da cidade²⁴⁸. Ao vestir o melhor traje para sair à rua a fim de acompanhar o cortejo, ou expor aos passantes a largueza de suas posses, em asseadas testadas com portas e janelas ornadas, a festa tornava público elementos que nos dias comuns estariam reservados à esfera privada. Expondo práticas e comportamentos que, ao menos para as elites, deveriam permanecer reservados ao ambiente doméstico, as comemorações do Senhor do Bonfim garantiam maior visibilidade aos modos de vida e hábitos restritos à parcela negra da população. É o caso das refeições realizadas em plena rua por negros, escravos e libertos. A prática, que devia ser relativamente comum entre tais indivíduos, tornava-se mais visível em dia de celebração. A ponto do príncipe Maximiliano escrever acerca de um grupo de escravos urbanos que observou ao passar com sua carruagem a caminho da colina de Itapagipe:

Em volta dessas cozinhas improvisadas, acocoram-se, então, os negros esfarrapados, semelhantes a macacos, enfiando suas patas longas e negras no pirão de Farinha e levando-o às goelas escancaradas, ruminando, sob falatório gutural, tranqüilos e à semelhança dos camelos.

Se o dinheiro é suficiente, jovens e velhos, homens e mulheres passam, ainda, pela esquina da rua, pelo negro velho, da cabeça alva, que fornece a Cachaça, que queima, aquele veneno de fogo que leva as infelizes criaturas a uma embriaguez benfazeja e lépida e que os faz suportar mais facilmente, os golpes do seu senhor.²⁴⁹

²⁴⁶ QUERINO, Manuel. Op.cit. 1922. p.119.

²⁴⁷ José Eduardo Freire Carvalho Filho, tesoureiro da devoção por 40 anos consecutivos (de 1894 a 1934) nos informa que, já no século XIX, a iluminação era a gás e os fogos de artifício compunham o ponto alto da festa. CARVALHO FILHO, José Eduardo Freire. *A Devoção do Senhor Bom Jesus do Bonfim e sua História*. 2ª ed. Bahia: Imprensa Oficial, 1945. p.18.

²⁴⁸ PRIORE, Mary Del. Op.cit., 2000 p.38.

²⁴⁹ HABSBURGO, Maximiliano. Op.cit., p.124.

“Acocorados” ao redor do alimento, a população negra - que poderia ser tanto escrava quanto livre, já que as condições de subsistência pouco se alteravam depois da manumissão – não apenas era animalizada, como também cedia ao vício da cachaça para suportar uma vida precária. Se no caminho para a colina do Bonfim a cena da refeição negra em plena rua chamou a atenção do nobre viajante, o mesmo deve ter acontecido quando esse alcançou o adro da igreja e, em meio a um “confuso movimento de feira”, atravessou a praça em que “negros nos mais coloridos e berrantes trajes de festa empurravam-se e corriam, com barulho e gritos estridentes”. Ali estava, novamente, a cachaça vendida por ambulantes aos participantes da lavagem. Era com ânimo “alegre e exaltado pela Cachaça” que mulheres ricamente vestidas e enfeitadas despejavam a água trazida em cântaros de barro e esfregavam o piso da nave central da basílica²⁵⁰.

Vista como um período de anomia, de ruptura da ordem, a festa estaria, de maneira geral, também inscrita num calendário de acontecimentos que obedeceriam a uma regularidade cíclica. Em outras palavras, a comemoração coletiva estaria relacionada aos processos cíclicos da comunidade e, ao mesmo tempo, permitiria a dissociação das normas da vida cotidiana. É justamente essa sensação de supressão das regras que permitia o consumo de aguardente, ou a participação de indivíduos já “exaltados”, no interior da igreja, local de abstinência e comedimento. O espírito de fausto da festa admitia a embriaguês a tal ponto que, em anos em que o tesoureiro da devoção era mais “prazenteiro e folgazão”, mandava-se colocar em meio ao adro da igreja “uma pipa de vinho e outra de aguardente, para despertar o entusiasmo dos romeiros”²⁵¹. Como explica Duvignaud, de uma maneira geral as festas se constituiriam como momentos extravasadores, quando a suspensão das normas da vida cotidiana coloca o indivíduo diante de um “mundo sem estrutura e sem código”²⁵². Essa face da lavagem do Bonfim não passou despercebida ao nosso viajante austríaco. Em suas impressões acerca do que viu no interior da Igreja a idéia de suspensão da ordem aparece:

Festejavam-se as Saturnais dos negros. A escravidão tinha cessado naquele momento e, pelos movimentos livres, pela louca alegria dos

²⁵⁰ HABSBURGO, Maximiliano. Op.cit., p.128.

²⁵¹ PRIORE, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000,p.119.

²⁵² DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Fortaleza/Rio de Janeiro: Edições U.F. do Ceará/Tempo Brasileiro, 1983,p.68.

negros e dos homens de cor, pelas suas roupas, algumas delas ricas e pitorescas, via-se que hoje eles se sentiam bem²⁵³.

Naquele ano de 1860 - e, provavelmente, também em outros - enquanto a piaçava esfregava o piso da nave da igreja do Bonfim, se configurava um dos momentos mais fortes da supressão de regras. Afinal, durante a execução do rito, era consentido aos jovens “namoricar” abertamente no interior do templo, às mulheres estavam autorizadas a exhibir “o busto desnudo e os ombros belos” e, o “velho negro de cabeça alva, levemente embriagado”, recebia anuência para ingressar na cerimônia. Durante o tempo da festa, a igreja perdia sua austeridade moral para dar lugar às práticas socializadoras e lúdicas. Num contexto em que a maior parte da população vivia em engenhos na zona rural ou em fazendolas espalhadas pelas bordas da cidade, comemorações como a do Bonfim se constituíam em oportunidades de encontros, aproximações e interação de diversas naturezas, inclusive sexual. Ao suprimir momentaneamente a norma do recato, a lavagem do Bonfim permitia que certas “raparigas alegres e saltitantes” deixassem “ver o collo, através de finíssimas camisas abertas em bordados”, numa demonstração de sensualidade que se tornava parte da cerimônia²⁵⁴.

Como durante as atividades em honra ao Senhor do Bonfim a ordem estava suspensa e as regras cotidianas pouco valiam, a festa devia ser motivo de preocupação para as autoridades provinciais baianas. Um desses motivos estava na integração da população negra que participava do rito. Afinal, como observou Maximiliano, ao homenagearem um santo comum “o grupo se unificava, em um todo homogêneo, isto é, num vozerio alto, ininterrupto”²⁵⁵. Ao reunir negros – escravos e libertos – ao redor de um propósito comum, a lavagem do Bonfim, a festa diminuía diferenças e aproximava nações, tornando-se uma manifestação explícita da força resultante dessa união.

Dessa confraternização que nem sempre deixava distintos escravos e libertos, também participava a população branca. Embora o relato deixado por Maximiliano considerasse a participação negra como a maioria, o autor indica que também tomaram parte da lavagem de 1860 a população branca. Certamente boa parte desses indivíduos não havia chegado à colina caminhando desde o Arsenal. Tal como o príncipe Habsburgo,

²⁵³ HABSBURGO, Maximiliano. Op.cit., p.130.

²⁵⁴ QUERINO, Manuel. Op.cit. 1922. p.119.

²⁵⁵ HABSBURGO, Maximiliano. Op.cit., p.130.

diversas senhoras alcançaram o largo do Bonfim trazidas por carruagens. Ostentando o privilégio de acompanhar o cortejo a partir de seus veículos, essas senhoras deixavam explícito seu status diferenciado. Não eram parte da população, majoritariamente negra, que seguia a pé e era obrigada a suportar a exposição ao sol e o cansaço da caminhada. Tinham o privilégio de participar da romaria, mas em separado. Assim como as mulheres, “rapazes das melhores famílias da cidade” se dirigiam até a Basílica “cavalcando bonita cavallhada, ricamente ajaezada, e [acompanhados por] lacaios bem trajados”²⁵⁶. Dessa forma, se por um lado, as festas guardavam um sentido de subversão à ordem e supressão das normas sociais vigentes, por outro, essas mesmas práticas de comemoração e convívio cumpriam o papel de reafirmar os lugares sociais. Ostentando luxo em carruagens especialmente decoradas para a ocasião, ou em vestimentas finas, esses indivíduos afirmavam publicamente sua posição na sociedade baiana do século XIX²⁵⁷.

Em alguns casos, o distanciamento dessas damas e cavalheiros da “multidão negra” acabava quando chegavam à igreja. Ao descerem de seus veículos, ou apearem de sua montaria, para atravessar uma “maré humana, como barcos em ondas impetuosas” a distância física com a parcela negra da população diminuía²⁵⁸. Todavia, essa aproximação poderia ser momentânea, pois conforme informa Maximiliano, logo após tocarem o chão, algumas mulheres se dirigiam diretamente ao terraço da Basílica. Era do alto que a elite acompanhava a cerimônia da lavagem. Ocupando um espaço metafórico de sua própria posição social, tais indivíduos expressavam os limites para a suspensão das fronteiras sociais. O próprio príncipe austríaco revela ter ingressado na igreja por uma porta lateral, indisponível aos fiéis em geral e, provavelmente, reservada apenas para figuras importantes da sociedade e membros ilustres da devoção. Mas havia aqueles senhores e senhoras que permaneciam na parte inferior da igreja, em meio à confusão em que “todos misturavam-se como ondas desordenadas”²⁵⁹. Para quem ansiava por uma capital baiana “civilizada”, possivelmente tamanha mistura de cores e classes sociais representava uma ameaça a esse projeto. De acordo com o naturalista Johann Baptist Von Spix, que esteve na Bahia na segunda década do século XIX, “o barulho e a alegria desenfreada” da lavagem do Bonfim

²⁵⁶ QUERINO, Manuel. Op.cit. 1922. p.129.

²⁵⁷ Sobre o caráter de reforço das posições sociais das festas do período colonial, ver: PRIORE, Mary Del. Op.cit., 2000 p.37.

²⁵⁸ HABSBURGO, Maximiliano. Op.cit., p.128.

²⁵⁹ Ibid., p.130.

eram parte da comemoração em que participavam “diversas raças humanas em promiscuidade”²⁶⁰. Ao suspender regras, esgarçar fronteiras e aproximar momentaneamente alguns brancos da população negra, a festa do Bonfim expunha seus perigos àqueles indivíduos preocupados com a manutenção do *status quo*.

Em meio ao “falatório estridente” das negras vendedoras, acomodadas no interior da igreja nas “posições mais confortáveis, sensuais e desleixadas”, e apesar de toda a confusão associada ao ritual da lavagem, Maximiliano constatou - com alguma indignação - que um padre celebrava o rito litúrgico²⁶¹. Naquela ocasião, a parcela sagrada da festa do Bonfim, a missa, poderia passar despercebida a qualquer fiel menos atento. Afinal, muitos participantes deviam estar mais preocupados com as comemorações profanas que, naquela quinta-feira, se estenderiam por todo dia e pela noite adentro. Aos olhos de um estrangeiro, a festa profana havia crescido a tal ponto, com tamanho vigor e adesão de participantes, que a parcela sagrada da celebração parecia não ter lugar em meio à confusão da lavagem. Descrita pelo príncipe Habsburgo como uma “louca bacanal em que o pecado encerra o dia como vencedor”, a lavagem da nave da igreja do Bonfim não passaria de uma festa profana, cujo conteúdo religioso africano - apesar de não ser diretamente mencionado no relato - seria uma espécie de desvio das práticas cristãs²⁶².

Complementares às opiniões do viajante austríaco, protestos de autoridades religiosas e de integrantes da alta sociedade baiana, expressavam a contrariedade de seus membros em relação aos “abusos” realizados no interior da igreja. Nesse sentido, a elite opunha-se à combinação que unia a celebração do santo católico ao ritual africano associado a Oxalá²⁶³. E justificava essa posição, de maneira velada, sob o argumento de que o ato da lavagem constituiria um desrespeito aos “costumes, moral e a religião”, além de

²⁶⁰ SPIX, Johann Baptist von. *Através da Bahia, excertos da obra Reise in Brasilien*. 3ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1938. p.122. Spix e Martius estiveram em missão científica no Brasil entre os anos de 1817 e 1820. Durante os anos em que aqui permaneceram, ambos pesquisadores percorreram uma imensa extensão do território, trabalho que resultou na publicação do relato da expedição *Viagem pelo Brasil, 1817 – 1820*. *Através da Bahia* é parte desse relatório de viagem. A obra foi traduzida e publicada no Brasil, em 15 de setembro de 1814, no Primeiro Congresso de História Nacional, realizado no Rio de Janeiro, pelo IHGB.

²⁶¹ HABSBURGO, Maximiliano. Op.cit., p.129 e 131.

²⁶² Ibid, p.131.

²⁶³ Reis apresenta a hipótese de que, em decorrência das perseguições dirigidas à população muçulmana, os malês teriam elaborado uma espécie de “parentesco simbólico entre Oxalá e Alá”, tornando-se um “compartimento secreto da memória coletiva” capaz de identificar os africanos como um todo, e a despeito da religião professada. REIS, João José. Op.cit, 2003, p.245.

ser o causador de “embriaguez e devassidão”²⁶⁴. No século XIX os excessos são tomados como principal oposição ao rito da lavagem da nave central da igreja²⁶⁵. Embora em meio a toda confusão da celebração permanecessem elementos que reforçavam o lugar social de alguns membros da elite, são significativos os protestos das autoridades eclesiásticas, e o apoio dos jornais locais, quanto às regras de conduta que deveriam ser seguidas, aspecto de mostra a face extravasadora e subversiva da comemoração.

No ano de 1860, o mesmo em que o príncipe Habsburgo deixou-nos seu relato, o *Diário da Bahia* previa uma cerimônia de lavagem dentro de padrões civilizados, capazes de constituir “uma prova cabal de que a nossa civilização já vem da Europa e não da Costa d’África”. Para tanto, o periódico lembrava a origem portuguesa – e, portanto, européia – da devoção, aspecto que deveria ser preservado a fim de que a festa não depusesse “contra nós, contra nossa educação, contra nossos princípios de moral.” Ao contrário do que Maximiliano nos conta a respeito da lavagem naquele ano, o jornal baiano se antecipava ao comunicar a seus leitores – que, provavelmente haviam ficado em casa no dia – o caráter contido e cristão da cerimônia. Como se as exortações da Igreja para “desarraigar tão bárbaro, tão inqualificável hábito” que transformava a festa numa “bacchanal”, houvessem surtido efeito, o *Diário da Bahia* informava:

Não se repetirá por certo a bacchanal de outr’ora, que escandalizava os costumes, a moral e a religião. Não se verão as mulheres de mármore, brancas ou negras, ou Adonis de taberna, escorria de todos [sic] as classes em trajes e posições que menos recatavam o pudor. Não teremos, como em dias passados, que deplorar esse espécimen de nosso adiantamento, que todos os anos se apresentava em exposição a nacionais e a estrangeiros. Há longos annos que o venerável prelado da diocese usava de sua palavra e exhortações para desarraigar tão bárbaro, tão inqualificável habito. A quase extinção da decantada lavagem não é negocio de somenos, como poderão pensar muitos: é uma prova cabal de que a educação do povo tem melhorado, de que passarão os tempos das ceias nos adros das egrejas, da modinha ao som da viola, das patuscadas do Bonfim, e uma prova cabal

²⁶⁴ *Diário da Bahia*, 12 de janeiro de 1860 Apud HABSBURGO, Maximiliano. Op.cit., p.248. O referido artigo publicado no mesmo dia em que o príncipe Maximiliano esteve na lavagem do Bonfim foi inserido na edição em língua portuguesa, em nota pelo tradutor.

²⁶⁵ Argumento que irá se repetir nos jornais do XIX até a suspensão da lavagem em 1890. Veja também as justificativas para extinção da lavagem do interior da igreja elaboradas por Carvalho Filho. CARVALHO FILHO, José Eduardo Freire. *A Devoção do Senhor Bom Jesus do Bonfim e sua História*. 2ª ed. Bahia: Imprensa Oficial, 1945. p.105,(nota 23).

de que a nossa civilização já vem da Europa e não da Costa d'África, como disse um illustre senador pernambucano²⁶⁶.

Em 12 de janeiro de 1860, ao ler essa notícia a aristocracia baiana deve ter ficado satisfeita. Enfim, a lavagem do Bonfim não contaria com aquelas mulheres escandalosamente trajadas que, descompostas, esfregavam a piaçava de suas vassouras no piso da igreja. Para os devotos que, nessa data, seguiram em direção à Península de Itapagipe, não foi exatamente moderação e “boa conduta” que encontraram. Como momento de supressão de limites e de extravasamento de tensões as festas, de uma maneira geral, constituem a expressão de um tempo de exceção. Durante os anos de escravidão, a festa era a ocasião em que a vigilância do senhor se tornava mais amena e era possível embebedar-se, comer à farta, cantar, dançar e dedicar-se às religiões trazidas da África. Além disso, a festa seria a substituição do tempo do trabalho pelo tempo de fausto, ocasião para folgar com exagero e ultrapassar limites. Nesse caso, o esforço da caminhada até o topo da colina do Bonfim e da lavagem do interior da igreja seriam recompensados pela folgança que se estenderia até altas horas da noite da quinta-feira.

A queima de fogos marcava o término do rito da lavagem e o início efetivo dos folguedos profanos que ganhariam a madrugada. Segundo indica Maximiliano, mesmo depois de encerradas as celebrações no interior da igreja continuavam chegando à colina do Bonfim “levas contínuas de negros e negras carregando caixas de vidro na cabeça, carruagens com brancos curiosos e pessoas montadas em mulas”²⁶⁷. Com o propósito de aferir alguns réis do comércio junto aos fiéis que folgavam a festa, ou pretendendo participar apenas dos divertimentos do final do dia, esses indivíduos mostravam o quão atraentes eram as atividades profanas da comemoração.

Para os “rapazes das melhores famílias da cidade” e, possivelmente, membros de maior status da devoção, depois da lavagem a festa continuava “numa casa abarracada” construída nos fundos da igreja para a ocasião. Anos depois, um imóvel de propriedade da devoção foi erguido no local. A “casa abarracada” virou a “Casa do Juiz”. Indivíduo proeminente da devoção, eleito pelos demais integrantes da mesa, o juiz ficava encarregado de organizar a festa do padroeiro, cumprindo assim a função de festeiro. Como parte dos

²⁶⁶ *Diário da Bahia*, 12 de janeiro de 1860 Apud HABSBURGO, Maximiliano.Op.cit., p.248.

²⁶⁷ HABSBURGO, Maximiliano.Op.cit., p.133.

encargos de sua função, cabia ao juiz oferecer “um jantar no dia da festa do Senhor do Bonfim às autoridades e pessoas gradas que vinham assistir”²⁶⁸. Reunidos aos seus pares, esses indivíduos se serviam de uma “mesa lauta”, enquanto fruía de “boas modinhas” tocadas por violas e violões²⁶⁹. Ao folgarem a festa em separado, tais fiéis reforçavam publicamente seu lugar no interior da sociedade baiana do século XIX. Era a face da lavagem do Bonfim que marcava posições e expunha os limites da subversão da ordem. Como emblema distintivo de uma categoria social superior, o ingresso ao barracão não era para todos. Enquanto parte dos participantes da festa continuavam a comemoração em âmbito privado, na própria casa ou na de amigos e parentes, havia outros, cuja exaltação dos ânimos ou distância da residência, fazia com que permanecessem na praça em frente à igreja, aquecidos pela fogueira costumeiramente acesa nessa data²⁷⁰.

Iluminados pela fogueira erguida no largo da basílica ou pelos lampiões acesos no interior das residências, a festa da quinta-feira do Bonfim invadia a noite escura e contrastava com a escuridão das noites comuns²⁷¹. O “samba arrojado” tocado pelos ternos de barbeiros que haviam animado o cortejo até o topo da colina do Bonfim, voltava a ser entoado por cantores e músicos ao final do dia. Em versos bem humorados, as chulas cantadas nesse contexto podiam exprimir as relações entre senhor e escravo, conforme registrou Manuel Querino,

Eu vou pedir a Yaya
Licença p’ra passear
Não posso ficar em casa
Nesta noite de luar²⁷².

Ao pedir licença para participar da festa, o escravo justificava sua ausência pela especificidade da noite. Aquela era uma noite incomum, afinal era uma noite clareada pelo luar. Mais uma vez a luminosidade era um convite ao conagração, o apelo do luar constituía motivo para que o cativo deixasse a companhia de sua “Yaya” e ganhasse a rua. A subversão à ordem estava não apenas no fato do escravo poder parar o trabalho para

²⁶⁸ CARVALHO FILHO, José Eduardo Freire. Op.cit., p. 58.

²⁶⁹ QUERINO, Manuel. Op.cit. 1922. p.129

²⁷⁰ Ibid, p.118.

²⁷¹ De acordo com Mary del Priore, nas festas do período colonial a iluminação marcava o poder o Estado Moderno, assim como o poder da Igreja. PRIORE, Mary Del. Op.cit., 2000 p.35/36.

²⁷² QUERINO, Manuel. Op.cit. 1922. p.127.

folgar a festa, mas também na noite em que ela acontecia. Iluminadas por lanternas, fogos de artifícios ou, simplesmente, pelo luar, as comemorações venciam a escuridão, aproximando a noite do dia. Era nessa parcela noturna do rito da lavagem que os participantes se reuniam para cantar e recitar versos próprios do universo pobre da população baiana. Em rimas que tratavam de comida - ou, melhor da ausência dela – cachaça e pobreza, exprimiam-se as preocupações de um cotidiano ocupado com a subsistência. É, mais uma vez, Querino quem nos permite fruir as rimas entoadas na festa da quinta-feira do Bonfim. Em chulas que tratam das dificuldades para garantir seu próprio sustento, o autor assinala:

Maria Ignacia
Dinheiro não tem,
Quem tiver inveja
Faça assim também²⁷³.

Satirizando a pobreza de uma figura que poderia ou não existir – Maria Ignacia -, ternos de barbeiros tratavam de uma condição que poderia ser também a dos integrantes de seu grupo. A insuficiência dos recursos básicos para sobrevivência foi tema de outros versos entoados nas comemorações profanas da lavagem do Bonfim. A chave para o entendimento dessas composições está em seu contexto de produção. Como indiquei linhas atrás, embora a obra de Querino tenha sido publicada na segunda década do século XX (em 1916), boa parte do material de pesquisa apresentado foi colhido ainda no XIX, num momento em que uma parcela significativa da população urbana de Salvador era composta por escravos de ganho e libertos africanos²⁷⁴. Depois de 1835, a elaboração de leis e de um aparato policial orientado a dificultar a permanência de africanos na capital baiana, assim como diminuir a autonomia dos africanos que viviam em liberdade, contribuiu para a precariedade das condições de vida e subsistência dessa população. Já que a vigilância e o controle impediam movimentos de protesto mais organizados como a insurreição, o descontentamento popular e, em certa medida também africano, ficava a cargo da

²⁷³ QUERINO, Manuel. Op.cit. 1922. p.128.

²⁷⁴ O intelectual Manuel Querino viveu entre os anos de 1851 e 1923. Abolicionista, mulato, jornalista e professor publicou uma série de artigos em revistas do Instituto Histórico e Geográfico baiano, além de obras relacionadas à vida do negro na Bahia. Leia também: GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Intelectuais negros e forma de integração nacional. São Paulo: *Revista de Estudos Avançados*, vol.18, n.50, jan/abr de 2004.

perspicácia de cantadores. Esses indivíduos entregavam seu recado em dia de festa, momento em que as fronteiras sociais se tornavam mais permeáveis e o relaxamento dos divertimentos permitia que expusessem suas insatisfações. Dessa forma, debochando das condições em que vivia grande parte da população urbana da Salvador oitocentista, tais trovadores rimavam,

Farinha pouca – meu pirão primeiro;
Pirão pouco – meu bocado grande;
Cama estreita – eu deitado ao meio;
Samba de moleque – eu na porta da rua²⁷⁵.

Em versos jocosos e sarcásticos a população zombava de um assunto nem um pouco divertido, a carestia alimentar. Transformando o próprio infortúnio em motivo de risada, esses indivíduos expressavam insatisfações e, de maneira indireta, reivindicavam uma vida melhor. Desejavam a abundância vivida nos dias de festa, quando a fartura de alimentos e, também, de bebidas alcoólicas, exorcizava a escassez do tempo comum. Quando o excesso não era prerrogativa apenas das elites e era permitido ao indivíduo desfrutar de uma comilança coletiva capaz de colocá-lo, ao menos momentaneamente, num outro patamar social. Conforme ensina Duvignaud, durante a festa o alimento transforma-se em signo da fecundidade, ao comermos em abundância exorcizamos um cotidiano de penúria, liberando “o estômago e o ventre da angústia da morte” e nos tornamos aptos à reprodução da força vital da comunidade²⁷⁶.

Adiando o retorno à rotina, havia participantes da lavagem, na quinta-feira, que estendiam o clima de comemoração até o sábado, véspera do dia dedicado ao padroeiro da igreja, o domingo do Bonfim. Entre os romeiros vindos de localidades distantes e hospedados em casas de amigos, familiares ou em imóveis de aluguel ao redor do largo da igreja – as casas de romeiros – essas noites eram animadas por “danças, música, recitativos e canto ao piano ou violão”²⁷⁷. Segundo Carvalho Filho, no sábado do Bonfim cantores de porta de igreja entoavam modinhas, acompanhados por violões, aferindo dos passantes

²⁷⁵ QUERINO, Manuel. Op.cit. 1922.p.128.

²⁷⁶ DUVIGNAUD, Jean. Op.cit., p.63.

²⁷⁷ De acordo com Carvalho Filho, as casas de romeiros são de propriedade da devoção e foram construídas no anos finais do século XVII, pelo seu bisavô Cel. Domingos José de Carvalho. CARVALHO FILHO, José Eduardo Freire. Op.cit., p. 55.

alguns trocados. Era também comum a exibição de “ranchos de burrinha ou de bumba meu boi” que animados cantavam e rodopiavam no largo da basílica. Compostos por “gente do povo, de ordinário pretos”, tais ranchos ganhavam o âmbito público ao saírem às ruas para se apresentarem àqueles que folgavam a festa em meio à praça. Seus partícipes eram costumeiramente pretos, aspecto possível de se identificar também pelos instrumentos que carregavam, “pandeiros e canzás”, embora levassem também “pratos, flautas e violões”²⁷⁸.

Faltavam os tambores. Instrumento percussivo identificado como negro, os tambores e atabaques foram colocados sob vigilância nos anos logo após 1835. Conforme informa Reis, exatamente vinte anos depois do levante malê, os batuques continuavam sendo motivo de contendas. No ano de 1855 a festa do Bonfim foi comemorada sem danças e atabaques. As autoridades policiais tiveram de dismantelar “uma grande turba de africanos” que, reunida em “vozerias e tumultos”, não acatou a voz do sub-delegado ordenando a dispersão do ajuntamento. O resultado da contenda foi a apreensão de “mais de vinte tabaques” e a discussão do ocorrido pelos deputados da Assembléia Provincial baiana²⁷⁹.

Aparentemente naquele ano, a parte profana do ciclo de comemorações ao Bonfim ficou suspensa até o final dos ritos católicos do domingo. Nesse dia os devotos subiram novamente a colina de Itapagipe com o propósito de acompanhar a missa solene. O período de comedimento e expiação durava pouco, pois a festa profana em honra ao padroeiro recomeçava na segunda-feira. Essa constituía o último dia de “alegria irreprimível”²⁸⁰. Embora, como vimos, a subversão às regras não fosse tão “irreprimível” assim e as manifestações de alegria coletiva tivessem seus limites impostos pela atuação da polícia. Para o deputado Antonio Luiz Affonso de Carvalho, a justificativa para a proibição dos batuques estava em serem “fonte de muitos escândalos, de immoralidades e de crimes”. A reunião de negros repugnava as camadas civilizadas, causava transtornos ao sono,

²⁷⁸ CARVALHO FILHO, José Eduardo Freire. Op.cit., p. 99 (nota 17).

²⁷⁹ Em março de 1855, nas reuniões da Assembléia Provincial da Bahia discutiu-se a proibição ou não do exercício do batuque inclusive no interior das residências. Como indiquei anteriormente, o ciclo de comemorações ao Senhor do Bonfim era constituído, entre outras coisas, por divertimentos em espaços públicos e privados. Na segunda metade do XIX, não havia consenso entre as autoridades acerca do controle das danças e batuques que seriam executadas em ambientes privados. *Jornal da Bahia*, 17 e 19 de março, 1855. Apud REIS, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX in CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.) *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura*. Campinas/SP: Editora da UNICAMP/CECULT, 2002.p.147.

²⁸⁰ QUERINO, Manuel. Op.cit. 1922. p.223.

desconforto às famílias e, não raras vezes, resultava em “sangue – uma vítima e um criminoso”. Ao final de seu discurso, o mesmo deputado anunciava, com alguma ironia, que era o momento “de se acabarem estes *innocentes* brinquedos, que só trazem vergonha e desgostos”. E, arrematava sua fala esclarecendo a quais folguedos se referia: “Não se vedam os folguedos ordinários, a que certa classe da população se entrega com moderação.”²⁸¹

As discussões acerca do termo batuque ainda se estenderam por algum tempo até que um outro deputado, José Pires de Carvalho e Albuquerque, também se manifestasse contra o que chamou de “cantoria estrepitosa”. Lendo para seus pares o projeto de postura em pauta, o deputado explicava qual seria o alvo da proibição:

Já se vê que não quer prohibir o divertimento da dansa, por que este não incommoda a alquem; que sim prohibir o batuque, que é uma dansa africana, acompanhada de uma instrumentação infernal de tabaques etc (apoiados), que atroão os ares, com cantos barbarescos, em grandes gritos e vozerias. Além do incommodo, que cauzam à vizinhança, trazem comsigo outros muitos males. Os que concorrem aos batuques são pela mor parte, escravos, que fogem para aquelle fim das casas de seus senhores, e deixam de lhes prestar serviços²⁸².

Para José Pires, o problema dos batuques de negro não estava apenas em seu caráter “barbaresco” e, portanto, não civilizado, tão pouco residia no incômodo que as “vozerias” causavam à vizinhança. A questão era a suspensão do trabalho. A festa negra em torno dos batuques implicava no abandono do serviço em prol do divertimento. Trocando o tempo do trabalho pela folga das rodas de batuque, os cativos deixavam de produzir, lesando assim, seus senhores. Num contexto em que boa parte dos escravos urbanos eram colocados ao ganho, e no qual a mobilidade exigida por suas tarefas tornava impraticável o controle direto de um capataz, a discussão acerca da proibição dos batuques vinculava-se ao pressuposto de que a tutela dessa parcela da população deveria ser feita pelo governo. Além disso, parte da elite baiana acreditava que muitas conspirações escravas eram sagazmente

²⁸¹ Jornal da Bahia, 17 e 19 de março, 1855 Apud REIS, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX in CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.) Op.cit., 2002. p.143[grifos do autor].

²⁸² Jornal da Bahia, 17 e 19 de março, 1855 Apud REIS, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX in CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.) Op.cit., 2002. p.146.

elaboradas nos ajuntamentos de negros em alguns pontos da cidade, nos cantos, candomblés e em reuniões ao final da jornada de trabalho.

Algumas autoridades de Salvador consideravam que esses encontros de africanos estariam diretamente associados aos movimentos insurrecionais desfechos na primeira metade do oitocentos e à confabulação de ações contra senhores. Na melhor das hipóteses, a festa negra representava o retrocesso dos esforços da cidade em “civilizar-se”. Para tais autoridades, em meio ao som de atabaques, agogôs e outros instrumentos percussivos, negros e mestiços, expunham suas insatisfações, discutiam alternativas de melhoria de vida e combinavam sublevações.

É mais uma vez a análise de Reis, a respeito do caso do africano Domingos Sodré, que nos permite perceber com maior clareza os motivos da polícia para caçar e prender freqüentadores de terreiros de candomblé nesse momento. O historiador acrescenta à idéia de que tais reuniões se prestariam à confabulação de levantes uma outra informação: para ele as medidas de repressão e controle estariam diretamente associadas à constatação de que as religiões africanas cada vez mais se disseminavam entre aqueles “nascidos e educados no Brasil, sobretudo crioulos, mas pardos e brancos também”²⁸³. Em outras palavras, o medo das elites brancas não se dirigia somente à possibilidade de revoltas promovidas pelos africanos, estendia-se também à suspeita de que costumes, religiosidades e formas de vida trazidos do outro lado do Atlântico estariam se propagando entre a população aqui nascida, tornando ainda mais difícil à antiga sede do Vice-reino “civilizar-se”.

A resposta a essas inquietações da elite foi formulada pelas autoridades provinciais baianas e pela Câmara Municipal de Salvador. E, nesse sentido, a construção de um aparato legislativo especialmente pensado para inibir possíveis revoltas e, de maneira complementar, a instituição de práticas policiais de vigilância, repressão e controle orientadas às manifestações coletivas promovidas por africanos, ajuda-nos a refletir a respeito do contexto social em que as viagens de retorno aconteceram.

Observações acerca do cerceamento de formas de expressão coletivas como instrumento punitivo e preventivo contra novos movimentos, aparecem também nas

²⁸³ REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.p.33.

análises de Wissenbach. Embora seu estudo esteja circunscrito à cidade de São Paulo da segunda metade do século XIX, a autora não deixa de mencionar as observações de um espectador a respeito de batuques baianos no início do século XX. De acordo com seus escritos, a descontração dos encontros noturnos dos trabalhadores citadinos, regados pela cachaça e por “risos, brincadeiras e cantorias”, parecia despertar entre os espectadores brancos sentimentos contraditórios. Para uns a sonoridade desses ajuntamentos era fascinante, enquanto para outros, um aborrecimento. O elemento marcante do trecho selecionado pela historiadora é o estranhamento do branco em relação a tais manifestações aparentemente incompreensíveis “atribuída à permanência de traços pueris na personalidade coletiva dos negros”²⁸⁴. Tal perspectiva aparece no testemunho destacado pela autora: “Quem quer que tenha ouvido, pelas ruas da Bahia, o riso sonoro, jovial e sincero d’alguma mulher negra, decerto sentiu este misto de desprezo, d’ indulgência e d’inveja que inspira esse povo de creanças.”²⁸⁵

Como já mencionei anteriormente, esses momentos de sociabilidade e lazer compartilhados ao final da jornada de trabalho e reconhecidos pelas autoridades oficiais como situações de confabulação e perigo, sofreram progressivas limitações em muitas províncias, especialmente após a Proclamação da Independência. Nesse sentido, Reis examina, a partir de Salvador, essa intrincada relação entre tais manifestações e o contexto de consolidação do Império. A proibição de batuques e lundus de negros pelas posturas municipais da cidade não somente “refletiam temores com a rebeldia escrava e com a disseminação de costumes africanos”²⁸⁶, como também expressavam a preocupação branca em impedir que a mistura racial inviabilizasse o projeto imperial de construção de uma nação equiparada às demais européias.

Se, por um lado, as alforrias e movimentos de contestação permitiam ao escravo vislumbrar alguma alteração de sua situação dentro das poucas possibilidades que a sociedade escravista baiana, da primeira metade do século XIX, lhe reservava, por outro, essas alterações nem sempre representavam um corte efetivo com situações de vida pregressas. No caso da população africana a situação era ainda pior. Considerados

²⁸⁴ WISSENBACH, Maria Cristina. Op cit. p. 117.

²⁸⁵ DENIS, Pierre. *O Brasil no século XX*. Versão portuguesa. Lisboa: José Bastos e Cia Editora, s/d, p.346
Apud WISSENBACH, Maria Cristina. Op Cit. p.117.

²⁸⁶ REIS, João José. Batuque negro: repressão e permissão na Bahia oitocentista IN JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (orgs.). Op.cit.,2001.p.347.

estrangeiros, “hóspedes traiçoeiros” ou indesejados, eram ínfimos os espaços que a sociedade baiana do século XIX guardava aos africanos libertos. Cabia a esses indivíduos encontrar ou construir esses espaços nas brechas do universo branco. As festas, folguedos, batuques, lundus e outras espécies de reuniões possíveis eram esses “lugares” africanos em meio à sociedade branca. Como que afirmando sua existência, a despeito dos limites impostos especialmente depois de 1835, esses africanos saíam às ruas causando estrondo com seus tambores e atabaques. Eram nesses momentos de sociabilidade que se estabeleciam redes de relacionamento, interação e, principalmente, de construção identitária. Dessa forma, pensar como tais manifestações referenciaram os processos de configuração de novos sentidos de comunidade e identidade dessa parcela da população, é útil quando ampliamos o foco em direção à África e estendemos a análise dessas práticas para a outra margem do Atlântico, num esforço por compreender como os contatos, trocas e interações foram capazes de constituir a comunidade brasileira na costa africana.

As partidas para África

*Minha mãe que me pariu
Me bota, tua benção
Que eu vou na terra dos negros
Vou morrer sem confissão*²⁸⁷

Para a maioria dos libertos de Salvador empreender, às próprias custas, viagem de volta ao continente africano não era tarefa simples. Diversas providências deveriam ser tomadas antes de atravessar o oceano no sentido inverso àquele trilhado décadas antes. Do ponto de vista financeiro era preciso amealhar dinheiro suficiente para o pagamento das despesas que incluíam o transporte para África e a obtenção da documentação de saída exigida pelas autoridades no Brasil (no caso daqueles que desejassem deixar a Bahia legalmente, pois certamente havia formas de burlar taxas e requisitos legais). Além disso, fazia-se também necessário poupar recursos, em geral na forma de bens, para serem negociados e garantirem a sobrevivência do retornado – e, em certas situações, de sua família – logo que chegasse à costa africana.

²⁸⁷ Versos cantados pelos brasileiros de Porto Novo na ocasião da saída da burrinha. No capítulo a seguir apresentaremos e analisaremos outras canções publicados no trabalho: VERGER, Pierre. Influence du Brésil au golfe du Bénin in *Les Afro-Américains*, Mémoires de l’Institut Français de l’Afrique Noire, n.27, Dacar, 1953, p. 27..

A capacidade de amear capital e bens suficientes que permitissem a viagem de volta não garantia o embarque imediato, era preciso conseguir lugar numa embarcação que se dirigisse para costa ocidental da África, feito nem sempre fácil, para aqueles que deixaram a capital baiana logo após a Revolta de 1835. Afinal, como mencionei anteriormente, era possível que alguns capitães se recusassem a transportar passageiros considerados perigosos, porque associados ao levante malê, ou optavam por limitar o número de pessoas a bordo para reservarem a maior parte do espaço da embarcação para mercadorias que trariam mais lucros. Esse procedimento tornava o transporte de africanos uma atividade complementar e, portanto, nem sempre disponível²⁸⁸. Entretanto, a escassez de embarcações dispostas a transportar africanos de volta para África durou pouco tempo. Apenas três anos depois, em 1838, o transporte de libertos já era considerado lucrativo. Como explica Reis, não deviam ser poucos os negociantes que, envolvidos também com o tráfico ilegal, partiam de Salvador carregados de africanos que desceriam novamente na África²⁸⁹.

Como a maior parte das viagens de retorno para África, foi paga pelos próprios libertos, o governo provincial declarava-se satisfeito com os resultados do esquema de “emigração espontânea”. Afinal, o aparato de controle, vigilância e perseguição dirigido à população africana havia surtido o efeito desejado, levando centenas de libertos a, mais uma vez, atravessarem “espontaneamente” o Atlântico. A viagem de volta para o continente de origem não onerava a província, pois era paga pelos próprios africanos. E, da mesma forma, o estabelecimento desses libertos na África deixava de ser responsabilidade baiana. Apenas os deportados oficialmente pelas autoridades – já que as perseguições empreendidas na província não deixavam de ser também parte de um processo de deportação não oficial – tinham suas despesas de viagem pagas pelas autoridades que, além disso, se preocupavam em garantir o efetivo desembarque desses passageiros.

Foi Francisco Félix de Souza, o famoso chachá de Ajudá mencionado no primeiro capítulo, quem recebeu parte desses deportados oficiais que desembarcaram no território do Daomé, em 1835. Praticamente dois meses depois do levante malê, ao final do mês de

²⁸⁸ APEBa. Seção Legislativa da Assembléia Provincial Legislativa da Bahia. Série: registro de leis. Livro 1. (1835-1840). Lei número 09 de 13 de maio de 1835 Apud BRITO, Luciana da Cruz. Op.cit., 2009, p.41. Sobre esse mesmo assunto, consulte: REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil, a história do levante dos malês (1835)*, São Paulo: Brasiliense, 2003. p.498-503.

²⁸⁹ REIS, João José. Op.cit., 2003, p.481 e 482.

março, as autoridades haviam determinado a deportação de 154 africanos, dos quais vinte e cinco eram na verdade indivíduos contrabandeados pelo tráfico ilegal. No entanto, a maior parte das partidas em direção à África foi resultado do empreendimento pessoal africano. De acordo com Reis, antes mesmo que o ano de 1835 tivesse terminado, o presidente da província declarava que “mais de setecentos passaportes já tinham sido despachados”²⁹⁰.

A etapa mais difícil do retorno desses libertos deve ter sido a de acumular capital suficiente para pagar a viagem de volta para África e, ainda, conservar recursos para iniciar uma nova vida. Além desses cuidados financeiros, somavam-se outros procedimentos legais como a obtenção do passaporte junto à repartição de polícia provincial. A solicitação do documento que permitia viagens interprovinciais era uma exigência dirigida aos estrangeiros (incluindo africanos libertos) e escravos. Depois de 1822 a obrigação estendia-se também aos súditos portugueses e brasileiros que viajavam para fora do Brasil. A simples posse do passaporte não era garantia de autorização para embarque, era ainda necessário que o passageiro obtivesse um documento que afiançava serem legítimas as informações fornecidas à polícia, a Legitimação de Passaporte.

As legitimações eram documentos expedidos pela polícia provincial com validade máxima de oito dias, essas certidões eram numeradas e nelas inscrevia-se o nome do passageiro, local de destino – que poderia ser dentro ou fora do Brasil – tipo de trabalho e, em alguns casos, motivo da viagem. A certidão de legitimação custava entre três mil e duzentos a quatro mil réis por pessoa, somava-se a essa quantia mais cento e sessenta réis referentes ao selo oficial colado ao documento. Nos casos em que o viajante embarcava acompanhado - pela mulher, filhos, irmãos, pais e até mesmo escravos – a legitimação incluía nomes e idades desses outros passageiros, estendendo a esses indivíduos a autorização de embarque²⁹¹.

Todas as legitimações expedidas pela polícia provincial baiana eram registradas em um livro que cumpria a função de guardar as informações contidas nesse documento

²⁹⁰ REIS, João José. Op.cit.,2003,p.480 – 482. Na verdade, em pesquisa nos livros de Legitimação de Passaporte pude apurar a emissão de 609 passaportes em 1835. Veja também, nesse capítulo, tabela 1 em que apresento os dados coligidos no APEBa.

²⁹¹ Ver também AMÓS, Alcione Meira. *Os que voltaram: a história dos retornados afro-brasileiros na África Ocidental no século XIX*. Belo Horizonte: Tradição Planalto, 2007, pp.25-27.

entregue ao passageiro²⁹². Nesses manuscritos eram registradas as saídas para várias partes do Brasil, para outros portos do continente americano e para localidades mais distantes, como Londres, Genova, Lisboa e, para os portos de interesse desse estudo, Costa d'África, Portos d'África e Luanda. Ao proceder a leitura das notações referentes aos africanos percebi que, embora alguns dados fundamentais como nome do passageiro, data de retirada de passaporte e destino constassem em todos os registros ao longo dos anos, informações relacionadas à tipologia física do portador do passaporte - estatura, olhos, cabelos, nariz, barba, etc - e idade só aparecem nos registros entre junho e setembro de 1835, meses posteriores à revolta muçulmana de Salvador, marcados pela intensificação das ações policiais de controle e vigilância sobre a população africana.

A descrição dos caracteres físicos africanos estava restrita aos escravos enviados de uma província a outra e aos libertos que atravessariam o Atlântico. Talvez essa equiparação, entre africanos libertos e escravos, no tratamento conferido pelas autoridades provinciais fosse uma última humilhação pela qual aqueles que retornavam tinham de passar antes de embarcar. É, ainda, provável que tal procedimento fizesse parte de um esquema de controle que visava vigiar as saídas de africanos e, principalmente, evitar que regressassem da África novamente para a Bahia, visto que desde a promulgação, em 13 de maio de 1835, da lei número nove estava proibido o desembarque de novos indivíduos procedentes da África nos portos baianos. A restrição ao ingresso de africanos na província levou o liberto gegê Filipe Francisco Sena, maior de cinquenta anos, residente há quarenta anos na Bahia, a encaminhar uma petição à Assembléia Provincial em 1837 para conseguir voltar ao Brasil e reencontrar sua família residente na capital baiana²⁹³. Filipe havia deixado a cidade pouco tempo depois da Revolta Malê. Vivia em Salvador de seu ofício de barbeiro, mas partiu para Costa da África para exercer outra função: administrar a feitoria do comerciante Joaquim José Duarte. Durante os anos em que esteve no continente africano, provavelmente Filipe Sena serviu ao tráfico ilegal, atuando como agente

²⁹² Para essa pesquisa consultei quatorze livros de registro de passaporte disponíveis no Arquivo Público do Estado da Bahia. Tais livros pesquisados no APEBa são manuscritos não microfilmados que podem ser encontrados na Seção Colonial e Provincial, Série Polícia, com o título Registro de Passaportes. Os maços de número 5878 até 5898 são referentes ao intervalo de tempo de 1824 a 1860.

²⁹³ José Reis também trata do caso de Filipe Francisco Sena, mas com o nome de Felipe Serra. REIS, João José. Op.cit.,2003,p.500.

comercial de Duarte²⁹⁴. Quando desejou retornar à Bahia foi impedido. Embora seus argumentos fossem bastante convincentes, seu requerimento foi negado um ano depois de iniciado o processo.²⁹⁵ Talvez as autoridades policiais considerassem suspeito o fato de o liberto ter deixado a província baiana logo depois do levante de 1835, ou apenas estivessem cumprindo à risca a lei que impedia o ingresso de africanos na Bahia. Em tempos de tensão as leis formuladas para garantir o controle da população africana estavam sendo rigorosamente colocadas em prática.

