

UNIVERSIDADE ABERTA



Título: Bahia e Costa da Mina: Dos laços atlânticos e da sua herança religiosa pelas vozes de Ferreira Pires, Alves de Souza e Ribeiro Rocha (1750-1800)

Rafael Magno Maciel Costa e Brito, nº 1901541

Doutoramento em História

Especialidade: Representações, Poderes e Práticas Culturais

Abril 2024

UNIVERSIDADE ABERTA



Título: Bahia e Costa da Mina: Dos laços atlânticos e da sua herança religiosa pelas vozes de Ferreira Pires, Alves de Souza e Ribeiro Rocha (1750-1800)

Rafael Magno Maciel Costa e Brito , nº 1901541

Doutoramento em História

Especialidade: Representações, Poderes e Práticas Culturais

Tese de Doutoramento orientada

Pela Prof^a Dr^a Ana Paula Ribeiro Ferreira Menino Avelar

Abril 2024

Resumo

A história é mais do que um processo. Ela é uma construção coletiva, fruto das interações humanas e destes com os eventos que os cercam, bem como do tempo histórico em que estes ocorrem. As relações entre a Bahia e a Costa da Mina não foram a exceção. Estes laços atlânticos, em particular no século XVIII, legaram ao Brasil elementos importantes de sua cultura e religiosidade. Foram muitos os pensadores que, ao longo desse processo aportaram suas visões e representações sobre os ditos laços. Porém, as vozes de Vicente Ferreira Pires, Francisco Alves de Souza e Manuel Ribeiro Rocha constituíram marcos analíticos de relevo para uma melhor compreensão do fenômeno em estudo, visto que apresentaram perspectivas complementares, ainda que de densidade variada, nas áreas da escravidão, tráfico negreiro e laços culturais. O ponto essencial foi o debate atemporal entre as três vozes que, escrevendo sobre os respectivos temas em diferentes períodos dos setecentos, adquiriu um caráter atemporal, visto que os três pensadores nunca se leram, mas graças a História puderam travar tal debate.

Palavras-chave

Três vozes; sistema escravista; Bahia – Costa da Mina; tráfico negreiro, cultura e religiosidade; hibridismo cultural

Abstract

History is more than a process. It is a collective construction, the result of human interactions and these with the events that surround them, as well as the historical time in which they occur. Relations between Bahia and Costa da Mina were no exception. These Atlantic ties, particularly in the 18th century, bequeathed important elements of its culture and religiosity to Brazil. There were many thinkers who, throughout this process, contributed their visions and representations about the said ties. However, the voices of Vicente Ferreira Pires, Francisco Alves de Souza and Manuel Ribeiro Rocha constituted relevant analytical landmarks for a better understanding of the phenomenon under study, since they presented complementary perspectives, although of varied density, in the areas of slavery, slave trade and cultural ties. The essential point was the timeless debate between the three voices that, writing on the respective subjects in different periods of the 1700s, acquired a timeless character, since the three thinkers never read each other, but thanks to History they were able to have such a debate.

Keywords

Three voices; slave system; Bahia – Costa da Mina; slave trade, culture and religiosity; cultural hybridity

Résumé

L'histoire est plus qu'un processus. C'est une construction collective, le résultat d'interactions humaines et celles-ci avec les événements qui les entourent, ainsi que le temps historique dans lequel ils se produisent. Les relations entre Bahia et Costa da Mina n'ont pas fait exception. Ces liens atlantiques, notamment au XVIII^e siècle, ont légué au Brésil des éléments importants de sa culture et de sa religiosité. Nombreux sont les penseurs qui, tout au long de ce processus, ont apporté leurs visions et représentations sur lesdits liens. Cependant, les voix de Vicente Ferreira Pires, Francisco Alves de Souza et Manuel Ribeiro Rocha ont constitué des repères analytiques pertinents pour une meilleure compréhension du phénomène étudié, car ils ont présenté des perspectives complémentaires, bien que de densité variée, dans les domaines de l'esclavage, de la traite négrière et des liens culturels. Le point essentiel était le débat intemporel entre les trois voix qui, écrivant sur les sujets respectifs à différentes périodes des années 1700, ont acquis un caractère intemporel, puisque les trois penseurs ne se lisaient jamais, mais grâce à l'Histoire, ils ont pu avoir un tel débat.

Mots clés

Trois voix ; système esclavagiste ; Bahia-Costa da Mina; traite des esclaves, culture et religiosité ; hybridité culturelle

Dedicatória

Dedico aos meus ancestrais, incluindo a Lilica e o Umpo, e aos meus familiares – mãe, irmão e irmã, esposa - o resultado de meu árduo trabalho acadêmico, que embora prazeroso, visto que amo o conhecimento, foi um grande desafio, em razão de minha limitação visual. Sem os apoios moral e prático, refletidos no incentivo, no afeto, mas também na digitalização dos livros, bem como na revisão ortográfica do texto, minha vitória seria incompleta. Rendo, igualmente, homenagens aos professores que, ao longo de minha vida, aportaram contribuição essencial para minha formação escolar, acadêmica e profissional. Não pode haver sociedade justa e igualitária sem educação de qualidade e educadores valorizados. Gratidão e amor eternos!

LISTA DE FIGURAS

| | |
|--|-----|
| FIGURA 1.1: Máscara <i>Heaume Epa</i> , Iorubá..... | 34 |
| FIGURA 1.2: Oni de Ifé..... | 40 |
| FIGURA 1.3: Presença de santos católicos em altares de Candomblés..... | 45 |
| FIGURA 1.4: Açoite de escravos..... | 48 |
| FIGURA 1.5: A moagem da cana no interior de um engenho..... | 53 |
| FIGURA 1.6: Preparação da raiz da mandioca..... | 55 |
| FIGURA 1.7: Porão de navio negreiro..... | 58 |
| FIGURA 1.8: Memorial sobre a escravidão em Zanzibar..... | 60 |
| FIGURA 1.9: Portadora da taça divinatória de Ifá..... | 64 |
| FIGURA 1.10: Harpa arqueada, Zande..... | 69 |
| FIGURA 2.11: Mapa da África Ocidental no período do tráfico negreiro..... | 74 |
| FIGURA 2.12: Mapa de Ajudá (Uidá), Benim, 1776..... | 76 |
| FIGURA 2.13: Coroação do rei de Judá, na Costa da Guiné, no mês de abril de 1725, Uidá – Labat | 78 |
| FIGURA 2.14: Procissão à grande serpente pela coroação do rei de Ajudá, 1725..... | 79 |
| FIGURA 2.15: Mapa da Costa dos Escravos ou Golfo do Benim..... | 85 |
| FIGURA 2.16: Figuração imaginária de Tozifon, rei de Ardra, segundo Duflos, <i>Histoire du costume</i> | 85 |
| FIGURA 2.17: Corte do rei de Daomé no século XIX..... | 90 |
| FIGURA 2.18: Bandeira dos reis do Daomé..... | 95 |
| FIGURA 2.19: Bengala com perfuração retangular na lateral da pega - Foto de Roosevelt Mota..... | 98 |
| FIGURA 2.20: Procissão pública das mulheres do rei, Abomé, c. 1790..... | 99 |
| FIGURA 2.21: Uma amazona do Daomé | 100 |
| FIGURA 2.22: Cortejo do Oba do Benim tendo à esquerda o palácio real e sua capital, no século XVIII..... | 102 |
| FIGURA 2.23: Cabeça de rainha-mãe em latão – Reino do Benim, século XVI..... | 108 |
| FIGURA 2.24: Máscara de Bronze do Benim, século XVIII, retratando um chefe local..... | 109 |
| FIGURA 2.25: Abeokuta palace in 1946..... | 111 |
| FIGURA 2.26: Mapa do Daomé e de seus vizinhos imediatos..... | 117 |
| FIGURA 2.27: Estátua do conde de Ferreira, esculpida por Soares dos Reis..... | 122 |
| FIGURA 3.28: Fortaleza de Cape Coast, Gana..... | 135 |
| FIGURA 3.29: Dadá Tegbesu em cadeira em estilo inglês..... | 136 |
| FIGURA 3.30: Igreja de São Elesbão e Santa Efigênia, fundada em 1754, no Rio de Janeiro..... | 143 |
| FIGURA 3.31: Mapa do Estado Makii..... | 156 |
| FIGURA 3.32: Coroação de um rei negro no Brasil..... | 157 |

| | |
|--|-----|
| FIGURA 3.33: Costumes só-sin. Vítimas para um sacrifício, Abomé, c. 1790.... | 166 |
| FIGURA 4.34: Caravela..... | 171 |
| FIGURA 4.35: Castelo de São Jorge da Mina..... | 178 |
| FIGURA 4.36: Planta do forte de São João de Ajudá - José Antônio Caldas..... | 188 |
| FIGURA 4.37: Figuração do rei Agaja do Daomé, por Duflos..... | 193 |
| FIGURA 4.38: Caixa de cachimbo grande com invólucro de ráfia - Museu Nacional..... | 195 |
| FIGURA 4.39: Portos escravistas no Golfo do Benim..... | 201 |
| FIGURA 4.40: Trono do Daomé - Museu Nacional do Rio de Janeiro..... | 208 |
| FIGURA 5.41: Arquitetura brasileira. Sobrado em estilo influenciado pelo Islã em Iwo, Nigéria..... | 216 |
| FIGURA 5.42: Bens variados de culto aos orixás..... | 222 |
| FIGURA 5.43: Bandeja de Ifá ou Fá..... | 229 |
| FIGURA 5.44: Figuração de Oxumaré..... | 233 |
| FIGURA 5.45: Representação de Exu, com seu bastão..... | 236 |
| FIGURA 5.46: Representação de Obaluaiê..... | 241 |
| FIGURA 5.47: Representação de Oxóssi..... | 244 |
| FIGURA 5.48: Representação de Ogum..... | 246 |
| FIGURA 5.49: Representação do Orixá Xangô..... | 248 |
| FIGURA 5.50: Representação de Ossaim..... | 251 |
| FIGURA 5.51: Representação de Iemanjá..... | 253 |
| FIGURA 5.52: Trecho da Costa da Mina ocupado por povos de língua gbe, século XVIII..... | 260 |
| FIGURA 5.53: (Conclusão): Desfile da ala do trono do Daomé na Marquês de Sapucaí, em 2018 - Foto de Bruno Pacheco..... | 271 |

LISTA DE TABELA

| | |
|---|-----|
| TABELA 4.1: A dimensão do açúcar: engenhos e produção baiana..... | 184 |
| TABELA 4.2: Número de Navios de Tabaco para a Costa da Mina: 1750-1765..... | 190 |
| TABELA 4.3: Responsáveis pelo forte de São João Batista de Ajudá, (1782-1/10)..... | 198 |
| TABELA 4.4: Preço do Escravo em Cauri: 1725-1793..... | 202 |
| TABELA 4.5: Portos de Embarque de Escravos para as Américas: 1500-1867. | 203 |
| TABELA 4.6: Composição étnico-racial da população escrava. Cachoeira - área fumageira, 1698-1820..... | 204 |
| TABELA 4.7: Número Total de Escravos Desembarcados Nas Américas entre 1501 e 1866..... | 209 |
| TABELA 4.8: População do Brasil, 1800 e 1872..... | 212 |
| TABELA 4.9: População do Brasil, 1800 e 1872..... | 212 |
| TABELA 5.10: Quadro de correspondência entre Orixás e Voduns..... | 220 |

LISTA DE ABREVIÇÕES

API – Archivo Publico do Imperio
BN – Biblioteca Nacional
DH – Documento Histórico
HGA – História Geral da África

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 12 |
| CAPÍTULO 1: ENTORNO DOS LAÇOS ATLÂNTICOS: CONCEITOS-CHAVE . | 27 |
| 1.1 Breve contextualização da temática | 28 |
| 1.2 Marco conceitual e metodológico | 33 |
| 1.2.1 Cultura | 34 |
| 1.2.2 Hibridismo cultural | 42 |
| 1.2.3 Escravidão | 47 |
| 1.2.4 Tráfico negreiro | 56 |
| 1.2.5 Religiões de matriz africana | 62 |
| 1.2.6 Tradição oral | 68 |
| CAPÍTULO 2: PANORAMA HISTÓRICO DAS UNIDADES POLÍTICO-ADMINISTRATIVAS E CHEFATURAS DA COSTA DA MINA | 74 |
| 2.1 Ajudá..... | 75 |
| 2.2 Aladá | 84 |
| 2.3 Daomé..... | 89 |
| 2.4 Reino do Benim..... | 102 |
| 2.5 Reino de Oió..... | 110 |
| CAPÍTULO 3: TRÊS VISÕES, UM DIÁLOGO | 123 |
| 3.1 Ferreira Pires (c. 1765- c. 1807): sua vida, sua obra, seu contexto | 125 |
| 3.2 Alves de Souza c. 1736 –?: sua vida, sua obra, seu contexto | 143 |
| 3.2.1 O Estado de Makii na África e no Brasil | 151 |
| 3.3 Ribeiro Rocha: sua vida, sua obra, seu contexto | 158 |
| CAPÍTULO 4: AS RELAÇÕES COMERCIAIS ENTRE A BAHIA E A COSTA DA MINA | 171 |
| 4.1 Construção do relacionamento: 1482 a 1749. | 176 |
| 4.2 Consolidação das relações econômico-comerciais: 1750 a 1800 | 194 |
| 4.3 Escravos e ex-escravos como mediadores do tráfico negreiro' | 210 |
| CAPÍTULO 5: LAÇOS CULTURAIS | 216 |
| 5.1 A iorubanização da religiosidade na Bahia | 221 |
| 5.2 Os orixás que cruzaram o Atlântico | 230 |
| 5.2.1 Exu, o comunicador | 235 |
| 5.2.2 Omulu – Obaluaiê | 240 |
| 5.2.3 Oxóssi, o caçador | 243 |
| 5.2.4 Ogum, o contemporâneo | 245 |
| 5.2.5 Xangô, o rei de Oió | 247 |
| 5.2.6 Ossaim, o senhor das plantas | 250 |
| 5.2.7 Iemanjá, senhora das águas | 253 |
| CONCLUSÃO | 264 |
| Referências Bibliográficas e fontes | 274 |

| | |
|--|------------|
| Bibliografia Geral | 274 |
| Fontes Documentais..... | 284 |
| Dos sítios web consultados..... | 285 |
| ANEXOS..... | 286 |

INTRODUÇÃO

“Preocupados com nós próprios, com o que fomos e somos, deixamos de confrontar o que tínhamos por herança da África com a África que ficara do outro lado do oceano, tão diversificada na geografia e no tempo. No entanto, a história da África (...), antes e durante o tráfico negreiro, faz parte da história do Brasil”

(SILVA, 2022, p. 300).

“No Brasil, um dos espaços de celebração da “negritude” e das heranças africanas é o Carnaval. Desde os primeiros desfiles das escolas de samba, a escravidão foi tema constante, assim como o foram estudos sobre esse uso popular da história do Brasil”

(SOARES, 2022, p. 121).

A presente tese visa analisar os laços atlânticos entre a Bahia e a Costa da Mina entre 1750 e 1800, período este marcado por grandes mudanças políticas, econômicas e sociais. A América portuguesa e o continente africano não passariam incólumes por estas transformações. Estas contribuíram decisivamente para a formação religiosa do Brasil, sobretudo aquela de matriz africana.

A intensa atividade diplomática empreendida pelos africanos na segunda metade do século XVIII, com inúmeras embaixadas enviadas à Bahia, e o constante fluxo de pessoas e ideias entre as duas margens atlânticas, foram centrais para a construção da identidade afro-brasileira, por meio da hibridização cultural.

Sobre o relevo da diplomacia e de seu aspecto cerimonial para os laços atlânticos, a historiadora Mariza de Carvalho Soares comenta que *“os presentes eram parte de uma prática diplomática estabelecida entre Portugal e Daomé pelo menos desde o século XVIII que permitiu o prolongamento do tráfico de escravos até meados do século XIX (...)”* (SOARES, 2022, p. 243).

Ao tratar dos constantes contatos entre a Costa da Mina e Salvador, Daniela Moreau e Luis Nicolau Parés afirmam que *“Essas relações diplomáticas com Lisnoa e a Bahia indicam a importância estratégica que o Daomé conferia a suas relações comerciais”* (MOREAU, PARÉS, 2018, p. 10). Esta análise insere-se no contexto das cinco embaixadas daomeanas enviadas ao Brasil entre 1750 e 1820 (IBDEM), convergindo com a visão de Mariza Soares.

Com o objetivo de melhor compreender esta temática, adotaremos uma abordagem comparativa das obras de Vicente Ferreira Pires, Francisco Alves de Souza e Manuel Ribeiro Rocha, personagens que vivenciaram, em diferentes circunstâncias, a temática a ser analisada no presente texto doutoral. O tempo e o conhecimento de suas obras, sobretudo na contemporaneidade, garantiram-lhes a historicidade.

O historiador Jaime Pinsky resume, com propriedade, o sentido de estudarmos personagens e suas obras, como uma forma de valorizarmos o homem, seu tempo e seu legado. Escreveu ele: “*ao se tratar do homem noutro momento histórico, resgata-se sua particularidade sem abandonar sua universalidade, enquanto ser humano*” (PINSKY, 2014).

A análise individualizada sobre a obra de cada autor estudado, ainda que possível e já empreendida por outros estudiosos, limitaria a compreensão dos fenômenos a uma só perspectiva, ignorando, assim, a necessidade de olhares multidimensionais, mais adequados à complexidade das relações atlânticas em apreço. Comparar as obras objetiva aportar visões complementares, visto que cada autor trata as temáticas de uma perspectiva distinta, enfatizando ou tangenciando um determinado aspecto.

Não estabeleceremos, tampouco, uma comparação hierarquizada das obras. Qualquer escalonamento seria inadequado, desfocando a análise, conduzindo a uma interpretação superficial dos laços atlânticos e da herança religiosa. Tomemos, por exemplo, a passagem em que o historiador Jean Marcel França aborda a visão que se tinha no século XVII sobre as condições de trabalho de escravos negros e europeus. Afirma ele que:

Houve, é certo, meia dúzia de visitantes, pouco mais, pouco menos, todos do século XVIII, que compararam a vida dos escravos com a da “gente humilde”, e concluíram que a vida de um pobre do Velho Mundo era mais dura do que a de um escravo dos trópicos, ao menos daqueles que tinham visto nas cidades brasileiras.