Esse clima de vigilância mantido pela polícia e as restrições estabelecidas pela Assembléia Provincial levaram, no dia 22 de junho de 1835, o funcionário da repartição de polícia que atendeu o africano liberto Cypriano Marques, um ancião de 64 anos que partia para “Portos d’Affrica”, a descrevê-lo como de “haltá estatura Ordinária, cor preta, corpo [ilegível], alguns cabelos brancos, testa halta, olhos pretos, orelhas grandes, nariz [ilegível], dentes perfeitos e barba serrada branca como tudo consta da Habilitação da Polícia que fica recolhida na Secretaria do Governo”²⁹⁶. Aparentemente, apesar da idade avançada para a época, Cypriano conseguiu concluir todos os arranjos necessários para empreender seu regresso à África, tornando-se um claro exemplo da persistência do sonho de voltar a pisar o solo de seus ancestrais mesmo depois de muitos anos distante do continente. Nesse mesmo sentido, corroboram as observações de Nina Rodrigues acerca do embarque de velhos africanos rumo a sua terra ancestral.

²⁹⁴ De acordo com Reis, o patrão de Filipe, Joaquim José Duarte provavelmente estava envolvido no tráfico ilegal. Dentre os documentos da petição de retorno à Salvador estava uma carta de apoio escrita por Francisco de Souza Paraíso, comerciante que, em 1843, teve o bergatim Bom Fim, de sua propriedade, apreendido pelas esquadras britânicas. Em décadas anteriores, o próprio Joaquim José Duarte também foi alvo da vigilância inglesa. Em 1815, sua sumaca Nossa Senhora do Falcão foi detida sob suspeita de tráfico. Sobre o assunto ver: REIS, João José. Op.cit.,2003,p.598, nota 34 e VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987. p.638 e 644.

²⁹⁵ Luciana Brito trata do caso de Filipe Francisco Sena em artigo que discute as medidas legais de repressão aos africanos no século XIX. A autora lembra que entre os argumentos usados para convencer a justiça estava o de não ser suspeito, de manter-se fiel à pátria, já que lutara pela Independência, e de professar o cristianismo. BRITO, Luciana da Cruz. Sob o Rigor da Lei: Africanos e a Legislação Baiana no Século XIX. *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*. N° 2, dez.2008.pp.48/49.

²⁹⁶ APEBa, Polícia Passaportes. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1834-1837, Maço 5883.

Partidas de livres e libertos para África desde Salvador * (Tabela 1)

ANO	PASSAGEIROS SOZINHOS	COM FAMILIA	COM CRIADO(S)	COM ESCRAVO(S)	COM CRIADO(S) E FAMILIA	COM FAMILIA E ESCRAVO(S)	TOTAL DE RETORNOS/A NO	% DE RETORNOS / ANO
1824	1	-	-	-	-	-	1	0,04%
1825	3	-	-	-	-	1 (+1 familiar e 2 escravos)	3	0,17%
1826	-	-	1 (+4 criados)	-	-	-	1	0,38%
1830	1	-	-	-	-	-	1	0,04%
1831	21	10 pessoas (3 famílias)	-	-	1 (+2 familiares e 1 criado) 1 (+1 familiar e 1 criado)	1 (+1 familiar e 1 escravo)	41	1,76%
1834	9	-	-	-	-	-	9	0,38%
1835	263	269 pessoas (103 famílias)	-	1 (+1 escravo) 1 (+1 escravo) 1 (+1 escravo) 1 (+1 escravo) 1 (+1 escravo) 1 (+1 escravo) 1 (+3 escravos) 1 (+4 escravos)	-	1 (+3 familiares e 3 escravos) 1 (+1 familiar e 1 escravo) 1 (+4 familiares e 1 escravo) 1 (+2 familiares e 1 escravo) 1 (+3 familiares e 2 escravos) 1 (+4 familiares e 2 escravos) 1 (+1 familiar e 2 escravos) 1 (+1 familiar e 2 escravos) 1 (+1 familiar e 1 escravo) 1 (+1 familiar, 1 escravo e 1 cria)	609	26,22%
1836	191	202 pessoas (66 famílias)	-	1 (+1 escravo) 1 (+1 escravo) 1 (+2 escravos)	-	1 (+2 familiares e 1 escravo) 1 (+1 familiar e 2 escravos) 1 (+2 familiares e 2 escravos) 1 (+1 familiar, 1 escravo e 2 crias)	410	17,65%
1837	39	7 pessoas (3 famílias)	-	-	-	-	46	1,98%
1842	22	9 pessoas (3 famílias)	-	-	-	-	31	1,33%
1843	16	0	-	-	-	-	16	0,68%
1844	51	0	-	1 (+1 escravo)	-	-	53	2,28%
1845	29	2 pessoas (1 família)	-	-	-	-	31	1,33%
1846	36	6 pessoas (3 famílias)	-	-	-	-	42	1,8%
1847	58	8 pessoas (3 famílias)	-	-	-	-	66	2,84%
1848	49	14 pessoas (6 famílias)	-	-	-	-	63	2,71%

* Os registros de legitimação de passaporte correspondentes aos anos de 1827 a 1829, 1832, 1833 e 1838 a 1841, não foram localizados. A tabela 1 foi elaborada após a transcrição e sistematização dos mapas N^{os} 5878, 5881, 5883, 5884, 5885, 5886, 5887, 5888, 5890, 5891, 5892, 5893, 5894, 5896. A respeito dos mapas consultados, mas não incluídos nessa e nas próximas tabelas, ver Apêndice 1. Observar essas mesmas considerações nas tabelas seguintes.

Partidas de librese libertos para África desde Salvador. (Tabela 1 – continuação)

ANO	PASSAGEIROS SOZINHOS	COM FAMÍLIA	COM CRIADO(S)	COM ESCRAVO(S)	COM CRIADO(S) E FAMÍLIA	COM FAMÍLIA E ESCRAVO(S)	TOTAL DE RETORNOS/ANO	% DE RETORNOS / ANO
1849	33	4 pessoas (2 famílias)	-	-	-	-	37	1,59%
1850	40	16 pessoas (7 famílias)	-	-	-	-	56	2,41%
1851	62	67 pessoas (29 famílias)	-	-	-	-	129	5,55%
1852	38	60 pessoas (19 famílias)	-	-	1 (+1 familiar e 2 criados) 1 (+4 familiares e 1 criado) 1 (+2 familiares e 1 criado)	-	112	4,82%
1853	84	63 pessoas (26 famílias)	-	-	1 (+2 familiares e 1 criado)	-	151	6,5%
1854	84	101 pessoas (41 famílias)	-	-	1 (+2 familiares e 1 criado)	-	189	8,13%
1855	15	24 pessoas (8 famílias)	-	-	-	-	39	1,67%
1856	20	27 pessoas (11 famílias)	-	1 (+3 escravos)	-	1 (+2 familiares e 1 escravo)	55	2,36%
1857	53	69 pessoas (23 famílias)	-	-	-	-	122	5,25%
TOTAL	1.221	958	5	36	29	73	2.322	
% TIPOS DE RETORNOS	52,58%	41,25%	0,21%	1,55%	1,24%	3,14%		

Fonte: Registro de Passaportes, APEBA, maços 5878 a 5896.

Empenhado em analisar a constituição racial brasileira, sob a ótica do que ele mesmo designou de “o problema ‘o negro’ no Brasil”, Rodrigues coletou documentos oficiais, objetos de cultura material e registrou testemunhos orais relativos à população africana que, ao final do XIX, ainda vivia na Bahia²⁹⁷. Apesar de sua obra ser marcada pelas “teorias e idéias racistas, nacionalistas e evolutivo positivistas, de sabor oitocentista”, seu testemunho acerca do retorno de africanos sessenta e dois anos depois do levante malê constitui indício de que, ao menos para os que voltavam, as condições de vida na capital baiana não haviam se alterado muito nesse período²⁹⁸. No final do oitocentos, a África continuava atraindo aqueles indivíduos que não encontravam espaço no interior da sociedade baiana. Aspecto que levou Nina Rodrigues a registrar, em 1897, a partida de “uma turma de velhos Nagôs e Haussás, já bem perto do termo da existência, muitos de passo incerto e cobertos de alvas cãs tão serôdias na sua raça (...), a embarcar para África, em busca da paz do túmulo nas mesmas plagas em que tiveram berço.”²⁹⁹

No final do século XIX, os africanos que ainda viviam na Bahia deviam ser mesmo mais velhos, pois a interrupção definitiva do tráfico atlântico, desde 1850, impossibilitou a renovação dessa parcela da população. Nesse sentido, muito embora as observações de Rodrigues enfatizassem a idade avançada daqueles libertos que partiam para a África quase dez anos depois de assinada a Lei Áurea, suponho não ser essa a faixa etária da maioria dos africanos que registraram seus passaportes nos anos seguintes ao levante dos malês. Apesar da maior parte dos registros de passaporte nem sempre indicarem a idade do africano que requisitava autorização para o retorno, acredito que, principalmente nos anos imediatamente posteriores à revolta de 1835, boa parte deles empreendia viagem ainda em idade produtiva. Conforme pude apurar, nos anos de 1835 e 1836, 183 famílias registraram seus passaportes para seguirem em direção à África, muitas delas incluindo filhos pequenos³⁰⁰. É o caso do liberto Benedito, de “nação Bornou” que, em 10 de outubro de 1835, declarou levar consigo para a costa da África “sua mulher Joaquina Calabá, hum

²⁹⁷ RODRIGUES, Nina. *Africanos no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Cia Editora Nacional. 1945, p.32.

²⁹⁸ APÓSTOLO NETTO, José. Os Africanos no Brasil: Raça, Cientificismo e Ficção em Nina Rodrigues. Revista Espaço Acadêmico, n. 44, Janeiro de 2005, mensal, ano IV. <http://www.espacoacademico.com.br/044/44netto.htm>.

²⁹⁹ RODRIGUES, Nina. Op.cit, p.169.

³⁰⁰ Considerei nessa soma as partidas de libertos acompanhados apenas por familiares e de libertos que viajaram juntamente com escravos e familiares. Para maiores detalhes veja Tabela 1: Partidas de livres e libertos para África desde Salvador.

filho criado com seis meses de idade, ambos libertos” e do africano “Ussá” Antonio Francisco que, em 16 de outubro do mesmo ano, inscrevia em seu registro de passaporte “sua mulher Francisca das Chagas e seu filho crioulo Ângelo Custodio, menor de 8 anos”³⁰¹. Provavelmente Bendito e Antonio Francisco estivessem distantes dos 64 anos de idade de Cypriano Marques, pois ainda possuíam uma família constituída e com filhos pequenos.

Atravessar o Atlântico em companhia de familiares era um indicativo de intenção de permanência no continente africano. Entre os anos de 1835 e 1836 a quantidade de libertos que carregavam consigo mulher, filhos, pais e sobrinhos superou a de passageiros que viajaram sozinhos³⁰². A drástica diferença no número de viagens familiares nesse período, se comparada aos demais anos posteriores à 1835/1836, revela que no período imediatamente posterior à revolta muitas famílias atravessaram o Atlântico em busca de uma vida diferente para si e para seus parentes. Ao menos para alguns, fora possível a manutenção de laços familiares a despeito da passagem pelo cativo. Nem sempre acontecia das famílias se manterem completas, com pai, mãe e filhos, em boa parte das vezes eram as mulheres que partiam para África com seus filhos e, em raros casos as crianças viajavam apenas com o pai e mais raro ainda era viajarem com pai e mãe juntos.

Apenas a título de exemplo, em 1835 - ano do maior número de partidas de africanos acompanhadas por parentes – das 103 famílias registradas, 71 eram compostas apenas por dois integrantes, treze por três membros, dez famílias somavam quatro integrantes, sete levaram consigo cinco membros e apenas duas famílias levaram seis e sete integrantes cada. Esses dados indicam que, entre os libertos, o núcleo familiar consaguíneo dificilmente era numeroso. Entretanto, a reduzida composição dessas famílias não resultava no esgarçamento das relações de solidariedade. Conforme afirmei no início desse capítulo, na Bahia oitocentista, esses africanos foram capazes de reconstruir redes de ajuda mútua fundadas na idéia de um parentesco simbólico. Como irmãos de nação, de travessia atlântica (malungos), de irmandade, de fé ou de ofício seus integrantes foram capazes de

³⁰¹ APEBa. Polícia Passaportes. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1834-1837, Maço 5883, 10 de outubro de 1835.

³⁰² Em 1835, 263 passageiros seguiram sozinhos em direção à África, enquanto 305 pessoas partiram em companhia de familiares. A mesma situação se repetiu no ano seguinte, em 1836. Embora o número geral de partidas fosse menor, 191 libertos embarcaram sozinhos, enquanto 207 viajaram junto a seus entes. Veja esses dados apurados na Tabela 1.

constituir verdadeiras famílias extensas à moda africana. Ao estabelecerem uma relação de parentesco que extrapolava o critério do sangue, escravos e libertos reinventavam aspectos das sociedades linhageiras africanas no Brasil³⁰³.

Essas viagens de africanos que conseguiram voltar para seu continente de origem acompanhados por esposa, filhos e outros entes queridos merecem atenção, pois são um indicativo do empenho em reconstruir uma nova vida na África³⁰⁴. Talvez tenha sido esse o propósito de Bento Rodriguez Pereira ao dirigir-se, no dia 17 de julho de 1835, à repartição de polícia de Salvador para retirar a legitimação de passaporte que autorizava não apenas sua viagem para a Costa da África, como também a de “sua mulher Joanna Maria da Conceição, e seus dous filhos menores Pedro, Bento e duas escravas Maria e Esperança e sua cria de nome Dionísio”³⁰⁵. Certamente Bento era um liberto que desfrutava de uma condição financeira mais favorável do que a maioria, pois conseguiu acumular, além da quantia necessária para a compra da sua própria alforria e a dos seus, um montante muito maior capaz não apenas de lhe permitir adquirir duas escravas (uma delas, no momento da partida, já com uma cria), como também de pagar pela viagem de todos, familiares e cativos. É possível supor que seu status social destacado tenha, inclusive, se refletido na forma como o funcionário da repartição inscreveu seus descendentes, registrados como filhos e não como crias, como era mais comum referir-se aos filhos de escravos e libertos.

Provavelmente menos rico que Bento, era o “preto liberto de nação ussá” José Manoel. O liberto decidiu levar para o outro lado do Atlântico “sua mulher Maria Antonia, de nação gege e cinco crias libertas, menores de 6 annos, Cicília, Manoel, Aleixandre,

³⁰³ Sobre a constituição de famílias extensas formadas por parentes de consideração, ver: OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. *O Liberto: o seu mundo e os outros. Salvador, 1790-1890*. São Paulo: Corrupio, 1988, p.70 e SLENES, Robert W. ‘Malungo, Ngoma vem’: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, 12, 1991/92. Voltarei ao tema da construção de vínculos de pertencimento no próximo capítulo.

³⁰⁴ Não eram apenas os libertos africanos e seus descendentes que seguiam em direção à costa ocidental africana. Os registros de passaporte indicam que, entre os anos de 1824 e 1857, 857 indivíduos brancos obtiveram autorização para seguir em direção à África. Nesse mesmo período, 1.221 libertos receberam tal autorização. Em contrapartida, eram poucos os brancos que viajavam para África em companhia de familiares. Durante os anos em questão, apenas 28 desses passageiros atravessaram o oceano junto a seus parentes, um indício de que a maioria pretendia ficar apenas um tempo na África e, depois, voltar para casa. Era mais comum que tais passageiros brancos se fizessem acompanhar por escravos e criados forros. Esses dados podem ser melhor visualizados no Apêndice 2: Outras partidas para África desde Salvador.

³⁰⁵ APEBa. Polícia Passaportes. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1834-1837, Maço 5883, 17 de julho de 1835.

Maria do Sacramento e José, todos crioulos”³⁰⁶. Nesse caso, os filhos de José Manoel receberam o registro mais usual na época, são mencionados como “crias” do africano liberto, designação também empregada pela mesma repartição de polícia para referir-se aos filhos de escravos.

No período imediatamente posterior à Revolta dos Malês possivelmente outros africanos como José Manoel empreenderam viagem de volta ao continente carregando consigo, além de mulher e filhos, poucos recursos financeiros e poucos bens capazes de lhes garantir a instalação nesse início de uma nova vida. Em contrapartida, embora mais raramente, para alguns africanos a vida em Salvador havia permitido amealhar um volume maior de bens. Em razão disso, esses indivíduos voltaram para África levando junto a si escravos que, provavelmente, continuariam a lhes servir do outro lado do Atlântico. Dessa forma, Delfino Antonio Persa, liberto de nação nagô, obteve em 21 de novembro de 1835, a legitimação que lhe permitiu retornar aos “Portos da África” em companhia de “sua mulher Angélica Maria da Conceição e sua irmã Floriana da Silva e huã escrava Felicidade com huã cria de nome Romana”³⁰⁷. Se, na primeira metade do século XIX, a compra de escravos para servir ao ganho era uma prática urbana relativamente comum entre a população branca e crioula de Salvador, o mesmo não se pode afirmar a respeito dessa compra ser feita por outro africano. Em casos como o de Delfino, e do anteriormente mencionado Bento Rodriguez Pereira, a posse de peça cativa indicava não apenas concentração de riqueza como também um status diferenciado dentro da comunidade africana instalada na capital baiana.

É possível que o relativo enriquecimento de alguns africanos libertos, expresso não apenas por meio da propriedade de escravos, como também na exibição de valiosas jóias, sofisticados trajes e bem acabados calçados, fosse ostentado como um emblema da superação do cativo e da capacidade de desfrutar de uma condição financeira nem sempre acessível a todos os brancos. Entretanto, uma situação econômica confortável não implicava necessariamente na equiparação social e de direitos aos brancos, o que talvez explicasse a incorporação, por parte de alguns africanos, de práticas sociais próprias do

³⁰⁶ APEBa. Polícia Passaportes. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1834-1837, Maço 5883, 28 de março de 1836.

³⁰⁷ APEBa. Polícia Passaportes. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1834-1837, Maço 5883, 10 de outubro de 1835. 21 de novembro de 1835.

universo cultural branco, visando aferir dessa aproximação ganhos de status e, até mesmo, econômicos. Dessa forma, apesar do casamento religioso e do apadrinhamento não serem práticas amplamente disseminadas entre africanos livres, ao proceder seu registro de passaporte a preta forra Rita da Conceição declarou-se casada, informando levar consigo “duas escravas Joaquina e Esperança mais huma sua afilhada de nome Francisca Maria da Conceição com 13 anos de idade, tudo constando do certificado junto do responsável Juiz de Paz”³⁰⁸. Enquanto a grande maioria daqueles que retornavam acompanhados de suas mulheres declaravam levar consigo suas “companheiras”, Rita da Conceição fez questão de dizer-se formalmente casada e madrinha de uma menina de 13 anos, informações certamente incomuns entre aqueles africanos que retornaram nos anos de 1835 e 1836.

Ainda a respeito das certidões que autorizavam a viagem de famílias inteiras em direção à África, é preciso observar que, a despeito da maioria dos registros de passaporte serem feitos em nome dos chefes de família, não eram tão raros os casos de mulheres que, sem os seus homens, partiam para África levando consigo suas crias (para usar o termo empregado à época). Foi dessa forma que, em 16 de maio de 1836, Maria da Glória de São José, africana liberta de nação “Nagou”, obteve autorização para partir em direção à Costa da África, “levando em sua companhia seis crias tão bem libertas de nomes Adriano, Tereza, Ignes, Francisca, Marcellina e Maria”³⁰⁹. Nesse mesmo ano, tal como Maria da Glória, outra liberta, agora de nação gege, também procurou a repartição de polícia de Salvador para requisitar autorização para deixar o Brasil. Era Caetana Maria, que carregava consigo outras quatro mulheres, “sua sobrinha de nome Faustina criôla de idade de 12 annos, i mais 3 crias de nomes Maximiana, Lucia, Jacinta, todos libertos”³¹⁰. Muitas vezes sem o auxílio de parentes ou companheiro, e levando filhos ainda pequenos, essas mulheres acreditaram ser o retorno a melhor opção dentre as que se apresentavam aos africanos libertos que viviam na Bahia do século XIX.

Ao apostarem no regresso para o continente de seus ancestrais esses homens e mulheres vislumbraram construir uma nova vida, livre de perseguições, punições

³⁰⁸ APEBa. Polícia Passaportes. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1834-1837, Maço 5883, 23 de março de 1835.

³⁰⁹ APEBa. Polícia Passaportes. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1834-1837, Maço 5883, 16 de maio de 1836.

³¹⁰ APEBa. Polícia Passaportes. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1834-1837, Maço 5883, 20 de setembro de 1836.

descabidas e do controle imposto pelas autoridades baianas. Nesse caso, embora a lei número nove, artigo 8, estabelecesse que todos os africanos forros que desejassem permanecer na Bahia seriam obrigados a portar um número de matrícula expedido pela Repartição de Polícia, assim como pagar um imposto anual de 10\$000, somente a partir do ano de 1842 as referências à matrícula e imposto provincial anual foram incorporados aos registros de passaporte pesquisados³¹¹. É possível que, a partir da década de 1840, esse cuidado das autoridades fosse uma tentativa de coibir o embarque de africanos em débito com o governo, tornando a quitação da taxa provincial uma das condições à emissão dos documentos necessários para viagem. Apesar do imposto ser anual, há registros do pagamento integral realizado ainda no início do ano corrente. Foi o que ocorreu com os africanos libertos José Feliciano Florião e Jacintho Joaquim Rodrigues que, ainda em março de 1843, trataram de quitar integralmente a taxa anual, provavelmente para evitar quaisquer complicações na expedição da autorização de saída e agilizar as partidas³¹².

As notações quanto ao pagamento do referido imposto não foram os únicos acréscimos aos registros de legitimação na década de 1840. Também a partir de 1842 algumas legitimações de passaporte passaram a mencionar a apresentação de folha corrida e anúncio de saída de Salvador. Enquanto a folha corrida comprovava que o passageiro não tinha dívidas com a justiça e aparece também nos registros de outros passageiros que partiam de Salvador, inclusive de súditos brasileiros, o anúncio de saída parece ser uma prática mais comum entre os libertos que deixavam a cidade e uma última providência antes da partida³¹³. Conforme lembra Amós, os anúncios de saída publicados nos jornais poderiam significar “um último gesto, talvez de orgulho ou de desafio, ou talvez uma maneira de avisar [sobre a partida] a todos os interessados, inclusive aos ex-donos (...)”³¹⁴. Pagos pelos próprios viajantes é possível que tais anúncios cumprissem ainda uma outra

³¹¹ Conforme Reis, o imposto anual de 10\$000 equivalia, em 1835, a três arrobas de carne-seca ou 73 litros de feijão ou 16 litros de farinha de mandioca (REIS, João José. Op.cit. 1986. p.277). Lembro também que os registros de legitimação de passaporte entre 1838 e 1841 não foram encontrados, o que não torna possível menções ao pagamento do imposto provincial nesse intervalo de tempo.

³¹² APEBa. Polícia Passaportes. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1842-1843, Maço 5884, 24 e 27 de março de 1843.

³¹³ Para citar um exemplo de brasileiros que apresentavam folha corrida, em 11 de abril de 1842 o súdito brasileiro, João Gonçalves Gouvêa, obteve autorização para viajar para “Costa d’África com escalla pela Ilha de Príncipe”, mas antes “apresentou folha corrida, annunciou sahida e legitimou-se”. APEBa. Polícia Passaportes. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1842-1843, Maço 5884, 11 de abril de 1842.

³¹⁴ AMÓS, Alcione Meira. Op.cit. 2007, p.26.

função, a de comprovarem efetivamente a liberdade daquele africano que se apresentava à repartição de polícia para obter autorização de embarque. Afinal, ao ler o periódico o senhor poderia ser informado acerca da partida de algum escravo que não tivesse quitado integralmente sua alforria ou que havia deixado de cumprir as condições expressas em seu trato, permitindo-lhe reclamar direitos junto às autoridades.

Outro requisito à obtenção da legitimação de passaporte por parte dos africanos era a apresentação de uma testemunha que afiançasse a conduta do passageiro e confirmasse os dados fornecidos à Repartição de Polícia. Desde 1830, o artigo terceiro do decreto imperial promulgado em 14 de dezembro, exigia que “pretos e pretas forros africanos” ao deixarem seus domicílios portassem um passaporte concedido pelo juiz de paz ou juiz criminal. A condição para obtenção desse documento era a apresentação perante o juiz de três testemunhas que abonassem a conduta daqueles africanos que o solicitavam³¹⁵.

A apresentação de testemunhas constituía, então, um expediente empregado por libertos para obtenção de autorização de embarque. As notações acerca dos nomes de tais testemunhas são encontradas nos registros de legitimação apenas a partir do ano de 1842, ocasião em que os registros são acrescidos de maiores detalhes a respeito dos procedimentos realizados pelos africanos para obter a legitimação. Dessa forma, boa parte das anotações se referem não apenas ao nome, profissão e nação do africano que desejava retornar ao seu continente, mas também mencionam a apresentação de folha corrida, anúncio de saída em algum periódico local e, por fim, o nome completo da testemunha que afiançava serem corretas as informações concedidas pelo liberto ao oficial de polícia. Provavelmente a inclusão de todas essas informações tinha como objetivo desonerar o organismo público da responsabilidade pela autorização do embarque de africanos que ainda tivessem alguma pendência relativa à alforria com seus antigos donos, e procurassem embarcar para África usando uma carta de liberdade falsa, e em contrapartida, delegava a responsabilidade pelas informações registradas junto à polícia a um outro civil, que permaneceria no Brasil e se dispunha a responder pelas declarações daquele que deixava o país.

³¹⁵ Coleção de Leis e Decretos do Império do Brasil. Disponível em www.camara.gov.br

Entre os dados anotados pelo oficial que executava os registros de legitimação de passaporte estavam o motivo da saída e a atividade desempenhada pelo africano no Brasil. Nesse sentido, dedicar-se ao comércio ambulante ou à venda de objetos, serviços e comida à porta de algum imóvel, em geral o mesmo de moradia, eram as formas mais comuns de se ganhar a vida entre a maioria dos libertos que residia em Salvador. Diversos africanos, quando solicitavam autorização para embarcarem para África, declaravam viver de negócio e partir para tratar também de negócios. A anotação generalizante quase nada esclarece quanto à atividade profissional efetivamente desempenhada por aqueles que deixavam o Brasil e tão pouco nos permite entrever quais seriam as ocupações desses retornados depois da travessia atlântica. Pode-se supor que para a polícia havia, ao menos num primeiro momento, pouco interesse em distinguir as várias modalidades de negócio possíveis entre os africanos de Salvador e, de maneira semelhante, tais oficiais dedicariam ainda menor atenção aos motivos da viagem, visto que a partida de africanos era de interesse das autoridades locais.

Para conseguir a documentação necessária ao embarque bastava então, pagar todas as taxas, apresentar papéis que comprovassem a liberdade do viajante e, em certos casos, uma testemunha. No entanto, a partir de 1851 uma nova lei tornou mais fácil o embarque de libertos para África. Afinal, a lei nº. 420, de 07 de junho de 1851, isentava o pagamento de impostos ou taxas para aqueles que “se propozerem a retirar, e effectivamente retiraram para fora do império, dentro do prazo de três meses, com condição de não poderem mais voltar”³¹⁶. Tal “estímulo” deve ter surtido algum efeito, pois no mesmo ano em que a lei passou a ser aplicada o número de registros de legitimação saltou de 56 em 1850, para 129 no ano de 1851, e se manteve acima de cem até 1854.

Se o cumprimento de certos requisitos mínimos era suficiente para a expedição do passaporte e da certidão de legitimação, pouco importando para a polícia, portanto, do que esses africanos viviam aqui no Brasil e, muito menos, como sobreviveriam do outro lado do oceano, entre aqueles que partiam, talvez fosse recomendável fornecer ao oficial apenas as informações estritamente necessárias, pois uma declaração mal interpretada poderia colocar a perder os planos de viagem.

³¹⁶ Lei No. 420, de 7 de junho de 1851 Apud CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.p.80.

É significativo que, entre os anos de 1824 e 1857, dos 665 africanos que declararam alguma atividade profissional, 440 mencionassem viver de negócio. Ao partirem para fugir das perseguições dirigidas à população africana é compreensível que tais indivíduos informassem o mínimo possível às autoridades. De certa forma, registrar-se sob o termo genérico de negociante e, ainda, declarar dirigir-se para África com o intuito de tratar de negócios, não era mentira alguma, já que a maioria levava consigo mercadorias que seriam vendidas, a fim de lhes garantir a sobrevivência logo depois do desembarque. Nesse mesmo sentido, muitos outros libertos sequer mencionaram quais eram suas ocupações em Salvador e quais trabalhos realizariam quando descessem na África. Um indício de que tais informações não eram uma exigência para que as autoridades policiais emitissem passaportes.

Entre os anos de 1834 e 1843, os registros de legitimação são relativamente uniformes em relação às atividades profissionais desses retornados. Entretanto, a partir de 1844 as notações se tornam mais específicas e passam a mencionar a partida de barbeiros, cozinheiros, costureiras, pedreiros, entre outras profissões, apesar da atividade comercial continuar constituindo a maior parte dos registros profissionais e o trato dos negócios permanecer como principal motivo da viagem. Foi nesse mesmo ano (1844) que o liberto nagô Ciriaco José de Etra, partiu para Costa d'África depois de declarar-se barbeiro e de apresentar “conhecimento de ter pago a capitação provincial do corrente anno”. Três anos depois, em 10 de agosto de 1847, também atravessaram o Atlântico os libertos congo, Lucas Roberto e Li[ilegível] Fredirico, cozinheiro e copeiro, respectivamente³¹⁷. Muito embora algumas dessas profissões, como caixeiro e ganhador, por exemplo, pudessem ser classificadas genericamente como negócio, seria importante perguntarmos quais motivos teriam levado alguns libertos a especificarem de onde vinham seus ganhos profissionais. Além disso, caberia também questionar se outros barbeiros, cozinheiros, sapateiros e demais profissionais arrolados na tabela, já não tinham atravessado o Atlântico antes de 1844 com o registro “de negócio”.

De maneira geral, as atividades profissionais apuradas nos registros de Legitimação de Passaporte apresentavam características urbanas. Ao longo do período pesquisado,

³¹⁷ Respectivamente: APEBa, Polícia Passaportes. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1843-1844, Maço 5886, 30 de janeiro de 1844 e APEBa, Polícia Passaportes. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1847-1850, Maço 5890, 10 de agosto de 1847.

encontrei apenas treze anotações de libertos que trabalhavam na lavoura. Conforme Oliveira, a maior parte das alforrias era concedida aos cativos urbanos que, postos ao ganho, tinham maiores possibilidades de amealhar os recursos necessários à compra da liberdade. Trabalhando com 472 testamentos deixados por libertos que viviam na Bahia do século XIX, a autora chama atenção para o fato de que, para alguns cativos, a profissionalização era uma espécie de concessão dada pelo senhor³¹⁸. Nesse sentido, uma parcela limitada da escravaria baiana teria a oportunidade de se qualificar para determinados trabalhos urbanos. Esse aspecto seria ainda mais reforçado em razão de uma legislação que visava garantir a permanência da mão de obra na lavoura. Em 1835, depois da promulgação da lei número nove, as intenções de manter a população africana – inclusive liberta - trabalhando na agricultura ficaram mais explícitas. Incentivando não apenas a delação, mas também a permanência nas fazendas, o artigo 9º da referida lei era uma tentativa de enfraquecer vínculos de solidariedade construídos em ambiente urbano, assim determinando:

Os africanos, que por documento havido do chefe de polícia da comarca mostrar ter denunciado algum projeto de insurreição, verificada que seja sua existência, serão isentos não só da capitação imposta no artigo precedente como também terão cem mil réis pagos pelo produto da capitação, e sendo escravos, serão logo libertados e seus senhores indenizados dos seus respectivos valores pelo referido produto e igualmente serão isentos da capitação os inválidos, que não tiverem bens com que possam pagar e os que efetivamente estiverem trabalhando em alguma fábrica grande na província, como as de açúcar e algodão, devendo porém concorrer conjuntamente com os três seguintes requisitos: primeiro, deter um contrato por escrito com os donos de fábrica por tempo certo e não menos que três anos. Segundo: de se responsabilizar o mesmo [dono da fábrica] pela sua conduta. Terceiro: de morar efetivamente dentro da fábrica ou casa do dono de forma que este possa inspecionar sua conduta.³¹⁹

Premiando delatores, ampliando os tributos daqueles que viviam na cidade e desonerando os que trabalhavam nas fazendas, a lei número nove pode ter sido um dos

³¹⁸ OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. *O Liberto: o seu mundo e os outros. Salvador, 1790-1890*. São Paulo: Corrupio, 1988. p.33.

³¹⁹ APEBa. Seção Legislativa da Assembléia Provincial Legislativa da Bahia. Série: registro de leis. Livro 1. (1835-1840). Lei número 09 de 13 de maio de 1835 Apud BRITO, Luciana da Cruz.Op.cit., 2009, p.43. Reis e Carneiro da Cunha complementam observando que o artigo conciliava segurança pública e demanda por trabalhadores nas lavouras. Ver: REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil, a história do levante dos malês (1835)*, São Paulo: Brasiliense, 2003. pp.498/499 e CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p.68.

fatores que ocasionou a partida de barbeiros, cozinheiros, sapateiros e diversas outras profissões identificadas na Tabela 2³²⁰. A partir de 1844, os registros de legitimação começam a ser mais específicos quanto às profissões dos libertos que partiam para África. Quase dez anos depois da revolta de 1835, talvez os sucessivos embarques de libertos africanos tenham causado alguns transtornos à disponibilidade de mão de obra especializada. Nesse caso, a escassez desses trabalhadores urbanos pode ter levado as autoridades policiais não apenas a registrar a profissão dos libertos que partiam como também a selecionar, de acordo com a demanda interna por determinados profissionais, quais indivíduos teriam seu passaporte legitimado. É ainda possível supor que, a partir de 1844, a comunidade brasileira estabelecida na costa ocidental africana fosse a tal ponto numerosa que a demanda por indivíduos capazes de desempenhar certos trabalhos se transformasse em mais um estímulo às partidas de libertos para África.

A leitura dos registros de legitimação revelou também que alguns brasileiros enriquecidos, principalmente traficantes baianos e portugueses, costumavam encomendar escravos no Brasil, procedimento que em boa parte das vezes estava associado à habilidade técnica do cativo³²¹. É provável que o integrante da comunidade brasileira Jerônimo Castro não tenha se adaptado aos serviços prestados por criados locais na África e, em razão disso, decidiu mandar vir do outro lado do oceano o escravo Paulo que, em 28 de agosto de 1845 obteve a legitimação de passaporte e foi registrado como “de África, creado remetido por Luiz Felipe Crocco a ser entregue a Jerônimo Castro, amo do mesmo africano”³²². Talvez as exigências de Jerônimo quanto às tarefas desempenhadas por seu criado fossem bastante específicas, o que tornava necessário trazer a mão de obra do Brasil, de onde esperava receber um criado que cumprisse as funções tal como estava habituado.

³²⁰ Entre as legitimações consultadas estão também os registros de brancos que seguiram para África e tiveram suas profissões anotadas. Para uma melhor compreensão acerca das atividades e ofícios desempenhadas por esses brancos que atravessavam o Atlântico em direção ao continente africano, sugiro consulta ao Apêndice 3: Atividades profissionais de brancos em viagem para África.

³²¹ Dentre as atividades profissionais dos brancos que partiram em direção à costa africana prevalecem aquelas nomeadas como “de negócios”. Em segundo lugar, aparecem as ocupações ligadas ao trabalho marítimo (armador, contramestre, marítimo, tanoeiro e calafate). As demais profissões aparecem em número bastante reduzido. Essas informações estão demonstradas no Apêndice 3: Atividades profissionais de brancos em viagem para África.

³²² APEBa. Polícia. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1845-1847, Maço 5888, 28 de agosto de 1845.

Atividades profissionais de libertos em viagem para África (Tabela 2)*

	1824	1825	1826	1830	1831	1834	1835	1836	1837	1842	1843	1844	1845	1846	1847	1848	1849	1850	1851	1852	1853	1854	1855	1856	1857	Total por profissão	% por profissão
Alfaiate/ Costureira	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	2	-	1	10	-	2	3	-	-	1	21	3,15%
Armador	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	2	0,3%
Barbeiro	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	2	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	6	0,9%
Caixeiro/ Mascate	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1	1	-	-	-	-	1	-	-	-	4	0,6%
Carpina/ Marceneiro	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	1	1	-	1	2	-	2	-	-	-	-	9	1,35%
Carregador	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	1	-	-	-	-	-	-	-	3	0,45%
Copeiro	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	3	0,45%
Cozinheiro	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	3	3	11	4	3	1	1	1	2	-	-	-	30	4,51%
Criado	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	4	3	2	2	-	-	3	-	3	-	1	18	2,7%
Ferreiro	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	1	0,15%
Ganhador	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	2	-	-	7	1	65	-	-	-	76	11,42%
Lavadeira	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	1	1	-	-	-	-	-	-	4	0,6%

Como indiquei anteriormente, os registros de legitimação de passaporte emitidos nos intervalos de 1827 a 1829, 1832 e 1833 e, por fim, entre 1838 e 1841 não foram localizados. Os dados sistematizados na tabela acima foram apurados em pesquisa no APEBA, Maços 5878 a 5896.

	1824	1825	1826	1830	1831	1834	1835	1836	1837	1842	1843	1844	1845	1846	1847	1848	1849	1850	1851	1852	1853	1854	1855	1856	1857	Total por	predição por
Lavoura	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	-	1	4	1	3	2	-	-	-	13	1,95%
Marítimo	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4	4	-	2	-	-	-	-	-	-	10	1,5%
Negócio	-	-	-	-	-	-	42	31	42	26	15	45	18	20	23	17	9	29	50	6	34	33	-	-	-	440	66,16%
Padeiro	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	0,15%
Pedreiro	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1	1	1	1	-	-	-	-	5	0,75%
Pescador	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	1	0,15%
Remador	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	4	-	-	-	-	-	-	-	6	0,9%
Sapateiro	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3	-	1	1	-	-	1	-	-	-	-	-	6	0,9%
Tanoeiro	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	2	1	-	-	1	1	-	-	-	-	-	-	-	6	0,9%
Totais anuais	-	-	-	-	-	-	42	31	42	26	15	49	26	29	38	46	31	43	72	17	47	106	3	-	2		
% anual	-	-	-	-	-	-	631	466	631	39	22	73	39	436	571	691	46	64	108	255	706	159	045	-	0,3		
							%	%	%	%	5%	6%	%	%	%	%	6%	6%	2%	%	%	3%	%	%	%		
Total geral																											

665

Fonte: Registro de Passaportes, APEBA, mapas 5878 a 5896

Outro caso de tráfico em sentido inverso, do Brasil para África, foi dessa vez promovido por Domingos José Miz que, em 13 de outubro de 1846, mandou vir do Brasil “para companhia de seo senhor” não menos do que cinco cativos, três homens, uma mulher e uma criança. Com exceção de Tiburcio, filho de Constancia, todos os outros – Antonio, Francisco, Adriano e a própria Constancia – foram remetidos para o outro lado do Atlântico como criados. E essa não foi a primeira vez que Domingos José Miz encomendou mão de obra de Salvador. Embora não tratasse de um cativo, em 12 de dezembro de 1845, o africano liberto André, de nação nagô, legitimou seu passaporte para embarcar para Costa d’África “em companhia de Cypriano José Ferreira, a ser entregue a Domingos José Miz e foi afiançado por Bernardo Dias Moreira”³²³.

O episódio chama a atenção por tratar-se de um liberto que partiu para África já com destino e trabalho acertados, servir como criado de Domingos, semelhante ao que aconteceria meses mais tarde com os escravos enviados para o mesmo senhor. O fato do nome de Domingos José Miz aparecer em alguns dos registros de legitimação de passaporte leva-nos a perguntar se não seria esse o mesmo Domingos José Martins, traficante de escravos baiano, estabelecido em Porto Novo e filho de um dos participantes da Revolução de 1817, em Recife?

Entre os documentos encontrados a respeito desse importante mercador de pessoas que na década de 1840 tornou-se um dos grandes compradores de cativos do rei Guezo, está o testamento assinado pelo próprio Domingos José Martins, em 10 de dezembro de 1845, durante sua passagem pelo Rio de Janeiro³²⁴. No documento o traficante dá conta de seus bens e vontades, reconhecendo a paternidade de alguns filhos, libertando escravos e distribuindo imóveis e dinheiro entre familiares, escravos e a Igreja, como era comum proceder a maioria dos aristocratas da época. O cotejamento dos registros de legitimação de passaporte e do testamento de Domingos José Martins despertam algumas questões acerca

³²³ APEBa, Polícia. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1845-1847, Maço 5888, Respectivamente 13 de outubro de 1846 e 12 de dezembro de 1845.

³²⁴ O testamento de Domingos Martins foi transcrito integralmente por Verger, em: VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987. pp.481-483. Conforme explica Costa e Silva, a partir dos anos de 1840 o rei Guezo inicia um processo de eliminação de alguns intermediários, incluindo nesse grupo Francisco Félix de Souza, enviando ele mesmo os cativos que produzia para outros portos da costa e fazendo surgir novos e poderosos traficantes, entre eles o próprio Domingos José Martins, e de certa forma, diminuindo o poder econômico do Chachá (SILVA, Alberto da Costa e. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/ed.UERJ, 2004, p.156)

da possibilidade de ambas fontes se referirem ao mesmo indivíduo. Nesse sentido, antes de chegar à Corte, teria o conhecido traficante passado por Salvador e acertado a ida para África do liberto André? E, tempos mais tarde, encomendado a entrega de outros cinco escravos que lhe serviriam como criados? Seriam os cativos Antonio e Francisco os mesmos mencionados no testamento escrito em 1845, e para os quais o traficante prometia liberdade após seu falecimento? Conforme indica Acioli, em manuscritos produzidos durante o período colonial algumas palavras poderiam ter suas letras intermediárias suprimidas. Nesse tipo de abreviação por contração ou síncope, permaneciam apenas as letras iniciais e, obrigatoriamente, a letra final³²⁵. Tal proposição nos permite considerar que esse tipo de abreviação tivesse se mantido até a década de 1840, o que tornaria Domingos José Miz e Domingos José Martins a mesma pessoa. Nesse caso, caberia ainda perguntarmos quais teriam sido os planos para os escravos Adriano, Constancia e seu filho Tiburcio, não mencionados no testamento de 1845? Teria Domingos adquirido esses três escravos depois de realizado seu testamento?

Apesar de chamarem a atenção do pesquisador, casos de tráfico em sentido inverso, como o dos cinco escravos enviados a Domingos José Martins e do cativo Paulo, não eram tão numerosos, já que era mais comum viajantes endinheirados dirigirem-se para África levando entre seus pertences também escravos³²⁶. Foi assim que o baiano Joaquim Lopes Pereira partiu, no ano de 1847, para Costa d'África em companhia de dois escravos Felipe, “crioulo, brasileiro, cozinheiro”, e Cezário, “nagô, serviço”, cujos préstimos provavelmente lhe garantiriam algum conforto do outro lado do Atlântico³²⁷. Nesse mesmo ano e nos que se seguiram, diversos outros cativos atravessaram o oceano essencialmente por três motivos: para serem negociados como mão de obra especializada na África, acompanhar seus proprietários, irem ao encontro de novos donos ou, ainda, a mando de senhores que permaneceram em terras brasileiras. Dentre aqueles que deixaram registro do tipo de trabalho desempenhado no Brasil e, muito provavelmente, motivo pelo qual

³²⁵ De acordo com Acioli esse sistema de supressão de letras intermediárias de uma palavra derivaria das notas tironianas, assim: alguma ficaria alg^a ou juramentos apareceria grafado juram^os. ACIOLI, Vera Lúcia Costa. *A Escrita no Brasil Colônia: um guia para leitura de documentos manuscritos*. Recife: UFPe/Fund. Joaquim Nabuco/Massangana, 1994, p.47.

³²⁶ Veja a relação de partidas de brancos para África e seus acompanhantes no Apêndice 2: Outras partidas para África desde Salvador.

³²⁷ APEBa. Polícia. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1847-1850, Maço 5890, 7 de agosto de 1847.

estavam sendo levados para África, estão majoritariamente cozinheiros e criados, atividades que revelam certa preocupação por parte de alguns senhores enriquecidos em manterem hábitos, paladares e confortos a que estavam habituados na Bahia.

Retornados que chegaram à África ainda escravos (Tabela 3)*

	1824	1825	1826	1830	1831	1834	1835	1836	1837	1842	1843	1844	1845	1846	1847	1848	1849	1850	1851	1852	1853	1854	1855	1856	1857	Total por categoria	% por categoria
De libertos (crioulos ou africanos)	-	-	-	-	1	-	32	9	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1	-	44	36,06 %
Escravos de brasileiros e estrangeiros (incluindo súbitos portugueses)																											
Em companhia do senhor	1	-	-	-	-	5	3	4	11	-	4	6	2	1	6	-	1	-	-	1	-	1	-	1	-	47	38,52 %
A ser entregue ao senhor	-	-	-	-	-	-	-	-	3	-	-	-	3	5	-	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-	13	10,65 %
A mando de seu senhor	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1	2	1	2	-	4	-	-	-	-	-	-	-	-	-	11	9,01%
Escravo que segue só	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	1	-	-	2	-	-	-	3	-	-	-	-	-	-	7	5,73%
Total / Ano	1	-	-	-	1	5	35	13	16	-	5	9	6	8	8	4	2	-	4	2	-	1	-	2	-		
% Ano	0,81 %	-	-	-	0,8 1%	4,0 9%	28, 68 %	10, 65 %	13, 11 %	-	4,0 9%	7,3 7%	4,9 1%	6,5 5%	6,5 5%	3,2 7%	1,6 3%	-	3,2 7%	1,6 3%	-	0,8 1%	-	1,6 3%	-		
Total geral	122																										

Fonte: Registro de Passaportes, APEBA, maços 5878 a 5896.

*Os dados sistematizados na tabela acima foram apurados em pesquisa no APEBA, Maços 5878 a 5896.