(FRANÇA, 2012, p. 278)

Comparar é validar, ainda que o objetivo seja de contestar a atualidade de uma ideia, de uma visão, ou de um conceito. Uma teoria, um método, só substitui aquilo que veio anteriormente. No excerto abaixo, Marc Bloch ressalta a

importância da comparação na atividade do historiador em seu estudo do passado.

Observa ele:

Entre as coisas passadas, enfim, aquelas mesmas (...) que, parece, deixaram de comanda o presente, vamos considerá-las, por esse motivo, inúteis à sua compreensão? Seria esquecer que não existe conhecimento verdadeiro sem uma certa escala de comparação. Sob a condição, é verdade, de que a aproximação diga respeito a realidades ao mesmo tempo diversas e não obstante aparentadas”

(BLOCH, 2001, p. 65).

A passagem acima, alerta-nos para um fato importante: as trajetórias de Pires, Souza e Rocha, em que pese diferentes, o contexto histórico aproxima suas visões de mundo. As nuances entre elas podem, assim, ser explicadas pela forma como cada um interpreta as interações produzidas pelos seus respectivos entornos imediatos.

Finalmente, a comparação serve-nos, no escopo deste texto doutoral, para definir qual das três vozes responde mais adequadamente as problemáticas formuladas, que, para Umberto Eco, estão presentes no título da tese (ECO, 2012; 85).

Convém indicarmos, logo de partida, que a expressão “laços atlânticos” – tão relevante e presente ao longo da tese - pode ensejar múltiplas interpretações, esta quer significar, no presente trabalho, as relações econômico-comerciais e culturais entre as duas margens do oceano, chamada de rio por Alberto da Costa e Silva.

No que respeita à herança religiosa, estudaremos a de matriz africana, visto que esta foi o resultado direto do tráfico negreiro entre Salvador, Ajudá, e outros portos do Golfo do Benim. Ressaltemos, ainda que óbvio, que não se deve interpretar como positivos quaisquer desdobramentos advindos do tráfico de escravos, mas, sim, como consequência natural do mesmo. A riqueza cultural do Brasil atual foi construída sobre o alicerce do sofrimento de milhões de seres humanos.

Todavia, não devemos negligenciar, sob pena de incorrerem em anacronismo, que no período de estudo, tanto a escravidão como seu tráfico contavam com o beneplácito da Santa Igreja Católica, como as obras de Souza e Rocha atestam. Na primeira, há o relato vívido de um ex-escravo africano

convertido. Na segunda, encontramos as bases teológica e jurídica para, entre outros atos, converter os negros à cristandade.

Sobre o que precede, Manuel Ribeiro Rocha assevera que “*a respeito dos cativos que vierem de novo, temos mais a obrigação de cuidar e fazer toda a possível diligência para que se convertam à nossa santa fé católica e se batizem*” (ROCHA, 2017, p. 159-60).

Ressaltemos, por oportuno, que o catolicismo de Pires, Rocha e Souza contribuiu, também, para o surgimento dos candomblés, como evidenciaremos no capítulo 5. Muitos eventos ocorriam no seio da Santa Igreja Católica, com a fachada de cristandade.

Ao tratar da influência católica sobre as religiões afro-brasileiras, Edison Carneiro cita o caso de um terreiro jeje, localizado no estado brasileiro do Maranhão. O autor comenta:

A Casa das Minas assume significativo papel de ser um memorial das tradições do Abomey, cidade real do Benim, onde se cultuam elencos específicos de voduns próprios das famílias reais. Todo esse patrimônio é mantido e também recriado no sincretismo afrocatólico, destacando-se a festa do Divino Espírito Santo, que é para a região um dos mais notáveis eventos tradicionais e populares.

(CARNEIRO, 2019, p. 277)

Contrariamente ao formalismo cristão, no caso da conversão à religiões de matriz africana, houve um processo majoritariamente horizontal, fosse pela transmissão entre gerações familiares, fosse por meio de companheiros de cativeiro. Nesse último caso, os negros escravizados buscavam manter os vínculos com sua terra e sua cultura. A religião do colonizador ou do senhor tinha, por outro lado, o objetivo de romper quaisquer vínculos identitários dos africanos e seus descendentes com o continente africano e suas tradições.

Houve, contudo, indivíduos que buscaram um meio-termo, conciliando, na medida da conveniência, aspectos religiosos metropolitanos, ameríndios e da Costa da Mina, como ficará evidenciado nos capítulos que se seguem. Ficarão igualmente evidente a importância do comércio para a construção de uma cultura religiosa híbrida.

No caso do Brasil, em particular da Bahia, o comércio com a África, sem uma intervenção explícita da metrópole, favoreceu o surgimento de uma elite econômica

local, tanto de matiz luso-brasileira quanto afro-brasileira, tendo entre seus integrantes ex-escravizados que se tornaram senhores e traficantes negreiros de muito êxito. Muitos, inclusive, eram benfeitores no seio da comunidade católica, mas sem abandonarem seus amuletos africanos.

Ressaltemos que a realidade brasileira acima descrita contrasta com aquela de outras colônias coevas, cujo vínculo com a respectiva metrópole era mais intenso, sem muita autonomia mercantil. A esse respeito, Peter Burke nota que “*Um local importante de troca é a metrópole, o cruzamento tanto de comércio quanto de cultura, onde pessoas de diferentes origens se encontram e interagem*” (BURKE, 2003, p. 70). Na América portuguesa, os encontros e interações ocorriam em Salvador e no Rio de Janeiro, respectivamente a primeira e a segunda capital do império lusitano no Novo Mundo.

A fim de discutirmos os objetos da presente tese, balizar-nos-emos nas seguintes perguntas:

1. Os iorubás perderam sua identidade cultural em virtude do contato com os luso-brasileiros?
2. Qual o relevo de se estudar o tráfico negreiro como impulsionador da formação cultural e religiosa da Bahia?

As duas questões serão respondidas e analisadas em cinco capítulos. Um conceitual; os demais temáticos. Todos tendo como pilares as vozes das testemunhas oculares das cinco décadas estudadas.

O primeiro capítulo, intitulado “Entorno dos Laços Atlânticos: Conceitos-Chave”, objetiva analisar a evolução de conceitos importantes para a presente tese, como cultura, hibridismo cultural, escravidão, tráfico negreiro, religiões de matriz africana e tradição oral. Embora tais termos sejam recentes, Vicente Ferreira Pires, Francisco Alves de Souza e Manuel Ribeiro Rocha, tratam dos fenômenos referidos, mas de uma perspectiva prática, não teórica. Conceitos, como veremos, são tentativas de se explicar uma dada realidade, baseada na visão de mundo de quem a observa, levando-se em conta seu contexto histórico.

A esse respeito, citemos o caso da alforria de Ignácio Mina, ocorrida em 1752, cuja carta consta na obra “Diálogos Makii”, que apresenta os dois escritos

conhecidos de Alves de Souza. Naquele documento lê-se: “*que de hoje em diante se possa fazer a sua liberdade como se livre nascesse isento de toda a escravidão e cativo podendo ir para onde muito quiser, e lhe parecer e sem que pessoa alguma lhe possa impedir*” (SOARES, 2019, p. 179).

Podemos depreender da passagem que, no século XVIII, a liberdade de um alforriado restringia-se ao movimento o que, nos dias de hoje, equivaleria ao “direito de ir e vir”, consagrado nas constituições democráticas. No que toca à expressão, isenta de toda a escravidão e cativo”, remetemos aos aspectos espirituais, no primeiro caso, e físicos, no segundo. Do ponto de vista religioso, a escravatura era a chance que o escravizado tinha de redimir seus pecados, por meio do batismo. A senzala, por sua vez, representava a vedação ao livre movimento dos indivíduos.

Embora liberdade e escravidão sejam termos antônimos, no contexto dos Setecentos, estes eram indissociáveis. Só se podia falar em alforria porque existia a escravidão e o cativo. O excerto, assim, trata de um conceito sem o conceituar. Essa não-conceituação permeará as três obras, que supre sua ausência com exemplos, tanto históricos, bíblicos, como da tradição oral.

A título de exemplo final sobre o que será discutido naquele capítulo, apresentaremos a visão de Ribeiro Rocha sobre o que seria o trato de escravos, ao asseverar: “*a negociação e possessão dos pretos cativos africanos, praticada por via de compra e permutação. Com a aquisição de domínio*” (ROCHA, 2017, p. 87). Embora sem a intenção metodológica, o teólogo representou de forma concisa e coerente o fenômeno de seu tempo.

O capítulo 2, intitulado “Panorama Histórico das Unidades Político-Administrativas e Chefaturas da Costa da Mina”, trata do surgimento e desenvolvimento dos atores africanos que se relacionaram política e culturalmente com os portugueses, em um primeiro momento, e com os luso-brasileiros, em um segundo momento.

Nesse particular, convém apontarmos que há uma assimetria entre as três obras, como a análise posterior demonstrará. Esse fato deveu-se mais pelo objeto de estudo de Ferreira Pires, Alves de Souza e Ribeiro Rocha, do que pelo foco da

tese. Essa diferença de foco, todavia, conduz-nos a uma abordagem comparativa, como já indicado anteriormente.

Ribeiro Rocha, por exemplo, não menciona estados ou reinos africanos, mas, “reis gentios”, como no trecho: “*saibam os comerciantes que semelhantes assaltos, ainda que permitidos pelos reis gentios (...) não são guerras legítimas, senão umas invasões*” (ROCHA, 2017, p. 65). Em outra passagem, o teólogo vale-se do mesmo termo, asseverando: “*Assim também aqueles gentios, por direito natural, devem restituir à sua liberdade os homens e mulheres que apanharam nas presas pessoais, ainda que sejam feitas com faculdade ou permissão dos seus príncipes*” (IDEM, p. 66).

Por sua vez, Alves de Souza dedica o diálogo segundo de seus manuscritos ao tema, cujo título é “Diálogo segundo em que se dá notícia da fundação da grandiosa fortaleza de São Jorge da Costa da Mina (...)” (SOUZA, 2019, p. 75). Já nos referimos anteriormente ao Reino Makki e Acará ou Acra, constantes da obra do referido escritor.

Ferreira Pires, diversamente dos demais, dedicou relato ao Daomé, este elaborado com base em sua embaixada a serviço do príncipe regente dom João, e publicado no início do século XIX. Das três obras, como constataremos ao longo deste texto, é a mais abrangente e detalhada das três, em virtude de ser um documento diplomático. Tal abrangência de profundidade são semelhantes àquelas encontradas na obra de Ribeiro Rocha, de cunho teológico-jurídico. Distinguindo-se, contudo, do escopo analítico.

Assim como Rocha, Pires também adota o termo gentio ao se referir tanto ao indivíduo quanto ao coletivo, fazendo uso do plural quando cabível. Porém, o sacerdote-diplomata acrescenta a origem geográfica de que se fala, como no trecho que segue: “*Entre estes Gentios bravos há também alguns mansos, que se comunicam com os de Dahomé*” (PIRES, 1957, p. 89). O clérigo usa, igualmente, o termo país para se referir à unidades político-administrativas ou chefaturas, como em: “*Quem sabe se o Senhor Ariconum, como experiente nas crônicas moléstias de seu país, o tal específico para o meu curativo*” (IDEM, p. 117).

Na historiografia atual, o termo “estado” é adotado como designativo genérico de unidades politicamente organizadas. Figuram, igualmente, as expressões “reino”, “império”, sem prejuízo a outros inúmeros vocábulos. Valemos, na presente tese, de diversos termos, para nos referir a tais organizações, de acordo com o contexto de seu uso. A esse respeito, citemos a obra “Em Costas Negras”, de Manolo Florentino, onde lemos: “*Os conflitos entre Estados já consolidados e as guerras de expansão (...) supriam o fundamental da demanda americana [por escravos]*” (FLORENTINO, 2014, p. 88).

Alberto da Costa e Silva segue a mesma linha, como evidenciado no excerto seguinte: “*Alguns estados estendiam-se por amplos territórios e eram formados por várias nações, sob o comando de uma delas – e a esses estados chamamos impérios*” (SILVA, 2013, p. 18). O autor parte, de forma sucinta, do genérico ao particular, indicando, implicitamente, a multiplicidade de arranjos estatais.

Citamos, ademais, o historiador José Rivair Macedo, que em sua obra “História da África”, usa extensivamente a expressão “estado”, como em: “*Na metade do século IV, o Estado de maior expressão no vasto território da Núbia era conhecido como Axum*” (MACEDO, 2015, p. 28).

Com base no exposto, não podemos negligenciar a conexão entre o surgimento do Estado africano moderno e a economia escravista que o forjou. A esse respeito, Jean-Loup Amselle e Elikia M'Bokolo resumem com clareza o entendimento contemporâneo das ciências sociais e humanas na construção político-administrativa da África setecentista, ponderando que:

É cada vez mais evidente para os antropólogos e os historiadores africanistas que existe um vínculo entre o aparecimento dos grandes impérios, a existência de um grande comércio internacional e o desenvolvimento da escravidão, instituição que forma o substrato econômico dessas organizações estatais.

(AMSELLE; M'BOKOLO, 2017, p. 48)

O Capítulo 3, intitulado “Três Vozes, Um Diálogo”, trata das vidas, das obras e dos contextos de Vicente Ferreira Pires, Francisco Alves de Souza e Manuel Ribeiro Rocha. Visto que Souza era africano do Reino de Makii, que não será analisado com profundidade nesta tese, julgamos adequado dedicar um subtópico ao país deste que é um dos personagens centrais do presente texto doutoral.

Ao analisarmos as três obras alusivas aos pensadores já referidos, constataremos que os organizadores das mesmas, de Souza e Rocha, todos historiadores no exercício atual de suas funções acadêmicas, apresentam os respectivos pensadores e suas obras de forma neutra – mas interpretativa de seu contexto -, ao contrário de Lessa, que, na década de 1950, analisou, de modo assaz crítico, inclusive, o conhecimento gramatical de Ferreira Pires. Esse, contudo, não deixou, como demonstraremos no capítulo em apreço, de reconhecer o valor histórico da “Viagem de África em o Reino de Dahomé”, do sacerdote setecentista.

Sobre o contexto dos clérigos, isto é, seu tempo histórico, cabe mencionarmos um aspecto fundamental para a ordenação de qualquer sacerdote católico: a *diligência de genere*, cujo objetivo era averiguar a pureza de sangue – *puritate sanguinis* – (FRANÇA; FERREIRA, 2017, p. 9). Esse procedimento visava impedir que cristãos-novos fossem ordenados padres.

Ressaltemos, por oportuno, que as visões de mundo dos três indivíduos serão aprofundadas ao longo da presente pesquisa. Todavia, vale citarmos, a título exemplificativos, alguns de seus pontos de vista constantes dos relatos históricos, que não necessariamente ressurgirão no corpo do texto, mas cabe menção.

Na obra de Pires, por exemplo, há a menção ao direito ao divórcio por parte das filhas do rei do Daomé, algo impensável nas sociedades cristãs de sua época. Essa questão surge quando o padre aborda o tema do adultério, afirmando que “*antes pelo contrário, podem, quando quizerem, separar-se deles [dos maridos], e viver em sua inteira liberdade, levando todo o dote, que o Rei lhe deu*” (PIRES, 1957; 85).

Em outra passagem, sobre adultério, o sacerdote observa diferença de tratamento entre as mulheres da realeza e as comuns, afirmando sobre as segundas que “*O adultério cometido pela Mulher; esta é castigada e vendida como escrava do Rei*” (IDEM, p. 111).

No que toca a Ribeiro Rocha, este parece reforçar a hierarquia social senhor/cativo, conferindo ao primeiro um papel pedagógico em relação ao segundo. Assevera o teólogo-jurista que: “*E devem, outrossim, tomar conhecimento dos pecados públicos ou manifestos destes seus cativos, para os corrigir e emendar*”

(ROCHA, 2017, p. 166). Esse tratamento, ressaltamos, persiste, ainda hoje na sociedade brasileira, visto que o indivíduo branco é associado ao progresso, enquanto o negro segue marginalizado. A escravidão foi abolida em 1888 pela Lei Áurea, mas a mentalidade racializada persiste.

Nesse sentido, e com vistas ao reconhecimento da contribuição do negro para a construção do Brasil, foi instituída a obrigatoriedade do ensino de história da África e afro-brasileiras nos estabelecimentos educacionais, públicos e privados no Brasil, nos termos da Lei 10.639/2003.

Um ponto importante abordado por Ribeiro Rocha refere-se à legalidade ou ilegalidade da compra do cativo pelo traficante, cabendo prévia averiguação da titularidade da escravidão, sem a qual a negociação é nula. A passagem que se segue contrastará com a prática negreira, como poderemos observar ao longo da tese, visto que era administrativamente difícil para as autoridades aduaneiras averiguarem o cumprimento da legislação, e moralmente desinteressante para a autoridade clerical averiguar a legitimidade do tráfico, pois dele se beneficiava. Afirma Rocha: *“Pois os costumes injustos e nutritivos de pecados todos geralmente são ab-rogados e anulados pelos sagrados cânones e, por isso, nem no foro civil, nem no canônico, nem no eclesiástico, nem no secular, devem ter observância e validade”* (ROCHA, 2017, p. 111-12).

Francisco Alves de Souza, por sua vez, tratará da escravidão como uma espécie de redenção, como leremos nas páginas que se seguem. Sobre o tráfico, este ex-escravo da Mina afirma: *“este país [Acará ou Acra, na atual Gana], é o melhor de todos da costa, e mui útil aos pretos pelo seu comércio”* (SOUZA, 2019, p. 97). O excerto representa uma visão muito difundida à época, mesmo entre os africanos e seus descendentes, da lucratividade gerada pelo trato dos viventes. Nesse particular, o regente da Congregação Makii vê com naturalidade o comércio transatlântico.

Não encontraremos na obra de Alves de Souza menções explícitas acerca da escravidão, ao contrário das demais obras, que discorrem amplamente sobre o fenômeno, visto que batismo e cativo, pertenciam ao mesmo universo semântico quando se referindo ao contexto negreiro.