Entretanto, tais cativos não eram propriedade apenas de ricos comerciantes. Entre os anos de 1835 e 1836, 41 escravos atravessaram novamente o Atlântico em companhia de donos africanos. Nesse mesmo intervalo de tempo, apenas sete cativos seguiram com senhores brasileiros ou estrangeiros em direção à África. Se compararmos essa quantidade de escravos que, no período de 1835 e 1836, foram levados da Bahia por libertos, ao número de cativos que num período muito mais largo, entre as décadas de 30 até 50, atravessaram o Atlântico acompanhando senhores brancos teremos quase o mesmo número de cativos, quarenta e sete. Considerando que os anos de 1835 e 1836 foram os anos de maior refluxo de africanos livres para a outra margem atlântica é possível aventar para a hipótese de que a lei de número nove pode ter sido um elemento crucial para que, ao retornarem à África, libertos carregassem consigo seus cativos. Afinal, a lei que em seu artigo dezessete proibia africanos libertos de manterem em seu próprio nome “bens de

raiz”, ou seja, imóveis, pode ter desencadeado a migração dos investimentos de africanos para bens móveis, passíveis de serem levados, utilizados ou negociados na África³²⁸. Dessa forma, alguns libertos que empreendiam viagem de volta ao continente de origem carregavam consigo, além de produtos de fácil comercialização na costa africana, tais como fumo e cachaça, um ou dois pares de braços escravos que lhes serviriam como uma fonte a mais de sustento.

Para além da relação de domínio e exploração que existia entre libertos e seus escravos é possível também supor que alguns desses africanos levavam consigo cativos em razão de uma proximidade existente entre senhor e escravo. Ao examinar os bens arrolados em cartas testamentais de libertos, Oliveira aponta algumas especificidades desse relacionamento. De acordo com a autora, a maior parte das proprietárias mantinha uma escravaria feminina, enquanto os libertos do sexo masculino optavam pela compra de outros homens. Acrescido a isso, um dos critérios empregado por libertos para compor essa escravaria estava na nação. Talvez a memória do tempo vivido no cativo, associada a uma proximidade de gênero e de nação compusessem os elementos necessários à constituição de uma afinidade que, em certos casos, poderia se transformar em laços de solidariedade e amizade³²⁹. Nesses casos, a escravidão praticada por libertos traria diferenciações quando comparada à exploração branca. Ainda assim, para esses cativos que desembarcavam no continente africano como escravos, talvez o reencontro com uma África bastante diferente daquela guardada na própria memória ou imaginada a partir dos relatos de outros africanos que lá estiveram, pode ter sido decepcionante, afinal apesar de voltarem a pisar o solo de seus ancestrais permaneciam escravos, condição bastante inferior àquela mantida por aqueles que haviam conseguido a liberdade e estavam a retornar.

³²⁸ De acordo com a lei número nove, artigo 17º: “Fica proibida aos africanos libertos a aquisição de bens de raiz por qualquer título que seja, e os contratos [já existentes] a respeito serão nulos.” APEBa. Seção Legislativa da Assembléia Provincial Legislativa da Bahia. Série: registro de leis. Livro 1. (1835-1840). Lei número 09 de 13 de maio de 1835 Apud BRITO, Luciana da Cruz. Op.cit., 2009, p.111.

³²⁹ OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. *O Liberto: o seu mundo e os outros. Salvador, 1790-1890*. São Paulo: Corrupio, 1988, pp.37 a 46.

CAPÍTULO 3

“Esta festa meus filhos, é ouro de lei”: a segunda geração de brasileiros e a festa ao Senhor do Bonfim

*A Bahia é boa terra
Lagos é bom de morar,
Porto Novo é o purgatório
Onde as almas vêm penar³³⁰.*

Vestida à brasileira, mulher se junta ao desfile em homenagem ao Senhor do Bonfim. Fonte: FREYRE, Gilberto. Acontece que são baianos. Revista *O Cruzeiro*, 11 de agosto de 1951, n.43, pp.72-76, 104/105, Arquivo Público do Estado de São Paulo.

³³⁰ Quadra cantada na ocasião do casamento entre Marie Vieira com Jean Cruz personagens do livro OLINTO, Antonio. *A casa da água*. São Paulo: Círculo do Livro, 1975, p.171.

Vindos do Brasil décadas antes da virada do século XVIII para o XIX e, em maior volume, a partir de meados da década de 1830, movidos por um desejo intenso de reencontrar a terra que haviam deixado para trás, na condição de escravos, os retornados voltariam a palmilhar o solo africano não mais como membros das comunidades onde nasceram e cresceram, tão pouco como mercadoria humana cativa. Desfrutavam de uma outra condição, muitíssimo superior à escrava, que experimentaram tempos antes de deixar a África. Eram libertos. Todavia, tal condição não era a mesma dos brancos que ali viviam a mercadejar produtos e traficar gente, nem a dos autóctones que não tiveram de abandonar suas terras, bens e familiares em razão da escravidão. Eram indivíduos intermediários, nem lá, nem cá, pessoas cujas marcas de uma vida cativa pregressa tornaram-se tão fortes que passaram a constituir o emblema do grupo. Chamavam-se mutuamente pela denominação signo da travessia oceânica e passagem pela servidão no Novo Mundo, eram os brasileiros.

Nesse capítulo, a volta de africanos para o continente de origem é o mote principal no entendimento de como se constituiu a segunda geração de retornados estabelecida na Costa da Mina. Diferenciados dos traficantes instalados na região desde os últimos anos do século XVII, parte desses libertos se assentou sob a proteção de negreiros, majoritariamente baianos e brancos, que há tempos viviam ali. Dessa forma, a partir da revisão bibliográfica produzida sobre o assunto, busquei compreender alguns aspectos da relação entre os primeiros brasileiros e essa segunda corrente migratória. O propósito dessa etapa é perceber quais foram os processos que levaram à composição da(s) identidade(s) brasileira(s) em território africano. Para tanto, constitui elemento importante ao desembarque de libertos em determinados pontos da costa africana a preexistência de uma primeira migração de traficantes, responsável por receber e, em certos casos, cooptar esse segundo fluxo migratório formado essencialmente por africanos libertos. Vindos não apenas do Brasil, mas também de Cuba e Serra Leoa, a partir dos primeiros anos do XIX e, em maior volume, depois de 1835, esses ex-cativos foram responsáveis por conferir uma nova configuração humana à região, assim como acrescentar outros sentidos de pertencimento ao grupo. Ajudando a compor uma comunidade em que a heterogeneidade de procedências aparentemente foi minimizada, essa segunda geração teria construído uma gramática comum a partir da qual traficantes e libertos puderam se identificar.

O ciclo de homenagens dirigidas ao Senhor do Bonfim constitui uma das faces desse processo de confabulação dos signos de pertencimento à comunidade. Expondo pública e coletivamente os sinais distintivos de seus integrantes, as comemorações em honra ao santo seriam um dos momentos de seleção, ressignificação e atualização dos emblemas identitários do grupo. Fazendo uso de descrições realizadas por intelectuais que, a partir do final da década de 1940, começaram a chegar à região do Golfo do Benim com o propósito de realizar pesquisa de campo, procurei compreender os processos pelos quais a festa do Bonfim, e não outra comemoração, se tornou um dos momentos de maior força e expressão da identidade brasileira.

Ao proceder à revisão bibliográfica sobre a constituição da comunidade, principalmente a partir dos movimentos migratórios do século XIX, algumas noções recorrentemente apareceram entre as obras consultadas, suscitando a necessidade de que fossem abordadas as bases teóricas sobre as quais essa pesquisa repousa. A circularidade de pessoas, mercadorias e culturas que marca o intenso contato entre Brasil - no caso específico desse trabalho, entre Salvador – e a região da chamada Costa da Mina encaminhou esse estudo em direção à análise de algumas produções acadêmicas dedicadas ao tema do trânsito de práticas culturais, hábitos cotidianos e crenças religiosas entre diferentes sociedades postas em contato. Para tanto, as noções de “Atlântico negro”, “Comunidades atlânticas”, “interpenetração de civilizações”, “transculturalismo”, “identidade metaétnica”, “fronteira”, “liminaridade” e “diáspora”, apesar de nem sempre estarem diretamente relacionadas ao universo temático da pesquisa, foram incorporadas a esse estudo por permitirem uma compreensão mais clara a respeito dos processos de formação da identidade brasileira na costa ocidental africana.

Tendo a festa dedicada ao Senhor do Bonfim, o folguedo da burrinha, canções e outras formas de comemoração e convívio como eixo temático que permeia esse estudo procurei relacionar o processo de constituição da identidade brasileira na África à luz de um balizamento teórico fundamentalmente centrado na idéia do contato. O ponto de partida foi, essencialmente, as noções de “Comunidades atlânticas” e “diáspora”. Tais idéias tornaram possível interpretar as práticas culturais coletivas exercidas pelos retornados como parte do empreendimento de composição identitária e de construção de um sentido de pertencimento associado ao grupo. Dessa maneira, nesse último capítulo procuro entender quais teriam

sido os mecanismos de seleção e descarte aplicados a ambas formas de comemoração que atravessaram o Atlântico ganharam novos emblemas e adquiriram diferentes significados, constituindo um dos sinais diacríticos dos brasileiros estabelecidos na África.

Os destinos de retorno e o reencontro com a África

*Se Ainá voltar à terra
Que volte cheia de vida
Volte alegre e volte rica
Volte gorda e sacudida³³¹*

Voltar a pisar o solo em que repousavam seus ancestrais poderia constituir parte das expectativas em torno da travessia atlântica. A idéia de um “retorno redentor”, como ensina Hall, está assim associada à perspectiva de que tais libertos trariam consigo certas habilidades, conhecimentos e vivências capazes de colocá-los num patamar distinto daqueles que jamais deixaram o continente em razão do cativeiro³³². Regressavam para o continente africano diferentes de quando haviam partido, seja em razão da nova condição de liberdade, seja pela incorporação do vestuário ocidental, do aprendizado de novos trabalhos, línguas, hábitos e de outras formas de comemoração coletiva. Ao desembarcar encontravam uma África, em muitos aspectos, diferente daquela guardada na memória ou acalentada no imaginário de descendentes habituados a ouvir narrativas tecidas por escravos mais velhos acerca dos tempos de liberdade.

Para esses libertos, mesmo que o retorno ao ponto de partida, ao território de nascimento, fosse conseguido, esse movimento não seria acompanhado por um retrocesso temporal, aspecto que em si, já inviabilizaria qualquer projeto de volta àquela vida anterior à captura e escravização. Conscientes ou não dessa impossibilidade de reversão do tempo, africanos e descendentes que embarcavam, a partir da cidade de Salvador para a África, muito provavelmente partiam em busca de um “espaço nostálgico” carregado de afetividade³³³. No entanto, possivelmente a realidade encarregava-se de mostrar as dificuldades e impossibilidades de efetivo regresso à terra de origem. O contato com os

³³¹ Canção entoada na África durante os ritos funerários de Ainá, personagem do livro OLINTO, Antonio. *A casa da água*. São Paulo: Círculo do Livro, 1975, p.92.

³³² HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p.28. Retomarei essa idéia de “retorno redentor” adiante.

³³³ SAYAD, Abdelmalek. O retorno, elemento constitutivo da condição de imigrante. *Travessia. Revista do Migrante*. Número Especial. Janeiro de 2000, p.12.

registros de legitimação de passaporte do APEBa informa que a maioria desses indivíduos declaravam partir, principalmente, em direção a quatro lugares de destino: Costa d'África, Portos d'África, Benguela e Luanda (ou Loanda). A maior parte daqueles que trocavam da capital baiana pelo continente africano tinham como destino a Costa d'África, em menor número os Portos d'África e em quantidade bastante reduzida as cidades angolanas de Benguela e Luanda. A rota em direção a esse último destino nem sempre era feita de costa a costa sem escalas, algumas inscrições fazem referências a paradas nos “portos de Ambris” e na própria Costa d'África, nesses casos, seria possível supor que certos libertos também descessem antes do destino final da embarcação.

Costa d'África (Mapa 1)

Ao partir de Salvador em direção à Costa d'África, africanos e descendentes esperavam chegar na região entre os portos forte de São Jorge da Mina e a cidade de Lagos.
 Fonte: SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, p.1061.

Embora não descartemos as saídas de libertos em direção a outros pontos da costa da África ocidental, o número de partidas da cidade de Salvador rumo ao continente africano supera drasticamente todos os demais portos de chegada. Para se ter uma idéia desses números, em 1835, ano de maior volume de retornos de libertos, 334 libertos deixaram a capital baiana para desembarcarem na “Costa d’África”, enquanto, nesse mesmo ano, apenas 24 declararam junto às autoridades provinciais partir para “Portos d’África” e 18 informaram dirigir-se para “Loanda” e “Benguela”. Se esses últimos destinos tinham uma localização geográfica mais precisa, o mesmo não se pode dizer das partidas em direção a “hums Portos d’África”, referência mais vaga quanto ao local em que seria realizado o desembarque.

Ao apresentar-se ao oficial de polícia para obter a legitimação de passaporte é possível que o africano ainda não tivesse acertado efetivamente em qual nau, patacho ou bergantim viajaria. Não sabendo ao certo qual seria seu destino, o passageiro informava que trocaria a capital baiana por “hums Portos d’África”, o que poderia significar descer em qualquer porto, inclusive aqueles da Costa d’África. Se por um lado, a designação “Portos d’África” funcionava como uma espécie de sinônimo para os desembarques que seriam realizados na “Costa d’África”- e, nesse caso, ambos os termos compreenderiam a mesma região geográfica - por outro, a referência vaga ao local de desembarque poderia também ser proposital. Talvez como um último ato de insubordinação, o liberto não desejasse realmente declarar o seu destino às autoridades brasileiras. Nesse caso, anunciava sua partida em direção a uma localidade pouco precisa do ponto de vista territorial. Ainda assim, o cotejamento dos registros de legitimação mostrou que a grande maioria dos africanos libertos que deixavam Salvador partia em direção à Costa d’África, ponto de desembarque circunscrito, nos termos geográficos atuais, à região que se estende do litoral de Gana até a cidade de Lagos, englobando o Golfo do Benim³³⁴.

Como explica Mônica Lima, a denominação do litoral ocidental africano como Costa d’África tornou-se uma referência historicamente construída acerca do território que compreendia a área entre o forte de São Jorge da Mina e o delta do rio Níger. A autora atenta também para o fato do termo Costa d’África estar relacionado a uma outra

³³⁴ Veja também tabela dos “Destinos dos libertos que foram para a África desde Salvador” em SOUZA, Mônica Lima e. *Entre margens: o retorno à África de libertos no Brasil, 1830-1870*. tese de doutorado. UFF/RJ, 2008. p.119.

designação, a Costa da Mina. De acordo com Pierre Verger, o termo “Costa da Mina” começou a ser empregado, ainda no século XV, para se referir à região onde estava o forte português de São Jorge da Mina, fundado em 1482. O local passou a ter maior importância a partir do XVII, quando comerciantes baianos passaram a usar esse atracadouro para trocar seus estoques de fumo por braços cativos. Nesse momento, a designação passou a se referir a uma porção do território mais alargada, que compreendia os seguintes portos: Grande Popo, Ajudá, Jaquim e Apá. Dessa forma, o trecho litorâneo que anteriormente designava apenas as imediações do forte de São Jorge, passou então a incluir, como Verger apontou, a “Costa a leste da Mina”³³⁵.

Para Souza, na documentação produzida nas Américas tal designação (Costa da Mina) coincidia com a denominação atribuída ao mesmo espaço como Costa d’África, incluindo, assim, uma parte da Costa do Ouro e a chamada Costa dos Escravos. Todavia, tal delimitação geográfica atribuída desse lado do Atlântico à Costa da Mina não seria a mesma considerada na África. Afinal, antes do século XVII, o termo correspondia apenas à faixa litorânea próxima ao forte de São Jorge da Mina. Tendo em vista que os registros de legitimação de passaporte foram produzidos nessa margem atlântica, as referências à Costa d’África e à Costa da Mina – empregadas nessa dissertação como sinônimos – estão associadas ao significado que os termos assumiram nas Américas³³⁶.

Ao considerarmos a prevalência do número de partidas do Brasil em direção à Costa d’África percebe-se que, para a maioria dos libertos que voltaram, o desembarque em terras africanas não significou a continuidade da viagem em direção ao interior do continente, rumo ao local de origem. Impossibilitados pelos custos financeiros, físicos e emocionais de uma viagem para territórios afastados da costa, muitos retornados se estabeleceram em cidades costeiras, onde outros brasileiros ali viviam, alguns há muito tempo, conforme tratei no primeiro capítulo. Atraídos pelas oportunidades de trabalho e ganho oferecidas pelos brasileiros já estabelecidos, a maioria dos retornados desembarcados na chamada Costa d’África permaneceu no litoral, embora efetivamente tivessem nascido no interior. De acordo com Mônica Lima, o regresso seria então uma volta “ao porto marítimo que lhes

³³⁵ Cf. VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987. pp.12, 19, 20.

³³⁶ Cf. SOUZA, Mônica Lima e. *Entre margens: o retorno à África de libertos no Brasil, 1830-1870*. tese de doutorado. UFF/RJ, 2008. pp.73 e 87.

dera entrada ao oceano atlântico”, território, na maioria das vezes, bastante distante de seu local de origem, mas intensamente associado às circunstâncias da primeira travessia atlântica no navio negreiro³³⁷. Afinal, segundo as considerações sobre os movimentos migratórios contemporâneos do sociólogo argelino Abdelmalek Sayad:

Se de um lado, pode-se sempre voltar ao ponto de partida, o espaço se presta bem a esse ir e vir, de outro lado, não se pode voltar ao tempo da partida, tornar-se novamente aquele que se era nesse momento, nem reencontrar na mesma situação, os lugares e os homens que se deixou, tal qual se os deixou³³⁸.

Embora acredite que muitos libertos, de certa forma, soubessem que o retorno para África não os levaria de volta ao “tempo de partida”, para empregar aqui a expressão de Sayad, também não se pode deixar de notar o esforço de alguns indivíduos em desembarcar do outro lado do Atlântico ao menos na mesma região de partida para o cativo no Brasil. Foi assim que o casal de libertos João e Luisa Cecília Joaquina, e a forra Cecília Joaquina Rofina, todos de nação Angola, partiram no dia 21 de março de 1837 para cidade de Luanda, ao invés de escolherem como destino a Costa d’África, mais comum à época. A opção por um destino de desembarque pouco frequente entre os retornados que deixavam Salvador – entre os anos de 1824 e 1857 apurei apenas 14 registros de viagens direto para Luanda – pode ter representado para esses viajantes alguns meses de espera e, ainda, um custo maior do preço da passagem, já que o percurso marítimo da capital baiana até o destino final era mais extenso quando comparado às travessias até a chamada Costa d’África. Por encontrar-se um pouco mais ao sul do continente, já na África Centro Ocidental, as viagens em direção a Luanda poderiam ser mais caras, aspecto que, provavelmente, demandava maior tempo de poupança por parte desses libertos³³⁹.

Entre os motivos que orientavam as escolhas dos destinos para os quais partiam libertos dispostos a atravessar o oceano, estavam as já mencionadas facilidades de fixação, em localidades onde havia uma comunidade brasileira anteriormente estabelecida. Somava-se a essa razão o desejo de regressar a um território em que o liberto fosse capaz de, ao

³³⁷ SOUZA, Mônica Lima. Op.cit., p.99 e 100.

³³⁸ SAYAD, Abdelmalek. O retorno, elemento constitutivo da condição de imigrante. *Travessia. Revista do Migrante*. Número Especial. Janeiro de 2000, p.12.

³³⁹ APEBa. Polícia Passaportes. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1834-1837, Maço 5883, 21 de março de 1837.

menos minimamente, identificar-se. Mesmo que esse porto ativasse lembranças associadas ao trauma do cativo, o retorno à região de embarque para o Brasil podia significar uma volta a contextos sociais reconhecíveis. Dito de outra forma, ao pisar novamente nessas porções específicas do solo africano esses indivíduos esperavam encontrar condições de vida e subsistência mais próximas daquelas conhecidas na Bahia. E, nisso a presença de negreiros baianos deve ter desempenhado importante papel. Como indivíduos atlânticos tais referenciais de memória combinavam-se às experiências vividas no Brasil, trajetórias de vida que precisam ser pensadas a partir do contato.

Abastecendo o mercado baiano com braços africanos e as mentes negras com informações sobre a África, o tráfico era o principal viabilizador desse contato. A chegada das embarcações trazia o lucro aos traficantes, mas também desembarcava indivíduos capazes de atualizar informações sobre amigos e parentes ainda vivos (ou falecidos) na África³⁴⁰. Ao pesquisar os testamentos produzidos por libertos durante o século XIX, Oliveira indica que em alguns casos certos africanos mencionavam ter notícias de familiares que ainda viviam do outro lado do oceano, numa demonstração de que, para alguns, a vida no Novo Mundo não foi capaz de desfazer o interesse e os vínculos desses africanos com suas origens³⁴¹.

Como mencionei no capítulo anterior, o clima de perseguição, controle e vigilância que se estabeleceu na Bahia após o levante malê de 1835, foi o elemento chave para o retorno desses africanos que haviam mantido relativo contato com a outra margem do Atlântico. Fora da Bahia o temor de que um levante urbano, nos moldes da Revolta Malê, também ocorresse levou o governo regencial a impedir a saída de escravos africanos da província sem a autorização da polícia. Os senhores que desejassem levar consigo seus cativos em viagens para longe dos limites baianos deveriam, portanto, obter permissão especial. O documento expedido pelas autoridades policiais estava condicionado à apresentação de prova “documental e testemunhal” da propriedade do africano, de atestado que declarava ausência de processos ou depoimento que abonava a não participação do

³⁴⁰ Para além das mercadorias humanas que seriam negociadas pelos negreiros, essas embarcações também abasteciam um comércio especialmente orientado ao consumo africano. Noz de cola, panos da costa e vinho de palma são apenas alguns exemplos de mercadorias que eram empregadas no cotidiano dessa população, mas que também eram objeto utilizados em ritos religiosos.

³⁴¹ OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. *O Libertado: o seu mundo e os outros*. Salvador, 1790-1890. São Paulo: Corrupio, 1988, p.55 - 58. De acordo com a mesma autora, a supressão do tráfico ocasionou, entre outras coisas, o afastamento desses africanos que viviam no Brasil com suas culturas de origem.

cativo em insurreições. No Rio de Janeiro o levante baiano repercutiu na promulgação de leis que visavam facilitar a invasão de residências pela polícia, controlar associações das quais participavam “estrangeiros de cor”, assim como deportar africanos libertos do Brasil³⁴².

Para a população africana liberta que morava na capital da regência, as condições de vida e autonomia aparentemente não ficaram muito diferentes daquelas experimentadas na província baiana. E, nesse contexto, o porto de Salvador não foi o único a enviar para África seus libertos. Nos anos posteriores a 1835, houve africanos que também deixaram o Rio de Janeiro e atravessaram o Atlântico em direção ao continente de seus ancestrais. De acordo um documento reproduzido por Souza, e até então inédito, há indícios de que ao menos um grupo de libertos retornou para a costa ocidental africana. Para esse feito, recorreram ao apoio britânico. Em carta endereçada ao encarregado dos negócios britânicos no Rio de Janeiro, James Hudson, esses africanos expuseram os motivos pelos quais desejavam deixar o Brasil, atravessar o Atlântico, e estabelecer-se em Cabinda³⁴³.

Diferentemente daqueles que partiram de Salvador para se instalar na Costa da Mina, os libertos que buscaram a retaguarda britânica visavam fundar uma nova cidade ao sul do Equador. E, nesse sentido, os argumentos apresentados na carta entregue a Hudson reforçam a idéia de que a escolha do destino de retorno se ligava à busca por contextos cuja subsistência e vida cotidiana guardavam certas semelhanças com o local de partida. Afinal, principiam o requerimento demonstrando conhecer a exata localização geográfica do ponto de desembarque, “ao sul da costa ocidental africana, na latitude de cinco graus e quatorze minutos ao Sul de longitude”. E, logo em seguida, apresentam o argumento fundamental da missiva: a idéia de que o retorno do grupo levaria a “civilização” àquele território. A prova do interesse dos nativos em “adquirir a Civilização Europeia” estava no fato desses africanos enviarem “seus filhos ao Rio de Janeiro e Pernambuco para aprender a falar, ler, e escrever em língua portuguesa”, além de desejarem que “homens civilizados de cor

³⁴² Reis atenta para o fato de que fora da Bahia a perseguição passou a ser dirigida à “população de cor”, o que significava aos negros e mestiços de uma maneira geral, não mais apenas aos africanos. REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil, a história do levante dos malês*, 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp.511-513.

³⁴³ Tanto a carta escrita pelo liberto Joaquim Nicolas de Brito, quanto o documento produzido por James Hudson e endereçado ao Ministro de Negócios Estrangeiros do Império Britânico, Lord Palmerston, estão integralmente reproduzidos no Anexo I da tese: SOUZA, Mônica Lima e. *Entre margens: o retorno à África de libertos no Brasil, 1830-1870*. tese de doutorado. UFF/RJ, 2008.

pudessem ir e juntar-se a eles com o propósito de assisti-los e de assistir a população com a civilizada forma de Governo”.³⁴⁴ Se os libertos que deixaram a Bahia e voltaram para a região do Golfo do Benim, colocando-se sob a proteção de traficantes anteriormente instalados no território, ajudaram a construir as “White man’s town” tratadas no primeiro capítulo, é possível que esses ex-cativos do Rio de Janeiro soubessem dos debates na Assembléia Legislativa acerca do quanto a deportação de africanos poderia contribuir para a “civilização” das sociedades na África³⁴⁵. Fazendo uso de uma justificativa nascida no universo branco/senhorial, esses libertos endereçaram aos britânicos seus propósitos de constituir um tipo de sociedade que supostamente interessaria aos próprios africanos.

Agricultura e comércio de bens legítimos seriam os componentes necessários não apenas à subsistência do grupo, como também à difusão dessa “Civilização Européia”. No documento assim mesmo com letras maiúsculas, como para realçar sua imponência e, ao mesmo tempo, singularidade. Como indivíduos atlânticos sabiam quais eram os produtos negociados no mercado internacional, portanto tranquilizavam as autoridades britânicas com relação ao modo pelo qual garantiriam seu sustento, além de acenarem para a possibilidade de se tornarem fornecedores dessas mercadorias para os britânicos que ali atracassem. Comprometendo-se a plantar “café, algodão, cana de açúcar, tabaco, índigo, mandioca, feijões, milho indiano, e toda sorte de vegetais, tanto para consumo como para exportação”, tais libertos indicavam seu desinteresse pelo tráfico, demonstrando a possibilidade de instalação de um comércio legítimo em Cabinda³⁴⁶.

Como forma de reforçar sua posição contrária ao tráfico e à escravidão, e a fim de garantir o efetivo apoio britânico, esses africanos informaram nunca terem sido donos de escravos. Como justificativa, afirmavam que a escravidão “é contrária à lei de Jesus Cristo” em razão de “reduzir irmãos à propriedade, cujo direito é apenas permitido em casos de objetos e não de pessoas”. Provavam o que diziam, prometendo proibir a escravidão quando estivessem em Cabinda. Desse modo, seus descendentes também não teriam “no futuro posse de escravos”. Além disso, se mostraram dispostos a resgatar outros africanos

³⁴⁴ *Razões pelas quais libertos africanos, residentes no Brasil, desejam ir e fundar uma cidade em Cabinda na Costa ocidental da África* in SOUZA, Mônica Lima e. Op.cit., Anexo I.

³⁴⁵ Sobre essa questão discutida na Assembléia baiana e em jornais que circulavam na capital do Governo Regencial, ver REIS, João José. Op.cit., 2003, pp.484 e 511-518 (respectivamente).

³⁴⁶ *Razões pelas quais libertos africanos, residentes no Brasil, desejam ir e fundar uma cidade em Cabinda na Costa ocidental da África* in SOUZA, Mônica Lima e. Op.cit., Anexo I.

das mãos de traficantes. Num esquema que tinha como objetivo reduzir o número de cativos que seriam negociados no mercado atlântico, esses africanos seriam comprados e mantidos na lavoura por dois anos, período em que supostamente seu trabalho retribuiria as “somadas gastas com seu resgate”³⁴⁷.

Ao demonstrar conhecimento do destino em que desejavam viver, das relações dos negreiros na África com mercadores no Brasil, das atividades econômicas que poderiam ser implantadas em Cabinda colocando-se, ao final, contrários ao comércio atlântico ilegal e à escravidão em si, esses africanos conseguiram despertar a atenção das autoridades britânicas. Afinal, menos de um mês após James Hudson ter recebido o pedido por escrito, o então Ministro de Negócios Estrangeiros do Império Britânico, Lord Palmerston, determinava por despacho que a Marinha se incumbisse dos “arranjos para transportar essas pessoas para Cabinda e provê-las durante a travessia”³⁴⁸. Fazendo uso de códigos culturais provenientes de um universo que não era originalmente o mesmo que o seu, esses africanos expuseram não só sua capacidade em ressignificar aspectos da mentalidade do homem branco, como também demonstraram perícia suficiente para elaborar uma argumentação capaz de redirecionar as autoridades britânicas para uma localidade da costa diferente da que havia sido proposta pelos ingleses, Ambriz. Expondo os motivos pelos quais Cabinda constituía um destino mais atraente tanto para o grupo quanto para a Inglaterra e se dispondo a colaborar com os esforços orientados à extinção do tráfico, esses indivíduos conseguiram o apoio britânico para a travessia³⁴⁹. Ao menos na etapa de cá da travessia, as 106 pessoas que subscreveram o pedido encaminhado a Hudson tiveram sucesso. No

³⁴⁷ Monica Lima também aponta para o fato dessa argumentação de base religiosa estar de acordo com as idéias defendidas por grupos abolicionistas cristãos, mas não católicos, estrangeiros, assim como, aparecer nos primeiros discursos pró-abolição no Brasil. *Razões pelas quais libertos africanos, residentes no Brasil, desejam ir e fundar uma cidade em Cabinda na Costa ocidental da África* in SOUZA, Mônica Lima e. Op.cit., Anexo I.

³⁴⁸ Conforme a transcrição, a carta endereçada a James Hudson foi escrita no Rio de Janeiro, em 4 de agosto de 1851. Pouco tempo depois de ter recebido o pedido dos libertos, Hudson deve ter contatado Palmerston, que lhe pediu maiores esclarecimentos sobre alguns pontos. Uma outra carta foi escrita pelo encarregado britânico no Brasil ao Ministro, em 14 de agosto de 1851. Quase um mês depois, 12 de setembro do mesmo ano Palmerston despachava favoravelmente ao pedido. *Carta de Hudson a Palmerston*, Slave Trade 106, 14/08/1851. FO84/846. Londres: Foreign Office (FO) in SOUZA, Mônica Lima e. Op.cit., Anexo I.

³⁴⁹ De acordo com Souza, inicialmente os libertos seriam instalados em Ambriz, território disputado por britânicos e portugueses. Mas a carta escrita por esses indivíduos trouxe outras possibilidades à ocupação territorial inglesa na África. Nesse sentido, o “convencimento” das autoridades britânicas para que o grupo se estabelecesse em Cabinda, aconteceu porque a Coroa britânica tinha interesses em garantir sua presença também nessa porção do território africano. Sobre esse assunto: SOUZA, Mônica Lima e. Op.cit., pp.154-156.

entanto, as condições da viagem, as impressões tomadas a partir do desembarque e os primeiros contatos com a população africana local, no caso desse grupo específico, ainda nos escapam.

Para aqueles libertos que partiram de Salvador nos anos posteriores à Revolta dos Malês o sonho de regresso, alimentado durante anos, desfez-se em muitos casos logo de imediato. Afinal, de acordo com Costa e Silva, a África levada para o Brasil na lembrança não correspondia à realidade³⁵⁰. Alguns encontraram suas antigas aldeias destruídas por disputas internas ou por guerras de escravização, outros sequer arriscaram sair da costa, pois os boatos sobre o perigo da reescravização eram constantes. Para aqueles nascidos no Brasil, mas cuja imaginação foi alimentada desde cedo por relatos minuciosos e idealizados da vida fora do cativeiro, e além mar, o encontro com a África real deve ter sido consternante. Se a África não era tal como lembravam ou imaginavam, também aqueles que voltaram não eram mais os mesmos. Os navios negreiros que levaram tantos ao Brasil encarregaram-se também de gravar em seus prisioneiros o estigma do escravo, do indivíduo destituído de sua comunidade para servir a outros como subalterno, nas palavras de Manuela Carneiro da Cunha, “um ser sem raízes”³⁵¹.

Para entendermos o cativeiro como destituído do vínculo ancestral e portador de estigmas dificilmente desfeitos, tanto no Brasil como na África, o recurso à obra literária de Aluísio Azevedo, “O Mulato”, é proveitoso. No romance de Azevedo a figura principal da trama, Raimundo - sujeito letrado, advogado formado em Coimbra, herdeiro de considerável fortuna, um erudito cujo trabalho nunca lhe calejara as mãos - volta para sua terra natal, o Maranhão, para vender algumas terras e desvendar os mistérios da sua origem. Ao hospedar-se na casa de seu tio Manuel, o rapaz apaixona-se pela prima Ana Rosa e é por ela correspondido. O pedido de casamento dirigido ao pai da donzela revela ao personagem central os meandros da mentalidade provinciana do século XIX. Raimundo não poderia casar-se com Ana Rosa por ser filho de escrava, forro à pia batismal.

A intenção aqui não é examinar o teor abolicionista da obra de Aluísio Azevedo publicada em 1881 e seus impactos sociais à época. Interessa, no entanto, perceber como o indelével estigma da escravidão poderia subsistir apesar da pele branca, dos traços finos e

³⁵⁰ SILVA, Alberto da Costa e. Op Cit., 2003. pp.121, 122.

³⁵¹ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.p11.

dos olhos azuis do personagem. Raimundo era um mulato, um cabra e a sociedade maranhense do século XIX dava o seguinte recado: “só poderás amar uma negra da tua laia! Tua mãe, lembra-te bem, foi escrava! E tu também o foste!”³⁵²

Se para um sujeito munido dos cobres como Raimundo a origem escrava era irremovível, o que dizer dos anônimos libertos, cujos anos de cativo estavam impressos na cor, no lombo e no lugar ocupado na sociedade escravista brasileira? A persistência de signos que marcavam a passagem do indivíduo pelo cativo é um indício da imperecibilidade de certas lembranças. Afinal, se o emblema de um passado escravo, assim como as experiências vividas no cativo acompanhavam aqueles que conquistaram a liberdade, de maneira inversa, a vida anterior à captura, ainda na África, seria também parte da memória e identidade daqueles escravos trazidos para cá. A diversidade cultural transportada para o outro lado do Atlântico sobreviveu à medida em que cativos foram capazes de reelaborar, combinar e incorporar sentidos e significados procedentes de universos culturais diferentes³⁵³. Ao se empenhar em manter certos referenciais culturais, esses africanos eram levados a construir novos arranjos e adaptações, que possibilitassem a coexistência de elementos estrangeiros em meio à nova nação que os recebia.

Para aqueles africanos que haviam conseguido a liberdade e que retornaram, a partir de meados da década de 1830, os anos vividos no cativo dificilmente seriam apagados. Voltavam porque eram perseguidos na Bahia, mas também porque a escravidão havia sido incapaz de desfazer seus vínculos com a África. Desse modo, diferentes de quando haviam partido como cativos em direção à Bahia, essas pessoas encontraram uma África igualmente distante daquela levada na memória. Esses indivíduos que compõem a segunda geração de brasileiros estabelecida no Golfo do Benim, aparecem nos relatos de viajantes britânicos, produzidos a partir de 1845, como uma nação “civilizada” em meio aos “bárbaros” africanos. Um desses registros narra, com certa riqueza de detalhes, o encontro do já mencionado vice-cônsul inglês John Duncan e um ex-cativo de origem Bornu³⁵⁴, que

³⁵² AZEVEDO, Aluísio de. *O Mulato*. Belém: NEAD. www.nead.unama.br.p. 135. (Biblioteca Virtual)

³⁵³ Ao procurar desvendar os intrincados processos culturais contemporâneos e o lugar das produções tradicionais no mundo moderno e globalizado, Jean-Pierre Warnier discute como as diversas diásporas pelas quais muitas sociedades passaram não podem ser vistas simplesmente como elemento de perda cultural, mas também como situação de reinvenção e complexificação dessa mesma cultura. WARNIER, Jean-Pierre. *A mundialização da cultura*. Tradução Viviane Ribeiro, 2ª ed. Bauru/São Paulo: Edusc, 2003.

³⁵⁴ Bornu localiza-se a leste de Songhai, entre o rio Níger e o lago Chad.

teria embarcado em Ajudá³⁵⁵ em direção à Bahia, onde permaneceu como escravo por cerca de vinte anos, dez deles como cozinheiro chefe da casa *Boothby & Johnston*, de Liverpool.

Esse anônimo ex-escravo que saudou o oficial britânico “primeiro em espanhol e então em inglês”, curiosamente referiu-se ao tempo em que viveu como escravo na Bahia “como dos mais felizes de sua vida”, informando que após a libertação dos cativos pertencentes aos súditos britânicos³⁵⁶ resolveu reencontrar sua aldeia de origem, já que os “antigos sonhos, dos tempos de criança, ainda estavam tão fortemente impressos em sua memória”³⁵⁷. Ao chegar novamente na África, desembarcou em Ajudá, onde reviu antigos conhecidos da Bahia e, depois de alguns meses, partiu para o país Yarriba, até chegar em sua terra natal. A partir daí o encontro registrado por Duncan torna-se ainda mais interessante. O ex-cativo rememora o impacto de seu regresso à sua aldeia:

o encanto havia se quebrado e todas as suas lembranças felizes de mais de vinte anos desapareceram. Sua terra natal fora queimada pelo inimigo e estava povoada por estranhos vindos de um país distante. Ele agora era um obscuro estrangeiro e era visto com suspeição, seu muito estimado lar era para ele uma desolada ruína. Com o coração partido ele retomou sua viagem para costa e, se possível, para Bahia.³⁵⁸

Apesar das lacunas deixadas por John Duncan a respeito do nome, data de manumissão e regresso do ex-cativo, o relato do viajante britânico trata da decepção, após décadas de exílio forçado, do reencontro de um liberto com sua terra natal e desperta o leitor para algumas questões. A primeira delas é quanto às habilidades lingüísticas do retornado. Se nosso anônimo agudá havia trabalhado por vinte e um anos na Bahia, por que saudou o vice-cônsul em espanhol? Teria Duncan confundido a sonoridade de ambas línguas irmãs? Ou, o que parece mais interessante supor, a experiência como mercador no porto de Ajudá e o contato multicultural teriam conferido ao liberto o domínio do idioma espanhol? É possível que a intensa circulação de mercadorias em portos como o de Ajudá

³⁵⁵ Whydah, como está grafado no relato de viagem e, em geral, nos demais relatos em inglês da época.

³⁵⁶ A libertação dos escravos pertencentes aos súditos ingleses mencionada por Duncan data de 1833. Antes disso, a França já havia abolido a escravidão, em 1794, e a Inglaterra extinguiu o tráfico, em 1808.

³⁵⁷ DUNCAN, John. *Travels in Western Africa (1845-1846)*. Londres, 1847, 2vol., t.II, p.175. [Minha tradução]

³⁵⁸ DUNCAN, John. Op.Cit.p.176-177. [Minha tradução] Esse mesmo trecho do relato de Duncan reaparece também em VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.p.528.

viesses acompanhada pelo intercâmbio de idéias e línguas. Sabendo que uma parte da comunidade brasileira estabelecida na Costa Ocidental africana era composta por libertos vindos de Cuba, caberia ainda desconfiar da efetiva procedência do liberto³⁵⁹.

O tom elogioso marca as observações de Duncan a respeito dos tempos em que seu interlocutor serviu como escravo na firma inglesa *Boothby & Johnson*. Estaria o britânico exagerando ao mencionar que para o liberto os tempos de cativeiro foram “dos mais felizes de sua vida”? Seria esse um artifício do vice-cônsul para minimizar práticas escravistas exercidas pelos próprios britânicos num contexto em que a Inglaterra empenhava-se em extinguir o tráfico transatlântico de escravos por meio de tratados como o *Equipment Act* (1839) e do *Bill Aberdeen* (1845)? Como explicar lembranças felizes de um tempo em que a lógica comum estabeleceria como o pior de uma vida?

Ao desconfiarmos das fontes percebemos que elas podem nos falar muito mais a respeito de quem as escreveu e o contexto de sua produção, do que especificamente daquele retornado com quem Duncan ocasionalmente conversou durante sua viagem. Como apontei no primeiro capítulo, a partir de meados da década de 1840 a intensificação das ações britânicas sobre a região da Costa da Mina consistiram, em linhas gerais, num combate mais incisivo ao tráfico, no direcionamento do mercado atlântico para o comércio de produtos inocentes e na aproximação dos ingleses junto aos poderes locais. Como vice-cônsul do primeiro consulado britânico da África ocidental, sediado em Fernando Pó, e um dos responsáveis pela reativação do forte inglês em Ajudá – ambas ações empreendidas no ano de 1849 – Duncan certamente compartilhava das intenções que a Inglaterra reservava para essa porção do território africano, inclusive no que dizia respeito ao tráfico atlântico de escravos³⁶⁰.

³⁵⁹ A volta de libertos a partir de Cuba é tratada por Sarracino. Trabalhando com correspondências escritas até o século XX e trocadas entre familiares separados pelo Atlântico, e com documentos referentes às intervenções anti-tráfico, produzidos pela Espanha e Inglaterra, o autor contribui com a perspectiva de que os retornos de libertos do Brasil, no século XIX, eram parte de um movimento maior que incluiu locais de partida e destinos de desembarque diversos. SARRACINO, Rodolfo. *Los que volvieron a África*. Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1988 e SARRACINO, Rodolfo. *Cuba-Brasil: os que voltaram à África. Estudos Afro-Asiáticos*, n.20, junho, 1991, p.85-100.

³⁶⁰ Conforme indiquei no primeiro capítulo Duncan faleceu em 29 de outubro de 1849, durante sua segunda expedição oficial pela região do Golfo do Benim. Além da instalação do consulado britânico e da reocupação do forte de Ajudá, em 1849, dois anos depois (1851) a Inglaterra apoiou a deposição do rei de Lagos Kosoko e dez anos mais tarde anexou o mesmo território, tornando-o uma de suas possessões na África ocidental. Sobre as ações britânicas a partir dos anos de 1840, consultar: LAW, Robin. *Ouidah: The Social History of a West African slaving 'port', 1727-1892*. Ohio: Ohio University Press/ Oxford: James Currey, 2004, p.218 e

Provavelmente o ex-cativo com quem Duncan conversou, ao se referir ao período em que viveu como escravo na Bahia estivesse fazendo menção às redes de relacionamento, amizade e solidariedade que foi obrigado a deixar para poder retornar. Nesse caso, o desejo de voltar a pisar em solo baiano não vinha acompanhado por uma intenção em retroceder à antiga condição de escravo. Os propósitos de uma nova travessia atlântica seriam outros. Desejaria rever velhos companheiros de trabalho, reatar amizades constituídas dentro e fora do cativeiro, além de reencontrar parentes (reais ou inventados). Esses sim seriam componentes para se sentir saudade a ponto de querer voltar para Bahia. Se por um lado, o papel exercido por esse enviado britânico na África nos permite uma leitura mais cuidadosa de seu relato, por outro, o cuidado em proceder a crítica às fontes não implica em desconsiderá-las. Pelo contrário, a frustração do reencontro do ex-cativo com sua terra natal diz muito a respeito de como conflitos e disputas internas, muitas das quais em razão da escravidão, haviam transformado comunidades e dispersado populações interiores. Desolado e incomodado pela sensação de ser visto como um estranho em sua própria aldeia de origem, o liberto decide retomar viagem, regressar para costa e, talvez, até voltar para a Bahia.

O ex-cativo com quem Duncan travou conversa não foi o único retornado a decepcionar-se. A volta para África possivelmente povoou o imaginário de muitos escravos e libertos, cujas recordações guardavam o teor idílico que contagiou diversos de seus descendentes aqui nascidos. Para os retornados que não haviam pisado em solo africano antes da viagem de travessia, o confronto com a África real provavelmente foi ainda mais impactante. Ao menos é isso que revelam as primeiras impressões de um liberto baiano, de nome Francisco, cujo pai era africano. A narrativa registrada no diário do padre Baudin, da SMA (*Société des Missions Africains*), e transcrita por Marianno Carneiro da Cunha, exprime o desapontamento de Francisco ao desembarcar em Agué³⁶¹.

GEBARA, Alexsander Lemos de Almeida. *A África presente no discurso de Richard Francis Burton: uma análise da construção de suas representações*. São Paulo: tese de doutorado/FFLCH/USP. 2006.cap.2. Sobre as circunstâncias da morte de Duncan, consulte o relato de seu oficial naval Frederick Forbes: FORBES, Frederick E. *Dahomey and the dahomans: the journals of two missions to the king of Dahomey, and residence at this capital, in the years 1849 and 1850*. vol.I, London: Longman, 1851, p.93.

³⁶¹ Para melhor entendimento da localização do porto de Agué, sugiro consulta ao mapa apresentado nesse capítulo.

Como que a justificar ao religioso sua presença em terras onde aconteciam “infernais orgias”, Francisco inicia a narrativa esclarecendo os motivos pelos quais havia decidido deixar a Bahia para acompanhar seu pai na viagem de retorno. É possível que o liberto tivesse crescido a ouvir interessantes histórias acerca da vida no continente de seus antepassados. E, a partir desses relatos, fosse construindo a idéia de uma África idílica, em muitos sentidos superior àquela vida que tinha no Brasil. Seu pai, africano, “jamais havia deixado de sentir saudades”, insistindo em retornar, convidava o filho: “Vem, meu filho, dizia-me ele, voltemos à minha terra! Ó, como se é feliz ali! Como é bela a África!”. Depois de algum tempo, Francisco se convenceu de que seria feliz do outro lado do Atlântico, desejando “ver essa terra afortunada dos sonhos de meu pai”. As expectativas quanto à nova vida se desfizeram logo após a chegada. Recebido por nativos “quase nus, gritando e pulando para nos fazer honra”, o liberto declarou ter ficado “desagradavelmente impressionado”³⁶².

A África construída a partir dos relatos de seu pai – e, talvez também de outros africanos com os quais conviveu na Bahia – não era a mesma que estava diante de seus olhos. Não sabia se expressar no idioma local, professava uma religião diferente daquela praticada por seus habitantes e, não conseguia compreender como aqueles nativos poderiam chamar de chefe um indivíduo que se apresentava aos recém chegados “sentado no chão num canto de seu miserável casebre e no meio de um rebanho de galinhas, de cabras e de porcos”. O confronto com uma sociedade que julgava inferior àquela deixada na província baiana era o motivo da desilusão. Afinal, conforme confidenciou ao padre Baudin,

Todos os meus sonhos de felicidade se desvaneciam. Era esta então a bela terra da África da qual tanto me tinha falado meu pai? Essa a terra onde ele me prometia que eu viveria feliz? (...) Eu vinha de um país civilizado, e me encontrava no meio de selvagens (...) Eu tinha sido criado cristamente, Senhor Padre, eu conhecia bem minha religião, e não queria danar minha alma³⁶³.