Finalmente, cabe-nos indagar: por que os contextos dos autores são importantes? A resposta será construída ao longo do texto. Todavia, vale citarmos o seguinte excerto: “*Da mesma maneira, o que ocorria nos contextos africanos tinha repercussão nas Américas influenciando alianças, conflitos e disputas, como se se tratasse de, e eram, histórias cruzadas*” (GOMES; LAURIANO; SCHWARC|, 2021, p. 476).

Já o capítulo 4, intitulado “Relações Comerciais entre a Bahia e a Costa da Mina”, analisa tais laços desde seu estabelecimento, em 1482, com o advento de São Jorge da Mina, até 1800, limite do marco temporal desta tese. Discorreremos, ademais, sobre a participação de ex-escravos no tráfico negreiro, fenômeno que só recentemente tem recebido mais atenção da historiografia.

Contrariamente ao trato de escravos, amplamente debatido e estudado, a ação dos africanos era legada a um segundo plano até recentemente. Atualmente, todavia, não é academicamente adequado a desconsideração desses atores, visto que integravam ativamente a sociedade escravista, fosse como trabalhadores rurais, urbanos, fosse no comércio transatlântico, envolvendo toda sorte de produto, como açúcar, tabaco, ouro, entre outros.

Muitos desses indivíduos estabeleceram-se do outro lado do Atlântico, integrando-se às comunidades locais, mesmo quando preservavam o hibridismo cultural construído no Brasil, como aponta Manuela da Cunha.

Em muitos lugares esses libertos arrimaram-se às comunidades formadas pelos comerciantes de escravos provenientes do Brasil e suas famílias africanas e se beneficiaram da rede de cooperação por eles criada ao longo da costa. Adquiriram uma identidade própria, a de brasileiros, agudás¹ ou amarôs², que os distinguia das gentes entre as quais se fixavam.

(CUNHA, 2012, p. 12)

Abordando o peso do Rio de Janeiro no comércio de escravos com a África e o respectivo impacto sobre os traficantes africanos – o que não era diferente em relação ao peso de Salvador - , Manolo Florentino sintetiza o que analisaremos no referido capítulo, afirmando que “*A maior parte dos traficantes africanos era, porém, pelo menos desde inícios do século XVIII, totalmente dependente do capital do Rio*

¹ Termo que derivaria de Ajudá, significava tanto brasileiro quanto católico (CUNHA, 2012, p. 225)

² Ex-escravos retornados do Brasil para o Golefo do Benim (SILVA, 2013, p. 114).

de Janeiro. O capital traficante brasileiro aparecia como detonador e organizador do comércio negroiro” (FLORENTINO, 2014, p. 116).

Outro ponto importante, presente ao longo do texto, foi o papel desempenhado pelas inúmeras fortificações luso-brasileiras no Golfo do Benim, como a de São João Batista de Ajudá e Porto Novo, entre outras, sem as quais o comércio escravista não teria alcançado o patamar quantitativo ao longo do século XVIII, apenas para definir um marco temporal.

São Jorge da Mina, embora não pertencesse mais aos portugueses no período estudado, desempenhou papel de relevo para o comércio transatlântico até sua capitulação, em 1637. Ferreira Pires, em sua viagem pela Costa da Mina, não exitou em ressaltar esse fato, quando o visitou no fim dos XVIII, a convite dos holandeses. Notou o sacerdote que *“Esta Fortaleza, ou Castelo de São Jorge, é o melhor de todos nesta Costa, tanto pela sua construção e lugar em que está edificado, como pelas fortificações e petrechos de guerra”* (PIRES, 1957, p. 15).

No que toca o contributo de Ferreira Pires, Alves de Souza e Ribeiro Rocha para a compreensão desse tema, ressaltamos que, dentre os três pensadores, apenas o padre-diplomata discorre extensivamente sobre o mesmo. Os demais autores não tratam dessa questão com o mesmo foco dado pelo referido capítulo. Não analisaremos neste, com profundidade, os marcos religiosos legitimadores do tráfico de escravos.

Finalmente, o capítulo 5, que se intitula “Laços Culturais”, objetiva analisar a herança religiosa de matriz africana, particularmente, em Salvador. Como evidenciaremos nas páginas alusivas ao tema, diversas manifestações da fé do negro foram difundidas não apenas na Bahia, mas em toda a colônia. Orixás e voduns constituíram segmentos expressivos na cena religiosa.

Para melhor compreensão do fenômeno, abordaremos tanto a iorubanização ou iorubanidade³ - da sociedade baiana, como apresentaremos sete orixás representativos desse processo, dentre os quais Exú e Iemanjá. Trataremos, outrossim, da coletivização do culto às citadas divindades, o que conduziu ao

³ Particularizando ao contexto nagô o conceito de africanidade apresentado por Kabengele Munanga (2016, p. 29).

surgimento de inúmeras práticas, como tambor de mina, no Maranhão ou candomblé, na Bahia. Convém notarmos que Ferreira Pires é o único, dentre os três autores, a tratar dessa temática, mas o faz com base na perspectiva daomeana.

Visto que o Daomé e os reinos iorubás eram limítrofes, as relações políticas, culturais e comerciais eram intensas. Ambos povos disputavam a hegemonia na região, embora Oió, a principal potência do Iorubo, era militarmente superior aos seus vizinhos jejes. No campo religioso, as divindades encontradas de um lado da fronteira eram, ainda que com nomes distintos, cultuadas no outro lado.

Essas divindades, como veremos no capítulo 5, cruzaram o Atlântico, em virtude da migração forçada dos africanos escravizados. Importa, por ora, apresentarmos o contributo de Muniz Sodré, que trata da iorubanização da Bahia, em particular da influência nagô. Nas palavras de Sodré:

A singularidade do processo de africanização de Salvador, Bahia - etapa importante desse acontecimento - foi frisada por vários cronistas estrangeiros do passado. Sabe-se que boa parte dos africanos trazidos como escravos era composta de presos políticos por lutas contra-hegemônicas na África. Muitos deles eram pessoas de alto nível intelectual. Enquanto da Europa vinham degredados, da África vinham príncipes, princesas e sacerdotes, a exemplo de Otampê Ojaró, filha gêmea do Alaketu (rei de Ketu), fundadora do primeiro terreiro de Ketu na Bahia, sucedida por sua filha brasileira Iya Akobiodé.

(SODRÉ, 2017, p. 91)

Estudiosos contemporâneos, como Luis Nicolau Parés e Mariza de Carvalho Soares, produziram diversos estudos sobre o Daomé e sua religiosidade, em âmbito nacional. Pierre Verger, ao estudar os laços entre a Bahia e o Golfo do Benim, também apresentou contributo nos domínios comerciais e religiosos. Finalmente, citemos Robin Law, estudioso do Reino de Ajudá, sobretudo no período de dominação daomeana. Todos estes pensadores valeram-se, em maior ou menor medida, do relato de Vicente Ferreira Pires, não como verdade histórica inquestionável, mas como um ponto de partida para o aprofundamento do tema.

A fim de melhor interpretarmos as visões de mundo dos três pensadores Setecentistas, não bastará a leitura das respectivas obras, carecendo, ademais, a consulta de inúmeros historiadores, sociólogos e antropólogos, tanto coevos a eles como atuais, visto que é imprescindível o distanciamento histórico dos fatos narrados e analisados por Pires, Souza e Rocha, de modo a compreendê-los e

estudá-los. Não devemos, todavia, negligenciar a consulta à documentação oficial existente sobre o período, portadora de informações essenciais sobre as dinâmicas políticas e comerciais da segunda metade do XVIII.

A visão de Peter Burke vai ao encontro dessa análise, quando aborda as obras clássicas da História Cultural, discorrendo que “*Vistos à distância de mais de um século, seus livros, como também o de Huizinga e outros clássicos, mostram de modo muito claro suas fraquezas. As fontes, os métodos e as suposições desses estudos precisam ser questionados*” (BURKE, 2008, p. 32).

Ressaltemos, por oportuno, que a utilização de documentos oficiais não tem por objeto questionar a memória dos fatos narrados, em primeira ou terceira pessoa, pelas três vozes. O objetivo é, antes de mais nada, preencher lacunas deixadas pelos mesmos, seja por omissão, seja pela abordagem tangencial de certos temas. Reconhecemos, todavia, que no vasto campo da pesquisa histórica, há uma miríade de correntes, inclusive àquela que privilegia o documento em detrimento às demais fontes do conhecimento do passado. A esse respeito, Peter Burke reproduz críticas de historiadores que se orientam por documentos, dando-lhes razão. O historiador britânico afirma que “*Seja em que caso for, a memória é sabidamente indigna de confiança e um teto inseguro quando comparada aos registros inanimados e imutáveis dos documentos*” (IDEM, 2011, p. 190).

A priori, a afirmação acima pode nos induzir a invalidar outra fonte que não é escrita, o que não parece ser a intenção de Burke, visto que o mesmo é, também, historiador cultural. Nesse ramo de conhecimento, a representação da realidade tem peso de relevo, pois não se pode, ou ao menos, não se deveria, nesse domínio, restringir a pesquisa histórica à documentação oficial. Pinturas e esculturas contam muita história, como demonstraremos ao longo desta tese, sobretudo quando estudarmos as sociedades africanas. A arqueologia constitui, igualmente, fonte de comprovação de fatos narrados pela tradição oral.

A iconografia desempenha, também, um papel de relevo nesta tese, visto que as imagens fornecem informações para entendermos o contexto histórico no qual foram criadas ou utilizadas. Assim como não há documentos oficiais neutros, não há imagens despreziosas. Todas visam, como veremos ao longo deste

trabalho, transmitir uma mensagem a alguém sobre alguma coisa. No caso desta tese, o objetivo é representar a vida cotidiana de escravizados, traficantes negreiros e das manifestações religiosas, seja na Costa da Mina, seja na Bahia.

Roy Wagner corrobora essa perspectiva, notando que:

O estudo ou representação de uma outra cultura não consiste numa mera “descrição” do objeto, do mesmo modo que uma pintura não meramente “descreve” aquilo que figura. Em ambos os casos há uma simbolização que está conectada com a intenção inicial do antropólogo ou do artista de representar o seu objeto.

(WAGNER, 2017, p. 37-8)

Ao discutir a temática das imagens híbridas, Peter Burke aponta dois aspectos de relevo em sua análise, dos quais um deles é essencial para esta tese, seja do ponto de vista de quem cria, seja do de quem lê as imagens. O historiador afirma que *“há a importância dos estereótipos ou esquemas culturais na estruturação da percepção e na interpretação do mundo”* (BURKE, 2003, p. 26).

Utilizamos, ademais, fontes de dados estatísticos, a fim de embasar nossa argumentação, em particular no estudo do relacionamento comercial bilateral. Tais cifras constam de livros, mas também da plataforma *Slave Voyages*, maior banco de dados existentes sobre o tráfico negreiro. Uma tese não se constrói apenas com opiniões, narrativas ou relatos. Os números revelam, também, as dinâmicas do passado. O passado, como sabemos, é imutável. O que muda é o modo como o interpretamos. As três vozes, assim, podem contar diferentes histórias do mesmo período, a depender das questões que lhes são formuladas. As nossas começam a ser respondidas a seguir.

CAPÍTULO 1: ENTORNO DOS LAÇOS ATLÂNTICOS: CONCEITOS-CHAVE

(...) una simbiosis cultural que ha afectado a África al menos tanto como a América. Es lo que se llama la “criollización”, una suerte de hibridez identitaria evolutiva que se encarna, entre otras, en unas similitudes lingüísticas y de los modos de vida, de los cultos religiosos y de una arquitectura sincréticas.
(COQUERY-VIDROVITCH; MESNAD, 2015, p. 216)

Este capítulo tem por objetivo lançar as bases conceituais que possibilitarão desenvolver a temática da escravidão, do tráfico negreiro e dos laços culturais entre a Bahia e a Costa da Mina, em particular no período que se estende entre 1750 e 1800. Para tanto, analisaremos diversos conceitos, como cultura, hibridismo cultural, escravidão, tráfico negreiro, religiões de matriz africana, bem como tradição oral.

A definição de tais conceitos é fundamental para analisarmos não apenas o contexto histórico e o marco temporal da presente tese, mas sobretudo, a fim de melhor compreender as visões – vozes - de Ferreira Pires, Alves de Souza e Ribeiro Rocha sobre os laços atlânticos e a herança religiosa, ainda que se omitam acerca de aspectos específicos. Estas visões serão confrontadas por outras visões, anteriores ou posteriores aos autores, para que possamos apresentar uma análise mais abrangente da temática.

Reconhecemos a complexidade de cada conceito e suas inumeráveis definições possíveis. Todavia, entendemos que as definições apresentadas ao longo do presente capítulo adequam-se à complexidade da temática em análise nesta tese. Sobre a escolha dos historiadores no desenvolvimento de suas pesquisas, Mário Maestri pontua que “*Cada Historiador escribe a História a partir dos documentos que pesquisa e segundo suas concepções metodológicas, políticas, ideológicas, culturais*” (MAESTRI, 2012, p. 10). Mais do que isso, o historiador é, como todo indivíduo, fruto de seu tempo, com os vícios e virtudes que sua contemporaneidade enseja.

É importante ressaltar que não devemos ignorar as tradições culturais e religiosas trazidas, adaptadas e transformadas no seio da sociedade brasileira, produtos dos laços atlânticos. Destacamos aqui, o peso conferido à religião nos

assuntos do dia a dia, como evidenciaremos ao longo da presente pesquisa em seus diversos capítulos e tópicos. Assim, convém citarmos o etnógrafo francês Maurice Delafosse⁴ a esse respeito. Assevera ele: “*aucune institution n’existe, que ce soit dans le domaine social ou dans le domaine politique, voire même en matière économique, qui ne repose sur un concept religieux ou qui n’ait la religion comme pierre angulaire*” (DELAFOSSÉ, 1925, p. 12).

1.1 Breve contextualização da temática

The slave trade between Bahia and West Africa was characterized by highly fluid cross-cultural communities that grew out of the key role played culturally mixed individuals – mostly merchants – who formed transatlantic connections between Bahia and the Bight of Benin.

(FERREIRA, 2014, p. 10)

Ainda que breve, a passagem acima traz a dimensão do quão intensos são os laços humanos, comerciais e políticos entre a Bahia e a Costa da Mina, que remontam ao século XVII. O elemento principal, contudo, é o componente humano, sem o qual não poderia haver nenhuma outra forma de relacionamento. Importa mencionarmos que essas relações abordadas no texto de Roquinaldo Ferreira, dão-se a partir do pioneirismo português que, desde o início do século XV, “descobriu⁵”, conquistou ou estabeleceu laços comerciais com diversos povos, entre eles os africanos e asiáticos. Ainda dentro desse contexto, Alberto da Costa e Silva apresenta a visão quatrocentista lusitana sobre os primeiros contatos com os africanos negros, afirmando que:

Quando portugueses e outros europeus começaram, no século XV, a descer a costa africana, não predominava neles a impressão de que entravam em contato com povos primitivos e atrasados. Estranhavam os costumes dos negros, mas não os olhavam com desprezo. Lastimavam que desconhecêssem a verdadeira fé, mas só se consideravam superiores por serem cristãos.

(SILVA, 2013, p. 27)

⁴ Sua vasta pesquisa etnográfica no continente africano, viabilizada não só por seus estudos Acadêmicos, mas também por ter sido administrador colonial francês naquele continente, trouxe à luz modos e costumes de diversos povos subsaarianos em diversos domínios, tais como político e religioso. Suas obras são fontes valiosas de informação até os dias de hoje.

⁵ Embora amplamente usado, o termo ignora a existência de povos autóctones nas regiões que lusos e demais europeus aportaram. Basta citarmos as civilizações incas, maias e astecas, cujo desenvolvimento técnico legou-nos templos, pirâmides, entre outros monumentos, que tinham papéis tanto religiosos como de mensuração do tempo, com finalidades agrícolas. Assim, o termo descobrimento equivaleria, em verdade, a chegada.

Essa percepção ficará mais evidente com o passar dos séculos, pois os laços atlânticos intensificaram-se, atingindo um ponto de interdependência e complementaridade econômico-comercial. O volume do “trato dos viventes” – expressão cunhada pelo historiador Luiz Filipe de Alencastro – foi sempre elevado. Portanto, o fornecimento de armas e pólvoras, a construção de fortificações e entrepostos na região são provas incontestas do que ocorreu nessas áreas geográficas a partir da presença e hegemonia portuguesa.

À guisa de exemplo, nos anos de 1750, 1795 e 1805, os daomeanos enviaram três embaixadas à Bahia, a fim de negociar o monopólio do tráfico de escravos entre Salvador e Ajudá, na Costa da Mina (VIANNA Filho, 1946, p. 71). Convém notarmos que, um ano após a segunda embaixada daomeana, o padre Vicente Ferreira Pires chefiou, sob os auspícios do então príncipe regente dom João, missão diplomática ao reino do Daomé. O clérigo permaneceria na região por seis meses, legando valioso e minucioso relato.

Podemos enquadrar o relato de Pires nas categorias de proto-ciências sociais e humanas, atuando como um proto-historiador e protoantropólogo. O uso do prefixo deve-se ao fato de que no período do padre-diplomata⁶, não existiam tais profissões nem cátedras em História ou Antropologia. Estas surgiram e se desenvolveram a partir do final do século XIX. Possivelmente, o termo cronista seria mais adequado aos que se dedicavam ao conhecimento da história. Segundo Jacques Le Goff, *“le chroniqueur était celui qui se rapprocherait le plus de l’histoire dans sa conception moderne”* (LE GOFF, 2014).

Outro designativo possível seria historiógrafo, ou historiador oficial, cujo cargo fora criado na França em 1437, por Carlos VII, sendo Jean Chartier seu primeiro ocupante (OFFENSTADT, 2014). Tanto cronista como historiógrafo adequar-se-iam ao ofício de Pires, tendo em vista que este estava a serviço da coroa lusitana, quando escreveu seu relato de missão.

⁶ As funções de diplomata e historiógrafo são indissociáveis, de modo que o leitor deparar-se-á com ambas expressões referentes a Ferreira Pires. Mas não só. Todo aquele que representa seu país escreve suas narrativas com viés oficial, dentro de parâmetros estabelecidos e com objetivos bem precisos.

No prólogo de sua obra, o padre historiógrafo, dirigindo-se aos leitores, afirma que: “Leitor, podes encontrar nestas Memórias, para que te desse nelas a relação de costumes de povos não tratados, célebres (ainda que bárbaros) e dignos de se saberem, só porque se não sabiam” (PIRES, 1957, p. 5). Esta visão cultural, em tese, o colocaria, também, na categoria de protoantropólogo ou historiógrafo cultural.