A história narrada pelo liberto e redigida por um padre da SMA, em meados da década de 1870, transmite a impressão de que naquela porção da costa africana Francisco e

³⁶² *Diário do Padre Baudin*, 1874-75, SMA in CUNHA, Marianno Carneiro da. *Da senzala ao sobrado, arquitetura brasileira na Nigéria e na República Popular do Benim*. São Paulo: Nobel/Edusp, 1985. p.21.

³⁶³ *Diário do Padre Baudin*, 1874-75, SMA in CUNHA, Marianno Carneiro da. Op.cit., 1985. p.23.

seu pai eram os únicos retornados vindos do Brasil. Todavia, a historiografia sobre o assunto indica ser Aguê um dos portos de tráfico onde, desde a primeira geração, atuavam brasileiros. Como apontei no primeiro capítulo, foi para essa localidade que José Francisco dos Santos, o Alfaiate, transferiu parte de seus negócios quando as pressões britânicas sobre o tráfico aumentaram no principal porto negreiro da Costa da Mina, Ajudá. Ali também outro liberto que vivia a mercadejar escravos se instalou em 1835, Joaquim d'Almeida. Responsável por erigir uma capela em honra a Nossa Senhora da Conceição, d'Almeida atraiu a atenção do abade Pierre Bouche que, em 1874 - com alguma surpresa - constatou a presença brasileira em Aguê. Trinta anos antes da chegada da SMA, a comunidade brasileira havia se antecipado ao instalar o catolicismo em território africano³⁶⁴.

Mas se há elementos que comprovam a existência de brasileiros a viver naquela parte da costa em que Francisco desembarcou, o que levou o liberto a abandonar seu pai ali e mudar-se para Lagos, onde uma “multidão de negros retornados” havia se instalado? Aos olhos daquele ex-cativo, a população brasileira que vivia em Aguê seria insuficiente para conferir ao local alguma “civilização”? Esperava encontrar em Lagos contextos sociais semelhantes àqueles vividos na Bahia, de modo que pudesse “cantar como antigamente [cantava] nas igrejas do Brasil”? Ou, o que aparentemente é mais verossímil, a história de Francisco era parte de uma argumentação em que o padre Baudin reforçava a importância dos esforços da SMA naquela costa? Sem desconsiderar as hipóteses anteriores, ao registrar a decepção experimentada pelo liberto talvez o missionário estivesse apresentando a seus superiores, indícios que demonstravam o quanto os retornados que ali moravam ansiavam pela atuação da Igreja e, indiretamente, pela propagação da “civilização”. Afinal, estamos tratando de um momento (década de 1870) em que as principais nações européias - especialmente Inglaterra, França, Holanda e Portugal - acirravam as disputas por territórios africanos. Nesse sentido, as informações fornecidas pelos missionários devem, de alguma forma, ter aproximado o governo francês das chefias locais. No entanto, esse processo não foi imediato, somente onze anos depois da chegada dos missionários da SMA, em 1885, o

³⁶⁴ VERGER, Pierre. *Os Libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. São Paulo: Corrupio, 1992, p.45.

rei Atanlé firmou junto à França um tratado de proteção que colocava Aguê e Popo Grande sob sua guarda³⁶⁵.

Quaisquer que tenham sido as intenções do padre Baudin ao registrar a narrativa de Francisco, a idéia de que o desembarque na África real decepcionou alguns libertos, nascidos ou não no continente, permanece. Como que antecipando situações pelas quais passariam ao descer em solo africano, algumas travessias se mostraram penosas a seus passageiros. Uma parte das goeletas, patachos e bergantins utilizados como tumbeiros conduziam, em sentido inverso, indivíduos emancipados e extraditados de volta à costa ocidental africana, conforme tratei no segundo capítulo, embora as autoridades legislativas baianas temessem que, no momento imediatamente posterior à Revolta dos Malês, certos proprietários de embarcações se recusassem a transportar deportados. E, precavendo-se disso, tivessem elaborado um artigo que obrigava capitães a executar a tarefa. Aparentemente, na prática, o transporte de africanos e descendentes – deportados oficialmente ou não – representou um negócio lucrativo para esses donos de navios. Nos anos posteriores a 1835 apurei, a partir da bibliografia produzida sobre o tema, o nome de treze embarcações que deixaram o porto de Salvador carregadas de libertos. Ao cotejar o nome dessas naus à lista dos navios capturados pela Marinha britânica - elaborada por Verger -, foi possível perceber que ao menos três embarcações haviam sido acusadas de traficar escravos. Duas delas, inclusive, com recorrentes processos: a galera Conceição e o bergantim Emília. Embora apenas a embarcação de nome Conceição tenha sido detida depois de 1835 e as duas outras naus apresentassem acusações de tráfico anteriores a esse ano³⁶⁶.

³⁶⁵ Conforme explica Costa e Silva dois anos antes do acordo firmado entre Atanlé e a França, uma outra chefia local também assinou um tratado semelhante. Num documento datado de 1883, o chefe chamado Tofa, de Porto Novo, buscando se desvincular do domínio daomeano, se colocou sob a proteção do governo francês. O mesmo autor também se refere à participação de mercadores brasileiros, entre eles dois filhos do chachá na época, Isidoro Félix de Souza, como testemunhas e intérpretes em ambas negociações. SILVA, Alberto da Costa e. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003, p.137.

³⁶⁶ Nomes de embarcações que teriam transportado libertos para África a partir de 1835: Cecília, Conceição, Aliança, Defensor Feliz, Maria Damiana, Heroína, Nimrod, Annibal, General Rego, Oriente, Emília, Robert e Linda Flor. A embarcação Maria Damiana foi escolhida pelas autoridades baianas para levar os primeiros africanos deportados por envolvimento na Revolta dos Malês. A goeleta Nimrod e o brigue Robert eram embarcações inglesas. O brigue Heroína foi detido apenas uma vez em 1827. A galera Conceição foi aprisionada nos anos de 1815, 1822 e 1839. O bergantim Emília também foi detido por três vezes, em 1821, 1829 e 1830, nenhuma depois de 1835. Para consultar a lista de embarcações apreendidas pela Marinha Britânica: VERGER, Pierre. Op.cit., 1987.pp.637 – 647. Nessa mesma obra, sobre o caso Nimrod, nau fretada

Apesar de verificarmos que a maior parte das embarcações que partiam de Salvador carregadas de libertos não constavam na lista dos navios negreiros apreendidos pelos ingleses, ainda assim, talvez a qualidade da comida e das acomodações oferecidas a esses africanos e descendentes estivessem bastante próximas daquelas oferecidas nos tumbeiros. Possivelmente não eram essas as condições de viagem e de tratamento conferidos àqueles comerciantes enriquecidos pelo tráfego de bens e cativos pelo Atlântico. No entanto, boa alimentação e conforto não excluía falecimentos entre tais indivíduos. De acordo com Pierre Verger, a morte do Sr M. J. de Sant'Anna se tornou notícia em 1882. O comerciante de Lagos que voltava do Brasil acompanhado por sua esposa, com quem se casara há pouco tempo, não resistiu às imposições de uma longa travessia. Seu falecimento foi divulgado com pesar pelo periódico local, o *Lagos Times*. A posição social ocupada pelo endinheirado negociante falecido causou o compadecimento da opinião pública geral, o que normalmente não sucederia com indivíduos comuns que também cruzavam o Atlântico³⁶⁷. Exceto em casos de dimensões alarmantes, tal como aconteceu sete anos depois, a bordo do bergantim Aliança.

No ano de 1899, os indivíduos que viajaram com o Aliança, pessoas comuns, majoritariamente africanos retornados, ganharam notoriedade em razão de uma epidemia de febre amarela que se disseminou entre os passageiros e assumiu proporções catastróficas. O caso dessa dramática epidemia, responsável por ceifar mais de onze almas que estavam a bordo do Aliança, foi recuperado por Verger³⁶⁸. Além disso, inspirado nesse fato verídico, Antonio Olinto incorporou o episódio ao seu romance *A casa da água* como a embarcação que levou para Lagos a anciã Catarina e sua família³⁶⁹.

A fome e uma epidemia de febre amarela foram responsáveis pelas mortes. A fatalidade que “ficou tristemente famosa nos anais da navegação entre os dois portos” foi reportada em ofício enviado pelo governador de Lagos ao *Right Honourable* Joseph Chamberlain, M. P. secretário de Estado para as Colônias, em 25 de outubro de 1899. O

pelos africanos libertos Antonio da Costa e João Monteiro, e que teve sua viagem atrasada em razão de questões levantadas pelo cônsul britânico na Bahia, ver também pp.362-366. Apurei os nomes das embarcações que deixaram Salvador a partir da seguinte bibliografia: VERGER, Pierre. Op. Cit. 1987, CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985 e REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês*. Edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

³⁶⁷ VERGER, Pierre. Op. Cit. 1987, p.629.

³⁶⁸ Ibid. 1987, pp.629 – 632.

³⁶⁹ OLINTO, Antônio. *A casa da água*. São Paulo: Círculo do Livro, 1975.p.15.

documento recuperado por Verger esclarece, entre outras coisas, que a embarcação trazia sessenta e um indivíduos para Lagos e saiu da Bahia em 13 de abril com um atestado de saúde falso. Em meio à viagem passageiros e tripulantes começaram a sentir o efeito dessa imprevidência. Além daqueles sujeitos acometidos pela febre amarela durante a travessia, outras tantas vidas se esvaíram durante o período de quarentena imposto pelas autoridades inglesas de Lagos³⁷⁰. Um fator certamente deve ter contribuído para tamanha disseminação da doença entre os viajantes: o estado de saúde desses. Essa questão pode ser depreendida a partir do mesmo documento resgatado por Verger que, nas palavras da autoridade inglesa, qualificava tais passageiros como “pessoas velhas e gastas que desejariam voltar para morrer em sua pátria”³⁷¹.

Aos sobreviventes dessa trágica travessia empreendida pelo Aliança praticamente nenhum suporte material restou. Os temores de que a doença se alastrasse em Lagos fizeram com que o governo colonial inglês impedisse o desembarque de quaisquer objetos, inclusive roupas e demais produtos que, postos à venda, auxiliariam nesse início de uma nova vida. Vejamos as recordações de uma das passageiras da embarcação, Dona Maria Romana da Conceição, já referida no primeiro capítulo:

Quando a gente chegou, foi tudo difícil. Com receio de doença, os ingleses tomaram tudo o que a gente possuía. Descemos em Lagos enrolados nuns panos que não eram nossos. Minha avó chorou quando viu que minha mãe, eu e meus irmãos, que éramos brasileiros, não íamos nos acostumar depressa aqui.³⁷²

A embarcação quase teve de retornar ao Brasil. De acordo com uma carta escrita por Jose Sebastian Nicholas a Marianno C. da Cunha, as autoridades britânicas já haviam decidido repatriar todos aqueles que estavam no navio, quando a comunidade brasileira de Lagos interveio para garantir o desembarque. Foi assim que Nicholas, então com apenas seis anos de idade, chegou à costa africana. A narrativa da sua chegada e de como ele e seus pais foram amparados pelos brasileiros já instalados ali permite um entendimento mais claro acerca da forma como eram recebidos aqueles indivíduos que voltavam para África.

³⁷⁰ O número de falecimentos não é consenso na bibliografia que menciona o caso. Enquanto Verger menciona onze mortes, Nina Rodrigues conta doze delas. Ver também RODRIGUES, Nina. *Africanos no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Cia Editora Nacional. 1945.p.171.

³⁷¹ VERGER, Pierre. Op cit.1987, p.629.

³⁷² OLINTO, Antonio. Op.cit.1964.p.261.

Sobretudo, quando em condição tão adversa como aquela vivida pelos passageiros do Aliança. Em solidariedade aos indivíduos que estavam a bordo, a comunidade brasileira de Lagos não apenas pressionou o governo colonial a fim de autorizar o desembarque dos passageiros, como também forneceu “todo tipo de vestimentas e de trajes” quando esses desceram na praia. Para além desse primeiro socorro logo no momento da chegada, tais brasileiros também se mostraram “muito hospitaleiros”, se responsabilizando por alojar as famílias e providenciar “todas as coisas necessárias de uso cotidiano na casa, e desnecessário é dizer que não se excluíram os mantimentos”. De certa forma, é possível que determinados sentidos de reciprocidade e apoio mútuo tenham atravessado o Atlântico para servir como elemento de integração entre aqueles que retornavam e os brasileiros já estabelecidos naquele território há algum tempo³⁷³.

Embora fosse elevado o número de mortes ocorridas no Aliança, houve os que sobreviveram o suficiente para narrar suas histórias aos pesquisadores que, vindos do Brasil, começaram a chegar à região do Golfo do Benim no final da década de 1940³⁷⁴. A já mencionada Dona Romana Maria da Conceição foi uma delas. Em entrevista a Antonio Olinto, a brasileira referiu-se à viagem como uma parte de sua vida da qual não guardava boas recordações. Sobre as dificuldades enfrentadas para chegar à terra de sua avó, a anciã contou:

Morreu gente na viagem, sim. De fome, principalmente. E velhos que não agüentavam a dureza da vida. Ainda existem em Lagos, hoje, quatro pessoas que vieram no Aliança: eu, meu irmão Manuel, minha irmã Luísa e Dona Maria Ojelabi.³⁷⁵

Não deviam ser tão recorrentes casos de proporções alarmantes como o do bergantim Aliança. Afinal, era relativamente comum os jornais de Lagos darem as boas vindas a comerciantes e embarcações que atracavam na costa, vindos de Salvador, depois

³⁷³ *Carta ao autor escrita por Joseph Sebastian Nicholas, último brasileiro nato de Lagos (1975) in CUNHA, Marianno Carneiro da. Da senzala ao sobrado, arquitetura brasileira na Nigéria e na República Popular do Benim. São Paulo: Nobel/Edusp, 1985. p. 175-177.*

³⁷⁴ Pierre Verger é o primeiro pesquisador que parte do Brasil em direção à região do Golfo do Benim com o intuito de entender as relações tecidas entre a Bahia e esse trecho da costa ocidental africana. Esse assunto é tratado com maior atenção no primeiro capítulo.

³⁷⁵ OLINTO, Antonio. Op.cit. 1964.p.261. Olinto esteve na Nigéria na década de 1960. A referencia que dona Romana faz aos sobreviventes do Aliança está, portanto, circunscrita aos anos sesenta.

de uma viagem sem infortúnios³⁷⁶. Para a maior parte desses libertos que compõem a segunda geração de brasileiros na África, a etapa de maior dificuldade estava reservada para depois da chegada. Na verdade, o próprio desembarque poderia trazer algum conflito. Alguns retornados eram deixados em portos diferentes daqueles que haviam acordado com seus capitães antes de sair de Salvador. Nesses casos, a reescravização era quase certa, pois desciam em porções da costa conhecidas pela intensa ação de traficantes. Outros tiveram seu desembarque condicionado a um pagamento adicional à tripulação da nau que os trouxera. E, em Lagos, durante o reinado de Kosoko, os libertos que desejassem pisar naquela parte da África deveriam pagar um imposto de dez sacos de cauris por família³⁷⁷.

No ano de 1854, duzentos de trinta ex-cativos procedentes de Salvador haviam chegado até Lagos, mas estavam impedidos de desembarcar seus bens da nau portuguesa Linda Flor. Em carta endereçada ao Ministério das Relações Exteriores da Inglaterra, o cônsul britânico em Lagos, Benjamin Campbell, denunciava a manobra extorsiva de um imediato que exigia dos passageiros o pagamento de mil dólares correspondentes às despesas com transporte para que os mesmos pudessem levar consigo seus pertences. Na mesma carta, o cônsul criticava as “exigências exorbitantes dos funcionários do governo [brasileiro] e as dificuldades para obter passagem através do oceano em corvetas outras que as portuguesas, a bordo das quais são mui maltratados”. Ainda de acordo com o oficial britânico, os retornados nem sempre desembarcavam em portos seguros. Era possível que alguns capitães os obrigassem a descer em portos “onde seriam imediatamente apanhados, reduzidos de novo à escravidão e os seus bens a bordo tornar-se-iam propriedade dos capitães e imediatos portugueses”. Para que casos como o reportado não se repetissem, Campbell pedia a intervenção do consulado britânico “nos principais portos do Brasil”. E, além disso, sugeria que corvetas inglesas se engajassem no transporte de libertos para aquela parte da África. Afinal, o pagamento pela viagem até o continente africano poderia

³⁷⁶ Verger exemplifica essa perspectiva reproduzindo a nota do Lagos Standard que, em 1896, informava a chegada do comerciante J. A. Fernandes. VERGER, Pierre. Op cit. 1987, p.629.

³⁷⁷ De acordo com Cunha e Verger, o imposto para o desembarque de libertos em Lagos já era cobrado por Kosoko. Mesmo depois da cidade ter sido bombardeada pelos ingleses, em 1851, e de Akitoye ser entronado, parece que o imposto continuou a ser cobrado. Foi apenas quando o filho de Akitoye, chamado Docemo, subiu ao poder que a taxa foi reduzida a um saco de cauri por família, para em 1857 ser extinta. Quatro anos depois, em 1861, Lagos se tornou efetivamente uma colônia britânica. Sobre o assunto, ver: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p.108 e VERGER, Pierre. Op cit. 1987, pp.612-615.

ser feito pelos próprios retornados, na forma de frete, podendo a embarcação depois partir da África em direção à Inglaterra carregada de azeite de dendê³⁷⁸.

Décadas antes de Campbell tecer suas considerações acerca das possibilidades do transporte de libertos para a costa ocidental africana, os ex-cativos que fretaram a goeleta Nimrod, em 1835/36, já demonstravam ter conhecimento acerca das vantagens em atravessarem o Atlântico em navios de bandeira inglesa. A viagem organizada pelos africanos livres Antônio da Costa e João Monteiro deveria partir do porto de Salvador no ano de 1835. No entanto, uma série de restrições impostas pelo cônsul britânico na Bahia – John Hocart Robillard – atrasou a travessia, que acabou acontecendo apenas no início de 1836³⁷⁹. Quinze anos depois, em 1851, outro grupo de libertos foi mais além ao pedir apoio às autoridades britânicas instaladas no Rio de Janeiro, a fim de empreenderem viagem até Cabinda. Conforme indiquei linhas atrás, o pedido de seus integrantes não apenas despertou atenção e apoio da Coroa britânica, como também redirecionou a viagem para um porto diferente daquele que havia sido inicialmente proposto pelos ingleses, Ambriz³⁸⁰.

São dessa mesma década de 1850 o estabelecimento do consulado inglês em Lagos e os protestos de Benjamin Campbell relativos à forma com que libertos vindos do Brasil chegavam àquela região da costa africana. Aparentemente o cônsul britânico temia que os africanos vindos do Novo Mundo, cujas qualidades “formam um contrapeso à escória da antiga população do tráfico de escravos desta cidade”, fossem postos novamente em cativeiro. Portanto, apenas dois anos depois de informar as autoridades britânicas a respeito das dificuldades que esses indivíduos enfrentavam ao chegar em Lagos, o cônsul mais uma vez tocou na questão em novo ofício, escrito em janeiro de 1856. No documento, Campbell informava os nomes de duas naus portuguesas que, embora partissem da Bahia com destino a Lagos, haviam desembarcado africanos emancipados nos portos de Aguê e Ajudá. Aqueles que seguiram para Aguê a bordo da escuna Emília – a mesma que informei linhas atrás ter sido acusada de tráfico – perderam seus bens, mas foram reconduzidos até Lagos

³⁷⁸ PRO, FO, 84/950 Apud VERGER, Pierre. Op Cit. p.613/614.

³⁷⁹ De acordo com Verger, o cônsul britânico na Bahia, John Hocart Robillard, se indispôs com a firma Lyon e Parkinson ao acusá-la de esconder os verdadeiros propósitos do transporte de 150 libertos para África. As disputas penderam favoravelmente para o lado da empresa britânica que, em janeiro de 1836, informou ter desembarcado seus passageiros nos seguintes portos: Elmina, Winnebah e Agué. VERGER, Pierre. Op cit. 1987, pp.362-366.

³⁸⁰ *Razões pelas quais libertos africanos, residentes no Brasil, desejam ir e fundar uma cidade em Cabinda na Costa ocidental da África* in SOUZA, Mônica Lima e. *Entre margens: o retorno à África de libertos no Brasil, 1830-1870*. tese de doutorado. UFF/RJ, 2008. Anexo I.

por um comerciante de Serra Leoa. Menos sorte tiveram os libertos descidos em Ajudá. Segundo Campbell, além de perderem seus bens “foram enviados em seguida ao rei do Daomé, que mandou matar todos os adultos, conservando as crianças como escravos”³⁸¹.

Pouco antes da chegada do cônsul em Lagos, no ano de 1853, o já mencionado oficial naval Frederick Forbes, também registrou um outro caso de reescravização, dessa vez no Daomé. Em 12 de junho de 1850, Forbes foi procurado por uma liberta que, à moda africana “carregava uma criança em suas costas”. Essa mulher informou-lhe que há cerca de um ano atrás, seu marido John M’Carthy, um liberto de Serra Leoa, havia caído em poder dos daomeanos depois de ter ido até Ajudá, para uma visita a um “famoso médico nativo”. Quase um mês depois do oficial britânico ter pedido ao rei Guezo, a libertação de M’Carthy, seu “*mayo*” trouxe uma mensagem de Abomé: a esposa deveria ir até o local onde estava o prisioneiro a fim de reconhecê-lo³⁸². No entanto, depois de seguirem a recomendação real, mãe e filho não foram mais vistos. Forbes desconfiou que ambos haviam ficado em poder do rei Guezo e, antes de finalizar sua missão no Daomé e partir novamente para seu país natal, deixou um recado em poder do *iovogã*: “Eu estou indo diretamente para Inglaterra, e vou comunicar Vossa Majestade que o rei do Daomé mantém três súditos britânicos na prisão”. De acordo com o relato, pouco depois a família foi enviada até o oficial com a seguinte réplica real: “Ele [o rei do Daomé, Guezo] não manteria súditos britânicos na prisão”³⁸³.

Ao incluir em seu relato o resgate desse liberto de Serra Leoa, e de sua família, é possível que Forbes desejasse dar à Coroa britânica uma prova de que haviam conquistado certa influência sobre o poder real daomeano. Além disso, antes de narrar tal episódio, o oficial naval já havia sugerido que os *self emancipated* – de Serra Leoa e também de brasileiros – poderiam ajudar a ali constituir uma “civilização e gerar o desprezo pelo sacrifício e escravidão”³⁸⁴. De maneira semelhante, os protestos de Campbell a respeito das

³⁸¹ PRO, FO 84/1002 Apud VERGER, Pierre. Op. cit. 1987, p.614.

³⁸² É possível que quando Forbes grafou “*mayo*” estivesse se referindo a *mehu*. De acordo com Gebara, esse seria um cargo administrativo criado ao longo do século XVIII, cujas funções consistiam em receber impostos e atuar como tesoureiro do Estado. GEBARA, Alexsander Lemos de Almeida. *A África presente no discurso de Richard Francis Burton: uma análise da construção de suas representações*. São Paulo: tese de doutorado/FFLCH/USP. 2006. p.75.

³⁸³ FORBES, Frederick E. *Dahomey and the daomans: the journals of two missions to the king of Dahomey, and residence at this capital, in the years 1849 and 1850*. Vol. II. London: Longman, 1851, p.105/106; 192-197.

³⁸⁴ FORBES, Frederick E. Op.cit., vol.I., 1851, p.152.

dificuldades de regresso encontradas por esses ex-escravos não estavam pautados apenas por preocupações humanitárias. Poucos meses antes de denunciar as usurpações de imediatos portugueses e as possibilidades de reescravização a que estavam sujeitos tais passageiros, o cônsul louvava, em 28 de dezembro de 1853, a presença inglesa em Lagos. Afinal, a instalação do aparato colonial britânico coincidia com a expulsão do rei Kosoko, conhecido pela cobrança de pesadas taxas para o desembarque de retornados em seus domínios. Não era, portanto, casual o empenho do oficial inglês em favorecer a instalação dos retornados em Lagos³⁸⁵. Era muito interessante acrescentar às comunidades locais uma nova matriz populacional, cuja experiência da escravidão seria responsável por “civilizar” atitudes e comportamentos, além de ensinar o apreço pelo trabalho àqueles nativos que ali viviam. Dessa forma, a migração desses emancipados seria “um contrapeso à escória da antiga população do tráfico de escravos desta cidade, de que se manterão separados em virtude de velhos ódios e animosidades”³⁸⁶.

Enquanto o cônsul inglês apostava na incorporação dos brasileiros ao projeto de instalação e consolidação colonial, em razão da proximidade desses com o universo cultural do homem branco, outro inglês, Dr B. Ferris, acrescentava a essa perspectiva a constatação de que tais ex-cativos se diferenciariam dos nativos pelos “conhecimentos que receberam no seio de países mais civilizados”³⁸⁷. Ao sustentarem uma dimensão positiva da escravidão, esses ingleses expunham argumentos que, nos dias de hoje, poderiam soar como contraditórios a todas as ações britânicas empenhadas em extinguir o tráfico atlântico. Entretanto, para alguns membros do governo, o repúdio ao tráfico e ao cativo não necessariamente significava o desmerecimento completo da experiência escravista. A idéia de que a população *self emancipated* se distinguia dos demais africanos justamente em razão dos anos vividos no cativo reaparece no relato de Burton. De acordo com o cônsul britânico instalado na ilha de Fernando Pó, o regime escravista cumpriria uma função didática, afinal

³⁸⁵ Mais uma vez lembro que os retornados não são um grupo social exclusivamente procedente do Brasil, a despeito de serem nomeados em várias localidades da costa ocidental africana como brasileiros.

³⁸⁶ VERGER, Pierre. Op. Cit. 1987, p.613. Ver também a discussão de Gilroy sobre os intelectuais negros defensores dos ideais pan-africanistas, cujos princípios estariam fundados na noção de civilização a partir dos moldes da sociedade branca. GILROY, Paul. Op.cit, p.62-100.

³⁸⁷ RODRIGUES, Nina. *Africanos no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Cia Editora Nacional. 1945.p.171.

O envio do negro da África [para as Américas] é como mandar um garoto para escola; essa é a única chance de progresso do aprendizado de que há mais na vida do que tocar tambor e dançar, falar e cantar, beber e matar³⁸⁸.

Em boa parte dos escritos do século XIX – inclusive, como vimos, aqueles produzidos por britânicos - o discurso civilizacional estava respaldado em referenciais europeus, e a passagem pelo cativo era considerada uma experiência, sob determinados aspectos, benéfica. Se o tempo vivido sob o regime escravista deveria representar o aprendizado de novos ofícios e a incorporação de padrões comportamentais mais “civilizados”, para a imensa parcela de negros, periodicamente descarregados nos portos brasileiros como escravos, poderia ser difícil compreender o discurso do branco acerca do caráter “pedagógico” do cativo. Dessa forma, parece que a “boa influência” branca sobre a escravidão teve suas limitações, haja visto o número de retornos ao continente africano após anos de exílio forçado no Brasil.

Liberdade e identidade recriada: aspectos da construção da segunda geração de brasileiros na África

*Se Anastácio chegou de viagem
nós vamos saber como está,
se não morreu de febre amarela
muita coisa há de ter pra contar*³⁸⁹.

Lançar-se à aventura de cruzar o Atlântico, em sentido inverso, a fim de iniciar uma nova vida no continente onde repousavam seus ancestrais não era para todos. Certamente não era uma decisão fácil escolher entre empreender viagem de regresso ou manter-se no lugar para onde havia sido levado e feito escravo, território repleto de referenciais mnemônicos vinculados ao trauma do cativo e, ao mesmo tempo, às novas relações societárias e afetivas. Além disso, viajar até o continente mãe, mesmo que agora na condição de livre, era arriscar uma nova vida, diferente daquela já conhecida no Brasil. Talvez antes de decidir pela partida dilemas como esses tenham povoado a mente de

³⁸⁸ BURTON, R. F. Op.cit. vol II, 1864, p.204. [Minha tradução]

³⁸⁹ Cantiga entoada pelas brasileiras Romana Maria da Conceição e Maria Ojelabi. Os versos foram recolhidos e publicados em SELJAN, Zora. *No Brasil ainda tem gente da minha cor?* Rio de Janeiro: ed. SESC, 2008. p.13.

libertos como José Abubakar (ou Pequeno) Paraíso. Feito escravo e levado para a Bahia ainda menino, José Paraíso seria procedente de uma linhagem real. De acordo com a tradição de sua família, antes da captura Paraíso vivia como um príncipe iorubá, nascido em Iyê, reino encravado entre os territórios de Ibadan e Oió. Esses três reinos africanos estavam relativamente próximos das terras do Daomé, que no século XIX era o principal exportador de escravos para o nordeste do Brasil.³⁹⁰ Nesse sentido, é provável que Paraíso tenha deixado o continente africano a partir de Ajudá, porto daomeano responsável por enviar a maior parte dos cativos que desciam nas praias baianas.

Pouco se sabe acerca da vida de José Paraíso na Bahia. Como boa parte da escravaria baiana oitocentista, o africano deve ter passado seus anos como um escravo urbano, vivendo em Salvador, onde aprendeu o ofício de barbeiro. Conforme Oliveira, era comum os senhores escolherem entre os seus cativos aqueles que consideravam mais aptos ao aprendizado de determinados ofícios. Colocados ao ganho, esses escravos capazes de executar trabalhos específicos se tornavam mais valiosos, recompensando seus donos com polpudos jornais³⁹¹. José Paraíso deve ter demonstrado alguma habilidade como barbeiro, pois ao menos pelo que a bibliografia sobre ele indica, foi justamente essa profissão que o levou de volta à África. Em 1º de dezembro de 1849, José Pequeno Paraíso obteve a legitimação necessária para seu embarque para África como liberto, e não como escravo tal como parte da bibliografia produzida sobre o assunto apresenta. Teria Domingos José Martins algum motivo para ocultar a verdadeira condição cativa do já mencionado viajante? Algum erro de registro teria suprimido a informação de que José Pequeno Paraíso seguia para África como escravo, remetido em nome do traficante para Badagri? Ou José Paraíso

³⁹⁰ Desde o século XVIII até o XIX, os reinos de Oió e do Daomé mantiveram uma relação que oscilava entre a concorrência e as disputas pela dominação mútua. A bibliografia produzida sobre José Paraíso não informa quando o cativo atravessou o Atlântico em direção ao Brasil, apenas precisa a data a partir da qual passou a viver em Porto Novo. Sobre a vida do fundador da família Paraíso, consulte principalmente: GURAN, Milton. *Agudás: os “brasileiros” do Benim*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. pp.74 – 77; GURAN, Milton. Urbain-Karim Elisio da Silva, um agudá descendente de negro male. *Afro-Ásia*, N° 28, 2002, pp.77-96; AMÓS, Alcione Meira. *Os que voltaram: a história dos retornados afro-brasileiros na África Ocidental no século XIX*. Belo Horizonte: Tradição Planalto, 2007, pp.46 – 59.

³⁹¹ Assim como indica Oliveira, a qualificação profissional do escravo vinha acompanhada por maiores oportunidades de ganho, de trabalho e, conseqüentemente, de conseguir a alforria e voltar para África. Trato dos contextos que levaram a esses retornos no segundo capítulo da dissertação. OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. *O Liberto: o seu mundo e os outros. Salvador, 1790-1890*. São Paulo: Corrupio, 1988, p.33.

foi reescravizado logo depois de desembarcar na costa, tal como preveniam boatos acerca dos perigos de uma nova captura?³⁹²

Apesar de não descartar as hipóteses anteriores, acredito que José Paraíso pisou na costa africana depois de ter conseguido a liberdade. E, em apoio a essa perspectiva, está o registro de legitimação de passaporte emitido pelas autoridades policiais baianas em 1º de dezembro de 1849. Nesse documento Paraíso não apenas declarou ser “liberto, nagô, barbeiro”, como ainda “apresentou carta de liberdade”, tal como se exigia a todos os alforriados que deixavam Salvador. Se o africano havia voltado ao seu continente de origem depois da manumissão, qual teria sido o motivo dele ser mencionado por Verger como um escravo “comprado por Domingos José Martins”³⁹³?

A chave para solução dessa charada estaria na obra de Paul Marty, publicada em 1926. Nela o autor apresenta duas versões acerca da origem de José Paraíso. Na primeira delas, bastante próxima da tradição da família, Paraíso teria origem real, como um dos sucessores do trono de Oiô. Depois de alforriado, o africano atravessou novamente o Atlântico, se estabelecendo sob a proteção do conhecido traficante Domingos José Martins. Embora emissários de Oiô o convidassem a reocupar sua antiga posição junto ao poder real, Paraíso permaneceu em suas funções na propriedade de Martins. Seus vínculos com Oiô teriam auxiliado na aproximação com Dé Sodji, que em 1851 se tornou rei de Porto Novo, fazendo-o seu conselheiro. A versão a seguir foi colhida também por Marty, mas entre os adversários políticos e religiosos da família. Aparentemente é essa segunda narrativa da origem de José Paraíso que chegou até Verger, de maneira direta e/ou indireta, no tempo em que o etnólogo esteve no Golfo do Benim realizando suas pesquisas de campo. Nessa outra história, as origens nobres de Paraíso desaparecem, cedendo lugar a um personagem

³⁹² APEBa. Polícia. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1847-1850, Maço 5890, 1 de dezembro de 1849. Seguindo as informações de Paul Marty, Reis e Guran afirmam que José Paraíso, também conhecido como José Abubakar Bambero Paraíso ou José Pequeno Paraíso, teria obtido um certificado de folha corrida em 12 de fevereiro de 1848, mas obtivera o passaporte apenas em 1849, chegando à África ocidental em janeiro de 1850. REIS, João José; GURAN, Milton. Urbain-Karin Elisio da Silva, um agudá descendente de negro malê. *Revista Afro-Ásia*, No 28, 2002, pp.77-96. Na década de 1920, Paul Marty publicou um estudo sobre o islamismo no Daomé, parte da sua pesquisa é dedicada a entender os brasileiros muçulmanos instalados na região, para isso colheu informações junto à família Paraíso, pois após o falecimento de Domingos José Martins, José Paraíso teria sido liberto, tornando-se líder da comunidade muçulmana em Porto Novo. Ver MARTY, Paul. *Études sur l’islam au Dahomey*. Éditions Ernest Leroux, 1926, pp.51-52.

³⁹³ VERGER, Pierre. *Os Libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. São Paulo: Corrupio, 1992, p.34.

que embarcou de volta para África ainda como escravo. E na condição de cativo permaneceu até depois da morte de Domingos, quando sua posse foi transferida ao rei Dé Sodji. A convivência com o rei de Porto Novo permitiu que o filho de José Paraíso, Ignácio, assumisse o posto de *lari*. De acordo com Reis e Gurán, uma espécie de serviçal de confiança do rei. Além de, algum tempo depois, ter se convertido à religião muçulmana³⁹⁴.

Essa segunda versão da história de José e Ignácio Paraíso teria sido formulada em 1917, num contexto em que a comunidade muçulmana de Porto Novo se mostrava cindida acerca de quem deveria ser o novo imã da Grande Mesquita da cidade. Momento em que as disputas simbólicas entre muçulmanos brasileiros e locais estavam concentradas, de uma maneira bem africana, na questão da ancestralidade. O futuro imã da Grande Mesquita não poderia ser um indivíduo cujas origens estavam ligadas ao passado escravo. Além disso, para os setores mais tradicionais da comunidade muçulmana de Porto Novo, Ignácio Souleiman Paraíso era um recém-convertido, “um estranho à nossa religião como o Sr. Paraíso que nada conhece da religião muçulmana, embora ele se diga muçulmano isto é uma formalidade”³⁹⁵.

Ainda que, ao final da década de 1910 e início dos anos vinte, as disputas acerca da nomeação do imã tenham formulado uma outra narrativa acerca da trajetória de uma das famílias brasileiras mais influentes da região do Golfo do Benim, a versão de que Paraíso trocou a vida em Salvador espontaneamente permanece³⁹⁶. Talvez um serviço acertado, ainda em solo baiano, com algum correspondente ou encarregado de seu futuro patrão, Domingos José Martins, tivesse atraído o africano. Se partiu esperando apenas exercer sua profissão de barbeiro, depois de chegar a Porto Novo, decerto teve alguma surpresa quando suas funções foram ampliadas. Já instalado na cidade, Paraíso passou a vigiar a propriedade de Martins, na praia de Ohum-Sémé, e ainda atuar como barbeiro particular do mercador³⁹⁷.

³⁹⁴ As diferentes versões relativas às origens da família Paraíso são apresentadas e discutidas em: REIS, João José; GURAN, Milton. Urbain-Karin Elisio da Silva, um agudá descendente de negro malê. *Revista Afro-Ásia*, No 28, 2002, pp.77-96.

³⁹⁵ De Aminou Balogun, presidente do Comitê Franco-Muçulmano a Amédée Lavenande, de 30 de junho de 1920 Apud GURAN, Milton. *Agudás: os “brasileiros” do Benim*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p. 98. Esse e outros documentos são apresentados por Guran em apoio ao entendimento à querela acerca da Grande Mesquita de Porto Novo. A discussão acerca das origens de José Paraíso e das versões que foram construídas no contexto dessa disputa reaparecem no artigo GURAN, Milton. Op.cit., 2002, pp.77-96.

³⁹⁶ Embora não considere o termo “espontaneamente” o mais adequado, em vista dos contextos em que as partidas de Salvador foram produzidas.

³⁹⁷ GURAN, Milton. *Agudás: os “brasileiros” do Benim*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p.75.

Domingos José Martins havia constituído verdadeira fortuna durante o tempo em que viveu em Lagos. Depois disso, voltou para o Brasil, onde permaneceu tempo suficiente para escrever e registrar seu testamento em dezembro de 1845³⁹⁸. De acordo com Law, no início do ano seguinte, Martins já havia novamente desembarcado na costa ocidental africana, dessa vez em Porto Novo, atracadouro a partir do qual enviava os cativos comprados do rei do Daomé³⁹⁹. Instalado em Porto Novo, seus negócios prosperaram ainda mais, especialmente em razão de Guezo ter alterado significativamente a relação que mantinha com Félix de Souza. Conforme Costa e Silva, por volta da segunda metade da década de 1840, o rei do Daomé permitiu que outros negreiros se instalassem em Ajudá, tornando o chachá um comissionado dos embarques que seriam doravante realizados sem que Francisco Félix desfrutasse do privilégio de primazia nas negociações. A prioridade, desfrutada por décadas, impedia que outros negreiros negociassem seus estoques de escravos antes que Félix de Souza tivesse vendido os cativos do rei e os seus próprios. Costa e Silva apresenta ainda duas outras interpretações para essa reorganização da principal atividade mercantil do reino do Daomé. Segundo o autor, é possível que Souza tenha perdido a função de comercializar os cativos do rei diretamente com os capitães atracados no porto, para vendê-los aos negreiros que viviam em Ajudá, recebendo uma quantia por peça humana embarcada. Nesse mesmo sentido, e talvez complementarmente a essa interpretação, a taxa que deveria ser recolhida pelo chachá seria uma forma de Guezo manter-se fiel ao pacto que haviam firmado décadas antes⁴⁰⁰.

Quaisquer que tenham sido os sentidos e propósitos dessa alteração na forma como eram comercializados os cativos do Daomé, a abertura do mercado a outros traficantes, instalados em portos diferentes de Ajudá, contribuiu para que os negócios daomeanos ganhassem novos contornos. Em outras palavras, sem a intermediação de Francisco Félix, Guezo passou a fornecer cativos para traficantes instalados em portos que durante muito tempo atuaram como concorrentes. Num momento em que as esquadras britânicas

³⁹⁸ O testamento de Domingos José Martins foi escrito e registrado no Rio de Janeiro, em 1845. Entretanto, o documento foi aberto quase vinte anos depois, em 1864. A carta testamental está integralmente reproduzida em VERGER, Pierre. Op. Cit. 1987, p.481-483 (nota 82). No capítulo anterior comentei os bens e vontades estabelecidos nesse documento.

³⁹⁹ LAW, Robin. A Comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos, 1850-66. *Revista Afro-Ásia*, N° 27, 2002, p.47.

⁴⁰⁰ SILVA, Alberto da Costa e. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/ed.UERJ, 2004, p.156.

constantemente apreendiam embarcações que deixavam o visado porto de Ajudá - especialmente se as naus eram de propriedade do famoso chachá - e quando a saúde de Félix de Souza estava progressivamente se esvaindo, a medida tomada por Guezo parece ter sido uma resposta às demandas pela manutenção da principal atividade comercial do reino, o tráfico atlântico de escravos⁴⁰¹. Dentre os brasileiros beneficiados por essa reorientação comercial estavam Domingos José Martins, em Porto Novo e Joaquim d'Almeida, em Agué.

A associação desses negreiros ao reino do Daomé permitiu a ampliação de suas fortunas. Num contexto em que muitos lotes de escravos eram perdidos em apreensões britânicas e a peça cativa tornava-se mercadoria cada vez mais rara (e cara) a renovar os estoques de mão de obra dos senhores que viviam do outro lado do Atlântico, a posição desses negreiros instalados no Golfo do Benim parecia bastante favorável. Dessa situação, Domingos Martins soube tirar proveito. Afinal, depois da morte de Francisco Félix de Souza, em 1849, o mercador possivelmente se aproximou ainda mais de Guezo, tornando-se uma espécie de sucessor do chachá nos negócios do tráfico e último grande negreiro de Ajudá⁴⁰². Parte dessa proximidade decorria da desenvoltura com que Martins operava com signos procedentes do universo africano. Ofertando generosos presentes ao rei daomeano, participando dos costumes anuais - os Xwetanu - e aparecendo publicamente envolto em insígnias de status, o negreiro demonstrava dominar os signos culturais da posição que ocupava.

Ao sair pelas ruas de Ajudá acompanhado por um tambor e - como registrou o vice cônsul britânico, Louis Frazer - “por um séquito considerável, dos quais muitos, parecem pertencerem ao rei do Daomé”, Domingos José Martins se imbuía dos emblemas de poder e distinção locais⁴⁰³. Reforçando privilégios e a proximidade mantida junto ao poder

⁴⁰¹ Em 5 de junho de 1845, Duncan esteve com Francisco Félix de Souza. Na ocasião o vice cônsul britânico informou que o chachá estava doente, “confinado à sua cama pelo reumatismo”. Quatro anos depois outro viajante inglês também já mencionado, Frederick Forbes, indica a morte do famoso negreiro, afirmando que seu enterro foi cercado de ritos reservados apenas à membros da realeza, ou indivíduos bastante próximos ao rei. As honras em memória de Francisco Félix foram relatadas por esse oficial: “um menino e uma menina foram decapitados e enterrados com ele, além disso três homens foram sacrificados na praia de Whydah [Ajudá].” FORBES, Frederick E. Op.cit., vol.I., 1851, p.32/33. [Minha tradução]

⁴⁰² O ponto de vista de que Domingos José Martins, em certos aspectos - especialmente comerciais - ocupou o lugar de Francisco Félix é proposto por Alberto da Costa e Silva, em: SILVA, Alberto da Costa e. Op.cit, 2004, cap.15.

⁴⁰³ PRO, FO 84/886 Apud VERGER, Pierre. Op Cit.1987, p.573.

daomeano tais aparições ajudaram a compor a idéia de que os brasileiros constituíam um grupo social distinto dos nativos. Em contrapartida, como indivíduo atlântico, Martins era igualmente capaz de empunhar um conjunto de símbolos que tinham sentido apenas no interior do universo branco. Dessa forma, mantinha em Ajudá – e, provavelmente também em Porto Novo - imóveis cujo padrão arquitetônico, mobiliário e decoração surpreenderam viajantes que por ali passaram ou se hospedaram⁴⁰⁴. Além da sofisticação e beleza de suas residências, Frazer nos informa que o traficante fazia uso de outros signos de status, embora não os empregasse com frequência, e se utilizasse mais recorrentemente dos signos pertencentes ao universo africano. Afinal, para o mundo branco a simples posse de peças em metal precioso, jóias ou vestimentas ricamente confeccionadas já era um emblema de uma posição social destacada:

Suas encomendas na Inglaterra são extraordinárias. Encomendou recentemente cinco a seis cofres de prata, valendo cada um 700 libras esterlinas, que chegaram já faz algum tempo; foram deixados na praia durante cinco semanas sem que ele se preocupasse nem um pouco. Dizem que tem um extraordinário sortimento de jóias de valor e de pedras preciosas. Mandou mesmo confeccionar camisas cujo pano tinha sido tecido especialmente para ele; encomenda continuamente roupas de toda sorte, mas o vemos raramente vestido de outra maneira que a descrita.⁴⁰⁵

Tal como alguns outros mercadores que tinham relações com o tráfico atlântico, Martins foi levado a diversificar seus negócios quando as pressões britânicas se acirraram. Talvez como uma forma de apostar seus ganhos numa outra atividade, cujos riscos se mostravam menores do que aqueles aos quais estavam expostos os mercadores de gente, ou

⁴⁰⁴ Tanto Frederick Forbes quanto Richard Francis Burton apresentam alguma surpresa ao descrever a sofisticada residência de Martins em Ajudá como uma espécie de “oásis de civilização” em meio àquela região selvagem. De acordo com Law, a base das operações comerciais de Domingos Martins era Porto Novo. No entanto, o negreiro mantinha também um *compound* em Ajudá. Conforme indiquei no primeiro capítulo, era comum grandes traficantes manterem mais de um ponto de estocagem, comercialização e embarque de suas mercadorias. BURTON, R.F. *A mission to Gelele, king of Dahome*. 2ª ed. vol. II. London: Tinsley Brothers, 1864, p.72; FORBES, Frederick E. *Dahomey and the daomans: the journals of two missions to the king of Dahomey, and residence at this capital, in the years 1849 and 1850*. vols.I e II. London: Longman, 1851. p.108.

⁴⁰⁵ Louis Fraser foi enviado para Ajudá a fim de substituir John Duncan, que chegou naquele porto em agosto de 1849 e morreu outubro do mesmo ano. O vice-consulado, cuja sede oficial estava localizada na ilha de Fernando Pó, ficou vacante até a chegada de Fraser, em julho de 1851. Em novembro de 1852, o posto foi abandonado pelo vice cônsul que se dirigiu até o recém criado consulado de Lagos. PRO, FO 84/886 Apud VERGER, Pierre. Op Cit.1987, p.467. Sobre o papel de Louis Fraser na instalação de consulados britânicos na costa ocidental africana: LAW, Robin. *Ouidah: The Social History of a West African slaving 'port', 1727-1892*. Ohio: Ohio University Press/ Oxford: James Currey, 2004, p.218.

como uma maneira de desviar atenção das patrulhas britânicas, em vigília constante sobre as embarcações despachadas em nome de afamados negreiros. Com um pragmatismo flexível, Domingos Martins e alguns outros traficantes estabelecidos em Ajudá por volta de 1850, progressivamente transferiram suas atividades comerciais do tráfico para o mercado de bens legítimos⁴⁰⁶. Reconhecendo que o negócio de peças humanas estava com seus dias contados – e, talvez, na intenção de ganhar tempo – Martins passou a argumentar junto às autoridades britânicas que substituiria o tráfico pelo comércio de azeite de dendê, caso fosse suficientemente ressarcido ao ponto de honrar suas obrigações junto ao rei. Ao se dispor a abandonar o comércio ilegítimo, ainda em 1850, Martins dava sinais de que aquela nova realidade era inevitável. Realidade que não tardou a chegar, quando em dezembro de 1851, tropas da Grã-Bretanha determinaram o bloqueio naval em Ajudá. Situação apenas resolvida, em janeiro de 1852, depois de Guezo ter firmado um acordo junto a Frazer cujos termos previam, entre outras coisas, a extinção definitiva do comércio atlântico de escravos⁴⁰⁷.

Foi nesse contexto de intensificação das pressões britânicas pelo fim do tráfico no Golfo do Benim que José Paraíso desembarcou na praia de Badagri. A controvérsia relacionada às suas origens e ao momento de conversão ao islamismo não se sobrepõe à importância da família na liderança da comunidade brasileira estabelecida na cidade. Parte dessa posição possivelmente começou a ser construída quando José Paraíso ainda trabalhava para Domingos Martins. Conforme indiquei linhas atrás, os libertos que desciam nos portos da Costa da Mina, em maior volume depois de 1835, eram recebidos pela primeira geração de brasileiros que, há décadas, vivia do tráfico. Como era comum então, muitos dos retornados que se dirigiam até Porto Novo se colocavam sob a proteção de Martins. No entanto, o importante negreiro tinha de dividir seu tempo e negócios entre Porto Novo e Ajudá, se ausentando por diversas vezes de uma ou outra cidade. Talvez durante os momentos de estada do traficante na costa daomeana, José Paraíso cumprisse

⁴⁰⁶ Cf. LAW, Robin. A Comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos, 1850-66. *Revista Afro-Ásia*, N° 27, 2002, p.52.

⁴⁰⁷ De acordo com Law, grandes mercadores brasileiros atuaram como intérpretes e/ou conselheiros de Guezo nas negociações responsáveis pela suspensão do bloqueio britânico a Ajudá. Em janeiro de 1852, os filhos do falecido chachá - Isidoro, Antônio e Ignácio de Souza – testemunharam a assinatura do tratado. LAW, Robin. A Comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos, 1850-66. *Revista Afro-Ásia*, N° 27, 2002, p.52. e LAW, Robin. *Ouidah: The Social History of a West African slaving 'port', 1727-1892*. Ohio: Ohio University Press/ Oxford: James Currey, 2004, p.219.

esse papel em Porto Novo. Acolhendo os novos brasileiros que chegavam, o liberto pode ter, aos poucos, constituído uma posição de destaque e respeito dentro de uma comunidade, cujas trajetórias de seus integrantes estavam muito mais conectadas à sua própria história de vida do que a de seu patrão.

Não se sabe ao certo o que teria levado à aproximação de José Paraíso e o rei Dé Sodji. Talvez o rei de Porto Novo soubesse das origens nobres do liberto e vislumbasse a possibilidade de algum ganho político decorrente dessa aproximação. Por outro lado, é igualmente possível que Paraíso já desempenhasse um papel de liderança no interior da comunidade brasileira estabelecida naquela cidade costeira. Nesse caso, o rei de Porto Novo provavelmente previa que tal posição ganharia força após o falecimento de Domingos Martins, em 1864. Nesse sentido, buscava manter ao seu lado uma figura ouvida e respeitada pelos brasileiros que ali viviam. Quaisquer que tenham sido os caminhos que levaram José Paraíso a se aproximar do rei Dé Sodji, o fato é que o rei lhe concedeu uma série de benefícios e bens que tornaram a família Paraíso a mais influente e próspera dentro da comunidade brasileira de Porto Novo, posição em certos aspectos mantida até os dias de hoje⁴⁰⁸. Como herdeiros dos palmeirais antes pertencentes a Martins e de um grande lote de terra no bairro de Issala-Odo, os Paraíso, mais especificamente Ignácio Paraíso, foram também responsáveis pela construção da Grande Mesquita, marco simbólico significativo para a comunidade muçulmana da cidade.

Parte da liderança que José Paraíso, e depois Ignácio, assumiram frente aos demais brasileiros instalados em Porto Novo estava ligada à religião muçulmana que professavam. No entanto, a fé não era o único vínculo tecido entre os retornados. Conforme Guran, havia famílias compostas por católicos e muçulmanos. Aparentemente, esse convívio entre indivíduos de diferentes crenças havia levado os brasileiros muçulmanos a “uma espécie de

⁴⁰⁸ De acordo com Guran, Ignácio herdou do pai a autoridade sobre a população brasileira islamizada de Porto Novo. Já no início do século XX, Ignácio era dono de uma das maiores fortunas do antigo Daomé. “Possuía vastas plantações de café e ananás, além de uma rede de entrepostos comerciais e valiosos terrenos urbanos e suburbanos.” Como um integrante da terceira geração de brasileiros, Ignácio foi capaz de combinar poder econômico e influência política. Em troca de seu apoio à colonização francesa, recebeu o título de Cavaleiro da Legião de Honra. Foi “conselheiro de vários reis de Porto Novo, depois conselheiro dos franceses sob o regime de protetorado” e, anos mais tarde, tornou-se o único africano a ter assento no Conselho de Administração da Colônia do Daomé. Cf. GURAN, Milton. *Op.cit.*, 2000. pp.75/76 e GURAN, Milton. *Op.cit.*, 2002, pp.82/83.

bricolagem das práticas religiosas”⁴⁰⁹. Esse aspecto seria pouco condizente com os princípios tradicionais exercidos entre a população muçulmana local. Para aqueles africanos que não haviam sido escravizados, os recém chegados tinham pouco conhecimento acerca do Alcorão e do exercício do islamismo. Além disso, se devotavam à doutrina muçulmana ao mesmo tempo que dedicavam sua fé a outras religiões. Talvez, na prática, existisse pouca diferença entre aqueles brasileiros que professavam o catolicismo, as religiões dos orixás e os muçulmanos. Convivendo e partilhando de ritos comuns aos integrantes do grupo, esses indivíduos iam constituindo signos de pertencimento capazes de conferir uma (ou algumas) identidade(s) à comunidade.

Uma parcela significativa dessa identidade estava enraizada na devoção a um catolicismo também bastante específico. Em diversos sentidos as práticas católicas combinavam outras religiosidades. Devotando fé aos santos da Igreja “da mesma maneira com que se cultuam os fetiches” esses brasileiros davam mostra do caráter polissêmico de suas crenças e identidades⁴¹⁰. Nesse sentido, embora o forte de São João Baptista, em Ajudá, mantivesse uma capela católica desde 1721, o efetivo exercício da religião e a propagação de seus princípios entre aqueles que viviam na região do Golfo do Benim, apenas aconteceu no século XIX, quando a segunda geração de brasileiros se estabeleceu na costa ocidental da África.

Foi com alguma surpresa que, em 1874, o abade Pierre Bouche, da Société des Missions Africaines (SMA), declarou ter encontrado em Aguê “um certo número de negros vindos do Brasil e que conservam aparência de cristãos”⁴¹¹. O local onde esses brasileiros exerciam sua fé e mantinham a “aparência de cristãos” era uma igrejinha que havia sido erguida às custas de uma crioula de nome Venossa de Jesus, no ano de 1835⁴¹². Nesse mesmo relato o missionário nos informa que essa primeira capela havia sido destruída por

⁴⁰⁹ GURAN, Milton.Op.cit., 2000. p. 97. O autor também emprega o termo “bricolagem” quando se refere ao processo de constituição da identidade agudá/brasileira. Ver também: GURAN, Milton. Da bricolagem da memória à construção da própria imagem entre os agudás do Benim. *Afro-Ásia*, N° 28, 2002, p.45-76.

⁴¹⁰ Bouche a Planque, Lagos, 26.06.1869, SMA, 17.059 Apud CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.p.161/162.

⁴¹¹ BOUCHE, Abbé Pierre. La Côte des Esclaves et Le Dahomey, Paris, 1885, p.266 Apud VERGER, Pierre.Op.Cit.1987, p.600.

⁴¹² Embora o nome de Venossa de Jesus não seja citado pelos missionários da SMA consultados, Gurán informa que obteve essa informação da seguinte dissertação: SANVI, Anne-Marie Clementine. Les Métis et les Brésiliens dans la colonie du Dahomey 1880-1920. Dissertação de Maîtrise em História. Université Nationale du Benin, Cotonu, 1977, p.132. Veja também GURAN, Milton.Op.cit., 2000, p.93.

um incêndio. Contudo, por volta de 1845, um outro retornado, de nome Joaquim d'Almeida, reconstruiu a edificação e a ofertou ao Senhor Bom Jesus da Redenção. A devoção ao santo acompanhava Joaquim desde a Bahia. Durante os anos em que viveu na capital baiana, o liberto foi membro da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção.

A associação católica exclusivamente africana prevenia aqueles interessados em integrar o grupo já no primeiro artigo de seu compromisso: “a Mesa Administrativa não dará entrada como Irmão à pessoa alguma de cor preta (creoulo) nascida em outro país que não seja a África”⁴¹³. Se a maioria dos escravos baianos nesse momento era africana e, comumente, tais sociedades religiosas combinavam o exercício da fé à função de caixa de crédito, talvez a fidelidade de Joaquim d'Almeida à irmandade não fosse gratuita. Afinal, conforme mostrei no segundo capítulo, boa parte das cartas de alforria eram compradas por meio de empréstimos realizados por essas sociedades de ajuda mútua. Nesse sentido, a fé católica estava combinada a um pragmático sistema de crédito que permitia ao escravo dispor de recursos suficientes para sua manumissão. A compra da alforria de Joaquim pode ter, ao menos em parte, vindo desses recursos.

Durante os anos em que permaneceu como cativo do capitão negreiro Manoel Antonio de Almeida, Joaquim realizou diversas travessias atlânticas em companhia de seu senhor. Nesse período Joaquim d'Almeida deve ter se mostrado um escravo fiel. Afinal, a leitura do testamento deixado por Manoel d'Almeida nos permite vislumbrar a boa relação existente entre o antigo dono e seu ex-cativo. Ao informar quais escravos eram de sua propriedade e quais eram de seu liberto, o negreiro listou nomes e ofícios de cada uma das peças de seu amigo que estavam em seu poder:

Declaro mais que tenho em meu poder pertencente ao meu escravo hoje liberto Joaquim d'Almeida, residente em África os escravos José, hoje com ofício de pedreiro, outro de igual nome com o de canteiro, Paulo aprendiz de funileiro, Maria Gege, e Lucinda da mesma nação⁴¹⁴.

⁴¹³ VERGER, Pierre. *Os Libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. São Paulo: Corrupio, 1992, p.44.

⁴¹⁴ APEBA, Seção Judicial, Maço 7174, n.46. Testamento de Manoel Joaquim d'Almeida, Bahia 17 de outubro de 1854. Aberto em 21 de novembro de 1854. O documento está integralmente transcrito em: VERGER, Pierre. Op.cit, 1992, pp.114 – 116. Nesse mesmo documento Manoel informa que “teve contas com Antonio Francisco de Souza, filho do falecido Francisco Felix de Souza”. A relação entre ambos foi rompida com algum ressentimento, pois uma dívida de três contos de réis deixou de ser paga pela família Souza. E,

Se cotejarmos os ofícios desses cativos ao quadro de trabalhos desempenhados por escravos de ganho na Bahia oitocentista, produzido por Oliveira, veremos que quase todas as ocupações arroladas por Manoel d’Almeida são classificadas pela historiadora como profissões qualificadas⁴¹⁵. Com exceção de José, cujo ofício de canteiro não é listado pela autora, os trabalhos de pedreiro e funileiro eram ocupações cuja morosidade e os gastos com o aprendizado, supostamente, eram compensados pelo valor alcançado no mercado quando o cativo era posto ao ganho, ou então vendido⁴¹⁶. Em certo sentido, poderíamos supor que Joaquim mantivesse, sob a tutela de seu ex-senhor, alguns ganhadores que lhe renderiam dividendos. Nesse caso, tais lucros seriam remetidos para África em forma de mercadorias ou, o que parece igualmente possível, garantiriam a educação de Sutério, filho de Joaquim cuja educação estava aos cuidados do antigo dono. Ou, ainda, as duas coisas. Se a capacitação da mão de obra cativa era uma espécie de concessão que o senhor dava àqueles indivíduos, sobre os quais julgava poder futuramente apurar maiores dividendos, por que não supor que tais cativos poderiam ser levados novamente para África, onde serviriam à parcela enriquecida da comunidade brasileira? Nesse sentido, José que antes desempenhava outras atividades, foi treinado para “hoje com ofício de pedreiro” se tornar mão de obra qualificada. Tal como estava prestes a acontecer a Paulo, “aprendiz de funileiro”. Em ambos os casos a qualificação profissional valorizava um tipo de mão de obra que, hipoteticamente, poderia ser negociada – alugada ou vendida – tanto na Bahia quanto na África.

Quase vinte anos antes de Manoel d’Almeida fazer seu testamento e indicar as propriedades de Joaquim que estavam sob seus cuidados, o ex-cativo voltou para a costa ocidental africana. Para tanto, dirigiu-se até a repartição da Polícia Provincial, onde obteve a legitimação de passaporte em 27 de outubro de 1835. Declarando-se “preto de nação gege”, informou às autoridades que desejava voltar para “Benguella com escala por

nesse caso, avisava: “sua filha, que como pensionista vivia no Colégio do Sr. Antonio Alz da Silva a quem de a muito comuniquei não ser responsável mais pela pensão, desde setembro do ano passado, achando-me quite para com ele do tempo em que fazia ele o suprimento assim como de negócio que com ele tive, e que não correspondeu a minha confiança e prontidão com que o servi.”

⁴¹⁵ Veja o referido quadro em: OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. *O Liberto: o seu mundo e os outros. Salvador, 1790-1890*. São Paulo: Corrupio, 1988, p.15.

⁴¹⁶ O ofício de canteiro consistia em lavar pedras, esculpindo-as.

Luanda”, destino pouco comum entre os ex-escravos que voltavam a pisar na África⁴¹⁷. Provavelmente diversas outras travessias antecederam àquela que levou Joaquim d’Almeida até Aguê, porto em que estabeleceu seus negócios e para onde levou “os objetos necessários à celebração da missa, disposto a edificar uma capela na África logo que chegasse”⁴¹⁸. Suas intenções de erguer uma capela naquela porção da costa se concretizaram dez anos mais tarde, quando em 1845 as obras da igreja terminaram. Durante os anos em que fixou moradia em Aguê, Joaquim d’Almeida dedicou-se ao comércio negreiro, tornando-se figura importante no tráfico dos escravos que seguiam para Bahia. Suas habilidades comerciais e financeiras permitiram o acúmulo de algum pecúlio. Nesse sentido, em 1844, antes de empreender novamente viagem de Salvador em direção a Aguê, Joaquim realizou um preparativo a mais, seu testamento.

A experiência adquirida em anos de comércio atlântico permitiu a esse conhecido liberto forjar alianças e laços de reciprocidade com chefes locais, assim como tecer relações com os negociantes europeus e baianos que necessitavam de seus serviços. O trânsito de Joaquim d’Almeida por essas dimensões - africana, européia e baiana - rendeu frutos ao comerciante. Em 7 de dezembro de 1844, pouco antes de mais uma travessia atlântica, e reconhecendo os perigos de uma viagem como aquela, o ex-cativo deu conta em testamento de seus bens e vontades. Embora tal viagem não fosse novidade para Joaquim, sua carta testamental, cuidadosamente reproduzida por Pierre Verger, exprime o quão ciente d’Almeida estava de seu estado de saúde e das implicações e perigos que envolviam uma longa viagem como a que estava prestes a realizar. Embora o testamento tenha sido escrito em 1844 e aberto apenas depois da morte de Joaquim d’Almeida, treze anos mais tarde, o testador justificou a elaboração do documento com as seguintes palavras: “estando no ponto de partir para a Costa da África, não tendo mais a garantia de continuar em vida durante esta viagem [sic], decido fazer meu testamento”⁴¹⁹.

Inicialmente Joaquim apresenta seu testamento espiritual, informando quais seriam os procedimentos caso não morresse em Salvador. Como um bom cristão, o liberto se

⁴¹⁷ APEBa, Polícia Passaportes. Seção Colonial e Provincial. Registro de Passaporte, 1834-1837, Maço 5883, 27 de outubro de 1835.

⁴¹⁸ BOUCHE, Abbé Pierre. *La Côte des Esclaves et Le Dahomey*, Paris, 1885, p.266 Apud VERGER, Pierre. Op Cit.1987, p.600.

⁴¹⁹ O testamento é reproduzido em nota em VERGER, Pierre. Op.cit.p.537-539 (nota 17) e também em VERGER, Pierre. *Os Libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. São Paulo: Corrupio, 1992, p.44.

preocupava com os ritos fúnebres que poderiam ser realizados em Aguê, onde, decerto havia uma igreja para a execução das cerimônias, mas cuja presença eclesiástica não seria garantida. Dessa forma, estabelecia uma série de encomendas que deveriam ser realizadas na capital baiana e se estenderiam até um ano depois de seu falecimento. Para, logo depois, arrolar valores e escravos, em sua maioria nas mãos de outros negreiros, provavelmente aguardando venda. Tal como outros senhores de escravo de seu tempo, Joaquim d'Almeida libertou cativos, distribuiu bens e quitou dívidas. Parte de seus débitos havia contraído na África, com um membro da família Paraíso, Thomazia de Souza Paraíso, a respeito da qual informava:

Declaro que devo à Sra. Thomazia de Souza, africana liberta de nação gege, vivendo atualmente na Costa da África, a soma de quatro contos de réis, que a dita Sra. Thomazia me emprestou sem exigir de mim nenhum documento, por isso meu executor testamentário deverá pagar imediatamente a dita Sra. Thomazia de Souza Paraíso esta dívida⁴²⁰.

Como forma de gratidão Joaquim d'Almeida não apenas recomendou o pagamento imediato do empréstimo contraído, como também nomeou Thomazia como segunda herdeira de seus bens. Enfim, a confiança que sua credora lhe depositou, não exigindo nenhum documento, seria recompensada. E, por conseguinte, os laços de reciprocidade tecidos entre ambos brasileiros – e, talvez, também entre suas famílias – permaneceriam ainda mais fortalecidos. Reforçando os vínculos entre os integrantes da comunidade brasileira, o apoio mútuo constituiria uma das faces dessa segunda geração de retornados. Ao se colocarem sob a proteção dos primeiros brasileiros estabelecidos na Costa da Mina para, tempos mais tarde, constituírem seus próprios negócios, esses libertos precisaram forjar redes de relacionamento capazes de dar suporte àquela nova vida na África. Construindo vínculos que extrapolavam uma origem comum, aos poucos, esses retornados foram compondo uma identidade pautada em repertórios de ação, língua e cultura capazes de permitir aos integrantes do grupo reconhecimento e diferenciação em relação aos demais africanos.

⁴²⁰ APEBA, Seção Judicial, Maço 7174, n.31. Testamento de Joaquim d'Almeida, Bahia, 17 de dezembro de 1844. Aberto em 09 de julho de 1857 in VERGER, Pierre.Op.cit, 1992, p.118.

Em apoio a essa perspectiva, o etnólogo Jean-Pierre Warnier argumenta que, de uma maneira geral, a composição das identidades ocorre por meio de um processo “contextual e flutuante”⁴²¹. Para esse autor, a seleção - e, também, o descarte - dos signos de pertencimento que irão identificar uma determinada comunidade estão sempre imersos em contextos específicos e em permanente transformação. Algo muito parecido à interpretação de Cunha, acerca da constituição da identidade brasileira na África. Para a autora a composição identitária dos retornados seria “situacional e contrastiva”. Em outras palavras, a escolha dos emblemas representativos do grupo deveria ser compreendida como “uma resposta política a uma conjuntura, resposta articulada com as outras identidades em jogo, com as quais forma um sistema”⁴²². Em certo sentido, os signos a partir dos quais se define a identidade brasileira na África estariam vinculados temporal e socialmente a contextos específicos. Esse aspecto nos permite considerar que a dinâmica dos processos de constituição da comunidade brasileira foi, ao longo do tempo, responsável por formular não apenas uma, mas várias identidades, cujos signos de pertencimento foram ressignificados de acordo com as demandas de cada momento.

Essa posição acerca da forma como os signos de um grupo são selecionados ou descartados nos permite perceber, com maior clareza, como foi possível a construção de inovadores padrões identitários e de relacionamento entre a população escrava no Brasil. E, indo mais além, em compreender como os manumissos que voltaram para seu continente de origem foram capazes de erigir comunidades destacadas das demais africanas e europeias e, ao mesmo tempo, permeáveis às suas práticas. Como indivíduos atlânticos, a experiência de vida em ambas as margens do oceano garantiu o desenvolvimento de habilidades de incorporação cultural, de uma plasticidade linguística e da aptidão necessária para tecer novas teias de relacionamento. Dessa forma, a identidade de um grupo não estaria apenas na sua capacidade em manter-se unido por meio do exercício da tradição, mas nas maneiras encontradas para permanecer como um “conjunto fluido”⁴²³ que, de acordo com épocas e

⁴²¹ WARNIER, Jean-Pierre. *A mundialização da cultura*. Tradução Viviane Ribeiro, 2ª ed. Bauru/São Paulo: Edusc, 2003.p.16-17.

⁴²² CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.p.206.

⁴²³ AMSELLE, Jean-Loup. Etnicidade e identidade em África in CORDELIER, Serge (coord.) *Nações e Nacionalismos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.p.76.

lugares, estaria suscetível a transformações em suas formas de organização social e de identificação.

Se, por um lado, a travessia atlântica e a vida no cativeiro não foram capazes de impedir a população liberta de elaborar novos sentidos de pertencimento depois de um novo desembarque na costa africana, por outro, os anos vividos na África dificilmente seriam esquecidos pelos cativos que desembarcaram no Brasil. Para os antropólogos norte-americanos Sidney W. Mintz e Richard Price “os africanos de qualquer colônia do Novo Mundo só se transformaram de fato numa *comunidade* e começaram a compartilhar uma *cultura* na medida e na velocidade que eles mesmos as criaram”⁴²⁴. Ambos antropólogos concordam em fixar a escravidão como condição primeira desse processo. Todavia, argumentam que os demais elementos responsáveis por conferir coesão ao grupo, assim como o sentido de pertencimento, foram construídos em solo americano por meio de formas organizadas de interação social. De acordo com Mintz e Price, a criação de “instituições que se mostrassem receptivas às necessidades da vida cotidiana, dentro das condições limitadas que a escravidão lhes impunha” foi o elemento chave para a elaboração da identidade⁴²⁵. Respeitando o *locus* de enunciação dos dois pesquisadores - os Estados Unidos - e todos os referenciais históricos, culturais e ideológicos implicados em suas afirmações, é possível entrever que tal idéia da identidade afro-americana fundada em padrões culturais e de comportamentos compartilhados pode auxiliar-nos a compreender os caminhos que levaram à constituição de novos sentidos de pertencimento no Brasil, assim como ampara o entendimento dos processos de “bricolagem” cultural inventados pela população *brasileira* na África⁴²⁶.

No Brasil, a capacidade de cativos e libertos em agregar ao seu repertório cultural e comportamental novos padrões, e de recompor seu arcabouço identitário a partir de outros referenciais, transformou não só suas práticas cotidianas, como também as formas de troca social. Aproximando africanos de origens diversas, a vida no cativeiro reinventava formas de convivência, promovia alternativas ao auxílio mútuo e combinava religiosidades trazidas

⁴²⁴ MINTZ, Sidney W., PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Tradução Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2003.p.33.

⁴²⁵ MINTZ, Sidney W., PRICE, Richard. Op.cit. 2003.p.38.

⁴²⁶ Aqui fazendo uso do termo empregado por Guran – bricolagem - para exprimir a maneira pela qual a comunidade brasileira selecionou determinados símbolos, signos e ações que, combinados, formaram representações de si. GURAN, Milton. Op.cit, 2002, p.45-76.

da África. Talvez esteja aí uma das explicações para a não integração dos brasileiros às comunidades africanas. Não eram mais as mesmas pessoas obrigadas pelo cativo a partir. No Brasil travaram relações com outros escravos, trocaram experiências, construíram estratégias de sobrevivência e inventaram novos arranjos sócio-culturais, inclusive com a população branca. Ao regressarem à África tiveram de mais uma vez estabelecer novas redes de relações. Muitos não retornaram às suas aldeias de origem, permaneceram no litoral, colocando-se sob a proteção de uma primeira geração de brasileiros, cujas atividades no tráfico haviam lhes rendido poder e dividendos.

Para Costa e Silva esse segundo grupo de brasileiros estabelecido na região da Costa da Mina, era composto por indivíduos desenraizados e estigmatizados pelo cativo. Esses sujeitos não eram mais parte de uma linhagem. Se há muito deixaram de pertencer ao seu grupo linhageiro original era preciso construir, agora novamente na África, relações inteiramente novas e à parte⁴²⁷. Conferindo uma outra configuração humana aos portos em que desembarcavam, esses libertos se mostraram capazes de transitar entre o mundo do branco mercador e dos africanos que nunca tiveram de deixar suas terras em razão do cativo. Dessa circulação por universos culturais aparentemente distintos esses retornados foram compondo um repertório de signos de pertencimento, a partir dos quais poderiam se reconhecer, se não integralmente ao menos em parte. Como um dos momentos de maior exposição pública da comunidade e de grande mobilização coletiva de seus integrantes, a festa em homenagem a Nosso Senhor do Bonfim seria, talvez ainda nos dias de hoje, uma das manifestações de maior força da identidade brasileira na África.

Considerada, ainda em nossos tempos, a maior festa praticada pela população retornada, as comemorações e brincadeiras praticadas durante os festejos do Bonfim se tornaram também momentos de reunião para elaboração da memória coletiva e reforço dos vínculos entre os participantes⁴²⁸. Esses laços também seriam tecidos fora de um contexto festivo, em situações que não necessariamente envolviam comemoração ou religiosidade. Conforme expõe Manuela Carneiro da Cunha, a maioria dos brasileiros pertencia a

⁴²⁷ SILVA, Alberto da Costa e. Op Cit., 2003.p.122.

⁴²⁸ Diversos autores, em diferentes períodos do século XX, empreenderam pesquisa de campo no Golfo do Benim, registraram e, em alguns casos, participaram da festa do Bonfim. Entre as obras que se dedicam a compreender e/ou descrever essa comemoração mais detidamente, estão: GURAN, Milton. *Agudás: os "brasileiros" do Benim*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000; SOUZA, Simone de. *La famille de Souza du Benin – Togo*. Cotonu: Éditions du Benin, 1992 e SELJAN, Zora. *No Brasil ainda tem gente da minha cor?* Rio de Janeiro: ed. SESC, 2008.

associações de ajuda mútua, parte delas sob alguma invocação religiosa, que poderia combinar as invocações *egbas* iorubás às aquelas das irmandades católicas⁴²⁹. Eram associações como essas que se responsabilizavam pela organização dos festejos do Bonfim e pela confecção e guarda da fantasia da burrinha. Seus membros portanto, ao que parece, mantinham interesses comuns que extrapolavam o âmbito religioso e da fruição, e incluíam reuniões de discussão de assuntos e problemas cotidianos da comunidade. Ao reunir o grupo em torno dos afazeres demandados pela organização, a festa funcionava como agente promotor de coesão.

Momento de reforço dos laços sociais que unem um determinado grupo, as festas e outras atividades cerimoniais ritualizadas são vistas por Warnier como elemento central dentro das comunidades em geral. Nesse sentido, o autor argumenta que a produção das condições materiais de existência estaria subordinada à “produção das pessoas e da organização que constitui sua matriz”. Em certo sentido, festas e outras oportunidades de reelaboração da memória e identidade coletivas localizariam seus partícipes dentro das teias de relações de parentesco, do status social e papel dos integrantes de um grupo no universo mítico-religioso. Construindo a sociedade e produzindo a cultura compartilhada por seus integrantes, os ritos ligados às festas seriam ocasiões cuja participação coletiva conferiria “a cada um sua identidade, sua bússola, bem como o conjunto das relações que o articulam a todos os outros e aos cosmos.”⁴³⁰

Ao produzir as sociabilidades e sujeitos de que fala Warnier, o estudo da festa do Bonfim praticada desse lado do Atlântico na capital baiana e, na região da Costa da Mina, pela comunidade retornada, abre a essa pesquisa uma oportunidade de compreensão acerca de como se deram os processos de “interpenetração cultural”⁴³¹ e de configuração da identidade brasileira na outra margem do oceano. A invenção de novos sentidos aplicada não apenas ao Bonfim e ao folguedo da burrinha, mas também ao cotidiano material desses brasileiros, que atribuíam usos africanos a bens e objetos levados do Brasil, poderia ser,

⁴²⁹ CUNHA, Manuela Carneiro da. Op.cit., p.143.

⁴³⁰ WARNIER, Jean-Pierre. Op Cit. 2003.p.129/130

⁴³¹ Conforme conceito desenvolvido em, MONTERO, Paula. Introdução: Missionários, Índios e Mediação Cultural in MONTERO, Paula. (org.) *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.p.11, e melhor trabalhado nas Considerações teóricas.

grosso modo, um indício dos processos que levaram à construção da identidade brasileira na África.⁴³²

Ao estudar a comunidade brasileira na Nigéria, a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha visava entender os processos pelos quais se constituíram as identidades étnicas. Conforme percebeu no caso específico da comunidade brasileira, a volta ao continente de origem, muitas vezes uma origem ancestral e não efetiva, não significou a imediata reincorporação dos libertos às suas linhagens ou territórios de procedência, visto que haviam se transformado em estrangeiros. Embora Turner já tivesse atentado para hipótese de que a rejeição autóctone levou à imposição de uma identidade brasileira constituída a partir do alheamento, Cunha discorda do historiador ao argumentar que, a construção da comunidade brasileira como um grupo distinto não decorreu apenas da não incorporação dos retornados às sociedades já estabelecidas na costa, ou da saudade dos tempos vividos na Bahia. Para a autora, havia no interior do próprio grupo um desejo de preservar diferenças em relação aos demais⁴³³. Nesse caso, as festas seriam ocasiões em que seria possível expressar essa constituição identitária à parte e, em contrapartida, em permanente diálogo com aspectos culturais produzidos localmente.

Produção de sujeitos e identidades brasileiras: a festa do Bonfim e folguedo da burrinha

*É a Festa do Bonfim
É o dia do Bonfim
O lelé prima Chiquinha
Vamos sambar
Na terra d'Areia*⁴³⁴

Entre os relatos produzidos por europeus que passaram pela região do Golfo do Benim, em meados do século XIX, aqueles escritos pelos missionários da *Société des Missions Africaines* (SMA) constituem os únicos registros publicados em que as festas

⁴³² Sobre a incorporação de usos africanos a bens e objetos levados do Brasil para África, consultar a pesquisa de Marianno Carneiro da Cunha, cujo trabalho consiste em perceber os usos africanos de construções nigerianas erguidas por brasileiros e a partir dos moldes, materiais e técnicas construtivas e decorativas vindos do Brasil. CUNHA, Marianno Carneiro da. *Da senzala ao sobrado, arquitetura brasileira na Nigéria e na República Popular do Benim*. São Paulo: Nobel/Edusp, 1985.

⁴³³ CUNHA, Manuela Carneiro da. Op.cit.p.150 e TURNER, Jerry Michael. *Les Brésiliens – The impact of former brasilian slaves upon Dahomey*. Tese de doutorado. Boston University, 1975.

⁴³⁴ SOUZA, Simone de. *La famille de Souza du Benin – Togo*. Cotonu: Éditions du Benin, 1992. p.95.

realizadas pela comunidade brasileira recebem alguma atenção. De acordo com Richard Burton, o “Vicariato Apostólico do Daomé” foi criado no ano de 1860 e suas ações espirituais foram deixadas a cargo de uma nova ordem, com sede na cidade de Lyon, a SMA. Em 1861, o missionário superior Francesco Borghero, fundou a primeira congregação católica de Ajudá⁴³⁵. Após receber autorização do rei Guezo para se instalar no antigo forte português, naquele momento desocupado, Borghero realizou algumas incursões por localidades vizinhas, constatando a presença de uma população católica relativamente numerosa vivendo em portos como Aguê, Lagos e Porto Novo⁴³⁶.

Embora Borghero percebesse a existência de libertos católicos como um aspecto favorável à propagação da Igreja naquela região, suas considerações acerca da forma como a religião era exercida por esses indivíduos, revelam o quanto a população brasileira manteve a religião como um ponto diacrítico de sua identidade e, ao mesmo tempo, se mostrou permeável às situações e contextos locais. Comentando as práticas religiosas exercidas pelos retornados, Borghero se indignou:

A idéia que possa haver uma religião falsa e outra verdadeira não se apresenta a um negro. Para ele, a religião não tem senão um uso puramente local. Tem-se uma religião como se tem seus usos e costumes. Cada país tem seus fetiches: os brancos têm talvez fetiches mais astutos que os negros, já que os brancos têm mais recursos. (...) Segundo o negro (do Daomé e dos arredores, esta maneira de ver é generalizada) é preciso ter fetiches como se tem amigos. Quanto mais se os tem, melhor, se um não te ajudar, o outro fá-lo-á.⁴³⁷

Aos olhos do missionário, o contato com o universo religioso africano corrompia inclusive a fé dos próprios europeus. Transformados em pagãos e polígamos, os brancos instalados na África haviam se tornado “quase negros”. Afinal, concebiam a religião como

⁴³⁵ Segundo o cônsul britânico, essa primeira missão da SMA foi liderada por Borghero e acompanhada pelos seguintes religiosos: François Fernandes, um espanhol da diocese de Lugo, falecido em Ajudá (em 1863) apenas dois anos depois de seu desembarque; Louis Eddé, francês da diocese de Chartres, cuja morte ocorreu a caminho de Serra Leoa, em 1862. Mais tarde, outros religiosos desceram naquelas imediações, se dividindo entre os portos de Ajudá, Lagos, Porto Novo e Aguê. BURTON, R.F. vol.I, 1864, p.69.

⁴³⁶ Em 1862, quando esteve de passagem por Lagos, Borghero contou cerca de duzentos brasileiros católicos vivendo naquela cidade. No ano seguinte, o religioso corrigiu esse número para mais de mil. De acordo com Guran, a ocupação do forte de São João Baptista pelos missionários franceses durou apenas três anos. Em 1864, os membros da SMA foram obrigados a deixar o local, depois de pressões do Chachá III, Francisco “Chicou” de Souza. GURAN, Milton. Op.cit., 2000, p.94.

⁴³⁷ BORGHERO, Francisco; MANDIROLA, Renzo; MOREL, Yves (eds.) *Journal de Francesco Borghero, premier missionnaire du Dahomey, 1861-1865*. Paris: Éditions Karthala, 1997, p.45.

“um amálgama monstruoso de paganismo, práticas cristãs e superstições fetichistas”⁴³⁸. Se, por um lado, o exercício do catolicismo entre brancos e libertos era alvo de críticas por parte dos religiosos, por outro, a existência de indivíduos que diziam professar a fé cristã era vista como um elemento facilitador da propagação das doutrinas da Igreja. Do ponto de vista material, ao menos em Aguê, tal facilidade consistia na existência de um local adequado à realização dos ritos. Dessa forma, a capela construída por Joaquim d’Almeida foi descrita por Borghero como “provida de todo necessário ao exercício do culto” e, apesar de pequena, “nada lhe faltava”. Além do suporte físico e, em certos casos financeiro, dado aos missionários pela comunidade brasileira, havia também uma boa receptividade dos retornados à instalação dos religiosos naquela parte da costa.⁴³⁹ Afinal, o estabelecimento religioso vinha sempre acompanhado por uma escola missionária, cujos ensinamentos eram em língua portuguesa.

A manutenção da língua constituiu uma parcela significativa da identidade brasileira, na medida em que permitiu a essa segunda geração de brasileiros unir-se à primeira para formar uma identidade tecida a partir de processos de diferenciação em relação aos demais africanos locais. Como um sistema simbólico capaz de exprimir e orientar a visão de mundo de seus falantes, a língua portuguesa permaneceu em uso durante o século XIX devido, ao menos em parte, ao trabalho dos missionários junto aos descendentes dos retornados nascidos em solo africano. Se língua e catolicismo eram sinais diacríticos da comunidade brasileira, o estabelecimento de missões em localidades onde essa população vivia, funcionava como um reconhecimento externo de que ali existia um grupo distinto dos libertos protestantes - os sarôs - e dos outros africanos⁴⁴⁰.

Da primeira missão instalada no forte de São João Baptista de Ajudá, no ano de 1861, partiram os religiosos para outros portos da costa. Percorrendo localidades onde a presença brasileira se fazia sentir, os missionários da SMA foram tomando contato com

⁴³⁸ BORGHERO, Francisco; MANDIROLA, Renzo; MOREL, Yves (ed.) Op.cit, 1997, p.440.

⁴³⁹ De acordo com Cunha, nos seis dias em que Borghero permaneceu em Lagos, em 1863, o religioso recebeu de um comitê formado por católicos “uma soma mais do que respeitável” para que ali se instalasse uma missão. Aparentemente, os donativos arrecadados durante essa sua segunda visita do religioso à localidade não foram os únicos. A comunidade brasileira continuou contribuindo nos anos que se seguiram. Em 1881, a primeira igreja pública de Lagos foi inaugurada e parte dos gastos da construção foram pagos com os donativos de seus integrantes. CUNHA, Manuela Carneiro da. Op.cit.1985, p.157.

⁴⁴⁰ De acordo com Cunha, em 1882, a Coroa britânica proibiu o ensino em qualquer língua que não fosse a inglesa. No entanto, o português continuou a ser utilizado como língua doméstica. CUNHA, Manuela Carneiro da. Op.cit.1985, p.174.

uma “colônia bastante importante de brasileiros”. Nesses pontos da costa, o exercício da fé havia ficado por anos sob responsabilidade de padres vindos da ilha de São Tomé que, em visitas “mais ou menos regulares” celebravam ritos e concediam sacramentos. Em Lagos, um “liberto conhecido pelo nome de Padre Antonio” costumava celebrar a santa missa, seguida por danças e “festa”. Tais cerimônias chamaram a atenção de um outro religioso, o abade Pierre Bouche, cujos relatórios dirigidos aos seus superiores nomeiam essas celebrações como “bacanais”⁴⁴¹. Depois de constatarem que, sem a supervisão e orientação de um membro da Igreja, alguns daqueles católicos “retornaram aqui às práticas do paganismo ou da religião muçulmana”, os religiosos fundaram a terceira missão (a segunda foi estabelecida em Porto Novo, em 1864) na cidade de Lagos⁴⁴².

Sete anos depois da SMA ter se instalado em Ajudá, Bouche se tornou o responsável pelo estabelecimento missionário de Lagos, em 1868. Mais uma vez a congregação católica optou por uma localidade cuja presença brasileira, de certa forma, representava um ponto de partida a partir do qual os religiosos poderiam propagar sua fé. A existência de brasileiros que expunham pública e coletivamente “um espírito de corpo pronunciado” era um aspecto favorável à fundação de mais aquela missão. Afinal, aqueles indivíduos já haviam recebido as primeiras lições da doutrina da Igreja durante os anos vividos no Brasil. Prova disso eram as festas e cerimônias - “onde domina a idéia religiosa” – que costumavam realizar. Descrevendo a forma como a comunidade brasileira comemorava o Natal, Pierre Bouche constatava a devoção de seus integrantes que “se reuniam para rezar, enquanto que os protestantes celebravam o seu *Christmas*”⁴⁴³.

Como parte desse ciclo de comemorações natalinas, a festa do dia de Reis, no entanto, assumia uma feição mais profana. Conforme o religioso, nessa data os integrantes da comunidade brasileira saíam às ruas de Lagos conduzindo um boi e um burro pelas ruas. Cantando e dançando publicamente, esses brasileiros “representavam a chegada dos reis Magos e a sua adoração pelo Cristo recém nascido”. A procissão incluía paradas em alguns

⁴⁴¹ *Bouche a Planque*, Porto Novo, 4/7/1866, SMA 20.227, Rubrica n.12/80200 Apud CUNHA, Manuela Carneiro da. Op.cit.1985,p.162. O referido Padre Antonio foi chamado a prestar esclarecimentos a Bouche acerca dos ritos que costumava celebrar junto aos brasileiros católicos que viviam em Lagos. Cunha transcreve as orientações do missionário quanto às restrições que o padre deveria obedecer, em: CUNHA, Manuela Carneiro da. Op.cit.1985, p.162-164.

⁴⁴² BOUCHE, Abbé Pierre. *La Côte des Esclaves et Le Dahomey*, Paris, 1885, p.263 Apud VERGER, Pierre.Op Cit.1987, p.601 e 618.(respectivamente)

⁴⁴³ BOUCHE, Abbé Pierre. *La Côte des Esclaves et Le Dahomey*, Paris, 1885, p.263 Apud VERGER, Pierre.Op Cit.1987, p.618.

pontos. Naquele ano de 1867, Bouche registrou uma dessas paradas no forte francês, onde estava a feitoria de M. Régis⁴⁴⁴. A despeito das considerações quanto às formas pelas quais tais brasileiros praticavam sua (ou suas) religiosidade(s), o abade informava a seus superiores que determinados ritos e dias santos católicos eram observados por essa parcela da população. Reforçando a importância da missão recém instalada em Lagos, o religioso associava a saída “de um boi e um burro” à representação católica do nascimento de Cristo. Para um missionário europeu que nunca esteve na Bahia, o folguedo da burrinha - como ficou conhecido em solo africano – dificilmente estaria associado a práticas exercidas do outro lado do Atlântico. E, muito menos, relacionado às demais festas promovidas pela comunidade brasileira e nomeadas pelo mesmo padre de “bacanaís”⁴⁴⁵.

A execução do folguedo da burrinha é mencionada como uma parcela significativa das comemorações do dia de Reis no jornal *Lagos Standard*, em 8 de janeiro de 1896. A nota reproduzida por Verger mostra que naqueles últimos anos do século XIX, existiam ao menos duas associações responsáveis pela apresentação: “Aurora” e “Burrinha”. Apesar disso, a data festiva não era comemorada com tanto vigor há dez anos. Em 1896, os festejos do domingo de Reis foram estendidos até a madrugada da terça feira. Tal como informava o periódico local,

Segunda- feira, e ontem à noite, as companhias reunidas “Aurora” e “Burrinha” saíram com as suas máscaras e desfilaram pela cidade até a madrugada. A representação inclui um touro, um cavalo e um avestruz. A última vez em que o dia dos Reis celebrou-se dessa forma foi em 1886⁴⁴⁶.

Ao comunicar aos leitores que naquele ano as comemorações do dia de Reis haviam sido diferentes das anteriores, o *Lagos Standard* colocava em evidência um componente significativo das festas celebradas pelos brasileiros, a saída da burrinha. Conforme pesquisadores que, ao longo do século XX, empreenderam trabalho de campo entre a

⁴⁴⁴ Em 1832, a firma Régis de Marselha entrou para o negócio do dendê. Dez anos depois, em 1842, recebeu autorização da Coroa francesa para ocupar o antigo forte de Ajudá. Disputas entre franceses e britânicos em torno do chamado comércio legítimo, levaram Burton a acusar a firma de praticar a escravidão. De acordo com o cônsul, a Casa Régis seria “um campo de escravos, onde, com detestável hipocrisia, ‘emigrantes’ e ‘trabalhadores livres’ são hospedados em jaulas até que possam ser transportados ao lazer.” BURTON, R.F. vol. I, 1864, p.112. A respeito da instalação da Casa Régis em Ajudá: LAW, Robin. *Ouidah: The Social History of a West African slaving ‘port’, 1727-1892*. Ohio: Ohio University Press/ Oxford: James Currey, 2004, p.205.

⁴⁴⁵ Cf. CUNHA, Manuela Carneiro da. Op.cit.1985, p.162.

⁴⁴⁶ *Lagos Standard*, 8 de janeiro de 1896 Apud VERGER, Pierre.Op Cit.1987, p.619.

população brasileira, a burrinha se tornou também um brinquedo encontrado em festas familiares e em outras situações não diretamente ligadas à fé católica. Segundo uma integrante da família de Francisco Félix de Souza, Simone Souza, em tempos mais recentes, os descendentes do chachá costumam brincar a burrinha em momentos específicos de reunião, tais como funerais, casamentos e aniversários⁴⁴⁷. No entanto, é na festa em homenagem ao Senhor do Bonfim que o folguedo ganha maior notoriedade.

Se por um lado, a leitura dos escritos deixados pelos missionários que estiveram em cidades como Ajudá, Porto Novo, Lagos e Aguê, revela um discurso nem sempre favorável às “festanças” em que brasileiros combinavam o exercício da fé católica às práticas de outras religiosidades⁴⁴⁸, por outro, comemorações previstas no calendário das celebrações católicas eram bem recebidas, desde que comedidas. Nesse caso, o dia de Reis não era o único no calendário festivo dos brasileiros. A fidelidade à Imaculada Conceição foi mencionada, pelo já conhecido abade Bouche, como uma devoção a que “quase todos os cristãos vindos do Brasil” se dedicavam. De acordo com Guran, a celebração em torno da Imaculada Conceição se manteve até o início do século XX como “a mais importante festa católica” de Ajudá.⁴⁴⁹ Em Lagos, a dedicação à santa foi registrada pelo missionário logo após sua chegada à cidade. Em relatório, o religioso informava que havia encontrado ali um grupo de libertos, cujo exercício do catolicismo “se traduz por cânticos e por novenas” dirigidos à Imaculada Conceição⁴⁵⁰.