O fato é que os laços atlânticos entre o Brasil e a África Ocidental, sobretudo com a baía do Benim aportaram não apenas trocas comerciais, mas geraram um hibridismo cultural constatável até os dias de hoje. Um exemplo concreto é o culto às religiões de matriz africana no Brasil, do passado e atual. Esse fenômeno, ressaltamos, está presente, também, nos Estados Unidos, Cuba e Haiti, para mencionarmos alguns exemplos.

O tráfico transatlântico, ao mesmo tempo em que transportou milhões de indivíduos para o continente americano, legando-os a uma vida de sofrimento e flagelo, conectou as duas margens do oceano de forma definitiva. Homens e mulheres de diversas origens que se reinventaram e resistiram, como veremos mais adiante, à imposição cultural do europeu.

A esse respeito, Jade Asikiwe (2021) nota que apesar da escravidão, os africanos mantiveram nas novas terras seus costumes ancestrais, como o culto aos orixás, suas manifestações artísticas e culturais, prova de resiliência do povo iorubá.

Outro termo importante, fruto dos laços atlânticos que fará parte do vocábulo da presente tese é “mestiçagem”, cujo significado é análogo ao de hibridismo. Esse, todavia, conta com uma vertente mais biológica, ainda que o componente cultural tenha sido integrado por diversos historiadores africanistas, a exemplo de Alberto da Costa e Silva.

Esse fenômeno, ressaltamos, aplica-se a diversos elementos da vida colonial, não se restringindo apenas à população escravizada. O historiador Eduardo França Paiva corrobora, de forma concisa esse aspecto, afirmando que *“Para os agentes régios e os adventícios portugueses, tornou-se atributo de gente paulista ser guarda-mor, consequência natural da tradicional adaptação à vida do*

sertão e dos seus valores culturais (mestiçagem, autonomia política (...)) (PAIVA, 2006, p. 94).

O processo descrito acima tornaria, inclusive, o sistema escravista brasileiro singular, visto que a classe senhorial não era necessariamente branca, como aponta Katia Queirós Mattoso:

Os senhores, é preciso lembrar, não eram necessariamente brancos nem mesmo eram sempre homens livres. Na verdade, muito cedo dois movimentos caracterizaram a sociedade brasileira: a mestiçagem e a alforria que marcaram a originalidade do Brasil dos séculos XVII XVIII e XIX.

(MATTOSO, 2016, p. 158)

A esse respeito, Coquery-Vidrovitch e Mesnard (2015, p.15), afirmam que *“la aculturación recíproca estuvo acompañada de un mestizaje, patente en el caso lusoafriano y lusobrasileño, que dió lugar a una calidad de mulatos dedicada en varios casos al comercio de esclavos”*. Como veremos mais adiante, estes historiadores falam, ainda que sem menção direta, sobre o conceito de hibridismo cultural.

Peter Burke chama de negociação cultural o processo descrito acima. O historiador cultural indica que tal processo pode ocorrer tanto em nível micro quanto em macro. Sobre o segundo, que é o objeto desta tese, ele observa que: *“É frequentemente empregado em análises de etnicidade porque expressa consciência da multiplicidade e da fluidez da identidade e o modo como ela pode ser modificada ou pelo menos apresentada de diferentes modos em diferentes situações”* (BURKE, 2003, p. 48).

Ao analisar as dinâmicas experienciadas pelos ibéricos no continente americano, em suas múltiplas facetas, Eduardo França Paiva aprofunda a discussão sobre a mestiçagem apresentada por Coquery-Vidrovitch e Mesnard, mas valendo-se do termo hibridismo. Paiva escreve: *“Todo trânsito de gente, culturas, saberes e palavras que ocorreu entre essas áreas beneficiou-se da fluidez dos limites para concretizar. (...) Nesse mundo aberto, ainda mais entre 1580 e 1640, a circulação intensa fertilizava o solo com hibridismos”* (PAIVA, 2015, p. 74).

O excerto acima remete-nos à influência significativa das culturas afro-indígenas para a construção do patrimônio cultural do Brasil, como a capoeira, os

candomblés de caboclo, a umbanda, entre outras manifestações. Não podemos negligenciar, outrossim, o contributo das línguas africanas para o léxico do português falado no Brasil, seja na comunicação diária, seja na litúrgica. Já a influência lusitana, igualmente importante para a brasilidade, é tão diversa que nos cabe aqui apenas exemplificar. Herdamos o sistema jurídico, inclusive na área diplomática, o catolicismo, a língua em sua norma culta, ainda que haja diferenças regionais e culturais, entre outras heranças.

O africanólogo e diplomata Alberto da Costa e Silva apresenta-nos a mestiçagem linguística na prática, opondo as variantes afro-brasileira e europeia. Compara ele: *“E o que fazem os portugueses, quando têm de zangar com o caçula dengoso que estava cochilando durante uma lengalenga como esta? (...) Eles se irritam ou se aborrecem com o benjamim manhoso que dormitava durante esta conversa enfadonha”* (SILVA, 2013, p. 157).

Embora a mestiçagem seja um fato na maioria das sociedades do Novo Mundo, em muitas do Velho, como na França ou na Inglaterra, a noção ou conceito desse fenômeno é contestada por autores como Jean-Loup Amselle e Elikia M'Bokolo. Estes afirmam que *“ao se esquecerem de que a ideia de mestiçagem, que esta última seja desejada ou ao contrário detestada, está intimamente ligada a uma problemática poligenista cuja própria origem vem da raciologia do século XIX”* (AMSELLE; M'BOKOLO, 2017, p. 19).

O caráter compulsório da mestiçagem ou hibridização ficará evidente ao longo da presente tese, pois este está vinculado diretamente à escravidão, como nota Capistrano de Abreu: *“Das três raças irredutíveis, oriunda cada qual de um continente e compelidas à convivência forçada, eram os africanos a que maior número de representantes puros possuía, em consequência das levas anualmente fornecidas pelo tráfico negreiro”* (ABREU, 1998, p. 200). Assim, a fim de aprofundarmos ainda mais nessa estrutura, fruto dessa relação entre África e Brasil, convém iniciarmos a análise dos conceitos-chave que ajudam na fundamentação dessa tese e presente em toda a pesquisa.

1.2 Marco conceitual e metodológico

La historia de los conceptos considera que las experiencias históricas, las acciones humanas, tienen un correspondiente en el lenguaje (la lengua), en sus términos y conceptos. (...) Además, el conocimiento histórico depende de esta formalización de las experiencias humanas por el lenguaje; su materia prima.

(OFFENSTADT, 2014)

Como indicamos anteriormente, a presente tese analisará inúmeros conceitos que consideramos fundamentais para o adequado entendimento da temática ora analisada. Tratamos, ademais, na introdução deste trabalho doutoral da abordagem metodológica comparativa das vozes ou visões de Vicente Ferreira Pires, Francisco Alves de Souza e Manuel Ribeiro Rocha.

Os três pensadores abordam, explícita ou tacitamente inúmeras questões afetas a seu tempo. Escravidão, tráfico negreiro e religiosidade são três fenômenos comuns às três obras. Inerente à cada assunto, encontramos temas adjacentes, cujas definições conceituais não existiam no período analisado – 1750 a 1800 -, nem tampouco anteriormente. A cientificidade não era central. Esta cedia lugar ao relato, à narrativa e à cronologia. Sem a adoção dos conceitos que seguem, tornar-se-ia inviável a representação do passado narrado pelas três vozes.

Sobre a abordagem comparativa, esta tem por objetivo apresentar, de acordo com o tema em análise – escravidão ou religião, por exemplo -, aspectos divergentes e complementares constantes de cada obra. Jacques Le Goff resume com propriedade a importância da comparação. O historiador escreveu: *“Há um provérbio que diz “Comparação não é razão”, mas o caráter científico da história reside na valorização tanto das diferenças como das semelhanças, enquanto as ciências da natureza procuram eliminar as diferenças”* (LE GOFF, 2013, p. 47).

Mas é Alberto da Costa e Silva que nos oferece perspectiva mais precisa sobre a abordagem adotada por esta tese. O africanista trata de personagens coevos, possivelmente com visões de mundo similares, mas que nunca se encontraram. É o caso dos autores centrais da presente pesquisa. Assevera o historiador:

Comparamos sempre ao ler e ao escrever. Ao acompanhar um relato, lembramos de outros, por semelhança ou discrepância. Mas uma coisa é dar-se conta de que Camões e Shakespeare pertencem à mesma época histórica e estética, e outra, cotejar

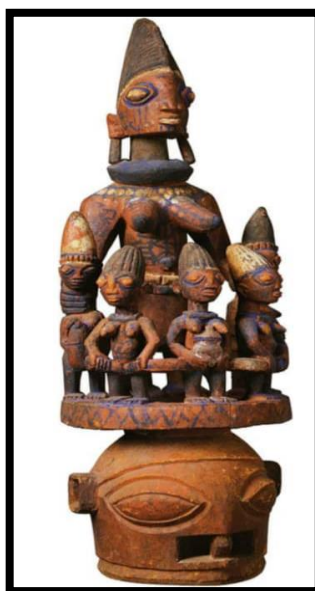
cuidadosamente os seus sonetos não só para identificar neles os temas comuns, os jogos coincidentes de imagens e o mesmo substrato maneirista, mas sobretudo para salientar o que os faz como poetas e como homens diferentes. Para começar, um jamais leu o outro.

(SILVA, 2021, p. 89)

Finalmente, cabe-nos recordar que ao estudar a história da África ou a que dela recebe influência, a comparação é inevitável. Há fontes orais, árabes, africanas escritas em alfabeto árabe – *aljamia* -, europeus, africanas escritas em alfabeto latino. Há, também, farta iconografia, seja de origem africana, seja forânea. Todas importantes para preencher lacunas inevitáveis em qualquer pesquisa histórica.

1.2.1 Cultura

Figura: 1.1



Máscara Heaume Epa, Iorubá - Museu do Quai Branly, Paris
(DELAFOSSÉ, 2015, p. 171)

Culture! It is what defines us – what connects us to the reals beyond the physical.

(ASIKIWE, 2021, p. 35)

Historians ought not delude themselves into thinking that they provide the only means by which acquired skills – and ideas – are transmitted from one generation to the next. Culture, religion, technology, environment, and tradition can all do this.

(GADDIS, 2002)

A cultura é, antes de mais nada, uma prática humana. Na civilização iorubá, *“Máscaras ou imagens de corpo inteiro são representações ou receptáculos dos antepassados, dos espíritos da natureza e de outros poderes que regem a vida”* (SILVA, 2013, p. 73). São expressões vivas da ligação entre o passado e o presente, formando um continuum cultural. A figura 1.1, acima, visa tornar concreta a abstração inerente à experiência do homem enquanto ser cultural.

A definição de cultura, como qualquer conceito, depende da visão de mundo de seu definidor. Isto é, sua noção de indivíduo, de grupo, de sociedade e de como todas essas interagem para a sua construção. Esta poderia, sem dúvida, ser uma definição de cultura.

Esse conceito não é apresentado de forma explícita na obra de Ribeiro Rocha, o que difere da maneira como as ciências sociais a fariam na atualidade. Todavia, a noção de cultura de meados dos setecentos era, certamente, vinculada à erudição intelectual. Somemos a esta a questão religiosa, pois era um tema transversal a toda sociedade daquele período. Ao lermos a obra do referido autor, podemos em alguns momentos encontrar o termo “sábio”, equivalendo-se a “culto”.

Essa percepção fica clara quando o padre trata da conversão do negro, ao afirmar: *“Eu, Senhor, sou um rude preto, e párvulo na fé, que não por onde hei de entrar; nem por onde hei de sair; ensinai-me e instruí-me, para que a mesma doutrina me ilustre e me faça sábio, conforme aquilo do Salmo 119”* (ROCHA, 2017, p. 150). Essa visão era reflexo tanto de um conservadorismo religioso como de uma visão hierarquizada da sociedade em seus aspectos étnico-raciais e de fé. Os católicos encontravam-se no topo da pirâmide religiosa, à frente de protestantes, judeus, entre outras correntes religiosas.

Alves de Souza tampouco aborda diretamente o conceito de cultura. Usa, a exemplo de Ribeiro Rocha, “sabedoria” como um possível sinônimo, o que reforça a nossa compreensão de que a fé era a base para a cultura/erudição, pois esta vinha de Deus. Ferreira Pires, por outro lado, usa o termo “sabedoria”, ao se referir ao conhecimento por parte dos africanos das plantas venenosas, desconhecendo, todavia, os vegetais (PIRES, 1957, p. 91). A cultura, ressaltamos, é moldada, também, pelo nosso ambiente e tempo histórico.

Da mesma forma, o clérigo usa a expressão “usos e costumes⁷” para significar cultura, a exemplo da passagem seguinte: “*Com as pequenas melhoras que tive, fui continuando em adquirir novas instruções tendentes aos usos e costumes do paiz*” (PIRES, 1957, p. 97). Essa expressão, ressaltamos, ainda é bastante utilizada sem grandes mudanças semânticas. John Parker e Richard Rathbone apresentam uma definição de cultura que explicita a noção acima. Os autores apontam que “*culture can be broadly defined as the sum total of ideas, beliefs, values, and representations shared by a given community* (PARKER; RATHBONE, 2007, p. 26). Como elementos da representação, podemos mencionar a música, a dança, a língua e a religiosidade.

Convém notarmos que Ferreira Pires, no fim do século XVIII, trata da representação, valendo-se, para tanto, do termo “pintura⁸”. Este, aliás, foi empregado diversas vezes em sua obra, a fim de retratar a realidade que vivenciou enquanto esteve no Daomé, como no trecho: “*Necessito fazer-te uma pintura deste suntuoso túmulo*” (PIRES, 1957, p. 73). Já em outra passagem, o historiógrafo prefere descrever a cena, que para ele, ainda que aberradora, deve ir além da mera representação.

Tu bem queria poupar-me a uma pintura, que sem dúvida não deixará de te compungir, e mesmo te servir de enjoo; mas seria falso historiador se metesse no escuro um objeto, si bem que horroroso, contudo interessante para conhecer até que ponto chega a crueldade daqueles idólatras. Sim, a narração que te vou a expor, é mais triste.

(IDEM, p. 119)

Já Ribeiro Rocha, como teólogo canônico, associa, como homem de seu tempo e ofício que era, a cultura aos bons costumes, isto é, viver como a Santa Escritura define. Esta, naturalmente, vinculava-se ao exemplo, como ele deixa bem claro na passagem seguinte.

Importa, pois, para a reforma dos costumes dos escravos, que principie esta, primeiro pela dos senhores, no que lhe for necessário, visto que eles hão de seguir mais o que

⁷ A Lei 11.440/2006, que estabelece o Regime Jurídico dos Servidores do Serviço Exterior Brasileiro adota tal terminologia como sinônimo de cultura, como podemos ler em seu artíco 27, II: “*respeitar as leis, os usos e os costumes dos países onde servir, observadas as práticas internacionais*” (BRASIL, 2006).

⁸ Pires usa o termo, também, em sentido concreto, como em: “*Este é um boneco de barro muito mal feito, a quem adoram, e mesmo sem especie alguma de pintura*” (PIRES, 1957, p. 90). Essa distinção demonstra clareza conceitual por parte do historiógrafo, ainda que não tivesse por objetivo teorizar.

virem do que o que lhe disserem; e, se pela maior parte, os mesmos costumes e inclinações que os senhores têm, estes mesmos se divisam nos seus escravos.

(ROCHA, 2017, p. 172)

Francisco Alves de Souza, em seu diálogo com o alferes Cordeiro, secretário da Congregação Makii, também aborda a temática cultural, valendo-se do mesmo termo de Pires e Rocha, como lemos no trecho: “*com seus costumes, barbaridades e ritos, até o Reino do Benim*” (SOUZA, 2019; 76).

Finalmente, e com o objetivo de atestar que o termo “costume” foi amplamente usado ao longo dos setecentos, convém citarmos o excerto da mensagem do Fr. Manuel da Conceição, datado de 30 de novembro de 1710, em que opina favoravelmente à publicação da obra do padre Antonil, afirmando que “*Não contém este Tratado coisa suspeitosa contra nossa Santa Fé e pureza dos bons costumes*” (ANTONIL, 2010; 80). Na Costa da Mina não foi diferente, pois assim como os costumes/cultura cristã cruzaram o Atlântico, o mesmo ocorreu com os africanos.

Um caso concreto foi a introdução no Brasil do culto às divindades iorubás e voduns, cultuadas no golfo do Benim que, em seus locais de origem eram entes espirituais pertencentes a uma família, povo ou vila específica, mas adquiriram no Brasil um caráter universal e sincrético. Essa dimensão foi possível graças aos laços atlânticos, com a chegada em massa de milhões de negros escravizados, oriundos de diversos territórios, portadores de culturas que eventualmente se fundiram para criar a brasileira.

Um elemento interessante acerca da intermediação entre vivos e mortos, levada a cabo pelos médiuns e seus orixás, característico da cultura afro-brasileira é apontado por Câmara Cascudo. Este afirma que “no recado ao morto há uma simplicidade, uma naturalidade que exclui a distância sobrenatural, estabelecendo uma comunicação normal e afetuosa pela correspondência oral e comum” (CASCUDO, 2001, p. 121).

Outro caso concreto refere-se à ideia, visão ou representação acerca da África, elencada por Parker e Rathbone, de que a “*Africa, in other words, has served as an exotic prism through which outsiders, mainly Europeans, refracted images of “the other” and of themselves.*” (IDEM, p. 4).

Esse olhar trocado nos permite tomar consciência de nós mesmos, enquanto agentes portadores de cultura. Cada um de nós pode olhar para o outro e dizer: sou melhor, sou diferente, sou tão civilizado quanto o outro. O problema é que as relações, em geral, são assimétricas, como constataremos, o que ocasiona visões distorcidas de uma mesma realidade. A partir daí, a representação assume seu papel.

Para Nicolas Offenstad, (...) *la noción de representación se plantea como una herramienta más heurística en la comprensión de lo social, dando mejor cuenta de la diversidad y de la complejidad de los fenómenos sociales*” (OFFENSTADT, 2014).