No entanto, nenhum dos religiosos da SMA, cujo convívio direto com a população brasileira levou aos relatos de celebrações, fez qualquer menção aos ritos em homenagem ao Senhor do Bonfim. A partir dos anos finais da década de 1940, quando pesquisadores vindos do Brasil começaram a chegar à região do Golfo do Benim, eles constataram que a festa em torno do Bonfim era comemorada tanto por retornados católicos, quanto por muçulmanos ou adeptos das religiões dos orixás⁴⁵¹. Em muitos casos, uma mesma família

⁴⁴⁷ SOUZA, Simone de. *La famille de Souza du Benin – Togo*. Cotonu: Éditions du Benin, 1992. p.82.

⁴⁴⁸ Em referência às críticas de Bouche dirigidas às celebrações pouco convencionais, aos olhos dos religiosos, realizadas pelo já mencionado Padre Antonio. Uma análise mais detida a respeito de como os missionários da SMA encaravam as práticas religiosas exercidas pelo padre ver: CUNHA, Manuela Carneiro da. Op.cit.p.162.

⁴⁴⁹ GURAN, Milton.Op.cit, 2000. p.94.

⁴⁵⁰ BOUCHE, Abbé Pierre. *La Côte des Esclaves et Le Dahomey*, Paris, 1885, p.263 Apud VERGER, Pierre.Op Cit.1987, p.618.

⁴⁵¹ Entre os autores que indicam essa característica da festa estão: SELJAN, Zora. *No Brasil ainda tem gente da minha cor?*Rio de Janeiro: ed. SESC, 2008.p.54; GURAN, Milton.Op.cit, 2000. p.127/128 e AMOS,

possuía membros que professavam religiões diferentes. Em outros, era possível um mesmo indivíduo manter mais de um tipo de fé. Como vimos há pouco, o “amálgama monstruoso” que resultava dessas associações entre práticas religiosas distintas era motivo de severas críticas por parte dos missionários. Ao informarem seus superiores acerca das vantagens decorrentes da preexistência de uma comunidade católica na região do Golfo do Benim, tais missionários selecionavam as práticas que consideravam integradas aos preceitos da Igreja. Nesse sentido, as celebrações em torno do dia de Reis e os ritos em honra à Imaculada Conceição cumpriam os requisitos necessários para que essas festas fossem consideradas efetivamente católicas. Talvez ambas as datas fossem marcadas pela austeridade e comedimento tão valorizados pelos religiosos, ou então, seus participantes se mostrassem fiéis apenas ao catolicismo. Diferentes, portanto, dos brasileiros que não viam incongruência alguma em manter mais de um tipo de fé e cujos festejos do Bonfim constituíam um dos pontos altos da expressão de sua identidade.

Do outro lado do Atlântico, na capital baiana oitocentista, a quinta feira da lavagem do Bonfim – até hoje, uma das realizações de maior mobilização popular da cidade – era criticada por autoridades eclesiásticas e pela elite senhorial em razão dos frequentes “abusos” acontecidos no interior da igreja. Opondo-se ao rito que unia a celebração do santo católico ao ritual africano associado a Oxalá, Igreja e aristocracia baiana deixavam claro seu intento em constituir uma sociedade “civilizada” e, por conseguinte, sem a participação de africanos livres. Embora na Bahia a festa dedicada ao santo fizesse parte do calendário católico, o rito da lavagem da nave central da basílica se tornou uma das faces profanas da comemoração. Reconhecendo o conteúdo africano das canções, gestos e requebros dos populares que esfregavam a piaçava nos ladrilhos da igreja, as críticas proferidas pelo clero e elite baiana indicavam a chave para justificar por que a festa do Bonfim, e não outra, constituiu a expressão pública de maior vigor da identidade brasileira na África. Afinal, em diversos sentidos as comemorações em torno do Bonfim eram africanas já na Bahia. Como apontei no segundo capítulo, a lavagem da nave da basílica marcava o início do ciclo de festejos em honra ao santo. Nessa etapa um número grande de fiéis se dirigia em procissão até a colina de Itapagipe, local em que barracas de jogos,

bebidas e alimentos já estavam armadas desde a véspera e onde costumeiramente era erguida uma grande fogueira que só se apagaria na segunda-feira seguinte. Entoando canções que falavam a respeito de seu cotidiano, populares percorriam a pé – pois os mais abonados seguiam de carruagem ou a cavalo – o caminho que separa a Basílica do Senhor Bom Jesus do Bonfim da Igreja da Conceição da Praia. Embora o consumo de cachaça e as chulas cantadas durante o percurso imprimissem características profanas e populares a essa etapa da festa, era no interior da igreja que a comemoração assumia sua face africana.

Ao despejarem as águas de potes e cântaros cuidadosamente transportados sobre cabeças e ombros, para enfim iniciarem o rito da lavagem, os devotos colocavam em ação uma religiosidade capaz de combinar a homenagem católica às religiões trazidas da África. Tal como acontece ainda hoje, a lavagem era uma ocasião em que predominavam populares. Em Salvador do século XIX, as camadas inferiores eram compostas majoritariamente por escravos ganhadores, livres e libertos, muitos desses africanos. Atraídos por um ritual que fazia sentido para a parcela africana da população, a lavagem se tornou momento de expressão pública de um tipo de fé que deveria, na maior parte do tempo, ser mantida em sigilo, longe do universo branco. A associação da festa católica ao rito em homenagem a Oxalá colocava em evidência os processos pelos quais o universo religioso africano foi se apropriando simbolicamente das práticas da fé católica para continuar existindo. Ressignificando o exercício do rito católico, tais fiéis eram frequentemente acusados de promoverem “abusos” no interior da igreja. Uma crítica não muito explícita às práticas religiosas africanas que costumavam acontecer em dia de festa, e cujos argumentos chegam até nossos dias em outros termos.

Foi assim que em 1976 um devoto defendia a manutenção do fechamento da basílica em dia de lavagem do Bonfim da seguinte forma: “devido à festa popular que passou a tomar conta da praça da Colina Sagrada é comum se verem cenas de bebedeiras, desrespeito ao templo, sob o ponto de vista religioso”⁴⁵². Quatro anos antes, o periódico carioca *Jornal do Brasil*, entrevistou Raimunda Chagas, filha de Xangô que, em 1972, completava sua 41ª lavagem do Bonfim. A anciã que declarava sua dupla religiosidade informava ao entrevistador aquele que considerava ser o verdadeiro motivo do fechamento

⁴⁵² BONFIM: Porta aberta, mas a grade no meio. Salvador: *Jornal da Bahia*, 11 de janeiro de 1976. [www.cnfcp.gov.br, acervos digitais/hemeroteca]

da igreja. Em dia de lavagem catolicismo e a religião dos orixás se encontravam publicamente e muitos participantes costumavam “receber santo lá dentro”⁴⁵³. Apropriando-se simbólica e territorialmente dessa etapa das comemorações em honra ao santo, as camadas inferiores da sociedade baiana foram constituindo uma festa que, em diversos sentidos, era também africana. Assim, foi justamente essa apropriação simbólica que conferiu o sentido necessário para que a comemoração do Bonfim fosse levada para o território africano para ser, mais uma vez, reinventada em resposta às novas realidades que se apresentavam⁴⁵⁴.

Na África, o silêncio dos missionários franceses, acerca de uma das festas mais importantes para a comunidade brasileira, indica a inadequação da comemoração aos preceitos católicos da época⁴⁵⁵. Afinal, a diversidade religiosa dos participantes, associada à capacidade desses mesmos indivíduos em ressignificar e atualizar práticas, signos e emblemas ligados aos festejos do Bonfim, permitiu a elaboração de um consenso simbólico, cuja expressão pública estaria no momento de realização da festa. Em outro sentido, ao retornarem novamente para África os libertos carregavam consigo uma multiplicidade de origens e de trajetórias de vida que ajudaram a compor um senso de pertencimento a um grupo destacado dos demais africanos. Esse senso de pertencimento teria sido elaborado a partir da seleção dos elementos que iriam compor o pacto semântico do grupo. Nesse caso, a festa do Bonfim figuraria como uma das faces desse processo, um dos momentos em que esse pacto semântico é posto em ação. Ainda em nossos dias, quando na noite da véspera do domingo dedicado ao santo, a procissão brasileira ganha as ruas e as comemorações se iniciam, a identidade brasileira é pública e coletivamente “colocada em ação”, para empregar aqui a expressão de Guran⁴⁵⁶. Um processo que implica no exercício de uma tradição que, permanentemente ressignificada e atualizada, continua

⁴⁵³ MARCONI, Paolo. A Lavagem do Bonfim. Rio de Janeiro: Jornal do Brasil, 13 de janeiro de 1972. [www.cnfcp.gov.br, acervos digitais/hemeroteca]

⁴⁵⁴ No segundo capítulo analiso as festas do Bonfim realizadas na Bahia do século XIX. Sobre as críticas eclesiais dirigidas aos “filhos de santo” que participavam (e participam) do rito da lavagem, ver: GUIMARÃES, Eduardo Alfredo Moraes. *Religião popular, festa e sagrado. Catolicismo popular e afro-brasilidade na festa do Bonfim*. Salvador: UFBA, dissertação de mestrado, 1994.

⁴⁵⁵ Tanto na Bahia quanto no Benim, certas práticas ligadas à festa do Bonfim são, ainda hoje, consideradas alheias aos preceitos católicos. Aspecto que levou o padre Charles Whannou, pároco da Catedral de Porto Novo, a comentar em entrevista concedida a Guran: “os ‘afro-brasileiros festejam isso, mas não é uma festa religiosa”. GURAN, Milton.Op.cit, 2000. p.128.

⁴⁵⁶ GURAN, Milton.Op.cit, 2000. p.125.

fazendo sentido para quem a pratica. Dessa forma, a seleção e descarte dos elementos que integram tal festa permitem a cada participante reconhecer fragmentos de sua identidade individual dentro de um corpo de significação maior⁴⁵⁷.

Muito embora a maior parte dos estudos contemporâneos considere, a partir de dados apurados por meio de entrevistas, que as comemorações em honra ao Senhor do Bonfim já eram praticadas no século XIX, não é possível precisar quando a festa se tornou um dos momentos mais significativos da expressão pública da identidade brasileira⁴⁵⁸. É possível que a chegada de uma segunda geração de brasileiros, numericamente superior aos primeiros traficantes estabelecidos na costa, tenha levado esse novo grupo à criação de sentidos de pertencimento e de identificação capazes de conferir alguma unidade à multiplicidade de indivíduos desembarcados nas cidades costeiras do Golfo do Benim. Em certo sentido, a festa do Bonfim constituiu uma resposta simbólica ao papel e lugar desses retornados perante as sociedades locais que os receberam.

Com o propósito de compreender os processos pelos quais a comunidade brasileira se formou como um grupo à parte e, simultaneamente, permeável às demandas da realidade local, Milton Guran concentrou parte de suas pesquisas no entendimento das formas como essa identidade é, ainda nos dias de hoje, projetada publicamente na festa do Bonfim. Para o autor, a comemoração do Bonfim é um dos principais momentos de expressão dos emblemas do grupo. Durante o tempo em que esteve no Benim, Guran presenciou e participou desses festejos por dois anos consecutivos, em 1995 e 1996. Suas descrições acerca da forma como as associações realizam os preparativos e executam a festa do Bonfim em Porto Novo constituem um material ainda pouco explorado do ponto de vista historiográfico. Fornecendo subsídios à análise das comemorações coletivas como parte dos processos de constituição da identidade brasileira na África, o antropólogo trouxe clareza

⁴⁵⁷ As idéias de “consenso simbólico” e “pacto semântico” foram tratadas detidamente em artigo a respeito da constituição da cultura nagô no Brasil. Nesse trabalho os autores discutem os processos pelos quais a identidade nagô e as “comunidades – terreiro” se constituíram como representantes de determinados grupos. SANTOS, Deoscoredes M. dos; SANTOS, Juana Elbein dos. A cultura nagô no Brasil, memória e continuidade. São Paulo: *Revista USP*, n.18, junho/agosto, 1993, pp.31-51.

⁴⁵⁸ Simone de Souza apresenta uma versão para as origens das comemorações ao Bonfim entre seus familiares. Segundo a autora, Julião Félix de Souza, filho do chachá, instituiu a festa na família depois de ter se curado de uma febre que o pregou à cama por semanas. A imagem do santo que estava de posse da família de Joaquim d’Almeida foi levada em procissão até o enfermo. Nove dias depois Julião estava curado. SOUZA, Simone de. Op.cit., 1992. p.78/79.

quanto às disputas internas da comunidade, à organização e preparação da celebração⁴⁵⁹. Em relatos contextualizados acerca da experiência de participar do que considera a principal festa agudá no Benim, o autor nos permitiu não apenas explodir os marcos temporais que até então vincularam essa dissertação principalmente ao século XIX, como também cotejar suas descrições aos trabalhos de campo empreendidos por outros pesquisadores que começaram a chegar ao Golfo do Benim no final da década de 1940⁴⁶⁰.

A celebração do Bonfim descrita por Guran mantém, em diversos aspectos, componentes das comemorações realizadas na capital baiana oitocentista. O primeiro deles se refere ao fato da festa acontecer na mesma data das comemorações baianas, ou seja, no segundo domingo depois do dia de Reis. Além disso, tal como na Bahia, a festa de Porto Novo não se resume apenas aos ritos praticados no dia dedicado ao santo. Na capital do Benim, os festejos são realizados em três etapas. Na noite do sábado um desfile, em que participam bandeiras, a burrinha e outras máscaras, percorre as principais ruas da cidade. No dia seguinte, na missa dominical os integrantes da Irmandade Brasileira Bom Jesus do Bonfim de Porto Novo tomaram parte do rito litúrgico vestidos a caráter e ostentando um estandarte. A última etapa da festa é o encontro dos membros da comunidade para um piquenique, encerrado pelo folguedo da burrinha ao final do dia. Para que todas essas atividades possam acontecer é necessária a atuação de um festeiro, cuja liderança nos preparativos da celebração está também diretamente associada ao seu prestígio junto à comunidade⁴⁶¹.

No Brasil, o festeiro é um indivíduo escolhido entre os membros da comunidade. Em geral, a eleição do festeiro acontece tradicionalmente logo depois do encerramento das comemorações, momento do início de um novo ciclo de preparativos para os festejos seguintes. Em Parati, a nomeação do festeiro responsável pela maior celebração da cidade, dedicada ao Divino Espírito Santo, vinha acompanhada por uma sanção da Igreja. De acordo com Souza, como parte do cronograma da festa, os participantes eram informados

⁴⁵⁹ Guran explica que na primeira metade da década de 1990, o Benim se empenhava em estabelecer um regime democrático depois de vinte anos de totalitarismo. Nesse sentido, os grupos étnicos, entre eles os brasileiros, passavam por um processo de valorização nesse cenário político. GURAN, Milton.Op.cit, 2000. p.130.

⁴⁶⁰ Refiro-me aos trabalhos iniciados por Pierre Verger e, de certa forma, continuados pelos seguintes pesquisadores: Roger Bastide, Antonio Olinto e sua esposa Zora Seljan, Yêda Pessoa de Castro, Raymundo Souza Dantas, Julio Santana Braga e ao casal Marianno e Manuela Carneiro da Cunha.

⁴⁶¹ GURAN, Milton.Op.cit, 2000. p.133/134

acerca da “composição da nova mesa administrativa” e dos organizadores nomeados para o próximo ano. Figura responsável pelas comemorações, o festeiro geralmente ocupava status social e econômico destacado dentro do grupo. Em parte porque sua principal incumbência durante a fase de preparação da comemoração era a arrecadação dos donativos que seriam empregados no dia das comemorações. A participação e colaboração da comunidade estava diretamente associada ao prestígio do festeiro perante o grupo. Seu empenho para o sucesso dos arranjos para a comemoração ficava também expresso no valor da sua contribuição à irmandade, a “jóia do festeiro”. Uma festa lembrada pela comunidade consistia num ciclo de celebrações em que a fartura alimentar, o entusiasmo dos divertimentos e a pompa das cerimônias religiosas reforçavam o prestígio de seu organizador⁴⁶².

Em Porto Novo, nas duas ocasiões em que Guran participou da festa do Bonfim, o pesquisador constatou que as comemorações haviam se dividido em duas associações com nomes muito parecidos - a *Associations des Ressortissants Brésiliens* e a *Associations des Ressortissants Brésiliens – Bourian*. Ambas sociedades cuidavam de, cada uma ao seu modo, realizar os preparativos para a celebração. De acordo com o autor, a unidade da comunidade cujos ritos eram tradicionalmente praticados entre católicos e muçulmanos – embora, esses últimos não participassem da missa – foi rompida quando o falecimento de seus líderes: Casimir d’Almeida, Marcelino d’Almeida e de Edouard Amaral – deixou a Irmandade Brasileira Bom Jesus do Bonfim sem presidente por vários anos. Exceto a família Amaral, cuja transferência de Ajudá para Porto Novo aconteceu no início do século XX, em 1901, os dois outros brasileiros eram parte da famosa família d’Almeida, tratada em páginas anteriores nesse mesmo capítulo⁴⁶³. Depois de anos sem presidência, Karin Urbain da Silva - neto do conhecido líder da comunidade muçulmana local, Ignácio Paraíso e bisneto de José Pequeno Paraíso - foi convidado a presidir uma nova associação brasileira. Não se tratava mais de uma sociedade de fundo religioso: em meados dos anos 90 do nosso século, os brasileiros de Porto Novo haviam atualizado os emblemas de sua

⁴⁶² SOUZA, Marina de Mello e. Parati: a cidade e as festas. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Tempo Brasileiro, 1994, pp.101 e 104.

⁴⁶³ Em nota Guran informa que o pai de Edouard Amaral voltou para África, vindo do Brasil, na década de 1880. Instalou-se em Ajudá, onde iniciou um comércio de tecidos e produtos importados. Depois dos negócios não terem prosperado, mudou-se novamente para Porto Novo, em 1901. Passou a viver do trabalho de pedreiro e ajudou a construir a Catedral e a Grande Mesquita da cidade. GURAN, Milton.Op.cit, 2000. p.129.

comunidade. Privilegiando uma distinção cultural esses indivíduos fundaram a *Associations des Ressortissants Brésiliens*, presidida por Karin Urbain da Silva⁴⁶⁴.

Aparentemente, segundo nos informa Guran, Karin passou a cumprir o papel de festeiro nas comemorações ao Senhor do Bonfim. Sua posição econômica, como o empresário mais rico da comunidade lhe permitia bancar as comemorações ao santo e, ao mesmo tempo, manter financeiramente o grupo da burrinha. Tais ações se mostravam capazes de reforçar sua condição privilegiada perante os demais brasileiros, lhe rendendo inclusive ganhos políticos. No entanto, divergências quanto à forma como o presidente concentrava decisões e esvaziava o “sentido de ajuda mútua e suporte das relações no seio do grupo”, atribuições da antiga irmandade, levou à criação de um segundo grupo, a *Associations des Ressortissants Brésiliens – Bourian*, liderada pelos filhos do falecido Edouard Amaral⁴⁶⁵.

A partir de entrevistas realizadas junto aos membros das duas associações, Guran mostrou que o fato de Da Silva sustentar financeiramente o primeiro grupo resultou num progressivo afastamento dos integrantes da comunidade. Afinal, sem a necessidade de promover a arrecadação para realizar a festa do Bonfim, as pessoas deixaram de se visitar e de alimentar uma rede de reciprocidade, cuja comemoração ao santo constituía o ponto alto de uma série de atividades e preparativos que antecedia a festa em si⁴⁶⁶. Em outras palavras, a cotização das contribuições à promoção das comemorações ao Bonfim garantia não apenas a cada um efetiva participação nos arranjos e execução da festa, como também permitia o fortalecimento das relações entre os integrantes da comunidade, por meio do encontro entre seus indivíduos. Embora tais entrevistados não tenham dado maiores detalhes acerca da forma como os brasileiros de Porto Novo realizavam a arrecadação de donativos, poderíamos supor que, no século XIX, essas atividades eram semelhantes às folias e peditórios que antecedia as festas no Brasil nesse mesmo momento.

Desse lado do Atlântico, as folias eram, em geral, compostas por grupos de cantadores e tocadores que iam de porta em porta arrecadando donativos e retribuindo a generosidade dos doadores com música e cantos. Para anunciar sua chegada as folia faziam

⁴⁶⁴ GURAN, Milton.Op.cit, 2000. p.133/134

⁴⁶⁵ Segundo o autor, Karin Urbain da Silva pagou por todos os gastos da festa do Bonfim em 1990, pois naquele ano a comemoração homenageou o embaixador do Brasil na Nigéria. Seu prestígio social está também ligado à posição de cônsul honorário do Brasil no Benim. GURAN, Milton.Op.cit, 2000. p.133.

⁴⁶⁶ GURAN, Milton.Op.cit, 2000. p.132.

uso de instrumentos percussivos, como tambores e bumbos, violas e alguns instrumentos de sopro. A mobilidade das folias não impedia que seus músicos demorassem algum tempo numa casa que lhes oferecesse alimento ou pouso, ou ainda, que permanecessem em praças, adros ou quaisquer outros locais públicos com circulação de pessoas. Muito difundida entre as irmandades, a prática desses peditórios em prol de festas em honra ao padroeiro tornou-se controlada pelas autoridades policiais, já nas primeiras décadas do XIX, no Rio de Janeiro. Segundo Souza, as irmandades costumavam se dirigir até o Campo de Santana para esmolar ao som de tambores. O hábito não era bem visto, pois causava “grande ajuntamento de negros, e dele resultavam desordens e bebedeiras, apesar das rondas que haviam”⁴⁶⁷. Para uma cidade que pretendia se tornar civilizada, no sentido europeizante do termo, evidentemente tais “ajuntamentos de negros” depunham contra seus intentos.

A despeito dos entrevistados de Guran não nos darem maiores detalhes acerca de como eram feitas as chamadas cotizações em prol do Bonfim, a arrecadação era uma maneira de permitir a contribuição de todos com aquilo que lhe fosse possível no momento. Dessa forma, não apenas a ocasião da festa em si, mas também os preparativos para que a comemoração acontecesse se tornavam situações em que a especificidade do grupo era exercida. Visitando-se uns aos outros tais brasileiros fortaleciam vínculos, construindo signos de identificação em função de uma narrativa de passado e ao redor dos sentidos de pertencimento que os uniam. Na noite anterior ao domingo dedicado ao santo, a saída da comunidade brasileira às ruas de Porto Novo, era iluminada por lanternas carregadas pelos participantes do cortejo. Tal como as comemorações baianas da lavagem do Bonfim, a luz invadia a noite, estendendo os festejos até a madrugada e convidando os participantes ao congraçamento, à música e à dança⁴⁶⁸. Nessa etapa da festa os brasileiros entoavam canções em língua portuguesa e, também nos dias de hoje, em nagô. Em versos breves, mas repletos de significados, as cantigas ganhavam as ruas da capital do Benim na ocasião do desfile. É justamente esse o momento de falar da luz que torna possível o percurso. Assim, os brasileiros entoavam,

⁴⁶⁷ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2002, p.247.

⁴⁶⁸ A luz era um dos componentes de destaque na festa do Bonfim baiana. A basílica era iluminada, uma fogueira era erguida em meio ao adro e fogos de artifício coroavam a noite. No segundo capítulo dessa dissertação o tema recebe maior atenção.

Acenda luz Maria
Eu quero alumiar
Água de beber
Goma de gomar
Acenda luz Maria⁴⁶⁹

Para que o desfile pudesse se exibir pelas ruas de Porto Novo era preciso acender a luz. Lanternas carregadas pelos integrantes do grupo conferiam a visibilidade necessária à abertura das comemorações do Bonfim na cidade. Animando os participantes estava uma fanfarra, o folguedo da burrinha e outros personagens que complementavam as brincadeiras – o leão, a perereca, a caveira, Mammywata e, em 1995 e 1996, indivíduos mascarados de Mitterrand, Chirac e Giscard⁴⁷⁰. Durante o percurso a comunidade brasileira anunciava sua passagem em canções que falavam principalmente de elementos cotidianos de uma vida deixada no Brasil. Ao compor canções acerca de uma Bahia idílica, os brasileiros rimavam:

As crioulas da Bahia
Todas andan [sic] de cordão
Ai violão violão violão
Ai violão violão violão⁴⁷¹

Se na Bahia o cordão, provavelmente de ouro, era um adereço empregado pelas crioulas para atestar o status social privilegiado de sua portadora ou, caso fosse escrava, de seu dono, entre a população brasileira de Porto Novo, possivelmente o cordão era mais um dos sinais diacríticos da comunidade. De maneira geral, a composição das vestimentas, adereços e penteados indica, ainda hoje, a participação do indivíduo no grupo. Nesse sentido, os versos que falavam da forma dos brasileiros se vestirem, do tipo de tecido e das ocasiões em que determinadas roupas deveriam ser usadas, tornaram-se temas de canções

⁴⁶⁹ VERGER, Pierre. Influence du Brésil au Golfe du Benin, in *Mémoire de l'IFAN*, n.27, Dakar, 1957.p.27. Nesse artigo, Verger apresenta dezessete quadras recolhidas pelo autor em trabalho de campo. Essas mesmas quadras reaparecem, por vezes um pouco modificadas, em outros trabalhos. São eles: SOUZA, Simone de. *La famille de Souza du Benin – Togo*. Cotonu: Éditions du Benin, 1992, p.95-97; GURAN, Milton.Op.cit, 2000. cap.3; BRANDA, Marcos; ZAMITH, Rosa Maria Barbosa. Drama e Fetiche: Vodum da Costa, Revisão, 1998. [CD que inclui músicas da burrinha].

⁴⁷⁰ Mammywata, Mamy Wata ou Yayá é uma das personagens que acompanha a burrinha. Trata-se de uma figura mascarada “que representa uma jovem dama branca”, enquanto seu marido Papayi ou Yoyo “representa um pobre e pequeno burguês”. Ambas caricaturas são uma espécie de complemento à máscara mais popular, a burrinha. Sobre as outras máscaras que acompanham a burrinha, consulte: SOUZA, Simone de. Op.cit., 1992, p.83/84; GURAN, Milton.Op.cit, 2000. p.134.

⁴⁷¹ VERGER, Pierre. Influence du Brésil au Golfe du Benin, in *Mémoire de l'IFAN*, n.27, Dakar, 1957.p.27.

que acompanhavam a burrinha e o desfile na noite do sábado. Numa queixa à escassez de um tipo de vestuário brasileiro, os participantes dos festejos cantavam:

Minina cadê a saia
Que tua mamãe te deu
Como não le da camisa
Pegou na saia vendeu
Criola esta direita
Minha Sinha.⁴⁷²

Em protesto à carência de um tipo específico de roupa – a camisa – a “minina” vende a saia e fica sem nenhuma das duas. Entre os brasileiros que viviam no Golfo do Benim na segunda metade do século XIX, roupas e tecidos vindos do Brasil devem ter se tornado progressivamente mais raros. Afinal, depois de 1850, a extinção definitiva do tráfico diminuiu consideravelmente o número das embarcações que atracavam naquela parte da costa, vindas de terras brasileiras. Embora a demanda por produtos africanos no Brasil ainda mantivesse as ligações comerciais entre ambas as margens atlânticas, a orientação dos negócios africanos em direção ao comércio de bens legítimos mudou o eixo das relações de mercado em direção à Europa⁴⁷³. Sem aquela regularidade anterior das naus que vinham do Brasil, os membros da comunidade brasileira tiveram de fazer uso dos tecidos disponíveis no mercado africano – que inclusive eram trazidos para cá – e dos alfaiates que retornavam à costa. Embora escasso, o tecido da saia era mencionado nos seguintes versos,

Tindola tindola
Tindola tindola
Calorinda Zarolha
Tua saia de chitão
Arrasta o pé no chão
Como o amor de Calorinda
Maltrata meu coração
Calorinda Zarolha⁴⁷⁴.

Na canção, “Calorinda Zarolha” usava uma saia de chitão, tecido popular entre negros da Bahia, livres ou escravos. A roupa usada enquanto “arrasta o pé no chão” talvez

⁴⁷² VERGER, Pierre. Op.cit., 1957.p.25.

⁴⁷³ Cf. OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. Op.cit., 1988, p.57.

⁴⁷⁴ VERGER, Pierre. Op.cit., 1957.p.25.

não fosse a mesma que vestia para ir à missa no dia de Corpus Christi. Distinguindo as vestimentas usadas em dia de festa, das demais que serviam aos dias comuns, a comunidade brasileira mostrava serem tais comemorações momentos de grande visibilidade, oportunidades de encontro entre parentes e amigos que viviam em outras localidades, além de ocasiões de transmissão e atualização de emblemas identitários. Pelo que indicam os versos a seguir, o costume de se arrumar com maior apuro, seguindo um determinado padrão de vestimentas do grupo e as regras de recato ditadas pela Igreja, era condição à participação na festa.

Amanhã e dia santo
Dia corpus de Deo
Quem tem roupa va a Missa
Quem não tem faz como eu⁴⁷⁵.

A roupa mencionada nessa rima não é qualquer uma, mas aquela que constitui emblema da comunidade, um de seus sinais diacríticos. Nesse caso, a falta dela excluiria o indivíduo da participação na celebração de Corpus Christi, apesar da canção não ser explícita quanto ao que deveriam fazer aqueles que não possuísem roupa para ir à missa—“Quem não tem faz como eu”.

Canções como essas animaram o desfile em honra ao Senhor do Bonfim presenciado por Guran. O caminho estabelecido pela organização liderada pelos irmãos Amaral, incluiu algumas paradas em residências de membros da comunidade. Nesses momentos os moradores saíram de suas casas para tomar parte da folia. Quando o imóvel era maior o grupo ingressava em seu interior, onde eram oferecidas bebidas e contribuições em dinheiro para a sociedade. Nos casos em que na casa visitada vivia um membro de reconhecido status econômico dentro da comunidade – como era o caso de Karin Urbain da Silva – a distribuição de alimentos, bebidas e dinheiro poderia ser mais farta e estendida também aos participantes do desfile. Em 1995, quando os brasileiros saíram às ruas de Porto Novo para celebrar o Bonfim, Da Silva não estava em casa para receber o grupo. No ano seguinte, entretanto, sua generosidade financeira se fez presente. Repartindo entre praticamente todos os integrantes do desfile, dinheiro e bebidas, o conhecido empresário,

⁴⁷⁵ VERGER, Pierre. Op.cit., 1957, p.25.

Karin Urbain, reforçava um tipo de prestígio social, aparentemente, assentado em seu status econômico⁴⁷⁶.

Mas não era apenas Da Silva quem oferecia donativos à associação e seus membros. De acordo com Guran, o percurso traçado pelo desfile de 1996 incluiu a passagem por diversas residências de brasileiros e simpatizantes da festa. Parte significativa dessas casas pertencia às famílias tradicionais da comunidade, como os D'Almeida, De Souza, De Medeiros e Amaral. A cada parada seus integrantes acumulavam doações em dinheiro e em garrafas de bebida, algumas delas consumidas de imediato⁴⁷⁷. O consumo comunitário marcava a fartura e a extrapolação dos limites cotidianos. Em versos que combinam solicitações de bebidas aos músicos e elementos do mundo do trabalho – o carro de boi – os brasileiros comentavam entre si aspectos de um cotidiano que poderiam muito bem se encaixar à vida do outro lado do Atlântico, na Bahia. Dessa forma, em conjunto entoavam,

Carro não puxa sem boi
Eu não canto sem beber
Quem tem so a boca fala
Quem tem so olho vem ver⁴⁷⁸.

Colocando em evidência o papel da bebida naquela cantoria, os brasileiros de Porto Novo folgavam o Bonfim de uma forma muito parecida àquela descrita por viajantes e cidadãos que, na Bahia do século XIX, participaram das comemorações em honra ao mesmo santo. Aparentemente, o espírito de fausto de ambas celebrações estava no entusiasmo com que os participantes se entregavam às danças e cantorias e, tal como os versos acima indicam, ao consumo exagerado de bebidas alcoólicas. As atividades relacionadas ao desfile na noite do sábado do Bonfim poderiam se estender até a madrugada. No entanto, na manhã do dia seguinte, uma trégua às comemorações profanas permitia àqueles brasileiros católicos – pois, os muçulmanos não participavam – tomarem parte de uma missa solene celebrada na catedral da cidade. No início dos anos sessenta Zora Seljan - esposa do adido cultural do Brasil na Nigéria, Antonio Olinto – escreveu uma série de artigos acerca de sua estadia na África, cujos textos foram posteriormente

⁴⁷⁶ GURAN, Milton.Op.cit, 2000. p.140/141.

⁴⁷⁷ Ibid, 2000. p.142/143.

⁴⁷⁸ VERGER, Pierre.Op.cit.,1957.p.27.

transformados em livro⁴⁷⁹. Em um desses artigos a autora descreve sua participação nas comemorações do Bonfim, também na cidade de Porto Novo.

É interessante comparar o relato de Zora acerca de como a comunidade brasileira da capital do Benim – naquela época Daomé – realizava as celebrações em homenagem ao santo, às descrições de Guran produzidas praticamente trinta anos depois. Apesar da distância temporal entre os autores parecer não existir quando ambos descrevem o comparecimento em peso dos brasileiros à missa, ou no momento em que relatam o cronograma de atividades que envolviam as comemorações ao santo, a forma como a comunidade brasileira estava organizada na década de noventa era bastante diferente daquela conhecida por Seljan. De acordo com seu artigo, a festa era preparada pela irmandade presidida por Casimir d’Almeida, que a autora teve a oportunidade de conhecer pessoalmente. No domingo do Bonfim seus membros compareciam à igreja em roupas impecavelmente brancas, numa monocronia apenas interrompida pela faixa verde e amarela com as inscrições “Senhor do Bonfim”. Essa imagem da comunidade brasileira reunida à porta da igreja já havia atravessado o Atlântico cerca de dez anos antes, naquela série de reportagens produzidas por Freyre e Verger para a revista *O Cruzeiro* e mencionadas no primeiro capítulo. Embora o texto de *O Cruzeiro* não descrevesse com detalhes as comemorações do Bonfim, a matéria fartamente ilustrada pelas fotografias de Verger nos permite cotejar as imagens do fotógrafo aos relatos deixados por outros autores e perceber que, ao menos do ponto de vista da aparência dos participantes, pouco havia mudado desde os anos cinqüenta.

⁴⁷⁹ Zora Seljan escreveu uma série de artigos a partir de suas experiências no Golfo do Benim. Tais matérias foram publicadas no jornal baiano “A Tarde” e no periódico carioca “Correio da Manhã”. Mais tarde esses artigos foram reunidos no livro: SELJAN, Zora. Informação de rua custa dinheiro em Lagos in *No Brasil ainda tem gente da minha cor?* Salvador: Prefeitura da cidade de Salvador, 1978. Reeditado em 2008.

Irmandade Brasileira Bom Jesus do Bonfim se reúne na porta da catedral de Porto Novo em dia da festa de seu padroeiro. Fonte: FREYRE, Gilberto. O Senhor do Bonfim domina a África. Revista *O Cruzeiro*, 18 de agosto de 1951, n.44, pp.62-64, 68 e 90, Arquivo Público do Estado de São Paulo.

Nos anos noventa, a festa do Bonfim descrita por Guran não era mais organizada por uma irmandade. O novo contexto havia levado a comunidade a se organizar ao redor de duas associações desvinculadas da Igreja e, em certos sentidos, concorrentes entre si. Talvez esse afastamento da esfera religiosa, em parte, explique a ausência de referências ao santo durante o rito litúrgico de 1995. Segundo o antropólogo, haveria um reconhecimento público da associação, pois embora o pároco não tenha “em momento algum sequer pronunciado o nome de Nosso Senhor do Bonfim”, os devotos foram os primeiros a

comungar⁴⁸⁰. Cerca de trinta anos antes, o religioso que presidia a missa foi muito mais explícito quando se dirigiu à devoção. De acordo com Seljan, o sermão lido por um padre africano, mas escrito pelo próprio bispo, versava sobre as origens da festa na África, nos seguintes termos:

Estamos reunidos, nesta manhã, diante do altar, como fazemos todos os anos, para cumprir uma promessa de vossos pais, fiéis a uma dívida de reconhecimento. Exilados em terra estrangeira, vossos antepassados tinham o costume de se reunir uma vez por ano na Bahia onde se eleva a igreja do Bonfim. E lá, lembrando com saudades, o país natal, eles uniam suas preces rogando ao bom Jesus o fim do exílio. Suas preces foram escutadas, eles voltaram livres e prometeram solenemente consagrar todos os anos um domingo para homenagear e agradecer ao Senhor do Bonfim que os consolara nas dificuldades e obtivera sua libertação⁴⁸¹.

Refazendo a versão acerca da origem da festa do Bonfim, a Igreja africana dos anos 60, reforçava um dos sinais diacríticos da comunidade brasileira instalada em Porto Novo: o catolicismo. Ao redor de uma narrativa unificadora, o sermão “lembrava” aos fiéis aspectos de um passado comum vivido na Bahia, mesmo que o exílio em “terra estrangeira” não fosse, efetivamente, parte da história familiar de todos os brasileiros presentes naquele momento e, tão pouco, a religião católica fosse a única professada entre eles. Nessa etapa sagrada da cerimônia, elementos da memória coletiva foram refeitos para compor uma narrativa capaz de, convenientemente, explicar a devoção entre os integrantes da comunidade brasileira. Para Souza, as festas de uma maneira geral seriam “lugares de memória em que o passado seria periodicamente revivido” e, nesse mesmo sentido, onde as várias versões do passado se encontrariam para serem ressignificadas e atualizadas⁴⁸². Naquele janeiro de 1963, depois do rito litúrgico presenciado por Seljan e Olinto, os brasileiros se dirigiram até uma praça próxima à igreja de Nossa Senhora da Conceição, onde a missa havia sido celebrada. Ali a última parte do ciclo de comemorações ao Bonfim, o piquenique, foi realizado.

⁴⁸⁰ GURAN, Milton. Op.cit, 2000. p.145.

⁴⁸¹ SELJAN, Zora. Festa do Bonfim em Daomé in *No Brasil ainda tem gente da minha cor?* Rio de Janeiro: ed. SESC, 2008.p.54.

⁴⁸² SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2002, p.304.

Novamente os brasileiros saíram às ruas exibindo o estandarte da devoção e entoando canções que foram interrompidas apenas enquanto durou a refeição coletiva. Momento de fartura alimentar e de exacerbação dos limites de consumo, o piquenique descrito por Zora Seljan conferia visibilidade à comunidade. Afinal, apropriando-se de um espaço público - a praça - os brasileiros armavam tendas, cobriam o chão com esteiras, sobre as quais dispunham os pratos de uma culinária, em certos casos, bastante próxima de algumas receitas feitas no Brasil. Dentre os pratos tradicionalmente servidos, a *féchouada* e o *koussidou* são os que, ao menos pelo nome, podem ser mais facilmente identificados como procedentes do outro lado do Atlântico⁴⁸³. Em meio à entusiasmada refeição, Casimiro d'Almeida, na época um dos líderes da comunidade brasileira da cidade, em discurso declarou: “Esta festa meus filhos, é ouro de lei. Não joguem nunca este ouro fora e façam seus filhos e netos prometerem guardá-la”⁴⁸⁴. Em muitos aspectos, o conselho do ancião foi seguido pelos membros mais jovens da comunidade. Quando, nos anos noventa, Guran participou da festa ao Senhor do Bonfim, a estrutura do programa de atividades em homenagem ao santo permanecia a mesma. No entanto, a forma como os participantes passaram a preparar a festa havia se transformado.

Como comentei parágrafos atrás, durante os anos em que a irmandade do Bonfim foi presidida por d'Almeida as comemorações em torno do santo mantiveram seu significado coletivo, na medida em que eram realizadas a partir do esforço e colaboração conjunta do grupo. Esse sentido se esvaziou depois de Karin Urbain da Silva ter assumido a liderança de seus integrantes, tornando-se o principal subsidiário da festa. De acordo com Guran, a cotização das despesas e a distribuição das tarefas permitiam aos participantes se reconhecerem como parte daquela celebração que haviam ajudado a realizar, cada um à sua maneira e de acordo com as suas posses. Ainda segundo o autor, esse teria sido o principal motivo para a fragmentação da festa em dois grupos distintos. Entre aqueles que reconheciam a importância da participação coletiva nos preparativos das comemorações do Bonfim estavam os irmãos Amaral que, na década de noventa, lideraram os festejos com maior número de participantes. Tal como de costume, nos anos em que o antropólogo

⁴⁸³ Simone de Souza reproduz algumas das “receitas da cozinha brasileira” doadas por outro integrante da família Souza, Antoinette Daniel Germano de Souza em: SOUZA, Simone de. *La famille de Souza du Benin – Togo*. Cotonu: Éditions du Benin, 1992, p.105.

⁴⁸⁴ SELJAN, Zora. Festa do Bonfim em Daomé in *No Brasil ainda tem gente da minha cor?* Rio de Janeiro: ed. SESC, 2008.p.55.

esteve em Porto Novo a folgança e celebração em honra ao santo foi encerrada por canções cantadas em língua portuguesa e, novamente, pela apresentação da burrinha. O folguedo que havia saído às ruas durante o desfile de abertura das comemorações no sábado, voltava no fim do domingo para fechar o ciclo de atividades relacionadas à festa⁴⁸⁵.

A burrinha – ou *buriyan*, *bourihan*, *bouriyan* – é a figura principal do conjunto de mascarados e fantasiados que a acompanha. Alguns deles já haviam sido descritos por Bastide e fotografados por Verger, quando ambos empreenderam viagem pelo território do então Daomé, atual Benim. É o caso de Mammywata, um personagem feminino que exibe uma máscara branca, veste uma saia longa e rodada e representa a deusa do mar, do Cavalo Marinho e do Pai João que monta e conduz o boi⁴⁸⁶. Outros são mais recentes, tais como as figuras mascaradas de Mitterrand, Chirac e Giscard, representações irônicas do colonialismo francês⁴⁸⁷. A apresentação do grupo da burrinha é um dos momentos de maior entusiasmo da festa. Acompanhados por cantadores e dançarinos os mascarados rodopiam entre uma população constituída, segundo Bastide, por “fons, iorubás, cristãos, muçulmanos, fetichistas, todas as etnias, todas as religiões”⁴⁸⁸. A incorporação de outros personagens tornou o folguedo bastante popular fora da comunidade brasileira. Como um tipo de brinquedo que também pode ser entendido e fruído pela população em geral, a burrinha e os demais personagens de seu grupo remetem ao imaginário dos espectadores. Ao se apresentarem mascarados os personagens transcendem o real e lógico, penetrando num universo lúdico repleto de possibilidades interpretativas.

É mais uma vez Duvignaud quem nos ajuda a entender as possibilidades que o uso da máscara engendra. De acordo com o autor, a máscara é um símbolo portador de mensagem. Seu uso convida o espectador a “entrar em um círculo não real”, marcado pelo apelo aos sentidos, mais do que pela racionalidade. Colocada em seu contexto – em nosso caso, a festa do Bonfim – a máscara invoca um personagem que efetivamente não existe, cuja concretude está, como num jogo antitético, naquele indivíduo que existe e a exibe⁴⁸⁹. Funcionando como um disfarce, a burrinha se apresenta durante as comemorações em

⁴⁸⁵ GURAN, Milton. Op.cit, 2000. pp.128-149.

⁴⁸⁶ LUHNING, Angela (org.). *Verger – Bastide: dimensões de uma amizade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. pp.79-81.

⁴⁸⁷ GURAN, Milton. Op.cit, 2000. pp.167/168.

⁴⁸⁸ LUHNING, Angela (org.). Op.cit.p.81.

⁴⁸⁹ DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Fortaleza/Rio de Janeiro: Edições U.F. do Ceará/Tempo Brasileiro, 1983. pp.88-90.

honra ao santo de uma forma teatralizada, conferindo popularidade ao folguedo. Ao sair às ruas e ganhar o espaço público, o grupo da burrinha deixa explícito que aquele é um tempo de exceção à regra, uma ocasião em que as demandas do cotidiano são colocadas de lado para que os indivíduos possam folgar a festa. É nessa situação de quebra temporária do ritmo diário e de representação dramática dos símbolos que a tradição é atualizada. Incorporando novos mascarados ao grupo – os já citados Mitterrand, Chirac e Giscard, são exemplos – os organizadores não apenas permitem que a exibição da burrinha continue fazendo sentido entre os brasileiros, como também garantem sua popularidade entre indivíduos de fora da comunidade. Sobrepondo temporalidades que, quando combinadas, atualizam signos de pertencimento, reforçam identidades e constroem novas narrativas acerca do passado, os festejos do Bonfim em Porto Novo podem ser vistos como um dos momentos polissêmicos desse contínuo processo de construção de um sentido de comunidade múltiplo e cambiante.

Nação e identidade: a construção de categorias atlânticas de pertencimento

*Quem parte, parte chorando,
Quem volta, volta contente,
Quem parte, parte com dor,
Quem volta me dá presente*⁴⁹⁰.

Ao tomarmos as festas, brincadeiras, jogos e folguedos, organizados e praticados pela comunidade brasileira do século XIX, como oportunidades de expressão pública da distinção identitária do grupo, torna-se necessário também considerar que, ao atravessar o Atlântico, tais práticas teriam sido ressignificadas e reelaboradas a partir das novas situações e demandas que se apresentavam no contexto africano. Nesse caso, não existiria a transferência pura e simples, da Bahia para a África, dessas formas de comemoração, visto que a travessia pressupõe um processo de reinvenção de brinquedos e celebrações, assim como a ressemantização de signos que, combinados a traços culturais locais tornariam as

⁴⁹⁰ Canção que recebeu o filho de Mariana, personagem principal do livro de Olinto, ao voltar para África depois de passar uma temporada na Bahia. OLINTO, Antonio. *A casa da água*. São Paulo: Círculo do Livro, 1975, p.255.

festas dos retornados diferentes mas, ao mesmo tempo, semelhantes às aquelas praticadas no Brasil.

O contato entre as margens do Atlântico proporcionado pela intensa circulação marítima do oitocentos seria, simultaneamente, provocador de aproximações e distinções entre ambos os lados do oceano e, nesse mesmo sentido, elemento garantidor da construção de um conjunto de sistemas simbólicos permanentemente atualizados⁴⁹¹. Nesse movimento de retorno de libertos, que ganhou maior vigor em meados da década de 1830, a idéia de volta ao continente mãe estaria diretamente associada à noção de um deslocamento capaz tanto de permitir o regresso - mesmo que esse regresso, como já mencionado anteriormente, não significasse efetivamente o retorno do sujeito à localidade de nascimento, mas a uma “África mítica”⁴⁹² -, quanto o trânsito permanente de pessoas, cuja associação ao comércio transatlântico conformaria a noção aventada por Gilroy de “Atlântico negro”.