O sistema escravista no Brasil colonial e imperial é prova da complexidade apontada pelo historiador, pois além dos brancos, muitas pessoas negras – libertas ou não – também possuíam seus escravos, não apenas como fonte de trabalho, mas também de “poupança”, a fim de enfrentar tempos financeiros difíceis. Muitos, como analisaremos no capítulo 4, tornaram-se grandes traficantes de escravos.

O tempo é um elemento fundamental à análise do conceito de cultura. De modo geral, a sociedade brasileira, por exemplo, deposita suas esperanças e anseios no futuro, muitas vezes distante. Com relação ao presente, representa o tempo em que vivemos. Porém, no que diz respeito ao passado, há um peso morto sobre ele, capaz de retirar sua importância, como se não fosse vivo, algo empoeirado que merece ser deixado de lado. Sobre ele, muitos dirão que “é coisa de museu”, o que não dá conta de sua dimensão.

Para os africanos, todavia, essa lógica difere. Pathisa Nyathi, historiador zimbabuano apresenta, assim, a concepção africana sobre o tempo: “*Africans concern themselves with the presente and immediate future (referred to as *salsas in KiSwahili*) and na unlimited past (ntolontolo, as veteran writer Ndabezinhle Sigogo puts it, or *zamani ni KiSwahili*)*” (Nyathi, 2005).

Ainda no tocante ao tempo, convém notarmos que, ao contrário dos africanos, talvez em virtude da cristandade, historiadores ocidentais introduziram, digamos, um marcador essencial: o nascimento de Jesus Cristo. Essa proposta foi feita por Denis, o Pequeno, no século VI de nossa era (Le GOFF, 2014). Sobre a

importância do tempo de uma perspectiva ocidental, Jacques Le Goff (2014) afirma que “*avec la périodisation, l'historien met à la fois en forme une conception du temps et livre une image continue et globale du passé qu'on a fini par appeler 'histoire'*”.

O conceito de cultura tem evoluído ao longo do tempo, incluindo outros elementos de análise, a fim de melhor representar a crescente complexidade das interações humanas e seus resultados, como demonstramos ao longo dessa discussão. A cultura é, ao mesmo tempo, material e imaterial. Peter Burke apresenta breve evolução desse conceito que, pela temática a ser desenvolvida na presente tese, sua percepção “cronológica” enquadra-se à nossa visão sobre a cultura e seus múltiplos elementos.

O termo cultura costumava se referir às artes e às ciências. Depois, seu emprego para descrever seus equivalentes populares – música folclórica, medicina popular e assim por diante. Na última geração, a palavra passou a se referir a uma ampla gama de artefatos (imagens, ferramentas, casas e assim por diante) e práticas (conversar, ler, jogar).

(BURKE, 2008, p. 43)

Com a intensificação dos estudos sobre a história da África, sobretudo a subsaariana, ocorrida nas últimas décadas, a evolução apontada pelo historiador britânico tornou possível a ampliação das fontes de pesquisa nesse domínio. A arqueologia, como aponta Amadou Ba, tem, igualmente, contribuído nesse sentido. Ao estudar o Império do Benim, ele observa que “*les fouilles archéologiques ont rendu possible une meilleure connaissance de cette histoire parce qu'ayant permis de trouver des objets d'art accessible à l'interprétation historique*” (BA, 2021, p. 117).

À guisa de exemplo, apresentaremos uma estatueta do *Oni* – soberano de Ifé -, em que figuram suas insígnias reais e um bastão de chamamento à divindade iorubá Ifá. Este tem por objetivo representar seu poder tanto no mundo terreno como no espiritual. É a construção simbólica da autoridade. O Oba, representado na figura abaixo, após sua consagração, é designado como *alaxé*, isto é, o senhor da Força Vital, em tradução livre, pois este se posicionava logo abaixo dos orixás, devendo-lhes obediência (LOPES; SIMAS, 2020, p. 60). Esse papel ficará mais evidenciado no capítulo 2, quando tratarmos dos Estados do Golfo do Benim.

Convém mencionarmos que, apesar de o primeiro contato europeu – lusitano – com as estátuas do Benim ter ocorrido em 1470, seu valor enquanto arte seria reconhecido apenas em 1897, com a colonização britânica do reino do Benim, na atual Nigéria (PARKER; RATHBONE, 2007, p. 64).

Figura: 1.2



Oni de Ifé.
(MUNANGA, 2016, p. 67)

Entre os povos iorubás e edos da Nigéria, a figuração de seus soberanos tem por um de seus objetivos demonstrar o poder da personagem retratada tanto em seu caráter temporal como divino. A figura 1.2, datada do século XV ou XVI, representa o oni com suas insígnias reais e o bastão de Ifá (IBDEM), reforçando o seu poder dual.

É justamente pelo seu valor simbólico que a História, como disciplina, em especial sua vertente Cultural, confere grande relevo a esse tipo de fonte histórica, seja por seu valor simbólico, seja por sua estética artística, aumenta a compreensão do historiador sobre o passado. Nas palavras de Nicolás Offenstadt *“El desarrollo de la historia de las mentalidades y después de la historia cultural, há valorizado enormemente las imágenes como fuente de saber histórico”*

Maurice Delafosse corrobora essa percepção acerca das artes africanas, pontuando que *“la sculpture sur bois ou sur ivoire, ainsi que le modelage en cire de sujets coulés ensuite en cuivre, en bronze, en argent ou en or, donne fréquemment l’impression d’un sens artistique réellement développé”* (DELAFOSSÉ, 1925, p. 111).

O sociólogo Kabengele Munanga ao estudar a identidade africana, dividiu-a em diversas áreas, dentre as quais, a arte, que ele conceitua da seguinte forma:

A arte africana ou a africanidade artística é o conjunto de formas de artes que surgiram na África subsaariana e que, sejam elas consideradas isoladamente, sejam em conjunto, diferem das formas de artes surgidas em quaisquer outras regiões do mundo. Assim, seria impossível confundir uma máscara bamilikê, bakongo ou bakuba com uma máscara japonesa utilizada no Nô ou um bronze do Benim com obras de artistas ocidentais da mesma época.

(MUNANGA, 2016, p. 32)

A cultura material africana já era bastante conhecida pelos ocidentais, séculos antes das obras analíticas de Delafosse. Visão esta corroborada por Mudimbe, que observou que *“Nos mapas, o continente negro ainda era uma terra incognita, mas seus povos e produções materiais eram mais familiares a viajantes, estudantes da espécie humana, comerciantes e estados europeus”* (MUDIMBE, 2019, p. 31).

Não foi, certamente, a colonização em si que valorizou a arte Bini, mas a percepção do que era, a partir de então considerado arte. No capítulo 2, quando analisarmos os diferentes reinos e impérios africanos, objetos desta tese, será possível ao leitor ter uma noção da sofisticação das esculturas em bronze. É provável que os colonizadores tiveram percepção semelhante.

No que toca à arte, o século XVIII no Brasil, sobretudo em Minas Gerais, conheceu seu apogeu. Com o advento da exploração aurífera na região, construíram-se inúmeras igrejas, com tetos retratando *“anjos negros e mulatos e santos amulados”* (SILVA, 2022, p. 202). Como notam Mary Del Priore e Renato Venâncio: *“A concorrência entre confrarias e irmandades religiosas pela decoração de suas igrejas traduziu-se em resultados suntuosos”* (DEL PRIORE; VENANCIO, 2016, p. 103).

O ouro das Gerais beneficiaria, também, a cidade de Salvador. Com a riqueza dos comerciantes advinda das relações com a região aurífera, foram construídas inúmeras igrejas, criando oportunidades de emprego para artífices e artesãos (SOUSA, 2012, p. 43).

O hibridismo cultural é outro termo essencial ao estudo dos laços afro-brasileiros. Este aprofunda as discussões sobre a cultura como um todo. O termo afro-brasileiro, aliás, enquadra-se adequadamente no conceito de hibridismo ou mestiçagem, como aponta Marina de Mello e Souza. “Usamos o termo afro-brasileiro para indicar os produtos das mestiçagens para os quais as principais matrizes são africanas e lusitanas, frequentemente com pitadas de elementos indígenas, sem ignorar que tais manifestações são, acima de tudo, brasileiras” (SOUZA, 2016, p. 132).

1.2.2 Hibridismo cultural⁹

Trazidos pelos escravos de Angola, o Zumbi abandona os limites somáticos de sua representação africana e no Brasil encarna, funde, engrandece muitas figuras estarrecentes na imaginação coletiva.

(CASCUDO, 2001, p. 113)

Algumas vezes, dois ou mais povos se entrelaçavam e criavam um novo. Como fizeram os africanos que foram cofundadores do Brasil.

(SILVA, 2021, p. 25)

De forma muito clara e concisa, o africanista Alberto da Costa e Silva, apresentou-nos um conceito de hibridização cultural. Ele, todavia, usou a expressão sinônima “*mestiçagem física e cultural*” (IBDEM). Peter Burke complementa a percepção de Silva ao incluir a fusão e mescla com “tradições nativas e portuguesas” que, como resultado desse processo “*produziram uma nova ordem*” (BURKE, 2003, p. 62). As visões de Silva e Burke são interconectadas com

⁹ Tal concepção não figura, naturalmente, nas obras de Pires, Souza e Rocha, visto que a sociedade setecentista não considerava positiva ou aceitável a união das diferenças. Podemos, contudo, enquadrar as respectivas visões como aculturativas, na medida em que a conversão ao catolicismo representaria a aquisição de algo novo, superior aos valores pagãos. Mas, como dito anteriormente, os novos conceitos são valiosas ferramentas analíticas para bem interpretar os três pensadores. Apenas na obra do padre diplomata é que os termos mulato e pardo aparecem. Pires faz, igualmente, menção a “*pretos cristãos americanos*” (PIRES, 1957; 86). Tais expressões referem-se tanto à mestiçagem biológica, como a processos de hibridização cultural.

aquela de Câmara Cascudo, no que diz respeito à hibridização, à aculturação ou miscigenação cultural dos conceitos.

Embora a mestiçagem física ou biológica não seja o foco principal da tese, convém apresentarmos um breve contexto, pois a mestiçagem é marca fundadora do Novo Mundo.

La créolisation s'accompagne d'un important métissage, notamment au Brésil. Ce que s'explique par la situation de domination de colons sur les femmes amérindiennes et africaines, et par la faiblesse du nombre des Européennes (à l'exception des colonies britanniques).

(PÉTRÉ-GRÉNOUILLEAU, 2010, p. 167)

Os candomblés são retratos fiéis da hibridização ou mestiçagem cultural, pois englobam elementos e divindades iorubanas, jejes, angolanas e indígenas, pré-existentes individualmente, mas que adquiriram um caráter “*universalista*” ao se fundirem e criarem a religião (SILVA, 2021, p.187-8). Sincretismo é um termo que define adequadamente a fusão de vários valores, sobretudo ao associar santos católicos à divindades africanas ou indígenas, como forma de preservação da própria cultura. Muniz Sodré ressalta a origem grega do termo sincretismo, cuja etimologia remete à hibridização, mistura e amalgamação (SODRÉ, 2017, p. 161), o que tornaria os termos intercambiáveis, embora seu uso frequente ocorra no domínio religioso.

Já Terry Eagleton, adota uma perspectiva segundo a qual só há hibridismo por que existe pureza, pois “*só se pode hibridizar uma cultura que é pura*” (EAGLETON, 2011, p. 28). O candomblé, *grosso modo*, é o resultado de inúmeras práticas religiosas “puras” que se fundiram para que essa surgisse.

Jade Asikiwe (2021), ao tratar da Santeria, religião sincrética cubana, define, assim, esse fenômeno: “It is a “*syncretic*” religion, meaning it blends aspects of a variety of diverse cultures and faiths, although some of these beliefs might contradict one another”. Contradição essa, ressaltamos, é parte integral e inalienável da humanidade.

A esse respeito, Luis Câmara Cascudo assevera que “*seria uma fórmula defensiva evitar a presença de um Santo Preto nos candomblés e macumbas. A*

incidência da cor faria desconfiar a vigilância católica quanto ao processo simulador da aculturação, orixás nos oragos!” (CASCUDO, 2001, p. 165).

Embora tenham incorporado os santos cristãos, os africanos e seus descendentes, praticantes de crenças tradicionais ou híbridas não incorporaram a figura do diabo, salvo os negros cristianizados. A esse respeito, Câmara Cascudo observa que “*não há Demônio preto senão como presença católica do Branco (na África). Não há mesmo um vocabulário próprio para designá-lo a não ser personalizando uma de suas atribuições*” (CASCUDO, 2001, p. 107). Na imagem apresentada abaixo, podemos dizer que aquela é portadora tanto de um sincretismo religioso, como cultural, dada a representação dual que as imagens têm no continente africano e no Brasil, seja no católico, seja no afro-brasileiro, como a figura 1.3 retrata.

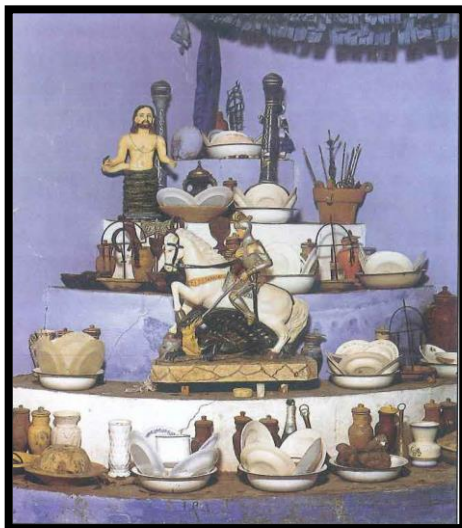
O alter abaixo conta com santos católicos, possivelmente feito de madeira ou osso e, segundo a historiadora Marina de Mello e Souza, aproximar-se-iam mais do padrão de esculturas africanas do que brasileiras (SOUZ, 2016, p. 119). A fé, assim como outras manifestações culturais, adquiria um caráter híbrido no Brasil, expresso por meio das artes. As igrejas setecentistas mineiras constituem o exemplo mais significativo, mas não o único, do que ora afirmamos.

Peter Burke oferece-nos interpretação alternativa sobre fenômenos culturais-religiosos como aquele retratado na figura 1.3. Assevera o historiador que:

Esta situação pode ser comparada àquela dos escravos africanos nas Américas, que às vezes aparentemente se adequavam ao cristianismo, principalmente as primeiras gerações de escravos, ao mesmo tempo em que mantinham suas crenças tradicionais. A “tradução” de Ogum, Xangô ou Iamanjá para seus equivalentes católicos, São Miguel, Santa Bárbara ou a Virgem Maria, permitiu aos cultos africanos sobreviverem disfarçados entre os escravos no Novo Mundo.

(BURKE, 2003, p. 67)

Figura: 1.3



Presença de santos católicos em altares de Candomblés.
(SOUZA, 2016, p. 119)

Outro exemplo marcante do hibridismo cultural é a música no continente americano: o samba, a salsa, a rumba e o jazz, todas com grande influência africana (IDEM, 2013, p. 79). Convém observarmos que os processos de hibridização nem sempre foram pacíficos e quase sempre assimétricos. Este fenômeno é, também, conhecido como aculturação.

El término designa los procesos mediante los cuales un individuo o un grupo se hacen imponer o se impregna de elementos culturales de otra sociedad, generalmente dominante, a lo largo de una serie de contactos de larga duración y que pueden ser de variado tipo (ocupación, colonización, emigración, etc.)

(OFFENSTADT, 2014).

Acerca da dimensão musical e suas contradições no processo de mestiçagem, Paul Gilroy observa que “*a circulação e a mutação da música pelo Atlântico negro explode a estrutura dualista que coloca a África, a autenticidade, a pureza e a origem em crua oposição às Américas, à hibridez, à criouliização e ao desenraizamento*” (GILROY, 2019, p. 371).

Joel Rufino dos Santos chama de “civilização” o que Nicolas Offenstadt designa como aculturação. O historiador brasileiro observa que existem duas percepções sobre o termo, uma de senso comum e, outra, segundo o campo conceitual. Ele assevera que “*civilização, para o senso comum, quer dizer*

refinamento, educação, técnicas avançadas e belas-artes. Nas ciências sociais, porém, pode referir-se ao encontro prolongado entre povos e culturas diferentes, gerando algo mais complexo” (RUFINO, 2013, p. 26).

Outro autor a tratar do termo civilização é Terry Eagleton que, ao contrário de Rufino, atribuirá aos franceses a noção em apreço, retirando-a do senso comum, afirmando que *“Civilização era em grande parte uma noção francesa - então, como agora, supunha-se que os franceses tivessem o monopólio de ser civilizados - e nomeava tanto o processo gradual de refinamento social como o télos utópico rumo ao qual se estava desenvolvendo”* (EAGLETON, 2011, p. 20).

Uma visão diferente e mais cética de *aculturação* ou *civilização* é apresentada pelo historiador zimbabuano Pathisa Nyathi, ao afirmar que *“civilisation, that dehumanising condition of man, eats away at this very Africanness that has nurtured its people from ime immemorial”* (NYATHI, 2005). Essa visão está associada, seguramente, ao processo colonial pelo qual passou seu país que, assim como muitas outras nações, tornaram-se independentes muito recentemente. As marcas da colonização ainda estão muito presentes no seio da sociedade.

O fato de muitos africanos e afrodescendentes terem se convertido à fé cristã durante o período colonial brasileiro constitui um importante exemplo de aculturação. O fato de Francisco Alves de Souza assumir funções em irmandades católicas representa a aceitação do sistema religioso e cultural português, dominante naquele período. Ressaltemos que essa acolhida ocorreu paralelamente à integração com valores africanos e indígenas, como mencionamos anteriormente.

Essa aparente contradição era, na verdade, uma demonstração de que, ao menos segundo a ótica dos negros, as culturas eram complementares e interdependentes, tornando-os agentes interculturais em um ambiente cultural híbrido. O historiador oitocentista, Manoel Bonfim, sintetiza a hibridização cultural iniciada na colônia, afirmando que *“no descortinar do passado, para compreensão do presente, vemos a sociedade colonial a realizar o contínuo caldeamento de raças, numa explícita combinação de energias e tradições”* (BOMFIM, 2013, p. 365).