A proposta de colocar em foco o Atlântico, como vértice do contato entre os continentes, associados em razão do comércio, cujas mercadorias trasladadas de um lado a outro do oceano estariam envoltas em uma embalagem cultural, muito mais interessante ao tema desse estudo, permite uma abordagem que percebe o teor cosmopolita do movimento “que cruza o oceano Atlântico, fazendo surgir culturas planetárias mais fluidas e menos fixas.” Esse processo de “contaminação líquida” implicaria na mistura entre os conteúdos colocados em contato nas duas margens do oceano. Dessa forma, o movimento e o trânsito de informações, pessoas e culturas, garantiriam uma mutabilidade constante⁴⁹³.

Embora Gilroy proponha compreender como o tráfico de escravos africanos transformou “irreversivelmente” as sociedades estabelecidas tanto na África como nas Américas, as considerações tecidas pelo autor ao longo de sua obra explicitam alguns limites quanto à própria extensão da noção de “Atlântico negro” proposta. Suas análises em muitos momentos circunscrevem-se ao universo cultural e histórico europeu e norte-americano, assim como em certas circunstâncias algumas observações tocam apenas tangencialmente as trocas culturais firmadas a partir da margem africana do Atlântico.

⁴⁹¹ A respeito de como as festas são produções culturais em que a tradição é permanentemente atualizada, ver SOUZA, Marina de Mello e. *Parati: a cidade e as festas*. Rio de Janeiro: UFRJ/Tempo Brasileiro, 1994.pp.11-27.

⁴⁹² LIMA, Mônica. *Entre margens: o retorno à África de libertos no Brasil, 1830-1870*. tese de doutorado. UFF/RJ, 2008.p.89.

⁴⁹³ GILROY, Paul. *O Atlântico Negro, modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. Rio de Janeiro: Editora 34/UCAM/Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2002, p.15

Entretanto, se por um lado, é possível perceber na obra uma perspectiva concentrada nos contatos estabelecidos entre Estados Unidos, Europa e África, deixando de lado as relações existentes entre o continente africano e o restante da América, são por outro lado, bastante esclarecedoras as análises do autor acerca do processo de construção de identidades negras segundo o trauma do cativo e a resistência à escravidão. Nesse caso, o trânsito humano, de comerciantes brancos e negros, cativos e libertos retornados, possibilitado pelo Atlântico, incluiria a noção de diáspora, não como um simples movimento de deslocamento, mas como uma “desterritorialização”⁴⁹⁴, que permitiu arranjos culturais múltiplos, tanto nas Américas, quanto na África.

A captura de africanos, geralmente em territórios mais distantes da costa, o transporte forçado até os portos de embarque, a travessia ao Novo Mundo como cativos e, para alguns, o retorno ao continente, seriam processos de construção de sociedades forjadas a partir de movimentos diaspóricos⁴⁹⁵. Nesse sentido, a noção de “Atlântico negro” é um recurso à compreensão das formas pelas quais a troca cultural estaria imbricada a um sistema comercial que inclui a transferência de pessoas de uma margem à outra do oceano e que, a despeito de toda violência e esforço de despessoalização, foi incapaz de apagar a bagagem cultural carregada por tais indivíduos cativos.

O trauma da escravidão e as repercussões raciais decorrentes desse processo seriam o cerne das interpretações de Gilroy acerca da formação de culturas e identidades dos negros no Ocidente⁴⁹⁶. Dentro dessa perspectiva, se a essência da compreensão do conceito de “Atlântico negro” é a escravidão, as narrativas de perda, exílio e viagens a partir dessas experiências, seriam formas de elaboração mnemônicas que construiriam a consciência de grupo e permitiriam que as identidades fossem permanentemente resignificadas. Outro autor ocupado em compreender como o trauma e a fragmentação do cativo pôde

⁴⁹⁴ GILROY, Paul. Op.cit, p.22

⁴⁹⁵ Paul Gilroy defende que os usos do termo “diáspora” associados aos estudos sobre os negros e a política pan-africanista seriam provenientes de produções relativas à diáspora judaica: “Os temas de fuga e sofrimento, tradição, temporalidade e organização social da memória possuem um significado especial na história das respostas judaicas à modernidade”, GILROY, Paul. Op.cit, p.382. Kristin Mann, importante historiadora africanista que possui substancial produção sobre a temática da História Atlântica e da diáspora africana, entende que “a idéia de diáspora africana desenvolveu-se primeiro entre os africanos e seus descendentes, um ponto que não é suficientemente reconhecido na maior parte das discussões acadêmicas sobre o tema.” MANN, Kristin. “Shifting Paradigms in the Study of the African Diaspora and of Atlantic History and Culture”, p.3 in MANN, Kristin; BAY, Edna (eds.) *Rethinking the African Diaspora: the making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*. Portland: Frank Cass Publishers, 2001.

⁴⁹⁶ Cf. MATTOS, Hebe Maria. Resenhas. *Estudos Afro-Asiáticos*, vol. 24, n° 2. Rio de Janeiro, 2002.

contribuir à conformação de identidades forjadas na diáspora é Stuart Hall. Intelectual jamaicano que vive atualmente na Inglaterra, Hall entende a cultura como uma produção humana transgressora dos limites políticos nacionais. Suas contribuições a respeito do tema da diáspora se coadunam às de Gilroy:

A estrutura alternativa O Atlântico negro, proposta por Paul Gilroy, é uma potente contranarrativa à inserção discursiva do Caribe nas histórias nacionais européias, trazendo à tona as trocas laterais e as ‘semelhanças familiares’ na região como um todo que ‘a história nacionalista obscurece’⁴⁹⁷.

Ao adotar como *locus* de enunciação o Caribe e ocupar-se em perceber os movimentos diaspóricos contemporâneos como, em parte, vinculados à escravidão moderna, Hall interpreta a diáspora como categoria que permite a construção de identidades e sentidos de pertencimento apoiadas na noção de diferença, aspecto que pressupõe a existência de um outro, a oposição entre dentro e fora, e de permeabilidade e fluidez⁴⁹⁸. Tendo em vista essa perspectiva, a constituição da comunidade brasileira na África a partir da lateralidade das trocas culturais entre continentes permite que percebamos o papel ativo dos africanos e seus descendentes americanos como colaboradores da formação de culturas em ambas as margens do Atlântico. Nesse caso, a noção de diáspora aplicada ao movimento de transplante de africanos para as Américas deve estender-se também à travessia inversa que, sob circunstâncias e condições diferentes da primeira viagem, levou de volta para a África grupos de libertos que haviam passado pelo cativeiro.

Ao tomarmos, em sentido complementar às questões colocadas em discussão até aqui, a discussão levantada pela antropóloga Paula Montero, referente a “interculturalidade” resultante do contato missionário, essencialmente pela via religiosa, com a população indígena no Brasil, torna-se possível transferir algumas noções apresentadas pela autora ao universo interpretativo de nosso objeto de estudo⁴⁹⁹. Apesar da temática missionária tratada por Montero ser aparentemente distante das noções de construção de identidades diaspóricas e de “Atlântico negro”, sua abordagem acerca de

⁴⁹⁷ HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p.35.

⁴⁹⁸ HALL, Stuart. *Op.cit.* p.27,28.

⁴⁹⁹ MONTERO, Paula. Introdução: Missionários, Índios e Mediação Cultural in MONTERO, Paula. (org.) *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p.11

como se deram os processos de troca entre missionários e indígenas pode servir ao aprofundamento de nossas interpretações a respeito das relações estabelecidas de costa a costa no Atlântico, assim como ao entendimento do papel do comércio escravo como essencial ao processo de constituição identitária estabelecido entre os membros da comunidade brasileira na costa ocidental atlântica.

Um dos primeiros conceitos trabalhados pela autora é o de “interculturalidade”. Em linhas gerais, o contato intercultural decorreria da aproximação e troca entre sujeitos e grupos aparentemente distintos - no caso de Montero, índios e missionários -, em que ambas as partes postas em interação sairiam transformadas. Tal idéia de “interpenetração de civilizações”⁵⁰⁰ quando transportada à temática dessa pesquisa auxilia no esclarecimento do modo pelo qual a população africana liberta foi capaz de apropriar-se, incorporar e ressignificar aspectos da vida, cultura e religiosidade aprendidos no Brasil e carregá-los para a África, continente onde tais sentidos foram também ressemantizados, permitindo que essa segunda geração de brasileiros se constituísse como um grupo destacado dos demais autóctones.

A dualidade das relações de contato trabalhada pela antropóloga permite-nos supor que, assim como os missionários foram responsáveis por traduzir seus ensinamentos de forma a alcançar seus objetivos catequéticos junto aos indígenas, em sentido inverso tais indígenas também operaram esquemas de tradução que lhes permitiram apropriar-se dos ensinamentos do outro, fazendo uso deles conforme seus próprios padrões culturais. De certo modo, um processo semelhante ocorreu com os africanos trazidos para o Brasil, pois ao se tornarem parte do universo cultural escravo, tais africanos cativos teriam passado por um esquema de tradução que lhes permitiu, ao mesmo tempo, terem uma compreensão a respeito dos esquemas de exploração, cultura, sociedade e religiosidade específicos do universo do homem branco e, em sentido inverso, apropriar-se de determinados componentes desse sistema, a fim de fazerem uso de certos elementos segundo seus próprios interesses, nas palavras de Sahlins empregadas por Montero: “em seus próprios termos”⁵⁰¹.

⁵⁰⁰ MONTERO, Paula. Introdução: Missionários, Índios e Mediação Cultural in MONTERO, Paula. (org.) *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p.10.

⁵⁰¹ MONTERO, Paula. Op.cit, p.41

Esse processo de tradução e de incorporação cultural de sentidos, segundo interesses específicos, estaria fundado em disputas simbólicas mediadas por elementos de ambas as partes, pela coincidência de repertórios, por uma “gramática comum”, e pelas motivações e interesses que orientaram escolhas operadas em ambos universos culturais – no caso desse estudo, do branco e do negro. Dessa forma, vistos sob a ótica “transcultural”, para aqueles que superaram o cativeiro e, ainda, conseguiram amealhar recursos para atravessar novamente o Atlântico, a volta ao continente de origem significou a constituição de um novo grupo, não mais africano, nem cativo, mas uma comunidade forjada por processos de hibridização cultural, capaz de constituir um novo padrão identitário referenciado, entre outras coisas, na diáspora escravista. De acordo com Montero ao interpretar Hall,

a transculturalidade que caracterizou a experiência colonizadora é irreversível; tendo em vista que o “hibridismo” interrompe o “retorno” a histórias originais e centradas em termos étnicos, a análise da cultura obriga, pois, a enfatizar a “multiplicidade de conexões culturais laterais e descentradas”⁵⁰²

Nesse sentido, postos em situação de convivência e de conflito, senhor e escravo tiveram que desconstruir e reconstruir códigos comunicativos capazes de lhes permitir a interação. O transculturalismo “irreversível”, de que trata a autora, pressupõe essencialmente a transformação de indivíduos e sociedade que tomam parte desse processo, cuja intensidade e violência das relações, nesse caso escravistas, tornariam impossível o retrocesso dos sujeitos a um estágio anterior à hibridização. Em contrapartida, a violência da empresa escravista, cujas práticas empenhavam-se em reduzir pessoas a mercadoria, foi incapaz de apagar o senso de humanidade desses indivíduos. O contato e as trocas culturais com o outro – fosse ele senhor, traficante ou cativo das mais variadas procedências – possibilitado pela escravidão, levou ao que Law e Mann nomeiam de “Comunidade atlântica”. O conceito transcende a formulação, anteriormente tratada, de Gilroy ao perceber que os contatos e trocas atlânticas travados de lado a lado do oceano não teriam sido fundamentalmente negros, mas exercidos por pessoas de múltiplas origens. Concebendo o oceano como o elemento capaz de forjar uma “comunidade transracial”, os

⁵⁰² MONTERO, Paula. Introdução: Missionários, Índios e Mediação Cultural in MONTERO, Paula. (org.) *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p.42/43. Citando HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p.111-114.

autores perceberiam as relações compostas a partir das trocas comerciais, principalmente daquelas estabelecidas pelo tráfico, como capazes de formular determinados vínculos de pertencimento⁵⁰³.

Apesar da idéia de “Comunidade atlântica” não ser uma inovação desses historiadores, a maneira como ela é trabalhada no artigo permite que o leitor tenha uma noção mais clara a respeito das possibilidades de uma abordagem aproximativa entre os dois lados do oceano. Dessa forma, tráfico e escravidão seriam os eixos a partir dos quais se constituiria a comunidade retornada no contexto do tráfico. Nesse caso, esses elementos atuariam como uma espécie de referencial de memória, a partir da qual a identidade retornada estaria construída. Para ambos autores, interpretar o tráfico de escravos sob o ponto de vista de uma rede de relações regionais e transatlânticas mais ampla, significa incluir como perspectiva de análise “conexões sociais e culturais transatlânticas cuja importância foi freqüentemente subestimada.”⁵⁰⁴

Para desenvolverem sua noção, Law e Mann reportam-se a uma das mais importantes regiões de embarque de escravos entre os séculos XVII e XIX, a Costa dos Escravos, localizada na faixa litorânea da África Ocidental. Segundo os autores, o desenvolvimento comercial desse trecho da costa africana, proporcionado pelo tráfico, colocou as comunidades ali estabelecidas em contato com o mundo. Mutuamente dependentes, as intensas relações mercantis e as redes de relacionamentos sociais e culturais decorrentes do contato entre negociantes de diversas partes do mundo, entre autóctones, traficantes baianos e libertos de procedências distintas, levou “ao crescimento de uma população heterogênea, envolvida nas redes comerciais e sociais transatlânticas, desempenhando um papel substancial na configuração do comércio e da cultura”⁵⁰⁵.

O envolvimento comercial e social de que tratam os autores é analisado sob a ótica da constituição de uma comunidade brasileira, particularmente a partir do início do século XIX, com a abolição da escravidão colonial francesa, em 1794, do tráfico inglês, em 1808, e do expressivo movimento de retorno de africanos livres para a localidade, principalmente depois de 1835. A aproximação do Brasil independente com os portos da Costa dos

⁵⁰³ LAW, Robin; MANN, Kristin. West Africa in the Atlantic Community: the case of the Slave Coast. In *William and Mary Quarterly*, 56, 2, 1999, p.304.

⁵⁰⁴ LAW, Robin; MANN, Kristin. Op.cit, p.305.

⁵⁰⁵ LAW, Robin; MANN, Kristin. Op.cit, p. 314.

Escravos foi, de acordo com o mesmo artigo, o elemento chave da efetiva constituição de uma comunidade cada vez mais brasileira e menos “multinacional”⁵⁰⁶. É dessa crescente proximidade atlântica, estabelecida especialmente no oitocentos, que se forma uma comunidade brasileira muito mais consistente. E, nesse caso, africanos e seus descendentes libertos teriam papel significativo. Responsáveis por transformar a configuração humana do grupo, muitos libertos descidos nos portos na costa ocidental da África se aliariam aos traficantes já estabelecidos.

Formando redes mercantis fundadas não apenas em interesses mútuos, mas também num sentido de pertencimento e de identidade que permitiria aos seus integrantes se reconhecerem, esses indivíduos que haviam passado pela escravidão na Bahia e estavam a retornar constituíram a segunda geração de brasileiros no continente africano. Dessa forma, a idéia de construção da identidade brasileira reaparece como componente que conferia aos membros da comunidade um sentido de pertencimento, a despeito da heterogeneidade de seus integrantes. Possivelmente foi a experiência do cativo um dos recursos utilizados na invenção de uma comunidade fundada não mais na ancestralidade, no grupo linhageiro ou em práticas culturais comuns, mas na nova situação que se apresentava: a de escravo, mais especificamente, a de escravo no Novo Mundo. Dessa forma, a compreensão do que a diáspora significou à constituição da comunidade retornada na costa ocidental africana implica em perceber, em sentido complementar, o processo pelo qual o cativo no Brasil foi responsável por arranjos identitários inovadores, cujos símbolos e signos atravessaram o atlântico, levados por libertos que voltaram para o continente onde repousavam seus ancestrais.

Num esforço por compreender as origens e a manutenção das identidades étnicas no Brasil, em especial aquelas relativas à nação jeje, Parés orienta sua análise em direção à idéia de que o processo de construção identitária seria contínuo, aditivo e pulsante, caracteres capazes de conferir um sentido “multidimensional” à tal noção. Nessa mesma chave interpretativa, o autor também propõe entender a elaboração de identidades étnicas não apenas como um rótulo externo criado pelo senhor (rótulo esse também chamado de “metaétnico”), mas como um emblema incorporado pela população negra, uma ferramenta de identificação que, a despeito de ter sido criada pelo branco, também seria capaz de

⁵⁰⁶ Ibid, p.322.

conferir aos seus membros um senso de pertencimento e união indispensáveis no contexto do cativo e, ainda, entre os libertos⁵⁰⁷.

Mesmo que muitas vezes atribuída pelo branco, a identidade étnica poderia transformar-se num artifício coesivo capaz de superar a “dessocialização” produzida pela escravidão. Seguindo esse princípio, Parés comenta que o cativo provocaria não apenas a destituição dos vínculos sociais que ligavam o escravo à comunidade a que pertencia antes da captura, como também seria responsável pelo rompimento do africano escravizado com referenciais culturais associados às suas origens. Segundo o autor, a escravidão também despedaçaria tais laços sociais a ponto de promover a “despersonalização” do indivíduo⁵⁰⁸. Nesse caso, assumir uma identidade étnica, mesmo sendo essa conferida pelo senhor, poderia se constituir uma das alternativas de superação desse processo de “despersonalização” tratado por Parés.

Numa linha interpretativa bastante próxima de Parés, mas tendo como objeto de estudo os ambaquistas, Jill Dias busca compreender como nomes e etiquetas identitárias, as que aparecem na documentação angolana a partir do século XV, poderiam servir para compor rótulos étnicos que, a despeito de serem atribuídos em boa parte das vezes pelo outro, constituíram-se posteriormente, em elementos chave à composição da identidade de determinados grupos. Ao analisar o caso ambaquista, a autora explica que tanto a identidade pessoal como a coletiva são construídas por meio de um processo que:

Por um lado, implica a classificação pelos outros em termos de uma determinada categoria ou grupo de pessoas. Por outro, implica um acto de autoclassificação, em que a identidade de um indivíduo ou de uma coletividade se define como categoria atribuída e identificada subjectivamente pelos próprios actores sociais.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé. História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.p.16. Ver também ensaio sobre a produção cultural negra interpretada à luz da conquista de espaços de atuação, “no interior de um processo dinâmico de reinvenção de sua identidade étnica em solo brasileiro”. REIS, Leticia Vidor de Sousa. Negro em “terra de branco”: a reinvenção da identidade, p.34 in SCHWARCZ, Lilia Moritz; REIS, Leticia Vidor de (orgs.) *Negras imagens, ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1996.

⁵⁰⁸ PARÉS, Luis Nicolau. Op. Cit.2006p.76.

⁵⁰⁹ DIAS, Jill. Estereótipos e realidades sociais: quem eram os ambaquistas in *Actas do II Seminário Internacional sobre História de Angola. Construindo o passado angolano: as fontes e sua interpretação*. Lisboa, Luanda, CNCDP, 1997. p.605.

O termo ambaquista teria surgido como referência àqueles nascidos na região onde localizava-se o presídio português de Ambaca. Todavia, ao extrapolar o conteúdo original do vocábulo, como uma designação relativa à procedência, transformando-o num rótulo étnico, tais indivíduos ganharam visibilidade como grupo reunido em torno de elementos comuns. Se os ambaquistas não eram europeus, e tão pouco eram considerados parte da população nativa, qual seria então o “lugar” e a constituição identitária desses sujeitos? Um interessante viés interpretativo sobre o assunto seria por meio do conceito de “fronteira”, proposto por Dias. Para a antropóloga, a interpretação das identidades sociais ou culturais que emergiram na região de Ambaca conformaria não só uma fronteira territorial ou política:

(...) oscilante entre a zona ocupada administrativamente pelos portugueses e as sociedades africanas autônomas vizinhas. Mas também constitui uma ‘fronteira’ no sentido metafórico, como lugar da interação entre diferentes modelos sociais e culturais, europeus e africanos.⁵¹⁰

Em permanente contato com africanos e europeus, os ambaquistas são vistos por Dias como sujeitos capazes de se movimentar em ambos universos, aptidão que em muito se aproximaria das habilidades de negociação e diálogo que possibilitaram aos retornados a interação tanto com comunidades autóctones, quanto com o colonizador, extraindo desse duplo movimento ganhos econômicos e de status.

O conceito de fronteira proposto pela autora, quando aplicado à população retornada, ajuda-nos a compreender o processo pelo qual tal grupo constituiu-se como uma comunidade à parte e, ao mesmo tempo, permanentemente em diálogo com os demais grupos que compunham seu entorno no século XIX. A permeabilidade cultural e social da comunidade brasileira na África não exclui a fronteira, pois é justamente essa noção que permite discernir os brasileiros como membros de um grupo distinto. O que se propõe aqui é, retomando Hall, interpretar a fronteira não como barreira intransponível, mas como lugar de passagem, ponto em que significados seriam “posicionais e relacionais, sempre em deslize” e onde a reapropriação cultural contínua conferiria um sentido dinâmico às

⁵¹⁰ DIAS, Jill.Op. Cit.p.607.

construções identitárias⁵¹¹. A capacidade de transitar por universos culturais múltiplos, de transformar fronteiras em pontos de passagem e de ressignificar o conteúdo de emblemas formulados no interior da sociedade branca em símbolos africanos, fizeram desses brasileiros estabelecidos na costa ocidental africana uma comunidade constituída a partir da experiência atlântica. A travessia oceânica e a vida cativa foram fatores essenciais à composição de laços de solidariedade e de esquemas de identificação que, ainda no Brasil, permitiram aos escravos a vida no interior de uma sociedade dominada pelos brancos e mais tarde, do outro lado do Atlântico, possibilitou àqueles que regressaram a aplicação de semelhantes estratégias de auxílio mútuo, de elaboração de redes de pertencimento e de construção de uma segunda geração de agudás, cuja identidade começou a ser tecida na margem atlântica do Brasil.

A passagem pelo cativo trouxe consigo estratégias de “despersonalização”, nos termos de Parés, que incluíam o batismo e, em consequência, a adoção de um nome cristão. Para a maioria dos escravos, num primeiro momento, o nome conferido pelo senhor ou traficante – João, Firmina, Benedicto – poderia representar muito pouco acerca da identidade dessas pessoas vindas da África, no entanto, muitos desses primeiros nomes eram acrescentados de um outro que, em certos momentos, estava associado à localidade de embarque na margem africana do oceano, essa sim designação muito mais significativa a esses indivíduos atlânticos. Foi assim que em 3 de julho de 1835 o preto liberto José de Guezou, de idade entre 34 e 35 anos, recebeu autorização para partir com destino aos Portos d’África “donde he natural”. O nome que José de Guezou informou ao oficial da repartição de polícia permite-nos supor que talvez o liberto estivesse de alguma forma associado ao rei do Daomé, Guezo. A partir disso, poderíamos nos perguntar se o africano teria sido capturado por tropas do chefe daomeano e vendido a traficantes como escravo. Seria também possível suspeitar que José, feito escravo por inimigos, fosse súdito desse

⁵¹¹ HALL, Stuart. Op.cit.p.33. Corroborando essa idéia de fronteira mais como ponto de transposição e de deslize de significados, do que de barreira, outro autor, Eagleton, ao analisar a situação de contato entre espaços sociais no mundo contemporâneo, argumenta: “esses espaços são flexíveis e entretecidos, e quase todo mundo mantém agora relações com uma série deles simultaneamente.” EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. trad. Sandra Castello Branco, São Paulo: Ed. UNESP, 2005. p.116.

mesmo rei do Daomé, nesse caso seu segundo nome seria uma homenagem ao líder daomeano⁵¹².

Tal como José de Guezou também a preta Joaquina da Angola carregava em seu nome o emblema da travessia pelo Atlântico. A liberta que pretendia viajar em companhia de quatro filhos – Felippo, Martinho, Maria e Balbina – teve sua legitimação de passaporte registrada em 16 de dezembro de 1835. No entanto, praticamente seis meses depois ela ainda não havia retornado para a Costa d'África, pois em 07 de junho de 1836 os documentos informam uma nova legitimação para o mesmo destino. Possivelmente Joaquina tivera algum contratempo que lhe impedira de embarcar ao final do ano de 1835, fato é que tal imprevisto lhe custara alguns réis e o aborrecimento de dirigir-se novamente à Repartição de Polícia Provincial de Salvador a fim de, mais uma vez, pedir a expedição do documento que autorizaria o embarque para África.⁵¹³

Embora em certas legitimações de passaporte os nomes daqueles que partiam viessem acompanhados por uma segunda designação que fazia referência à África, como é o caso de José de Guezou e Joaquina da Angola, era, no entanto, mais comum tais libertos serem registrados de acordo com a nação a que pertenciam, principalmente nos anos de 1835 e 1836, período marcado por um maior número de retornos. Dentre as principais nações inscritas nos livros de legitimação de passaporte estão a nagô(*nagou*), gege(*njege*) e aussá (*haussá*), respectivamente. Entre 1842 e 1845 apenas quinze registros mencionam a nação daqueles africanos que desejavam partir, provavelmente a explicação para isso estava no fato desse tipo de controle por parte das autoridades não ser tão necessário quanto no período imediatamente posterior ao levante dos malês, quando 246 libertos declararam suas nações junto as autoridades provinciais.

Em meio a uma série de informações relativas às características físicas daquele que voltava ou concernentes às pessoas que levava em sua companhia, a inclusão nos registros de legitimação da nação a qual o indivíduo pertencia, abre uma possibilidade a mais de análise na medida que nos permite pensar como uma categoria distintiva, a nação, criada no interior da sociedade dominante branca, pode ter se convertido em símbolo de identificação

⁵¹² APEBa, Série: Polícia, Assunto: Registro de Passaportes, Seção: Colonial e Provincial. No.5883. 3 de julho de 1835.

⁵¹³ APEBa, Série: Polícia, Assunto: Registro de Passaportes, Seção: Colonial e Provincial. No.5883. 16 de dezembro de 1835 e 7 de junho de 1836.

entre seus membros. Nesse sentido, a pesquisa da historiadora Mariza de Carvalho Soares acerca da constituição de procedimentos de classificação de escravos mina e guiné, elaborados no Rio de Janeiro do século XVIII, esclarece-nos quanto aos processos de reelaboração de sociabilidades suprimidas pela violência do tráfico. Em suas análises a autora atenta para o fato da palavra nação ser uma designação cunhada pelo Império português para referir-se a qualquer povo com o qual tomava contato, diferentemente do termo gentio, aplicado a pessoas que seriam alvo de interesses e ações catequéticas. Ao estudar os assentos batismais produzidos por paróquias do Rio de Janeiro, Mariza Soares assinala algumas especificidades das inscrições relativas à nação dos escravos batizados. De acordo com suas pesquisas o batismo,

imprime nos escravos africanos a marca de sua procedência. O batismo não apenas insere os gentios no mundo cristão mas também no mundo colonial. E o faz não apenas na condição de escravo, mas como membro de grupos específicos, fazendo surgir daí, mais que uma simples nomenclatura, um verdadeiro sistema de classificação a ser utilizado nas mais variadas circunstâncias⁵¹⁴.

Seguindo as informações dadas pela autora, a atribuição da nação ao escravo ocorreria no momento do batismo, cerimônia que poderia ser realizada na África ou no Brasil, cujo intuito era marcar o ingresso do negro no universo religioso e social branco. Dessa forma, o termo nação não estaria diretamente associado a uma mesma etnia, já que o emblema de uma dada nação poderia ser conferido a um grupo de indivíduos negociados num determinado porto, apesar das procedências étnica serem diferentes. Nesse sentido, Soares propõe compreender os processos de formação das nações africanas, estabelecidas na capital provincial carioca setecentista, a partir da noção de “grupo de procedência”, categoria de análise que, a despeito de considerar a bagagem cultural trazida pelos africanos, privilegia os processos de reinvenção identitária formulados durante a vida no cativeiro⁵¹⁵. Assim, apesar da categorização por nação ser um procedimento atribuído pelo homem branco, no Brasil esse esquema classificatório foi incorporado e reinventado pela população escrava que, ao fazer uso dessas categorias segundo suas próprias demandas,

⁵¹⁴ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p.96.

⁵¹⁵ SOARES, Mariza de Carvalho. *Op.cit.*, p.116.

soube ressignificá-las transformando aquilo que era um emblema de dominação em mecanismo de reforço de laços de solidariedade.

“Nações” de libertos que partiram para Africa desde Salvador (Tabela 4)

	Africana	Aludá	Angola	Barba	Benino [Benim?]	Bornu/Bornou	Cabinda	Camarão	Cassinga [Cassange?]	Congo	Dogomé [Daomé]	Gebu	Gege/Njele	Hausa/Ussá	Libambo	Mais [Mali?]	Mina	Nagô/Nagou	Tapa	Total / Ano	% Ano
1824	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1825	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	1	0,15%
1826	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1830	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1831	-	2	4	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	7	-	-	2	-	-	15	2,25%
1834	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	1	-	-	2	0,3%
1835	-	-	6	1	1	32	2	1	-	1	1	1	46	41	1	1	24	67	19	246	36,99%
1836	-	-	3	1	-	17	2	1	1	-	-	-	33	21	-	-	9	60	7	155	23,3%
1837	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	2	2	-	-	2	4	2	14	2,1%
1842	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1	0,15%
1843	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1	0,15%
1844	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	8	-	8	1,2%
1845	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	4	-	5	0,75%
1846	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	2	24	-	28	4,21%
1847	2	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	6	-	-	-	1	31	1	43	6,46%
1848	2	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	6	-	-	-	1	23	2	32	4,81%
1849	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1	19	-	23	3,45%
1850	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	20	1	22	3,3%
1851	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	1	4	-	-	-	54	-	60	9,02%
1852	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	-	2	0,3%
1853	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1854	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	6	-	-	6	0,9%
1855	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1856	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1	0,15%
1857	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Total por nação	8	2	15	2	1	52	4	2	1	3	1	1	93	77	1	1	51	31	33		
Total geral	665																				

Fonte: Registro de Passaportes, APEBA, maços 5878 a 5896.

Ao incorporar, a partir de seus próprios termos e demandas, as designações de nação formuladas no interior do universo do homem branco, esses africanos trazidos para o Brasil como cativos estariam construindo identidades cuja plasticidade de suas fronteiras permitiria transposições e reformulações constantes. Nesse sentido, a fronteira como limite capaz de permitir transposição poderia ser também percebida como perigosa, na medida em que sua permeabilidade configuraria a indefinição de sujeitos e papéis⁵¹⁶. Dessa maneira, a transposição dos limites de poder, o deslocamento de papéis e a ameaça de subversão da ordem estabelecida constituem ações capazes de, mesmo momentaneamente, suspender diferenças e promover a supressão da ordem. Festas e revoltas populares, apesar de serem

⁵¹⁶ Cf. DARNTON, Robert. *O grande massacre dos gatos, e outros episódios da história cultural francesa*. trad. Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1986.p.250.

essencialmente distintas, seriam exemplos dessa superação dos limites fronteiriços, mudança de papéis sociais e suspensão da ordem e, portanto, de perigo.

De certa forma, a idéia de liminaridade aventada por Robert Slenes, como chave ao entendimento de como africanos de língua bantu constituíram uma rede de relacionamentos, interações e identificações fundada no senso de não pertencimento ao universo branco e livre, pode ser vista como complementar ao sentido de fronteira e à concepção da transposição de seus limites como perigo⁵¹⁷. Ao expor o fato de que os africanos teriam menores chances de libertar-se do que os crioulos, Slenes explica que a situação de tais indivíduos caracterizar-se-ia por uma condição de indefinição temporalmente indeterminada, nos termos do autor : “(...) pessoas ‘liminares’ como eles – isto é, pessoas em trânsito de uma sociedade para outra -, no Brasil eles se deram conta de que sua liminaridade provavelmente iria durar para sempre.”⁵¹⁸ Em sentido amplo, postos em uma posição de liminaridade, tais escravos africanos constituíam novas identidades, arranjadas a partir de processos interacionistas entre sujeitos de origens diversas, cuja passagem pela escravidão seria o elemento coesivo entre as partes.

O tema referente aos processos pelos quais a identidade de um grupo, em especial da comunidade retornada, se configura estaria ainda vinculado à questão da etnogênese. Em outras palavras, e de acordo com Matory, as formas como sujeitos sociais participam na construção de identidades étnicas são “essencialmente resultado do imaginário e do poder coletivo.”⁵¹⁹ Interessado em estudar aqueles africanos que “iam e vinham entre os dois mundos” os quais o autor chama de “re-ingressados”, Matory argumenta que o intenso trânsito entre Brasil e África, na segunda metade do século XIX, teria sido responsável por configurar não apenas a identidade retornada, “(...) mas em conformar um ethos transcultural nacionalista”⁵²⁰, fundado na mobilidade atlântica possível naquele momento.

⁵¹⁷ SLENES, Robert W. ‘Malungo, Ngoma vem’: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, 12, 1991/92.

⁵¹⁸ Ibid, p.215.

⁵¹⁹ MATORY, J. Lorand. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. *Horizontes Antropológicos*. UFRGS/IFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 1, n.1, 1995. p.265.

⁵²⁰ Ibid. 1995. p.274.

A idéia de comunidades constituídas a partir de interações “transatlânticas e supraterritoriais”⁵²¹ reaparece em outro artigo de Matory, no qual o tema da diáspora africana é tratado à luz das noções de comunidades imaginadas, proposta por Benedict Anderson, e dos sentidos de “transnacionalismo e globalização”⁵²². Para o autor a constituição da nação yorubá não seria um movimento restrito ao continente africano, mas parte de um processo transnacional, o que incluiria também a população retornada. Nas palavras do autor:

Os chamados ‘retornados’ tiveram de imaginar, por meio de uma construção seletiva e criativa, a história de onde e do que era sua ‘casa’, ou ‘lar’. Argumento que a imaginação a respeito dos limites das nações dispersas e da casa gerou muitas vezes novas identidades étnicas e nacionais na África.⁵²³

Enquanto Matory se ocupa em desvendar as “continuidades” presentes na permanente interação entre os dois lados do Atlântico, durante a segunda metade do oitocentos, e seus desdobramentos do ponto de vista da construção da nação yorubá, o historiador Paul E. Lovejoy se interessa pela acepção do cativo como rompimento dos vínculos sociais, religiosos e identitários estabelecidos numa situação de liberdade pregressa⁵²⁴. Ao empenhar-se em compreender a variedade de papéis exercidos pela população escrava no continente africano, assim como suas transformações ao longo dos séculos, Lovejoy indica um ponto de similaridade entre as diferentes e complexas formas de escravidão aplicadas na África: o escravo é na maioria das vezes o outro, o estrangeiro, aquele que vem de fora e, portanto, não carrega nenhum tipo de vínculo de parentesco com a comunidade.

O mesmo autor previne ainda que a compreensão acerca de tal alheamento social deve ser, antes de tudo, localizada dentre as dimensões de tempo e espaço, pois não raras vezes comunidades escravistas construíram formas de incorporação do cativo ao grupo linhageiro de seu senhor. Todavia, a gradativa assimilação do não livre ao clã de seu dono, possível em certas sociedades africanas, não se repetia quando a relação escravista estabelecia-se com o europeu. Para o homem branco o escravo era também um indivíduo alijado do

⁵²¹ MATORY, J. Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. *Mana, Estudos de Antropologia Social*, vol.5, n.1, abril de 1999, p.60.

⁵²² Ibid. 1999, p.55.

⁵²³ Ibid. 1999, p.59.

⁵²⁴ LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Tradução Regina Bhering e Luiz Guilherme Chaves, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

universo cultural, religioso, social, político e moral do europeu “garantindo dessa forma que a aquisição de direitos na sociedade de origem européia fosse severamente limitada”⁵²⁵. Em outras palavras, enquanto o escravismo linhageiro africano, grosso modo, era “inclusivista”, no sentido de construir mecanismos de incorporação do cativo ou de seus descendentes ao clã, o escravismo viabilizado pelo tráfico atlântico dificilmente permitiria tal manobra, reforçando assim o aspecto segregador do sistema⁵²⁶.

Ao entendermos esse elemento distintivo entre o escravismo africano praticado em certas localidades, e o promovido pelo europeu, fica mais evidente a relevância do conceito de identidade e do sentido de comunidade a ele associado, como estratégias que permitiriam ao cativo a configuração de um sentido de pertencimento, assim como a construção de redes de solidariedade capazes de minimizar as agruras da vida cativa. Partindo desse princípio, e retomando as acepções de Miller acerca da constituição de comunidades transraciais, poderíamos entender que a despeito da comunidade retornada constituir-se como um grupo à parte, o processo através do qual tais indivíduos passaram a integrar e a se reconhecerem como formadores de uma identidade comum fora dado pelo contato, e não pela segregação⁵²⁷. Em outras palavras, o contato, primeiramente dos africanos postos em cativeiro com o Novo Mundo e, depois, dessas mesmas pessoas com uma África diversa daquela guardada na memória ou descrita por seus pares, tornou possível a construção de identidades fluidas e dinâmicas, capazes de dialogar com os diferentes universos sócio-culturais que se apresentavam.

⁵²⁵ LOVEJOY, Paul E. Op. Cit. 2002, p.32.

⁵²⁶ É preciso lembrar que tais esquemas de incorporação do cativo ao clã têm suas nuances. Apesar do progressivo ingresso do escravo na família esse jamais deixava de ter suas ações limitadas e de ser equiparado a uma “criança”. Outro aspecto importante é o fato dessa relação passar por profundas transformações ainda no século XIX, a partir da extinção do tráfico transoceânico. Sobre o assunto, ver: MEILLASSOUX, Claude. Parentes e Estranhos (Capítulo introdutório) In ____ *Antropologia da escravidão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

⁵²⁷ MILLER, Joseph C. Retention, Reinvention and Remembering: Restoring Identities Through enslavement in África and under slavery in Brazil IN CURTO, José C.; LOVEJOY, Paul E. *Enslaving Connections. Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*. New York: Humanity Books, 2004.

Considerações Finais

*Foram nossos pais e avós brasileiros que civilizaram esta terra.*⁵²⁸

Em estudos de campo mais recentes realizados na região do Golfo do Benim, pesquisadores reconheceram a existência de indivíduos que, ainda em tempos atuais, se definem como brasileiros ou, para empregar aqui o termo local, como agudás. Não se comunicam mais em língua portuguesa e, tão pouco, mantém alguma proximidade ou trocam correspondência com amigos ou familiares deixados no Brasil por seus antepassados, no entanto, são categóricos ao afirmar que formam um grupo distinto dos demais africanos. Afinal, conforme um membro da importante família d’Almeida, Casimir d’Almeida, declarou: “A civilização no Daomé é obra de brasileiros!”⁵²⁹. Missionários e viajantes que, a partir da década de 1840, percorreram essa parte da costa ocidental africana deixaram registros da presença de um povo “trabalhador” que, se somados aos libertos procedentes de Serra Leoa - os sarôs - poderiam constituir um importante elemento “civilizador” naquele território⁵³⁰. Nesse sentido, a existência de uma comunidade que, ainda nos dias de hoje, se identifica como brasileira, a despeito das diferenças linguísticas e do distanciamento geográfico em relação ao Brasil tornou-se o ponto de partida dessa pesquisa. Interessava compreender quem eram esses indivíduos que haviam atravessado o Atlântico para iniciar uma nova vida na África. Quais teriam sido os contextos que encaminharam essas pessoas à outra margem do oceano? Como haviam construído, e mantido por tanto tempo, essa identificação com o Brasil? Quais foram os signos de pertencimento que permitiram aos seus integrantes se chamarem mutuamente de brasileiros? E, por último, por que a festa dedicada ao Senhor do Bonfim, e não outra, havia se tornado o sinal diacrítico de maior visibilidade dessa comunidade?

⁵²⁸ Em visita a Cotonu, no Daomé – atual Benim – Zora participou dos ritos funerários de um membro da família d’Almeida. Nessa ocasião estava presente a viúva do ex-presidente do Togo, Silvanus Olympio. Outros brasileiros também compareceram à cerimônia, entre eles Casimir d’Almeida que, naquela ocasião, fez essa declaração. SELJAN, Zora. Daomé o país mais brasileiro da África in *No Brasil ainda tem gente da minha cor?* Rio de Janeiro: ed. SESC, 2008, p.50.

⁵²⁹ SELJAN, Zora. Op.cit, p.45.

⁵³⁰ DUNCAN, John. *Travels in Western Africa, in 1845 & 1846. A journey from Whydah, through the kingdom of Dahomey, to Adofoodia, in the interior.* vol.I, London: Richard Bentley, 1847, p. 185/186.

Ao longo das reflexões apresentadas neste texto foi possível distinguir três etapas no processo de constituição da comunidade brasileira na África. A primeira delas se iniciou ainda no século XVIII, e está associada ao estabelecimento dos primeiros negreiros lusos e baianos na região da Costa da Mina. A intensificação dos contatos comerciais estabelecidos entre a Bahia e essa parcela do território africano levou alguns mercadores de gente a transferirem negócios e residência para África. Para poderem viver e prosperar entre africanos, esses negreiros tiveram de se vincular às chefias locais por meio de casamentos que lhes renderam ganhos econômicos, pois significavam também abertura comercial, e de status, visto que estavam ligados a uma situação de proeminência no interior das sociedades onde se instalaram. Embora nesse momento ainda não se intitulassem como brasileiros, foram esses mercadores - majoritariamente brancos - os responsáveis por estabelecer as condições de atração e instalação de uma segunda geração que começou a descer nessa porção da costa a partir do século XIX.

Foi justamente no oitocentos que se iniciou uma outra etapa no processo de constituição da comunidade brasileira na África. Não se tratava mais de alguns negreiros baianos e lusos que haviam se estabelecido na região, atraídos pelas possibilidades de ganho que o negócio de escravos lhes oferecia, eram muito mais numerosos do que essa primeira geração e, além disso, tinham de maneira geral origem diversa daqueles traficantes que haviam chegado em décadas anteriores: eram ex-cativos. Responsáveis por transformar a paisagem humana daquela parte da costa ocidental africana e, nesse mesmo sentido, conferir uma maior coerência ao grupo, tais libertos deixaram Salvador num contexto social bastante específico, posterior à revolta de 1835. Entre 1835 e 1836, as partidas da capital baiana em direção à África somaram mais de 40% - mais precisamente 43,87% - de todas as travessias de libertos apuradas nos demais anos entre 1824 e 1857⁵³¹. Esse dado numérico e a legislação formulada meses depois do levante e orientada à população africana indicam que, nos meses imediatamente seguintes à insurreição, as condições impostas àqueles africanos libertos que viviam na Bahia estavam perto do insuportável, aspecto que motivou boa parte dos retornos para o continente de origem.

⁵³¹ Para melhor entendimento e visualização dos dados numéricos apresentados sugiro consulta à Tabela 1: Partidas de livres e libertos para África desde Salvador. Lembro que os registros de legitimação de passaporte referentes aos anos de 1827 a 1829, 1832, 1833 e 1838 a 1841, não foram localizados.

A repressão ao levante veio acompanhada por um aparato legislativo que visava não apenas restringir a autonomia dos libertos residentes na zona urbana de Salvador, como também pretendia tornar a vida desses indivíduos cada vez mais difícil do ponto de vista da própria subsistência. Sob o argumento de que tais leis promoveriam o controle e a vigilância de uma parcela da população considerada perigosa, os africanos libertos passaram a ser tratados como “hóspedes traiçoeiros”, mão de obra que deveria ser mantida nas grandes fazendas ou, do contrário, ser devolvida à África. Viajar em companhia de familiares era um indicativo de intenção de permanência do outro lado do Atlântico. Mesmo porque, depois da lei de número nove uma ocasional volta à Bahia não era mais possível, pois o desembarque de africanos estava terminantemente proibido em portos baianos⁵³². Entre os anos de 1824 e 1857, os africanos que obtiveram a legitimação de passaporte para viajar juntamente com algum parente, representaram 45,63% de todas as partidas⁵³³. Isso sem contarmos, porque a documentação não nos permite, aqueles que retornaram em companhia de parentes de consideração ou de santo, formas de sociabilidade produzidas em contextos cujas relações familiares, na maioria das vezes, não eram estáveis ou duradouras.

A chegada à costa africana representou o início de uma nova vida. Afinal, a maior parte dos libertos desembarcados na região do Golfo do Benim não voltou às suas aldeias de origem. Mantendo-se na faixa litorânea, se estabeleceram ao redor dos grandes traficantes, realizando atividades ligadas ao comércio escravista ou executando ofícios para esses mercadores e os demais membros da comunidade. Dessa forma, o ponto de descida na África não foi uma opção aleatória entre as que se apresentavam àqueles africanos que partiam, mas um destino escolhido por permitir ao liberto alguma identificação. Voltavam para territórios onde os contextos sociais poderiam ser minimamente reconhecíveis. Em outras palavras, para locais em que as condições de vida e subsistência poderiam ser mais

⁵³² O caso do africano liberto Filipe Francisco Sena exemplifica como a aplicação da lei de número nove impossibilitou o retorno de africanos à Bahia. Depois de passar algum tempo na África, trabalhando como administrador da feitoria de Joaquim José Duarte, o ex-cativo foi impedido de voltar à capital baiana, onde viviam seus familiares. A respeito desse episódio mencionado no segundo capítulo, consulte também: BRITO, Luciana da Cruz. Sob o Rigor da Lei: Africanos e a Legislação Baiana no Século XIX. *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*. N° 2, dez.2008, p.48/49 e REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês*. Edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p.500.

⁵³³ Conforme Tabela 1 (capítulo 2): Partidas de livres e libertos para África desde Salvador.

próximas daquelas conhecidas na Bahia, muito embora, esse regresso ao continente africano não representasse um retrocesso àquela vida anterior à captura e escravização.