Finalmente, convém mencionarmos o caso de Frukú, que representa, ao mesmo tempo, a escravização do negro, a aculturação e o tráfico negreiro. Ele foi vendido como cativo a traficantes brasileiros, tendo vivido por mais de duas décadas no Brasil, até retornar à África e servir ao rei *Kpengla* (1774-1789) como responsável pelas relações comerciais do porto de Ajudá com o Brasil (SILVA, 2022; 209).

1.2.3 Escravidão

No Brasil, costumam dizer que para o escravo são necessários três PPP, a saber, pau, pão e pano.

(ANTONIL, 2011, p. 108)

A escravidão, o racismo e a pobreza conectam a África à população negra em outros continentes.

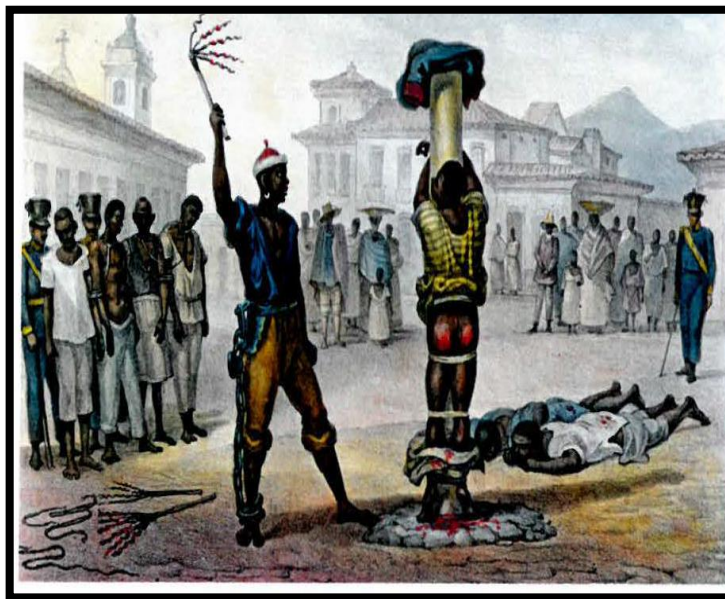
(FALOLA, 2020, p. 40)

Outro conceito essencial para esta tese é o de escravidão. Ele ajuda na compreensão das dinâmicas sociais no Brasil. A escravatura deixou marcas na sociedade brasileira que vão além daquelas provocadas pelo ferro quente no peito do povo africano escravizado. Essa atrocidade ocorria no momento que antecedia o embarque dessas pessoas para o continente americano. Sem dúvidas, suas cicatrizes continuam na alma da sociedade brasileira até os dias atuais, algo presente quando observamos como as estruturas do racismo se organizam no Brasil, simbólica ou fisicamente.

O fenômeno da escravidão é tão antigo quanto as relações humanas. Este é um fato histórico. Contudo, estas relações de dominação variam de acordo com o período da história e com a localização geográfica, variaram, também, de acordo com a finalidade que o dominador daria ao uso da mão de obra compulsória. O que há de comum em todos os episódios, é que a relação de poder e dominação, independente da sua finalidade, é a raiz de todos os casos.

A pintura abaixo, feita por Jean-Baptiste Debret, no início do século XIX, representa a banalização da violência contra o negro escravizado. Retrata, ademais, o grau de enraizamento do sistema escravista na sociedade brasileira em que o negro atua, ao mesmo tempo como agressor, agredido e expectador

Figura: 1.4



Açoite de escravo¹⁰.
(GOMES, 2019, p. 454).

De forma genérica, “a escravidão se caracteriza por sujeitar um homem ao outro, de forma completa” (PINSKY, 2015, p. 11). Implícita a este conceito está a noção de hierarquia social. Nessa perspectiva hierárquica, o escravo é, inexoravelmente, “o outro”, pois indivíduos nivelados socialmente não se escravizariam. Pero de Magalhães Gandavo aponta para o fator ambiental como elemento facilitador da escravidão, afirmando que “há também muitos escravos de Guiné: estes são mais seguros que os índios da terra porque nunca fogem nem têm pera onde” (GANDAVO, 2008, p. 54). Acerca de suas origens, o historiador Joel Rufino do Santos observa que,

“há quem julgue a vocação de escravizar humanos uma herança da domesticação de animais, como se fazia com cães e carneiros na infância da história, – mas pode ter sido o contrário. Apenas na pré-história da humanidade não teria ocorrido a escravidão, mesmo havendo diferenças no trabalho de homens, mulheres, crianças (...).
(RUFINO, 2013, p. 45).

No caso africano, de modo geral, a condição social de um indivíduo o acompanharia após a morte, “pois, de acordo com suas crenças, o morto, se era

¹⁰ Jean-Baptiste Debret (1768-1848) integrou a missão francesa que esteve no Brasil em 1816. Foi designado catedrático de Pintura Histórica na Academia de Belas-Artes do Rio de Janeiro. Foi o artista escolhido para desenhar a bandeira imperial. Debret dedicou-se tanto a retratar a vida na Corte joanina no Brasil quanto à vida cotidiana do interior, incluindo a escravidão, como a pintura acima atesta (FLORES, 2004; 202).

aristocrata, continuava, no além, aristocrata, e o escravo, escravo” (SILVA, 2013, p. 19). Nesse particular, o fator de relevo não é a condição social, mas, sim, a tradição cultural. Havia, porém, uma exceção à essa regra: o casamento, como nota Delafosse: “(...) *le mariage d’un homme libre avec une femme esclave ou d’une femme libre avec un esclave, avait por résultat de faire passer l’esclave à la condition libre*” (DELAFOSSÉ, 1925, p. 62). A esse respeito, o padre Vicente Ferreira Pires apresenta-nos um relato em primeira pessoa. Corroborando a afirmação de Silva. Comenta ele:

Meú e Mingá, por efeito de seus cargos, têm por obrigação de darem 100 homens, ou seus escravos entre ambos, os quais nesta ação se degolam, para irem servir o Defunto Rei e destes degolados se lhes apara o sangue para amassar com ele o barro, quanto baste para formar um caixão em que o Rei deve ser metido (...).
(PIRES, 1957, p. 74)

A tradição oral iorubá relata a presença dos escravos em diversos momentos, como na guerra, e cumprindo diversas funções naquela sociedade, como oferenda dada a um rei/orixá que curou um familiar ou auxiliou militarmente outro semelhante em uma guerra. O oriki a seguir apresenta uma das múltiplas funções dos escravizados:

Ajagunã, o filho guerreiro de Oxalá,
Andava junto com Ogum fazendo a guerra.
Onde Ogum destruía uma cidade,
Ajagunã construía outra maior e mais próspera.
Conquistavam para seu povo todos os campos de inhame
E todas as riquezas em ouro e escravos.

(PRANDI, 2001, p. 496)

Mesmo a origem do termo escravo varia de cultura a cultura e de língua a língua. No mundo ocidental, por exemplo, o vocábulo é derivado do vocábulo latino *slavus*, que designavam indivíduos brancos originários do leste europeu. Já entre os iorubás, o termo era *erú*, que significava servente ou mensageiro (NAPOLEÃO, 2018, p. 82).

Embora eslavos tenham representado, possivelmente, a maioria dos cativos, havia uma miríade de outros grupos étnico-raciais a compor a fileira de escravizados: negros, gregos, ibéricos, germanos, gauleses, entre outros (RUFINO, 2013, p. 48). Até o século XV, a escravidão não era racial. Nem a visão sobre a África o era, como aponta Mudimbe: “*Na maioria dos dicionários do século XVI, é a nomenclatura latina que reproduz a si mesma. Africano é equivalente de*

Afer, tanto substantivo quanto adjetivo, e simplesmente designa qualquer pessoa do continente, independentemente de sua cor” (MUDIMBE, 2022, p. 64).

Contudo, a partir dos descobrimentos portugueses, a escravidão foi, pouco a pouco, adquirindo caráter racial. A conquista de Constantinopla pelos otomanos¹¹, em 1453, inviabilizou a chegada de escravos à Europa Ocidental. Era via império bizantino que se comerciavam os brancos cativos. Assim, não era só uma questão de mudança na cor da pele das pessoas escravizadas, mas também o conceito de escravidão e sua finalidade.

Com a colonização do continente americano e sua respectiva exploração econômico-comercial, a escravidão tornou-se “moderna” ou “colonial”, como na definição a seguir:

Modelo de produção que surgiu com o mercantilismo e a expansão do capitalismo¹², sendo um dos elementos constituintes básicos da acumulação primitiva de capital. Embora com diferenças tangenciais, o escravismo moderno, também chamado de escravismo colonial, reproduziu na sua estrutura e refletiu na sua dinâmica as leis econômicas do modo de produção escravista antigo.

(MOURA, 2013, p. 149)

A Idade Moderna e o colonialismo europeu transformaram o escravo em mercadoria, em coisa. A escravidão, nas palavras de Coquery-Vidrovitch e Mésnard (2015, p. 62) “*era un proceso de desarraigo, de despersonalización de la víctima, a la que se arrancaba de su sociedad y de sus antepasados y perdía hasta su nombre*”.

De forma breve, convém mencionarmos que, antes da escravização dos africanos, os ibéricos tentaram, com êxito variado, escravizar os povos indígenas. No caso brasileiro, podemos dizer que foi menos exitosa que a das colônias espanholas. Acerca desse fenômeno, o historiador Jacob Gorender observa que “*a escravidão foi incapaz de introduzir no seio da formação tribal, porém a habituou*

¹¹ Significaria, também, a perda do acesso às especiarias, que chegavam via Mar Negro, o que impulsionaria a busca pelo caminho marítimo para as Índias (VAINFAS, 2023, p. 12). Uma consequência direta dessa mudança na rota comercial seria a chegada de Cabral ao Brasil, em 1500.

¹² Toyin Falola corrobora a percepção de Moura no que respeita esse tema, afirmando que “*Há muito tempo, a África foi incorporada ao mundo capitalista ocidental*” (FALOLA, 2020, p. 174). Convém notarmos que a porção ao sul do saara, do ponto de vista comercial, não ofereceu apenas mão de obra cativa, mas, desde a Idade Moderna até o presente, exporta matérias-primas – produtos agrícolas, minérios e petróleo – e importa produtos de alto valor agregado.

ao tráfico de escravos. Os prisioneiros, antes devorados ou assimilados, passaram a ser trocados por bugigangas europeias” (GORENDER, 2016, p. 160).

Nos primórdios da colonização, a visão apontada por Gorender parece ter prevalecido, como observa Capistrano de Abreu: “*Apenas os naturais apareceram à nova luz, selvagens, rancorosos, sanguinários e antropófagos, material mais próprio para a escravatura do que para a conversão*” (ABREU, 1998, p. 37). Nesse período houve muitos ataques indígenas aos engenhos de açúcar, resultando na morte de muitos latifundiários, negros, e de índios de tribos rivais.

Embora legitimada pela guerra justa, a escravidão indígena foi substituída pela africana, em virtude da dizimação dos habitantes nativos da costa brasileira, fosse pelo trabalho excessivo, fosse pelas enfermidades trazidas pelos europeus (MAESTRI, 2012, p. 40). Outra razão para a substituição da mão de obra era a lucratividade com o tráfico negreiro, tanto para a Coroa lusitana como para os traficantes, ocasionando um apoio tácito real e jesuítico à “defesa” dos nativos, impondo limites à sua escravização (PINSKY, 2015, p. 22).

Fernão Cardim, padre jesuíta que missionou no Brasil até a sua morte, em 1625, constata a diminuição da presença indígena na paisagem econômica colonial, quando de sua visita à Pernambuco, observando que “*tem passante de dois mil vizinhos entre vila e termo, com muita escravaria de Guiné, que serão perto de dois mil escravos: os índios da terra são já poucos*” (CARDIM, 2013, p. 141).

No tocante à abordagem espanhola face aos povos indígenas da América Central e do Sul, esta foi de destruição deliberada, extermínio ou escravização dos grupos conquistados (NELLIS, 2013, p. 46).

A legitimação à escravidão moderna veio da Santa Igreja Católica, tanto por meio de bulas papais como por obras jurídico-filosóficas, a exemplo da obra *Etíope*, do padre Manuel Ribeiro Rocha. O termo usado para justificar a escravidão era “resgate¹³”. Na passagem a seguir, o religioso apresenta a base da legitimidade da escravidão e de seu comércio:

¹³ Esse termo, que será empregado ao longo da presente tese tem uma dupla face: religioso, no sentido de salvação, e comercial, como “resgate de pau-brasil” (SALVADOR, 2010, p. 147). Este

Assim, e do mesmo modo, os comerciantes da Costa da Mina, Angola e mais partes da África, lícitamente e sem gravame de consciência, podem trocar pelo tabaco e mais gêneros que ali conduzem aqueles escravos, contanto que neste negócio não façam mais que resgatá-los (...).

(ROCHA, 2017, p. 91)

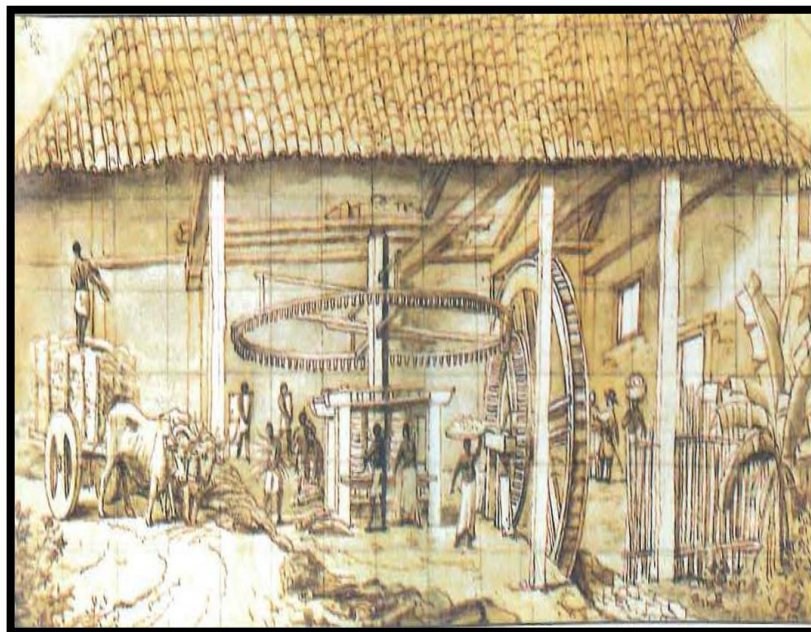
Como indicado anteriormente por Offenstadt, as ações humanas e a linguagem é que dão forma aos conceitos. A escravidão, nesse sentido, formulada e reformulada enquanto conceito, mas também como prática humana, nos mais de três séculos que vigorou no Brasil colonial, em princípio e, depois, no imperial. O processo de hibridização cultural desempenhou, certamente, papel no modo como o sistema escravista brasileiro se desenvolveu.

Com essa fusão de culturas no Brasil, acentuou-se as hierarquias social e racial. Entre os não-brancos, os mulatos exerciam certa precedência, visto que eram miscigenados, o que segundo a visão da época significaria maiores habilidades cognitivas, como o padre setecentista André João Antonil evidencia no seguinte excerto: *“Melhores ainda são, para qualquer ofício, os mulatos”* (ANTONIL, 2011; 107). Mais adiante, o religioso vale-se de provérbio que diz: *“o Brasil é inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos e das mulatas”* (IBDEM).

Ribeiro Rocha, igualmente, trata a questão da escravatura trazida pelo provérbio, notando que *“A maior infelicidade a que pode chegar a criatura racional neste mundo é a da escravidão, pois, com ela, lhe vêm adjuntas todas aquelas misérias e todos aqueles incômodos que são conuários e repugnantes à natureza e condição do homem”* (ROCHA, 2017; 41).

exemplo ratifica a relação entre religião e comércio, muito marcante ao longo do processo de expansão portuguesa.

Figura: 1.5



A moagem da cana no interior de um engenho.
(SOUZA, 2016; 79)

Uma expressão essencial associada diretamente à escravidão é “engenho de açúcar”, símbolo da monocultura, do latifúndio, da exploração do trabalho, da violência, da resistência, das relações comerciais com a metrópole, mas também com a África. A título de exemplo, a Bahia contava, em 1587, com quarenta engenhos de açúcar (SOUSA, 2013, p. 119).

A figura 1.5 representa toda a complexidade e relevo da atividade açucareira para a colônia portuguesa nas Américas, fonte de riqueza, de cobiça estrangeira, mas também de sofrimento para os escravizados, fossem indígenas, fossem negros. A imagem poderia ser usada, também, como elemento de propaganda da capacidade produtiva do Brasil, a fim de atrair compradores, investidores e financiadores para o setor açucareiro.

No século XVIII, o padre Antonil¹⁴ tratava da centralidade da escravidão para o sistema agroexportador colonial brasileiro. Neste, o escravo e o engenho eram

¹⁴ Antônio Giovanni Andreoni (1650-1716), padre italiano que ficou conhecido como André João Antonil. Formou-se em Direito em Perúcia, ingressando na Companhia de Jesus em 1667. Ficou no Brasil entre 1681 e 1716, ano de sua morte. Foi, entre outros, reitor do Colégio da Companhia de Jesus em Salvador. Publicou, em 1711, a obra “Cultura e opulência no Brasil por suas drogas e minas (FLORES, 2004; 52).

seu sustentáculo. Particularmente sobre o engenho, o jesuíta italiano pontuava que “*Quem chamou às oficinas, em que se fabrica o açúcar, acertou verdadeiramente no nome*” (ANTONIL, 2011, p. 76). Mais adiante, compara o engenho real à engenhoca, afirmando sobre os primeiros que “*Os reais ganharam este apelido por terem todas as partes de que se compõem e todas as oficinas, perfeitas, cheias de grande número de escravos, com muitos canaviais principais e outros obrigados à moenda*” (IBDEM).

Acerca da complexidade do termo referido, Eric Nellis observa que “*there is no single word in English that describes the Portuguese engenho (engine), which combined an agricultural sugar plantation with a sugar refinery*” (NELLIS, 2013). Podemos depreender do comentário do historiador canadense e da afirmação de Offenstadt que o escravismo na América portuguesa tão mais complexo em virtude do vasto cabedal vocabular utilizado tanto em sua construção como em sua manutenção. Em última análise, só sustentamos aquilo que podemos definir conceitualmente. Dito de outra forma: “*como podemos refletir sobre um assunto que não foi previamente definido, mesmo de forma grosseira, em seus contornos principais?*” (PÉTRE-GRENOUILLEAU, 2009, p. 16).

Ao discutirmos esse conceito, devemos sempre ressaltar seu caráter violento e desumano. Nesse sentido, convém citarmos um relato em primeira pessoa do missionário inglês James Wilson, que visitou o Rio de Janeiro em 1793. Narra ele:

Quando pusemos o pé em terra, deparamos com uma cena chocante: um pobre escravo, fatigado pelo trabalho e consumido pelas doenças, rastejava em direção à água. Pouco tempo depois, vimos uma outra cena repugnante e ofensiva para qualquer ser humano: enquanto, no mercado, um carregamento de homens nus era colocado à venda, um grupo de seis ou sete negros, acorrentados uns aos outros e chicoteados pelos seus senhores como cavalos ou cães, atravessava a rua com extrema dificuldade. Será que algum dia esse bárbaro comércio de homens terá fim?

(FRANÇA, 2012, p. 279)

O trabalho era negro. A produção era negra, assim como a escravidão. A riqueza, por outro lado, era branca. A esse respeito, convém citarmos Câmara Cascudo, quando este afirma que “*a escravidão deixa essa desmoralizadora herança ao trabalho livre, ausência do lavrador branco, orgulho da terra,*

inconcebível para o braço servil. A terra, patrimônio do esforço humano, fica sendo o melancólico apanágio da servidão” (CASCUDO, 2001, p. 166).

A escravidão significou, também, aporte cultural, econômico e tecnológico. Com os africanos vieram técnicas agrícolas, pastoris, de mineração, artísticas (escultura, por exemplo). Reconhecendo estes aportes, bem como as tensões e conflitos entre senhores e escravos, negros e brancos, Joel Rufino dos Santos ressalta o resultado da presença africana no Brasil, ao afirmar que:

A escravidão permitiu a interação de povos e culturas durante um longo tempo, criando riqueza material e complexidade cultural em todos os campos – na culinária, na religiosidade, na língua, na psicologia coletiva, nas artes nos gestos, nos hábitos, nas formas de relacionamento, entre grupos e entre pessoas etc.”

(RUFINO, 2013, p. 28)

Figura: 1.6



Preparação da raiz da mandioca, Johann Moritz Rugendas.
(FRAGA; ALBUQUERQUE, 2009, p. 40)

A pintura acima retrata cena culinária cotidiana no Brasil do século XIX. A mandioca, assim como o milho e o amendoim constituem exemplos de alimentos que cruzaram o Atlântico em direção à África, enriquecendo a dieta nutricional de ambas as costas. Como nota Alberto da Costa e Silva: “os *brasileiros do Togo e do Daomé (...), até hoje como moquecas de peixe com pirão de farinha de mandioca*” (SILVA, 2022; 129).

Essa complexidade ficará mais evidente nos próximos capítulos, nos quais discutiremos a escravidão na África e no Brasil e sua influência sobre as trocas comerciais/culturais entre as duas margens do Atlântico. Para isso, um conceito intimamente ligado à escravidão é o de tráfico negreiro, que, no continente

americano, foi essencial para a chegada de negros escravizados por mais de 350 anos.

1.2.4 Tráfico negreiro¹⁵

Em todas as sociedades históricas houve exploração e miséria, mas a era moderna enriqueceu o continente que entrava com o capital e empobreceu aquele que entrava com o trabalho.

(RUFINO, 2013, p. 49)

La traite négrière est ainsi convoquée au titre d'acteur politique. À la place du prolétaire et du colonisé, c'est désormais l'esclave qui se dresse au nom des tous les exploités.

(PÉTRÉ-GRÉNOUILLEAU, 2010, p. 18)

Como precisamente nos indica Rufino, o tráfico negreiro representou uma transferência sem precedentes de conhecimento em direção às Américas. O escravo não era apenas uma “coisa”, embora essa percepção tenha prevalecido por muito tempo. A pessoa africana escravizada era uma portadora de conhecimento em diversas áreas, como agricultura, pecuária, mineração, entre muitas outras.

Foram muitas expressões utilizadas pela historiografia da escravidão para definir este conceito: “tráfico negreiro”, “trato dos viventes”, “comércio de carne humana”, entre outras. O tráfico foi, acima de tudo, uma atividade econômica lucrativa, de longa duração e cuja legalidade foi questionada apenas no início do século XIX.

A visão do historiador francês apresenta as facetas políticas e ideológicas do comércio escravagista, embora seja adequada à análise atual do passado, se não for interpretada cuidadosamente, pode gerar a percepção de anacronismo em

¹⁵ Para Mariza de Carvalho Soares, organizadora dos escritos de Francisco Alves de Souza, não há menção nem à escravização nem tampouco ao tráfico negreiro. Soares (2019, p. 160) afirma: “*Não há nenhuma informação sobre como foram escravizados, onde foram embarcados e como foram distribuídos entre Bahia, Minas Gerais e Rio de Janeiro*”. A historiadora explica, em momento anterior essa questão, ao contrapor história e memória, ao notar que “*a memória, ao contrário da história, é um ato de consolidar lembranças vividas pelo preenchimento dos lapsos com novos conteúdos, de modo a dar coerência a uma narrativa que celebre um passado a partir do qual se dá um sentido ao presente*” (IDEM, p. 150). Sendo a escravidão e seu tráfico fenômenos dolorosos e, seguramente, fator de inferiorização social, não seria conveniente abordá-los. Daí a importância da narrativa.

virtude do termo proletário, surgido no século XIX. Não há, contudo, na nossa perspectiva risco de anacronismo por uma simples razão: o tráfico negreiro, sobretudo o transatlântico, foi um fenômeno da Idade Moderna que, para Joel Rufino dos Santos, se iniciara com o advento das Grandes Navegações e se estenderia até a Revolução Industrial (RUFINO, 2013, p. 12).

Abaixo apresentamos uma pintura do alemão Johan Moritz Rugendas,¹⁶ que retrata bem as condições de um navio negreiro. Todavia, devemos esclarecer que esta imagem representa o tráfico no século XIX, período em que se tornou possível uma representação mais próxima do que aconteceu em períodos precedentes, já que não há muitos registros visuais de negreiros luso-brasileiros transportando cativos.

É importante ressaltarmos que antes do tráfico negreiro moderno houve um mais antigo, o árabe. Este, aliás, serviu de modelo para portugueses e demais europeus. Desde o começo da expansão árabe-muçulmana, no século VIII, os africanos foram as vítimas. Retomando a ideia de Rufino sobre capital e trabalho, a África subsaariana forneceu, desde a idade média¹⁷, os braços e o conhecimento aos povos conquistadores.

Acerca do trato negreiro medieval, Amadou Ba observa que *“quand les arabo-musulmans, ont voulu dominer économiquement, politiquement, culturellement le monde, ils ont inventé l’idée que les non-convertis qu’ils appellent Kafirs ou infidèle peuvent être utilisé comme esclaves et ceci au nom de l’islam”* (BA, 2021b, p. 32).

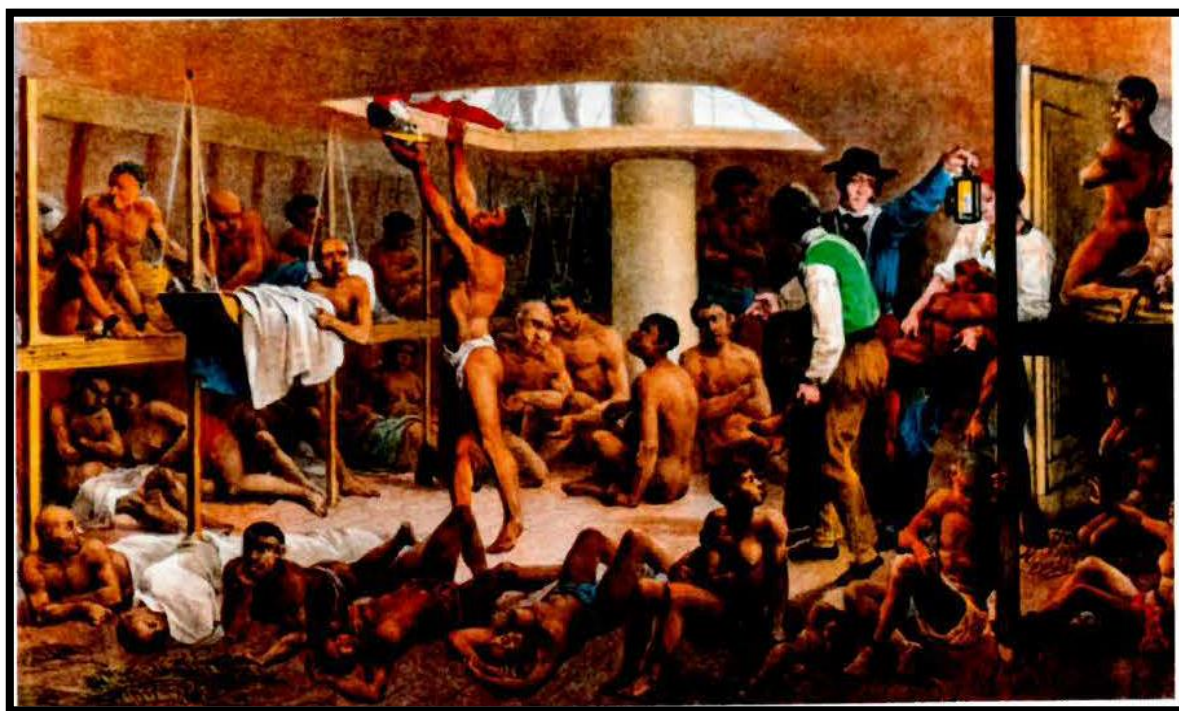
A imagem abaixo – pintada por J. M. Rugendas - é representativa da mercantilização não apenas do trabalho, mas também da própria vida do escravizado, da qual o negro era despossuído. Ao tratar da pintura de um navio negreiro feita por Turner – pintor inglês – Paul Gilroy aporta contributo para a

¹⁶ Desenhista e viajante alemão (1802-1858), autor de “Viagem pitoresca através do Brasil, publicado em 1835. Rugendas dedicou-se a retratar a vida cotidiana do negro, tendo visitado, entre 1821 e 1823, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Mato Grosso e Bahia (FLORES, 2004; 537).

¹⁷ Embora inadequada para os estudos sobre o continente africano, esta temporização é amplamente utilizada por historiadores ocidentais e não ocidentais. Molefi Kete Asante vale-se do termo “medieval”, para tratar das disputas entre cristãos e muçulmanos na Etiópia no século XIV (ASANTE, 2023, p. 62).

compreensão da pintura de Rugendas, ao utilizar expressões como “terror racial”, “comércio”, “degeneração ético-política” (GILROY, 2019, p. 59-60). Embora de épocas distintas, Rugendas e Gilroy foram capazes, cada um a seu modo, de representar o drama humano provocado em um navio negreiro.

Figura: 1.7



PORÃO DE NAVIO NEGREIRO. JOHAN MORITZ RUGENDAS.
(GOMES, 2019; 108)

Muitos reinos africanos, como o Kanem-Bornou tinham como fonte principal de riqueza, não o sal, mas o tráfico negreiro (IDEM, p. 187). Sabemos que esse comércio foi muito intenso e durou cerca de treze séculos, mas desconhecemos suas cifras, contrariamente ao tráfico transatlântico. Notemos, por oportuno, que a dinâmica econômico-comercial nessa região do *Bilad as-sudan* – a terra dos negros, como os árabes a denominavam – deveu-se, em grande medida à introdução do camelo como meio de transporte, a partir do final do primeiro milênio de nossa era (PARKER; RATHBONE, 2007, p. 8).

No século XVI, o sultão de Fez recebeu 100 escravos de presente, metade dos quais mulheres, cujos preços variavam entre 15 e 50 ducados, se mulher, homem ou eunuco, respectivamente (COQUERY-VIDROVITCH; MESNARD, 2015, p. 72). Por que os eunucos tinham o maior valor? Eram importados de fora do

mundo islâmico, já que a religião proibia a castração. Estes tinham por funções proteger haréns e mesquitas. Outra razão de seu alto preço residia no elevado índice de mortalidade durante a castração (SILVA, 2011, p. 672).

Outra rota importante do trato dos viventes era o oceano Índico, organizado pelos omanis, via Zanzibar. À guisa de exemplo, na primeira metade do século XIX, os omanis enviam escravos às ilhas de Zanzibar e Pemba, a fim de cultivarem cravo, cana de açúcar, algodão, entre outros gêneros (COQUERY-VIDROVITCH; MESNARD, 2015, p. 81).

A diferença essencial entre o tráfico transariano, índico e atlântico consiste no volume de seres humanos deportados do continente africano em direção às Américas. 12,5 milhões embarcaram nos portos negreiros e 10,7 milhões desembarcaram no Novo Mundo (NELLIS, 2013, p. 1). O conhecimento desta cifra é devido ao tratamento do escravo como mercadoria passível de tributação.

O fato de o tráfico transatlântico ter sido parte do processo de globalização, iniciado por Lisboa, representa diferença importante em relação às outras rotas. Europa, África e Américas formaram o eixo econômico mais dinâmico do mundo conhecido, a partir do século XV, mas sobretudo do XVII, com o advento das *plantations* e da mineração escravista. A esse respeito, Eric Nellis afirma que “*Slavery in Americas coincided with the global revolution in finance, investment, and consumerism*” (NELLIS, 2013, p. 2).

O consumo de bens e serviços constiurá um fator de retroalimentação do tráfico negreiro, pois o mesmo navio que buscará um número crescente de cativos, levará em seus porões toda sorte de produtos, a exemplo do açúcar, do fumo, da cachaça, além de armas de fogo, como será possível constatar ao longo desta tese.

Convém notarmos, ainda que de forma introdutória, que no período entre 1750 e 1800, o tráfico negreiro observou um aumento da disputa entre fornecedores africanos, sobretudo com a abertura de novos portos negreiros, a revitalização comercial dos já existentes, bem como a crescente atuação diplomática dos reinos da Costa da Mina, no sentido de garantir suas respectivas participações no mercado baiano.

A fotografia abaixo – embora relativa ao tráfico oriental, não diferiria do contexto oeste-africano - retrata o estágio anterior ao embarque, uma das muitas etapas do sofrimento dos africanos rumo ao desconhecido, tendo a morte como uma das poucas chances de liberdade. Há, no Brasil, um dito popular que se enquadra adequadamente à análise iconográfica levada a cabo pela História Cultural: “*Uma imagem vale mais do que mil palavras*”. A história deve, assim, valer-se de fontes escritas e imagéticas, a fim de representar com maior fidedignidade a realidade à qual ela se propõe a explicar às gerações presentes e futuras.

Figura: 1.8



MEMORIAL SOBRE A ESCRAVIDÃO EM ZANZIBAR.
FOTO POR NAYANNE BRITO, 07/2016

A fim de manter o aprovisionamento de cativos, observou-se, a partir de 1750, a intensificação do tráfico negreiro por três rotas. A saber: da savana à Costa do Ouro; rota terrestre conectando Oió e Nupe às baías de Benim e Biafra e; via rio Níger até os portos de Lagos e Badagri (FLORENTINO, 2014; 93). Estes dois portos, como veremos oportunamente, assumirão a dianteira no comércio de escravos, posição que era ocupada por Ajudá.

Finalmente, notemos que o tabaco em rolo despontará como produto estratégico no comércio entre a Bahia e a Costa da Mina, sobretudo aquele untado com melaço de cana-de-açúcar, o que lhe conferia um sabor adocicado, agradando os mais diversos setores da sociedade do Golfo do Benim. Este fato conferia vantagem competitiva à Bahia em relação a outros concorrentes, americanos ou europeus.

No que toca ao fim do tráfico negreiro, a razão mais difundida para seu término seria a revolução industrial e o surgimento do capitalismo, incompatível com a escravidão. Não por razões humanitárias, mas porque a existência de uma grande massa de consumidores seria fundamental. Uma visão alternativa nos é apresentada por Maurice DelaFosse, ao atribuir ao cessamento das guerras intertribais, ao longo do século XIX, o fim do tráfico negreiro (DELAFOSSÉ, 2015, p. 360).

O historiador Mário Maestri corrobora, de certa forma, a visão tradicional sobre o fim do tráfico, focando, porém, em questões geopolíticas e comerciais, notando que,

Com a Revolução Industrial, a Inglaterra precisava das matérias-primas africanas – marfim, cera, arroz, óleos etc. –, e por isso queriam que os africanos fossem explorados na África. Era necessário destruir os reinos africanos da costa, ocupar colonialmente o continente, reorientar as atividades comerciais africanas do tráfico de homens ao comércio de mercadorias.

(MAESTRI, 2012, p. 67)

O caráter geopolítico e comercial consistiu na retirada do peso que os reis africanos exerciam no trato negreiro, como ficará mais claro no capítulo 4, pois os comerciantes luso-brasileiros e europeus estavam submetidos às flutuações na oferta de escravos, em virtude de disputas regionais entre os diversos atores, mas sobretudo aos interesses dos chefes locais, que não raro elevavam os preços e restringiam o embarque de escravos a serem enviados ao continente americano.

Laurentino Gomes, todavia, apresenta-nos esse acontecimento como uma transição natural ou, se preferirmos, processo histórico, fruto dos avanços ocorridos ao longo do século XVIII que, de caráter tecnológico, alteraram o perfil do africano de uma condição servil a de trabalhador assalariado, “uma das características principais do capitalismo pós-Revolução Industrial (GOMES, 2021, p. 432).

Como se trata de um processo, com muitos atores envolvidos e interesses e visões divergentes, mas não necessariamente antagônicas, as três perspectivas de análise do fenômeno e seu término podem ser consideradas mutuamente incluídas. Delafosse, lembremos, foi administrador colonial francês, no início do século XX, portanto mais próximo temporalmente do fenômeno, em comparação a Maestri e Gomes, que pesquisaram o mesmo de modos distintos: o primeiro acadêmico, o segundo jornalístico.

Os processos históricos acima analisados, unem as duas margens do atlântico – Brasil e o Golfo do Benim -, guardando inúmeras semelhanças. O filósofo congolês Valentin-Yves Mudimbe, ao resumir o processo de formação do continente africano, empresta-nos seu enquadramento para a compreensão do hibridismo brasileiro. Escreveu: “*a tradição ocidental da ciência, assim como o trauma do tráfico de escravizados e a colonização, fazem parte da herança atual da África*” (MUDIMBE, 2019, p. 159).