Ao pisarem novamente em solo africano tiveram de se deparar com uma África em muitos aspectos diferente daquela guardada na memória dos que haviam partido como escravos ou imaginada por seus descendentes, habituados a ouvir histórias acerca da terra onde estavam enterrados seus ancestrais. Se a “África Afetiva” não correspondia à realidade, também os libertos que desceram naquela parte da costa não eram mais as mesmas pessoas que a escravidão havia obrigado a partir⁵³⁴. A passagem pelo cativo havia levado esses indivíduos a romper com suas linhagens de origem. Vistos pelos demais africanos que nunca foram enviados ao tráfico, como estrangeiros, essa segunda geração de brasileiros passou a formar um repertório de signos de pertencimento, cujos componentes garantiriam a distinção de seus membros em relação às sociedades já estabelecidas na costa. Como que assumindo o discurso do colonizador, que considerava serem esses indivíduos uma espécie de ponto de partida à difusão de seus propósitos de dominação, os brasileiros passaram a se considerar como uma parcela mais “civilizada” da população. Esse fato fica especialmente claro nas declarações de Casimir d’Almeida que, ao se referir à participação da comunidade na construção da “civilização no Daomé”, afirmou:

Quando nossos avós chegaram do Brasil ninguém aqui sabia fazer casa, mobília, roupa, sapato. Eles ensinaram este povo a trabalhar na forja, a plantar, a fazer farinha, azeite, a criar gado, a moer cana. Tudo obra dos brasileiros⁵³⁵.

Donos de técnicas e ofícios aprendidos durante os anos de cativo vividos no Brasil, essa segunda geração de brasileiros constituiu seu lugar na África se utilizando justamente daquilo que a colocava num patamar diferente em relação aos demais africanos:

⁵³⁴ A idéia de uma “África Afetiva” em certos sentidos complementar e em outros oposta à uma “África Efetiva” aparece nas considerações de Gilson Oliveira. Em sua dissertação de mestrado, o autor discute como essa “África Afetiva” mobilizou recursos públicos e os interesses de estudiosos que, a partir da década de 1960, empreenderam pesquisas de campo no continente, deparando-se com uma “África Efetiva”, em muitos sentidos diferente daquela imaginada no Brasil. Algo semelhante pode ter acontecido aos libertos que desembarcaram no Golfo do Benim no século XIX. A identidade brasileira na África pode ter sido formulada em resposta à uma África real, em diversos aspectos distinta daquela construída na Bahia. OLIVEIRA JUNIOR, Gilson Brandão de. *Agostinho da Silva e o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO): a primeira experiência institucional dos estudos africanos no Brasil*. São Paulo: dissertação de mestrado FFLCH/USP, 2010. pp.207-215.

⁵³⁵ SELJAN, Zora. Op.cit, p.45.

a experiência da escravidão atlântica. Consideravam-se diferentes daqueles que não haviam vivido na outra margem do oceano e, em virtude disso, se aproximaram dos colonizadores franceses, ingleses e alemães que começaram a se instalar oficialmente na região a partir da década de 1860. Em resposta às demandas que encontraram em território africano e de acordo com um desejo do próprio grupo em preservar diferenças, esses retornados passaram a selecionar os pontos diacríticos – para usar aqui um termo empregado por Cunha – de uma identidade à parte e, ao mesmo tempo, permanentemente atualizada e ressignificada a partir de diálogos estabelecidos localmente.

Transitando por universos culturais aparentemente distintos, muitos brasileiros passaram a intermediar acordos diplomáticos e relações comerciais estabelecidas entre colonizadores e chefes locais. Tal posição levou integrantes da comunidade brasileira a ocupar postos na administração colonial. No antigo Daomé, apoiaram os franceses que, na segunda metade do XIX, disputavam o domínio do território com a Inglaterra. A compensação dada pelo governo francês veio na forma de cargos públicos e no reconhecimento explícito de um de seus membros de destaque, Ignácio Paraíso, único africano a se tornar membro do conselho administrativo da colônia desde a sua fundação⁵³⁶. Se por um lado, população brasileira do Daomé passou a ocupar postos de trabalho que exigiam alguma proximidade com o universo do branco colonizador, por outro, os filhos de alguns desses brasileiros de segunda geração, cuja formação intelectual incluía anos de estudo na França, tomaram parte dos movimentos pela ampliação dos direitos civis na colônia.

Depois de terminada a Primeira Guerra Mundial as autoridades francesas não necessitavam tanto do apoio e intermediação brasileira, afinal, já haviam consolidado seus domínios naquela parte do território africano. Nesse contexto, os integrantes da comunidade passaram a ser progressivamente alijados dos cargos administrativos mais importantes. A nova situação trouxe também mudanças no papel que a terceira geração de brasileiros passou a desempenhar. No Daomé, muitos de seus membros passaram a

⁵³⁶ De acordo com Amós, depois da França consolidar seu domínio político e territorial sobre o antigo Daomé, a administração colonial criou um conselho composto por quatro integrantes, um deles era Ignácio Paraíso. Em 1921, Paraíso ainda ocupava o cargo de conselheiro ao lado de um outro brasileiro, Ignácio Pinto. Onze anos depois, no ano de 1932, outros dois brasileiros assumiram tal função, Casimir d'Almeida e A. Olimpio. AMÓS, Alcione Meira. *Os que voltaram: a história dos retornados afro-brasileiros na África Ocidental no século XIX*. Belo Horizonte: Tradição Planalto, 2007. p.59

manifestar publicamente oposição ao regime colonialista francês por meio de periódicos que, majoritariamente, eram impressos em gráficas de propriedade de outros brasileiros⁵³⁷.

Em Lagos, na atual Nigéria, do ponto de vista do lugar reservado à comunidade brasileira, a colonização britânica havia seguido um caminho semelhante ao modelo francês. Concedendo cargos públicos aos membros da segunda geração de brasileiros, a Grã-Bretanha conferia um status diferenciado aos integrantes desse grupo. No entanto, a partir da década de 1890, as restrições à participação brasileira na administração colonial levou muitos desses indivíduos a tomar parte de um movimento de oposição à metrópole britânica, cuja proposta de valorização da cultura local promoveu, entre outras ações, a substituição de nomes ocidentais por denominações iorubás⁵³⁸. Os tabom estabelecidos em Acra, atual Gana, também passaram a ocupar cargos públicos depois que, em 1868, a cidade costeira deixou de ser domínio holandês para se tornar parte das possessões coloniais britânicas. Tal como nas outras localidades mencionadas, a proximidade com o universo do colonizador levou muitos brasileiros de segunda geração a enviarem seus filhos à metrópole inglesa, para completarem os estudos, constituindo uma intelectualidade que acumulava a experiência de ter vivido nos dois mundos. Foi essa terceira geração que Raymundo de Souza Dantas - primeiro embaixador brasileiro em Gana – encontrou ao desembarcar, em 1961, no país recém independente.⁵³⁹

Embora muitos desses brasileiros da terceira geração ocupassem, na primeira metade do século XX, um status social e econômico destacado em relação a maioria dos africanos locais, talvez o único a assumir um cargo político na África independente foi Sylvanus Olimpio, primeiro presidente do Togo e neto do baiano Francisco Olympio da Silva, que chegou à África por volta de 1850. Nessa porção do território africano, desde 1884 dominada pelos alemães, a comunidade brasileira também assumiu funções na burocracia colonial. Situação que pouco se alterou quando, depois da Primeira Guerra, o território do Togo foi repartido entre a França e a Grã-Bretanha. Essa proximidade com o

⁵³⁷ Guran também lembra que depois da Segunda Guerra Mundial, a partir de 1946, a instalação de um novo sistema de representação política no Daomé desalojou os brasileiros dos cargos mais representativos. GURAN, Milton. *Agudás: os “brasileiros” do Benim*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p.274. Sobre os periódicos daomeanos editados por brasileiros, consulte: AMÓS, Alcione Meira. Op.cit. 2007, p.60-63.

⁵³⁸ Amós cita o caso dos irmãos Assumpção, Plácido e Honório, cujos nomes foram mudados para Alakija Adeyemo e Olayimika Adeyemo, respectivamente. AMÓS, Alcione Meira. Op.cit. 2007, p.119.

⁵³⁹ Gana foi a primeira colônia africana a conquistar a independência, em 1957. Quando Raymundo de Souza Dantas visitou o país foi recepcionado por uma festa que contou com a participação de mais de trezentos tabom. DANTAS, Raymundo de Souza. *África Difícil*. Rio de Janeiro: Leitura, 1965, pp.44-45.

poder colonial, associada à cadeia de relações estabelecidas com as chefias locais rendeu aos brasileiros ganhos econômicos e de status. Vistos pelos colonizadores como uma matriz populacional que já havia sido “enviada à escola” do cativo no Novo Mundo, os brasileiros assumiram a “civilização” como um dos pontos diacríticos de uma identidade formulada em resposta às circunstâncias estabelecidas pelo contato atlântico⁵⁴⁰.

Aparentemente ainda hoje, a festa em honra ao Senhor do Bonfim é outro desses sinais distintivos dos brasileiros estabelecidos nos atuais Gana, Togo, Nigéria e Benim. Como momento de maior visibilidade da comunidade, as homenagens dirigidas ao santo ganham as ruas enquanto outros signos de pertencimento – como vestimentas, língua, música, dança, religiosidade, culinária – são combinados de forma a deixar explícitas as fronteiras que definem a identidade de seus integrantes em relação aos demais⁵⁴¹. Nessa ocasião, tais emblemas de pertencimento são reunidos não apenas para uma exibição pública, visto que o exercício da tradição serviria ainda a um outro propósito, em diversos aspectos ligado à sua manutenção ao longo do tempo. A cada ano, ao tomar parte da festa do Bonfim os brasileiros também atualizariam os componentes de uma identidade capaz de unir todos ao redor de um sentido de comunidade.

No Brasil, um processo de ressignificação semelhante permitiu que o ciclo de festividades em honra ao Senhor do Bonfim se transformasse num momento em que práticas religiosas africanas eram exercidas publicamente. Apropriando-se simbolicamente de uma comemoração originalmente católica, e associando-na aos ritos em homenagem a Oxalá, as celebrações dedicadas ao Bonfim, especialmente aquelas ligadas à lavagem, foram se tornando ao longo do século XIX cada vez mais africanas. Chegando ao ponto de, no ano de 1855, o rito da lavagem do interior da Basílica ser suspenso pelas autoridades eclesiásticas. Reconhecendo o conteúdo africano das canções, danças e requebros dos populares que participavam do ritual das águas, a Igreja se pronunciava contra aquilo que considerava serem “abusos” praticados em pleno interior do templo sagrado.

Ao fazer uso da cerimônia e do espaço sagrado da igreja esses participantes se apropriavam de elementos que conferiam à lavagem do Bonfim uma face africana já na

⁵⁴⁰ A idéia de que “remover o negro da África é como enviar um garoto à escola” aparece em BURTON, R.F. *A mission to Gelele, king of Dahome*. 2ª ed. vol.II, London: Tinsley Brothers, 1864, p.204.

⁵⁴¹ O conceito de fronteira aqui empregado está relacionado às proposições de Dias e Hall. Conforme discuti no capítulo terceiro, a fronteira é vista como um ponto de contato ou de passagem, onde os significados estariam em constante diálogo com o outro. Cf. DIAS, Jill.Op. Cit.p.607 e HALL, Stuart. Op.cit.p.33.

Bahia. Ressemantizando o rito católico, o universo religioso africano encontrou maneiras para continuar existindo na capital baiana. Talvez esteja aí a principal justificativa para o fato dessa festa ser a comemoração de maior mobilização da comunidade brasileira na África. Afinal, para muitos dos participantes africanos que viviam na Bahia oitocentista, folgar o Bonfim significava exercer publicamente uma religiosidade que deveria, na maior parte do tempo, permanecer oculta. Nesse caso, tais comemorações realizadas entre a população retornada teriam se transformado em importantes momentos de elaboração da identidade do grupo. Ao reunir seus integrantes ao redor das atividades demandadas pela organização das celebrações e, mais tarde, ao congregar esses mesmos indivíduos durante os festejos do Bonfim, tais comemorações se configuraram em ocasiões em que o exercício da tradição e os sentidos de pertencimento ao grupo eram acionados e, ao mesmo tempo, reelaborados e atualizados. Esse processo garantiria a cada integrante o reconhecimento de que essas práticas compunham uma identidade que seria individual e, ao mesmo tempo, parte de um senso de pertencimento coletivo.

Como uma resposta simbólica ao lugar que a segunda geração de brasileiros encontrou (ou construiu) depois de desembarcar no Golfo do Benim, a festa do Bonfim se constituiu num momento em que as fronteiras da comunidade ganhavam maior visibilidade. Ao demarcar as diferenças de seus integrantes em relação às demais sociedades, essas comemorações assumiram novos contornos, resultantes dos diálogos estabelecidos com as realidades locais e com as memórias de um passado vivido no Brasil. Vistas como pontos de passagem e de contato, a permeabilidade dessas fronteiras conferiu à celebração um conteúdo atlântico. Afinal, ao longo do tempo, tanto as festas folgadas na Bahia, quanto aquelas celebradas na África, assumiram significados e incorporaram práticas resultantes das trocas estabelecidas entre as duas margens do oceano. Em outras palavras, se na Bahia as comemorações em torno do Bonfim foram, em parte, apropriadas simbolicamente pela população africana, no Golfo do Benim – mais especificamente em Porto Novo – a festa celebrada pela população brasileira havia se reinventado ao assumir sentidos locais. A popularidade do folguedo da burrinha, estendida para fora da comunidade brasileira, e as outras máscaras e fantasiados que acompanham os brincantes são um indício de que, para continuar existindo, essas comemorações tiveram de dialogar com as realidades locais. Essa polissemia de signos, práticas e emblemas seria um dos fatores responsáveis por conferir

aos brasileiros uma identidade múltipla e, nesse mesmo sentido, atlântica. Dessa forma, buscamos ao longo dessa pesquisa desvendar os sentidos da festa de Nosso Senhor do Bonfim à luz da problemática da construção de identidades atlânticas. Considerando os processos históricos a partir dos quais a festa foi, ao longo do tempo, se constituindo procuramos vencer, na medida do possível, o obstáculo representado pela ausência de fontes específicas sobre o assunto fazendo uso de relatos mais recentes produzidos por pesquisadores que durante seus trabalhos de campo presenciaram e/ou tomaram parte das celebrações dedicadas ao Bonfim.

APÊNDICES

APÊNDICE 1

Lista dos maços consultados e fotografados - Arquivo Público do Estado da Bahia/APEBa (Tabela 5)

Dados sobre o maço	Descrição do maço
FUNDO: Presidência da Província SÉRIE: Polícia do Porto ASSUNTO: Embarcações Licenças, passes, alvarás para navegar – Passaportes de embarcações Datas limite: 1815-1883 SEÇÃO: Colonial Provincial, No 3176	Documentos emitidos pela Polícia do Porto para embarcações. Passaportes de embarcações. Passes para navegação. Guias de desembarque de pessoas e produtos. Pedidos de licença para desembarcar.
FUNDO: Governo da Província SÉRIE: Polícia do Porto ASSUNTO: Relação de passageiros 1845/1887 SEÇÃO: Colonial e Provincial – No 3182	Documentação referente a navegação de cabotagem e embarcações que aportaram em Salvador.
SÉRIE: Polícia ASSUNTO: Registro de Passaportes 1824-1826 SEÇÃO: Colonial e Provincial – No 5878	Registros de Legitimação de Passaporte. Livro indica partidas para Costa da Mina e Angola, destinos relativamente raros na documentação pesquisada.
SÉRIE: Polícia ASSUNTO: Registro de Passaportes 1828-1829 SEÇÃO: Colonial e Provincial – No 5879	Registros de passaportes domésticos.
SÉRIE: Polícia ASSUNTO: Registro de Passaportes 1823-1831 SEÇÃO: Colonial e Provincial – No 5880	Registros de passaportes domésticos.
SÉRIE: Polícia ASSUNTO: Registro de Passaportes 1829-1831 SEÇÃO: Colonial e Provincial – No 5881	Registros de Legitimação de Passaporte. Documentos apresentam maiores detalhes acerca dos passageiros do que os registros encontrados no livro No. 5878. A Costa da Mina é um dos principais destinos de desembarque ao lado da designação “Costa d’África”.
SÉRIE: Polícia ASSUNTO: Registro de Passaportes 1831-1835 SEÇÃO: Colonial e Provincial – No 5882	Registros de passaportes domésticos.
SÉRIE: Polícia ASSUNTO: Registro de Passaportes 1834-1837 SEÇÃO: Colonial e Provincial – No 5883	Registros de Legitimação de Passaporte. Para os libertos o registro vem acompanhado pela notação “forro, como constou da sua carta de liberdade que

	apresentou”, demonstrando a conferência, por parte das autoridades, da documentação de liberdade que o ex-cativo era obrigado a apresentar. É o maço em que se encontra o maior número de registros de legitimação de libertos para África. De junho a setembro de 1835 alguns registros incluem descrições físicas e a idade dos viajantes.
SÉRIE: Polícia ASSUNTO: Registro de Passaportes 1842-1843 SEÇÃO: Colonial e Provincial – No 5884	Registros de Legitimação de Passaporte. Nesse maço a expressão “dou por legítimo” encerra todos os registros. A partir de 1842 são incluídos os “anúncios de sahída”, publicados em jornais da capital, menção ao pagamento de taxa anual para os africanos que permanecessem em Salvador e a apresentação de “folha corrida” comprovando que o liberto não possuía pendências com a justiça. A expressão “donde pretende voltar” aparece em alguns registros. A partir de agosto de 1842 algumas legitimações são afiançadas.
SÉRIE: Polícia ASSUNTO: Registro de Passaportes 1840-1841 SEÇÃO: Colonial e Provincial – No 5885	Documentação que registra as chegadas de embarcações no porto de Salvador. Descrição dos aspectos físicos daqueles que desembarcam, menção à embarcação que trouxe o passageiro, do que vive e se volta para sua origem ou se instala na província.
SÉRIE: Polícia ASSUNTO: Registro de Passaportes 1843-1844 SEÇÃO: Colonial e Provincial – No 5886	Registros de Legitimação de Passaporte. Referências ao local de procedência do viajante e ao pagamento da taxa provincial. Algumas legitimações são “afiançadas e reconhecidas”, outras são acompanhadas da anotação “vai para voltar”. Todos os registros encerram-se com a expressão “Legitimou-se”.
SÉRIE: Polícia ASSUNTO: Registro de Passaportes 1845-1846 SEÇÃO: Colonial e Provincial – No 5887	Registros de Legitimação de Passaporte. Registros têm as mesmas características do maço anterior. Apesar do maço ser referente aos anos de 1845 e 1846, as notações vão apenas de 08 de janeiro de 1845 a 14 de junho do mesmo ano.
SÉRIE: Polícia ASSUNTO: Registro de Passaportes	Registros de Legitimação de Passaporte. Notações de 26 de julho de 1845 a 27 de

1845-1847 SEÇÃO: Colonial e Provincial – No 5888	fevereiro de 1847. Registros têm as mesmas características do maço anterior.
SÉRIE: Polícia ASSUNTO: Registro de Passaportes 1847-1850 SEÇÃO: Colonial e Provincial – No 5890	Registros de Legitimação de Passaporte. Há um número maior de registros que incluem idade do viajante, é possível também verificar uma variedade maior de profissões além da comumente informada “de negócio”.
SÉRIE: Polícia ASSUNTO: Registro de Passaportes 1848-1850 SEÇÃO: Colonial e Provincial – No 5891	Registros de Legitimação de Passaporte. Os registros de partidas em direção à África vão de 06 de maio de 1847 a 06 de junho de 1850.
SÉRIE: Polícia ASSUNTO: Registro de Passaportes 1850-1852 SEÇÃO: Colonial e Provincial – No 5892	Registro de Legitimação de Passaporte. Nesse maço os registros de partidas para a Costa d’África no ano de 1851 cessam em 26 de julho. Há também um número elevado de africanos de descendentes que partem em viagem no dia 28 de janeiro de 1852.
SÉRIE: Polícia ASSUNTO: Registro de Passaportes 1852-1853 SEÇÃO: Colonial e Provincial – No 5893	Registro de Legitimação de Passaporte. Notações de saídas para Costa d’África a partir de 25 de junho de 1852 até 21 de abril de 1853. Aumento do número de mulheres que empreendem viagem de volta.
SÉRIE: Polícia ASSUNTO: Registro de Passaportes 1852-1854 SEÇÃO: Colonial e Provincial – No 5894	Registro de Legitimação de Passaporte. Notações de saídas para Costa d’África a partir de 20 de setembro de 1853 até 09 de março de 1854. Volume de partidas aumenta em janeiro de 1854.
SÉRIE: Polícia ASSUNTO: Registro de Passaportes 1842-1857 SEÇÃO: Colonial e Provincial – No 5896	Registro de Legitimação de Passaporte. Livro de registro longo. Há registros de passageiros que obtêm legitimação com a “clausula de não poder voltar mais ao Império”, referente a lei de 7 de junho de 1851, que isentava os passageiros do imposto e outras taxas, desde que obedecessem a referida cláusula. Algumas notações se referem a Onim como destino.

APENDICE 2

Outras partidas para África desde Salvador (Tabela 6)

ANO	PASSAGEIRO S SOZINHOS	ACOMPANHADOS POR¹					TOTAL ANUAL	% ANUAL
		FORRO(S)	ESCRAVO(S)	FAMÍLIA	FAMÍLIA E FORRO(S)	FAMÍLIA E ESCRAVO(S)		
1824	3	-	-	-	-	-	3	0,31%
1825	1	-	-	-	-	-	1	0,1%
1826	3	-	-	-	-	-	3	0,31%
1830	1	1 passageiro (+5)	-	-	-	-	1	0,73%
1831	2	-	-	-	-	-	2	0,21%
1834	6	-	4 passageiros (+1)	-	-	-	11	1,15%
1835	9	-	1 passageiro (+1) 1 passageiro (+1) 1 passageiro (+1)	-	-	-	15	1,57%
1836	43	1 passageiro (+6)	-	-	1 (1 familiar e 2 forros)	1 (+1 familiar e 1 escravo) 1 (+1 familiar e 1 escravo)	60	6,30%
1837	19	1 passageiro (+1)	1 passageiro (+2) 1 passageiro (+2) 1 passageiro (+2) 1 passageiro (+1) 1 passageiro (+3) 1 passageiro (+1)	-	-	-	38	3,99%
1842	28	-	-	1 passageiro(+1) 1 passageiro(+1)	-	-	32	3,36%
1843	49	1 passageiro(+1) 1 passageiro(+1)	-	1 passageiro(+1)	-	-	55	5,78%
1844	110	-	1 passageiro(+1)	1 passageiro(+1)	-	-	114	11,98 %

Na coluna "Acompanhado por" indiquei a quantidade de acompanhantes entre parênteses. Esses acompanhantes foram somados aos demais passageiros, a fim de compor o "Total anual".

APÊNDICE 2

Outras partidas para África desde Salvador (Tabela 6 - continuação)

ANO	PASSAGEIRO S SOZINHOS	ACOMPANHADOS POR					TOTAL ANUAL	ANUAL %
		FORRO(S)	ESCRAVO(S)	FAMÍLIA	FAMÍLIA E FORRO(S)	FAMÍLIA E ESCRAVO(S)		
1845	50	1 passageiro(+1)	1 passageiro(+1)	-	-	-	54	5,67%
1846	83	-	1 passageiro(+1)	-	-	-	85	8,93%
1847	88	-	-	-	-	-	88	9,25%
1848	53	-	-	-	-	-	53	5,57%
1849	89	-	-	-	-	-	89	9,35%
1850	36	-	-	-	-	-	36	3,78%
1851	14	1 passageiro(+1)	-	-	-	-	16	1,68%
1852	18	-	-	-	-	-	18	1,89%
1853	43	-	-	1 passageiro(+2) 1 passageiro(+2)	-	-	49	5,15%
1854	41	-	-	-	-	1 (+1 familiar e 1 escravo)	44	4,62%
1855	21	-	-	1 passageiro (+2)	-	-	24	2,52%
1856	38	-	1 passageiro (+3)	1 passageiro (+2)	-	-	45	4,73%
1857	9	-	-	-	-	-	9	0,94%
TOTALS	857	23 indivíduos	38 indivíduos	20 indivíduos	4 indivíduos	9 indivíduos		
% DE PARTIDAS	90,11 %	2,41%	3,99%	2,10%	0,42%	0,94%		
TOTAL GERAL DE PARTIDAS				951				

Fonte: Registro de Passaportes, APEBA, maços 5878 a 5896.

APÊNDICE 3

Atividades profissionais de brancos em viagem para África (Tabela 7)

	Alfaiate	Armador	Caixeiro	Calafate	Carpinteiro/ Marceneiro	Contramestre	Coronel	Embaixador	Marítimo	Naturalista	Negócio	Pedreiro	Pharmaceutico	Tanoeiro	Total/Ano	% Ano
1824	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3	-	-	-	3	0,9 6%
1825	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1	0,3 2%
1826	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3	0,9 6%
1830	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	1	0,3 2%
1831	-	-	-	-	-	1	1	-	-	-	-	-	-	-	2	0,6 4%
1834	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1835	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	6	-	-	-	6	1,9 2%
1836	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	43	-	-	-	43	13, 78 %
1837	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	16	-	-	-	16	5,1 2%
1842	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	26	-	-	-	26	8,3 3%
1843	-	-	1	-	1	-	-	-	-	-	45	-	-	-	47	15, 06 %
1844	4	-	7	-	2	-	-	-	5	-	85	1	2	1	107	34, 29 %
1845	1	1	4	1	3	-	-	-	13	1	31	-	-	1	56	17, 94 %
1846	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1847	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1848	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1849	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1850	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1851	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1852	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1853	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1854	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	2	0,6

																4%
1855	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1856	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1857	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	2	0,6 4%
Total/ Profissão	5	1	12	1	6	1	1	1	18	1	260	1	2	2		
% por profissão	1,6 %	0,3 2%	3,8 4%	0,3 2 %	1,92 %	0,32 %	0,32 %	0,32 %	5,76 %	0,32 %	83,33 %	0,32 %	0,64 %	0,6 4%		
Total geral	312															

Fonte: Registro de Passaportes, APEBA, maços 5878 a 5896.

APÊNDICE 4

Procedência dos brancos que partiram para África desde Salvador (Tabela 8)

	NASCIDO EM												
ANO	BRASIL	SALVADOR	PORTUGAL	HESPA NHA	GENOVA VENEZA	NUREMBERG	ANGOLA	EUA	FRANÇA	INGLATERRA	NÃO INFORMA	Total/Ano	% Ano
1824	2	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	3	0,35 %
1825	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	0,11 %
1826	1	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1	3	0,35 %
1830	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	0,11 %
1831	-	-	1	-	-	-	1	-	-	-	-	2	0,23 %
1834	1	5	-	-	-	-	-	-	-	-	-	6	0,71 %
1835	5	3	4	2	-	-	-	-	-	-	-	14	1,67 %
1836	21	-	18	1	-	-	-	1	2	-	-	43	5,14 %
1837	8	-	10	-	-	-	-	-	1	-	-	19	2,27 %
1842	5	3	13	-	1	-	-	-	-	-	7	29	3,47 %
1843	11	6	1	-	-	-	-	1	1	-	29	49	5,86 %
1844	7	41	43	2	4	-	-	-	1	-	12	110	13,17%
1845	7	10	18	5	1	1	-	-	2	-	6	50	5,98 %
1846	49	-	26	3	3	-	-	-	-	1	-	82	9,82 %
1847	43	-	25	9	2	-	-	-	-	-	9	88	10,53%
1848	25	-	14	-	1	-	-	-	1	-	7	48	5,74 %
1849	45	-	20	15	-	-	-	1	-	1	6	88	10,53%
1850	14	7	7	3	-	-	-	2	-	-	3	36	4,31 %
1851	3	7	2	-	1	-	-	-	1	-	-	14	1,67 %

1852	3	4	9	1	-	-	-	-	-	-	1	18	2,15 %
1853	22	7	10	1	2	-	-	-	-	-	1	43	5,14 %
1854	18	6	10	1	2	1	-	1	1	-	1	41	4,91 %
1855	16	-	4	1	-	-	-	-	-	-	-	21	2,51 %
1856	6	3	2	1	4	1	-	-	-	-	-	17	2,03 %
1857	3	2	3	-	-	-	-	-	-	-	1	9	1,07 %
TOTAIS/ NATURALIDADE	316	105	241	46	21	3	1	6	10	2	84		
% NATURALIDADE	37,84%	12,57%	28,86%	5,5%	2,51%	0,35%	0,11%	0,71%	1,19%	0,23%	10,05 %		
Total geral de partidas		835											

Fonte: Registro de Passaportes, APEBA, maços 5878 a 5896.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES

1. Fontes Manuscritas

Arquivo Público do Estado da Bahia – APEBA

Seção de Arquivos Coloniais e Provinciais

Série: Polícia

Assunto: Registro de Passaportes

Livro 5878 (1824-1826)

Livro 5881 (1829-1831)

Livro 5883 (1834-1837)

Livro 5884 (1842-1843)

Livro 5885 (1840-1841)

Livro 5886 (1843-1844)

Livro 5887 (1845-1846)

Livro 5888 (1845-1847)

Livro 5890 (1847-1850)

Livro 5891 (1848-1850)

Livro 5892 (1850-1852)

Livro 5893 (1852-1853)

Livro 5894 (1852-1854)

Livro 5895 (1852-1854)

Livro 5896 (1842-1857)

2. Fontes Impressas

BORGHERO, Francisco; MANDIROLA, Renzo; MOREL, Yves (eds.) *Journal de Francesco Borghero, preimier missionnaire du Dahomey, 1861-1865*. Paris: Éditions Karthala, 1997.

BURTON, R.F. *A mission to Gelele, king of Dahome*. 2ª ed. vols. I e II. London: Tinsley Brothers, 1864.

CASTELNAU, Francis de. *Entrevistas com escravos africanos na Bahia Oitocentista*. Trad. Marisa Murray. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

DUNCAN, John. *Travels in Western Africa, in 1845 & 1846. A journey from Whydah, through the kingdom of Dahomey, to Adofoodia, in the interior*. vols. I e II, London: Richard Bentley, 1847.

FORBES, Frederick E. *Dahomey and the daomans: the journals of two missions to the king of Dahomey, and residence at this capital, in the years 1849 and 1850*. vols.I e II. London: Longman, 1851.

HABSBURGO, Maximiliano. *Bahia 1860. Esboços de Viagem*. Rio de Janeiro/Bahia: Tempo Brasileiro/ Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1982.

LESSA, Clado Ribeiro de. *Crônica de uma Embaixada Luso-Brasileira à Costa d'África em fins do século XVIII, incluindo o texto da Viagem de África em o Reino de Dahomé escrita pelo padre Vicente Ferreira Pires no ano de 1800 e até o presente inédita*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

SPIX, Johann Baptist von. *Através da Bahia, excerptos da obra Reise in Brasilien*. 3ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1938.

3. Periódicos

BONFIM: Porta aberta, mas a grade no meio. Salvador: Jornal da Bahia, 11 de janeiro de 1976. [www.cnfcp.gov.br, acervos digitais/hemeroteca – Acesso em: 02/07/2008]

MARCONI, Paolo. A Lavagem do Bonfim. Rio de Janeiro: Jornal do Brasil, 13 de janeiro de 1972. [www.cnfcp.gov.br, acervos digitais/hemeroteca – Acesso em: 12/07/2008]

Arquivo Público do Estado de São Paulo

FREYRE, Gilberto. Acontece que são baianos. Revista *O Cruzeiro*, 11 de agosto de 1951, n.43, pp.72-76, 104/105.

_____. O Senhor do Bonfim domina a África. Revista *O Cruzeiro*, 18 de agosto de 1951, n.44, pp.62-64, 68,90.

_____. Casas brasileiras na África. Revista *O Cruzeiro*, 25 de agosto de 1951, n.45, pp.102-106.

_____. A dinastia dos Xaxá de Souza. Revista *O Cruzeiro*, 08 de setembro de 1951, n.47, pp. 62-64, 74,82,110.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACIOLI, Vera Lúcia Costa. *A Escrita no Brasil Colônia: um guia para leitura de documentos manuscritos*. Recife: UFPe/Fund. Joaquim Nabuco/Massangana, 1994.

AMOS, Alcione Meira. Afro-Brasileiros no Togo: a história da família Olympio, 1882-1945. *Afro-Ásia*, N° 23, 1999, pp.173-194.

_____. *Os que voltaram: a história dos retornados afro-brasileiros na África Ocidental no século XIX*. Belo Horizonte: Tradição Planalto. 2007.

AMSELLE, Jean-Loup. Etnicidade e identidade em África in CORDELIER, Serge (coord.) *Nações e Nacionalismos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.pp.75-80.

APÓSTOLO NETTO, José. Os Africanos no Brasil: Raça, Cientificismo e Ficção em Nina Rodrigues. *Revista Espaço Acadêmico*, Nº44, Janeiro de 2005, mensal, ano IV.

AZEVEDO, Aluísio de. *O Mulato*. Belém: NEAD. www.nead.unama.br.

AYESU, Ebenezer. Sou Brasileiro: história dos tabom, afro-brasileiros em Acra, Gana. *Revista Afro-Ásia*, Nº 33, 2005, pp.35-65.

BARBIERI, Renato (dir.). *O Atlântico Negro – Na Rota dos Orixás*. São Paulo: Itaú Cultural, 1998, Documentário 54 min.

BERTIN, Edelnice. *Alforrias na São Paulo do século XIX: liberdade e dominação*. São Paulo: Humanitas, 2004.

BETHELL, Leslie. *A abolição do tráfico de escravos no Brasil: a Grã-Bretanha, o Brasil e a questão do tráfico de escravos, 1807 – 1869*. São Paulo: Edusp. 1976.

BRAGA, Júlio Santana. Notas sobre o “Quartier Brésil” no Daomé. *Afro-Ásia*, Nº 6-7, 1968, pp.55-62.

_____. Em torno de um documento em que se dá notícia de uma investida política dos ex-escravos brasileiros no Daomé. *Revista Afro-Ásia*, Nº 12, 1976 pp.167-175.

BRANDA, Marcos; ZAMITH, Rosa Maria Barbosa. *Drama e Fetiche: Vodum da Costa*, Revisão, 1998, CD.

BRITO, Luciana da Cruz. Sob o Rigor da Lei: Africanos e a Legislação Baiana no Século XIX. *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*. Nº 2, dez.2008.pp.38-57.

_____. *Sob o Rigor da Lei: africanos e africanas na legislação baiana (1830-1841)*. Campinas: dissertação de Mestrado/UNICAMP,2009.

CARVALHO FILHO, José Eduardo Freire de. *A Devoção do Senhor Bom Jesus do Bonfim e sua História*. 2ª ed. Bahia: Imprensa Oficial, 1944.

CASTRO, Yêda Pessoa de. Notícias de uma pesquisa em África. *Afro-Ásia*, Nº 1, 1965, pp.41-55.

CHATWIN, Bruce. *O vice-rei de Ajudá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CHAVES, Rita; SECCO, Carmen; MACÊDO, Tania (orgs.) *Brasil/África: como se o mar fosse mentira*. São Paulo: UNESP; Luanda/Angola: Chá de Caxinde, 2006.

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

_____. *Antropologia do Brasil, mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CUNHA, Marianno Carneiro da. *Da senzala ao sobrado, arquitetura brasileira na Nigéria e na República Popular do Benim*. São Paulo: Nobel/Edusp, 1985.

CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura*. Campinas: UNICAMP/CECULT, 2002.

CURTO, José C., LOVEJOY, Paul E. *Enslaving Connections. Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*, New York: Humanity Books, 2004.

DANTAS, Raymundo Souza. *África Difícil*. Rio de Janeiro: Leitura, 1965.

_____. A Burrinha africana. *Revista Brasileira de Folclore*. Brasília. V.10, Nº 28, setembro/dezembro, 1970, pp.259-262.

DARNTON, Robert. *O grande massacre dos gatos, e outros episódios da história cultural francesa*. trad. Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DIAS, Jill. Estereótipos e realidades sociais: quem eram os ambaquistas in *Actas do II Seminário Internacional sobre História de Angola. Construindo o passado angolano: as fontes e sua interpretação*. Lisboa, Luanda, CNCDP, 1997.

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Fortaleza/Rio de Janeiro: Edições U.F. do Ceará/Tempo Brasileiro, 1983.

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. trad. Sandra Castello Branco, São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

FALOLA, Toyin. A trajetória de um intelectual africano. *Tempo*, Nº 20, Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006. pp.117-186.

FIGUEIREDO, Eurídice. Os brasileiros retornados à África. *Cadernos de Letras da UFF*. Dossiê: Diálogos Interamericanos, n.38, 2009. pp.51-70.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Maria Schmidt, 1933.

_____. Acontece que são baianos in FREYRE, Gilberto. *Problemas brasileiros de antropologia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

GEBARA, Alexsander Lemos de Almeida. *A África presente no discurso de Richard Francis Burton: uma análise da construção de suas representações*. São Paulo: tese de doutorado/FFLCH/USP. 2006.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro – Modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34/UCAM/Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2002.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record. 2008.

GROETELAARS, Martien M. *Quem é o Senhor do Bonfim? O significado do Senhor do Bonfim na vida do povo da Bahia*. Petrópolis: Vozes. 1983.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Intelectuais negros e forma de integração nacional. São Paulo: *Revista de Estudos Avançados*, vol.18, n.50, jan/abr de 2004. pp.271-284.

GUIMARÃES, Eduardo Alfredo Moraes. *Religião popular, festa e sagrado. Catolicismo popular e afro-brasilidade na festa do Bonfim*. Salvador: UFBA, dissertação de mestrado, 1994.

GURAN, Milton. *Agudás: os “brasileiros” do Benim*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. Da bricolagem da memória à construção da própria imagem entre os agudás do Benim. *Afro-Ásia*, N° 28, 2002, pp.45-76.

GURAN, Milton; REIS, João José. Urbain-Karim Elisio da Silva, um agudá descendente de negro male. *Afro-Ásia*, N° 28, 2002, pp.77-96.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A palavra, memória viva na África. Rio de Janeiro: *Correio da UNESCO*, 1979, out/nov, n.7, pp.17-23.

HERSKOVIST, Melville. The Negro in Bahia, Brazil: a problem in method. *American Sociological Review*, vol. VIII, 1943, pp. 394-402.

HOLLANDA, Lula Buarque de (dir). *Pierre Verger, Mensageiro entre dois mundos*. São Paulo: Europa Filmes, 1999, Documentário 83 min.

JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (orgs.). *Festa: Cultura & Sociabilidade na América Portuguesa*, vol.I. São Paulo: Hucitec/ Edusp/Fapesp/Imprensa Oficial, 2001.

LACERDA, Marcos Branda. *Drama e Fetiche: vodu, bumba-meu-boi e samba no Benim*. Funarte, 1998.

LAW, Robin; MANN, Kristin. West Africa in the Atlantic Community: the case of the Slave Coast. In *William and Mary Quarterly*, 56, 2, 1999.pp.307-334.

LAW, Robin. A Comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos, 1850-66. *Revista Afro-Ásia*, Nº 27, 2002, pp.41-77.

_____. A carreira de Francisco Felix de Souza na África Ocidental (1800-1849). *Topoi*: Rio de Janeiro, mar.2001, pp.9-39.

_____. *Ouidah: the social history of a West African slaving 'port', 1727-1892*. Ohio: Ohio University Press/ Oxford: James Currey, 2004.

LOVEJOY, Paul E. The African Diáspora: Revisionist Interpretations of Ethnicity, Culture and Religion under Slavery. *Studies in the World History of Slavery, Abolition and Emancipation*, II, 1, 1997.pp.1-23.

_____. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Tradução Regina Bhering e Luiz Guilherme Chaves, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LUHNING, Angela (org.). *Verger – Bastide: dimensões de uma amizade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

MACUANE, José Jaime. Liberalização Política e Democratização na África: Uma Análise Qualitativa. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, vol.43, Nº 4, Rio de Janeiro, 2000. pp. 671-708.

MATORY, J. Lorand. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. *Horizontes Antropológicos*. UFRGS/IFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 1, n.1, 1995. pp.263-292.

MATTOS, Hebe Maria. Resenha:“O Atlântico Negro – Modernidade e Dupla Consciência”. *Estudos Afro-Asiáticos*, vol. 24, nº 2. Rio de Janeiro, 2002. pp.409-413.

MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MANN, Kristin; BAY, Edna (eds.) *Rethinking the African Diaspora: the making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*. Portland: Frank Cass Publishers, 2001.

MARTY, Paul. *Études sur l'islam au Dahomey*. Éditions Ernest Leroux, 1926.

MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da Escravidão. O ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

MENDES, Erika do Nascimento Pinheiro. A lavagem das escadarias do Nosso Senhor do Bonfim da Bahia: identidade e memória no final dos oitocentos. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano II, n. IV, maio de 2009.pp.1-10.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MONTERO, Paula. (org.) *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

OLIVEIRA JUNIOR, Gilson Brandão de. Agostinho da Silva e o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO): a primeira experiência institucional dos estudos africanos no Brasil. São Paulo: dissertação de mestrado FFLCH/USP, 2010.

OLINTO, Antonio. *Brasileiros na África*. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964.

_____. *A casa da água*. São Paulo: Círculo do Livro, 1975.

_____. *O rei de Ketu*. Rio de Janeiro: Nórdica, 1980.

_____. *Trono de Vidro*. Rio de Janeiro: Nórdica, 1987.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. *O Liberto: o seu mundo e os outros. Salvador, 1790-1890*. São Paulo: Corrupio, 1988.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé. História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

PARIS, Melanie. *Repatriated Africans from Cuba and Brazil in nineteenth century Lagos*. Ohio: thesis of master of arts/The Ohio State University, 1998.

PEREIRA, José Maria Nunes. Os estudos africanos na América Latina: um estudo de caso. O Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA) in LECHINI, Gladys (comp.). *Los Estudios Afroamericanos y Africanos em America Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008. pp. 277-298.

PRADO, J.F. de Almeida. A Bahia e suas relações com o Daomé in *O Brasil e o colonialismo europeu*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

PRICE, Richard. O milagre da Crioulização: retrospectiva. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, Nº 3, 2003. pp. 383-419.

PRIORE, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

QUERINO, Manuel. *A Bahia de Outro'ora, vultos e factos populares*. 2ª ed. Bahia: Livraria Econômica. 1922.

_____. *Costumes africanos no Brasil*. Prefacio de Arthur Ramos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (Século XVIII)*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2002.

REIS, João José & SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito – A Resistência Negra no Brasil Escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. A greve negra de 1857 na Bahia. São Paulo: *Revista USP*, 1993, jun/jul/ago, n.18, pp.06-29.

_____. *Rebelião escrava no Brasil, a história do levante dos malês, 1835*. Edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

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

RODRIGUES, Nina. *Africanos no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Cia Editora Nacional. 1945.

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

RODRIGUES, José Honório. The influence of Africa on Brasil and Brasil on Africa. *Journal of African History*, n.1, 1962. pp.49-67.

SANTOS, Deoscoredes M. dos; SANTOS, Juana Elbein dos. A cultura nagô no Brasil: memória e continuidade. São Paulo: *Revista USP*, 1993, jun./jul./ago, n.18. pp.31-51.

SANTOS, Maria Emília Madeira (dir.) *A África e a Instalação do Sistema Colonial (c.1885 – c.1930)*. III Reunião Internacional de História da África. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 2000.

SARRACINO, Rodolfo. *Los que volvieron a África*. Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1988.

_____. Cuba-Brasil: os que voltaram à África. *Estudos Afro-Asiáticos*, n.20, junho, 1991, pp.85-100.

SAYAD, Abdelmalek. O retorno, elemento constitutivo da condição de imigrante. *Travessia. Revista do Migrante*. Número Especial. Janeiro de 2000, pp.7-15.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; REIS, Letícia Vidor de (orgs.) *Negras imagens, ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1996.

SELJAN, Zora. *No Brasil ainda tem gente da minha cor?* Rio de Janeiro: ed. SESC, 2008.

SILVA, Alberto da Costa e. *O vício da África e outros vícios*. Lisboa: ed. João Sá da Costa, 1989.

_____. O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX. *Revista de Estudos Avançados*, vol.8, No 21, mai-ago, 1994.pp.21-42.

_____. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

_____. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/ UFRJ, 2003.

_____. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/ed.UERJ, 2004.

SLENES, Robert W. 'Malungu, Ngoma vem': África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, 12, 1991/92.pp.48-67.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUMONNI, Elisée. *Daomé e o mundo atlântico*. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos/Universidade Cândido Mendes.2001.

SOUZA, Marina de Mello e. *Parati: a cidade e as festas*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Tempo Brasileiro, 1994.

_____. *Reis Negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

SOUZA, Mônica Lima e. *Entre margens: o retorno à África de libertos no Brasil, 1830-1870*. tese de doutorado. UFF/RJ, 2008.

SOUZA, Simone de. *La famille de Souza du Benin – Togo*. Cotonu: Éditions du Benin, 1992.

TURNER, Lorenzo Dow. Some contacts of Brazilian Ex-Slaves with Nigéria, West África. *The Journal of Negro History*, vol.27, n.1, jan 1942.pp.55-67.

TURNER, J.M. Escravos Brasileiros no Daomé. *Afro-Ásia*, 1970, pp.5-23.

_____. *Les Bresiliens, The impact of former Brazilian slaves upon Dahomey*. Boston University: tese de doutorado, 1975.

_____. Afro-Brazilians and Europeans, 19th Century Politics on the Benin Gulf, África. *Centro de Estudos Africanos da USP*, n.4, 1981, pp.3-31.

_____. Identidade étnica na África Ocidental: o caso especial dos afro-brasileiros no Benin, na Nigéria, no Togo e em Gana nos séculos XIX e XX. *Estudos Afro-Asiáticos*, n.28, 1995, pp.85-99.

VERGER, Pierre. Influence du Brésil au golfe du Bénin in *Les Afro-Américains*, Mémoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire, n.27, Dacar, 1953. pp.11-159.

_____. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.

_____. *Os Libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. São Paulo: Corrupio, 1992.

VIANNA FILHO, Luiz. *O negro na Bahia*. 2ª ed. São Paulo: Martins, 1976.

VLACH, J.M. The Brazilian house in Nigeria: the emergence of a 20th century vernacular house type. *Journal of American Folklore*, 1984, 97, pp.3-25.

SELJAN, Zora. *No Brasil ainda tem gente da minha cor?* Rio de Janeiro: ed. SESC, 2008.

WARNIER, Jean-Pierre. *A mundialização da cultura*. Tradução Viviane Ribeiro, 2ª ed. Bauru/São Paulo: Edusc, 2003.

WISSENBACH, Maria Cristina. *Sonhos africanos, vivências ladinas. Escravos e forros no município de São Paulo. 1850-1880*. São Paulo: Hucitec, 1998.