Paul Gilroy trata, com mais profundidade desse tema, mas de uma perspectiva de um intelectual negro e inglês. Todavia, a africanidade dele e de Mudimbe convergem no enquadramento analítico da questão em tela. Gilroy discorre:

A dupla consciência emerge da simbiose infeliz entre três modos de pensar, ser e ver. O primeiro é racialmente particularista, o segundo, nacionalista, porque deriva mais do estado-nação, no qual se encontram os ex-escravos, mas a inda não cidadãos, do que de sua aspiração por um estado-nação próprio. O terceiro é diaspórico ou hemisférico, às vezes global e ocasionalmente universalista.

(GILROY, 2019, p. 249)

Como se trata de um conceito, pensamos que seja válido apresentar outras formas de tráficos negreiros, pois, além de a escravidão medieval árabe ter influenciado os portugueses, como já dissemos, esta abordagem dará aos leitores uma visão mais ampla do fenômeno em tela, quando analisarmos as relações comerciais bilaterais entre a Costa da Mina e a Bahia.

1.2.5 Religiões de matriz africana

Onde estão perdidos nossos gêmeos, senhor dos gêmeos?

Onde está nosso oxé¹⁸, senhor do oxé?
 Gêmeos e oxé que trarão equilíbrio e igualdade
 para nossa nação nessa diáspora?
 Diga-nos, pai Xangô.
 Precisamos reencontrá-los em nossos
 antepassados da mãe África.
 Ancestrais que, mesmo quando não podemos
 encontrar na origem de sangue ou na cor da pele.
 Não podemos negar em nossa expressão.
 Por mais que queiramos escondê-los.
 Assim como outrora nossos orixás se esconderam
 atrás dos santos.
 E que não deixavam por isso de ser nossos deuses
 e ancestrais das terras de que viemos nessa
 diáspora.
 Pai Xangô, não permita que escondamos mais
 nossas verdadeiras faces de nós mesmos.
 (POLI, 2019, p. 178)

O conceito abaixo, apresentado por Maurice DelaFosse é essencial para entendermos a visão de mundo dos africanos subsaarianos acerca da vida, concepção que deve preceder qualquer tipo de tentativa de definição do que são religiões de matriz africana¹⁹. Embora adeptos de cultos tradicionais possam adotar essa concepção de vida, não significa dizer que as religiões africanas são iguais e que cultuam as mesmas divindades.

Pour ce qui est des êtres vivants – hommes, bêtes et plantes -, les Noirs leur attribuent, en plus du nia ou de l'âme, un autre principe d'une nature toute différente, sorte de souffle vital, de fluide impersonnel sans pensée ni volonté, sans force indépendante, mais dont la présence est nécessaire pour que se manifeste la vie du corps. Ce principe est celui que les Mandingues dénomment dia, d'un mot qui, dans le langage courant, signifie « douceur, agrément, facilité, plaisir » et qui représente essentiellement l'état de ce qui est sans aspérité ou la qualité de ce qui est en mesure de faire disparaître les aspérités, au propre et au figuré.

¹⁸ Machado de duas lâminas consagrado a Xangô (NAPOLEÃO, 2018, p. 168).

¹⁹ Por se tratar de temática de estudo recente, essa denominação não aparecerá nas obras de Ferreira Pires e Alves de Souza, mas naquelas estão presentes de forma indireta, sendo apresentadas como "idolatria". Pires, por exemplo, nota acerca dos africanos que "são bárbaros, pelo que respeita à idolatria, imhumanos o mais possível, carniceiros, por que só saciam o seu prazer com verem e fazerem derramar sangue" (PIRES, 1957, p.132). Embora carregada de preconceito, a fala do historiógrafo retrata uma prática central para as religiões de matriz africana: o sacrifício. No caso da Costa da Mina, como veremos mais adiante na tese, poderiam ser humanos. Souza, como católico converso, execra tal prática, asseverando que "sendo Deus por natureza bom não necessitava de sacrifícios, porém o fazem ao diabo, para o aplacar, adorando ao mesmo tempo a ídolos" (SOUZA, 2019, p. 94). É muito provável que ele se referia a divindades iorubás e daomeanas. O próprio Vicente Ferreira Pires narra, com espanto, episódio com o qual teria se deparado, quando em visita ao palácio real do rei de Daomé, em 1797. Afirma ele que: "De um lado diversos giráus, sobre os quais existia um sem número de cabeças, inda palpitantes, e do outro exangues e dilacerados corpos. Na fronteira, e o terrestre da choupana estavam ornados de caveiras e ossos. Tinha mais, espetados em haste, corpos inteiros, e semi-vivos; outros já pútridos, e alguns mais pendurados pelos pés. Finalmente, então, vimos, bem a nosso pesar, as cabeças dos trez criminosos do primeiro levante que. houve, na morte do Rei" (PIRES, 1957, p. 120).

Figura: 1.9



Portadora da taça divinatória de Ifá - Coleção Chambaud.
(IDEM, 2015, p. 184)

Há, todavia, um elemento comum a diversas religiões africanas: a intercessão dos ancestrais na comunicação entre os vivos e Deus (NYATHI, 2005). No cristianismo, em contrapartida, essa intermediação é feita por meio de um pastor, se o fiel for protestante ou, por um padre, se o indivíduo for católico. No último caso, a confissão diante do clérigo permite a absolvição das faltas ou dos pecados.

Acerca da imagem acima retratada e seu simbolismo para a cultura iorubá, Maurice Delafosse observa que:

La coupe portée par cette statue yoruba se veut une invitation pour les esprits à y pénétrer et à y demeurer. Elle peut avoir trois fonctions : elle peut contenir des présents pour des personnalités, des offrandes faites aux Orishas (divinités yoruba), ou des noix de palme pour la divination du Fa.

(IDEM)

Entre muitos povos, como os xona, por exemplo, a interseção entre os vivos e Deus se dá por intermédio de pássaros, considerados mensageiros, e as águias, as portadoras das palavras dos ancestrais (DELAFOSSE, 2015, p. 148). Acerca desse fenômeno, o etnólogo afirma que “*Le don de communication, en liaison*

directe avec Dieu, était l'essence du pouvoir religieux dans la culture du Zimbabwe"(IBDEM). Este valor é, na verdade, compartilhado por todas as sociedades subsaarianas que cultuam as inúmeras religiões tradicionais.

Acerca do termo religião, este pode ser definido de inúmeras formas, a depender, claro, da cultura do indivíduo ou grupo social que o conceitua. De forma geral, podemos dizer que religião é um conjunto de crenças em torno da existência de um ser supremo ou seres supremos, criadores de tudo o que existe, inclusive o universo. Esse parece ser o conceito mais adequado para tratarmos das religiões de matriz africana, que diferem, devemos ressaltar, daquelas praticadas no continente africano.

Na África, por exemplo, as deidades possuem um caráter familiar e local, ao passo que no Brasil, estas adquiriram um caráter universalista, sendo cultuadas em diversos templos de Candomblé e Umbanda, em todo território nacional. Essa universalidade foi atingida também em Cuba (SILVA, 2013, p. 64).

O termo matriz, por sua vez, refere-se à fonte geradora do saber religioso que foi transportado às Américas pelos africanos escravizados e incorporado à sua própria forma por seus descendentes. A adaptação e a criação de novas religiões conferiram o caráter híbrido a esse conjunto de manifestações da fé afro-brasileira. Assim, de forma sucinta, poderíamos definir esse grupo de religiões ressignificadas no Brasil, como um conjunto de práticas e crenças mágico-religiosas (SOUZA, 2016, p. 115).

Há, ressaltemos, uma distinção central entre as religiões da diáspora africana no Brasil e aquelas praticadas na África, ao menos do ponto de vista formal: a separação entre religião e Estado. Na África essa barreira é inexistente. A religião influencia todas as esferas individuais e comunitárias, do nascimento à morte, até a governança pública (OLUPONA, 2023, p. 22). Essa visão holística é adotada no Haiti, tendo o Vodou como religião oficial do Estado.

Um conceito importante vinculado à matriz é o de reelaboração de significados que os negros introduziram no Brasil, seja escravista, seja pós-escravidão. Vagner Gonçalves da Silva apresenta o exemplo dos Candomblés e observa que,

O desenvolvimento do candomblé, por exemplo, foi marcado, entre outros fatores, pela necessidade por parte dos grupos negros de reelaborarem sua identidade social e religiosa sob as condições adversas da escravidão e posteriormente do desamparo social, tendo como referência as matrizes religiosas africanas.

(SILVA, 2005, p. 15)

Um elemento distintivo das religiões de matriz africana no Brasil é, desde seus primórdios, o vínculo espiritual que os negros, seus descendentes e os adeptos dessas crenças mantêm com a pátria real ou idealizada. Nesse sentido, podemos destacar o conceito de Aruanda, cujo nome faz alusão ao porto negreiro de Luanda, mas que, no Brasil transformou-se em sinônimo da África, como um todo, “*misteriosa e adorável região de paz que se transformou, para o negro, em Terra Prometida*” (CARNEIRO, 2019, p. 92).

No que toca ao deus supremo, este possuía diversos nomes, segundo a origem. No Congo/Angola era chamado de *Nzambi*, *Nyambi* ou *Nyame*; no Brasil, Zâmbi, “que lembra fortemente Onuamê dos negros axântis da Costa dos Escravos” (IDEM, p. 58). Kabenguele Munanga chega a traçar um paralelo entre este termo e o de Zumbi ou Nzumbi, título do líder do quilombo dos Palmares, que derivaria de Nzambi (MUNANGA, 2016, p. 93).

Para os iorubás, por sua vez, o termo que designaria o Deus Supremo seria Olorum, significando o Senhor do espaço infinito (NAPOLEÃO, 2018, p. 174). O termo Orum significa, por sua vez, além de espaço infinito, Céu e mundo espiritual (IDEM, p. 177). Olodumare é outro termo para Deus Supremo (IDEM, p. 162).

Câmara Cascudo corrobora a percepção de Munanga, afirmando que “*sua figura cresceu por um desses mitos de confusão verbal, como dizia Max Miller. Convergem para ele o nzámbi, divindade, potestade divina e, por translação, vocativo aos chefes sociais, m’ganga Zumbi, nzumbi, espectro, duende, fantasma, visão de assombro*” (CASCUDO, 2001, p. 114).

Outro elemento acerca dessas religiões é a crença em um Deus supremo, assistido por divindades hierarquicamente inferiores ao criador, mas superiores aos homens. Nesse particular, observamos uma semelhança com os santos católicos que, por seus feitos, superaram a condição humana e tornaram-se intercessores desses perante a Deus (SILVA, 2005, p. 70). Essas percepções aproximadas

viabilizaram o sincretismo religioso entre os africanos recém-chegados e seus descendentes.

Ao contrário das visões cristãs e muçulmanas, as africanas e suas matrizes no Brasil creem na interferência divina direta em suas vidas, ou seja, os negros e seus descendentes não consideram que o Criador se mantém distante de seu cotidiano (SILVA, 2013, p. 62). Assim, o livre arbítrio do indivíduo é o que o conduz em sua vida terrena, com a intercessão das deidades, como os orixás.

Outra diferença essencial entre católicos e adeptos de cultos tradicionais é a neutralidade das deidades, isto é, estas não são, por essência, nem boas nem más. A esse respeito, Câmara Cascudo nota que *“mesmo os espíritos que odeiam a família de seu assassino, incendiador do plantio, violador da residência, ladrão molhado de sangue, apaziguam-se com dádivas, alimentos, cantos, danças, e terminam protegendo os descendentes de quem tanto detestava”* (CASCUDO, 2001, p. 109).

Ao tratar de Exu, o autor assevera, de forma clara, o papel daquela deidade. Segundo ele, Exu *“é um embaixador dos pedidos humanos para um orixá poderoso e capaz da realização suplicada. Os pedidos é que podem ser bons ou maus sem a participação do intermediário. Exu é um portador, mensageiro, um Hermes africano. Exige, decorrentemente, seu salário ritual, o seu despacho integral”* (IBDEM).

Outra distinção importante entre cristãos e tradicionalistas africanos é a relação com o divino. Para os primeiros, a divindade é algo distante do dia a dia, mesmo em um contexto em que o indivíduo exerce sua religiosidade intensamente. Já para os africanos subsaarianos, o divino é parte integrante e inalienável de suas sociedades (DELAFOSSÉ, 1925, p. 12).

Uma semelhança entre as religiões monoteístas e as de matriz africana pode ser encontrada na figura do orixá pessoal ou *Ori*, e aquela do anjo da guarda. *Ori* significa cabeça e tempo por atribuição velar pelo destino de seu protegido que, naturalmente, solicita sua assistência na busca de um futuro mais promissor (ASIKIWE, 2021, p. 6).

Importa notarmos que a matriz africana das religiões no Brasil antecede ao Candomblé. Esta se iniciaria no século XVII, com os calundus e no século XVIII se expandiria com a prática do vodum, com o advento da chegada na Bahia de milhares de escravos de Ajudá e Aladá (MATTOS, 2016, p. 161).

Acerca das práticas religiosas daomeanas, notemos que há, ainda hoje, certa confusão terminológica. É comum, tanto no Brasil como em outras partes do mundo, a associação do vocábulo vodum com a prática da feitiçaria. Vodum designa a prática religiosa, ao passo que vodu designaria as práticas mágicas com viés negativo.

Feitiçaria é outro termo utilizado, de forma pejorativa, para se referir às religiões de matriz africana. Mesmo no continente africano, as práticas tradicionais são assim rotuladas, devido à forte presença do cristianismo naquele continente. Pathisa Nyathi (2005), nota que a feitiçaria era tão presente na vida africana que os primeiros brancos a confundiram como um sinônimo de religião na África Subsaariana.

Notemos, por oportuno, que tanto vodum como feitiçaria são conceitos culturais que, na academia não possuem, atualmente, conotação negativa. A esse respeito, Jacob Olupona tece, de forma concisa a seguinte distinção entre o que é e o que não é feitiçaria em sua visão. Nota ele: “*Em oposição àqueles que exercem o poder sagrado para fins legítimos e socialmente sancionados, há a sombra daqueles que o utilizam para fins nefastos e egoístas - as bruxas e os feiticeiros do mundo africano*” (OLUPONA, 2023, p. 74). Essa percepção poderia ser aplicada, igualmente, ao estudo das religiões de matriz africana.

Acerca dessa percepção, podemos apontar como meio de sua difusão um instrumento outrora utilizado para contar a história de seus povos: a tradição oral. A escrita, recordemos, não era utilizada homoganeamente no continente africano. A palavra tinha, como veremos a seguir, um poder divino entre os povos daquela região. E ainda o tem contemporaneamente.

1.2.6 Tradição oral

Quem fala, semeia! *Quem escuta, colhe!* (Provérbio Mandinga)
(LIMA; HERNANDEZ, 2010, p. 8)

Como podemos observar no provérbio acima, a palavra tem um poder transformador entre as sociedades africanas subsaarianas. Transformando o verbo em história, conferindo, assim, vida, a exemplo da metáfora proverbial acima. A reconstituição do passado por meio da palavra é denominada, na África, tradição oral. Os mandingas, por exemplo, acreditavam que as palavras possuíam grande energia espiritual, denominada de *niama* (LIMA; HERNANDEZ, 2010, p. 97).

Figura: 1.10



**Harpa arqueada, Zande - República Democrática do Congo.
(DELLAFOSSE, 2015; 412).**

Nas sociedades africanas, a história não é apenas contada. Ela é, sobretudo, cantada, valendo-se de instrumentos como o retratado na figura acima – feito de madeira e pele de animal – (IBDEM). Tambores são, igualmente, usados para o fim em questão.

Para os iorubás essa força vital, que é gerada por meio da palavra, é denominada *axé* (POLI, 2019, p. 27). Convém notarmos que em muitas culturas orais a palavra é cantada e tocada, por meio de instrumentos musicais como a harpa apresentada na figura 1.10.

Acerca desse elemento cultural-religioso iorubá, Jacob Olupona observa que “*O axé preenche todas as coisas vivas, muitas características do mundo natural e*

objetos rituais. As divindades, bem como as pessoas, usam e moldam axé para realizar sua vontade, contudo o axé é, em si mesmo, neutro em termos morais” (OLUPONA, 2023, p. 49).

Literatura oral é outro termo que se pode utilizar em alternância àquele de tradição oral, sem qualquer prejuízo à compreensão de seu significado. Maurice Delafosse afirma que *“elle se compose de légendes religieuses, de traditions cosmogoniques et historiques, de contes merveilleux, de fables à personnages animaux, de devinettes, de proverbes, de chansons épiques ou satiriques, d’embryons de drames comiques ou tragiques, etc.”* (DELAFOSSE, 1925, p. 105).

Muniz Sodré analisa a tradição oral do ponto de vista da origem, aspecto apenas referido tangencialmente por Delafosse no excerto acima. Sodré afirma que:

Nessa linha de pensamento regida por cosmogonia²⁰ e ancestralidade, o ser humano constitui-se de materiais coletivos (procedentes das entidades genitoras divinas e dos ancestrais) e de uma combinação individual de materiais, responsáveis por sua singularidade.

(SODRÉ, 2017, p. 117)

Essa tradição ou literatura é passada como ofício, de geração em geração. Um aspecto importante a ressaltarmos é o fato de na África a profissão de griô, ou historiador tradicional, ser legada a poucos. Na África, como sabemos, há uma divisão rígida do trabalho, cada atividade com sua respectiva casta ou corporação. Cada família ou clã encarrega-se de um ofício, não transferível para indivíduos fora daquele grupo.

Acerca desse ofício, o griô Mamadu Kuyaté afirma que *“A arte de falar não é segredo para nós; sem nós, os nomes dos reis cairiam no esquecimento, nós somos a memória dos homens; pela fala, damos vidas aos fatos e os feitos dos reis para as novas gerações”* (CALVET, 2011, p. 7).

Jacob Olupona é outro intelectual que aborda o papel dos griôs africanos, afirmando a esse respeito que:

Essa tradição começou ainda em seu passado ancestral, durante o período pré-colonial, quando artistas, agentes e intérpretes das tradições orais da África - tais como

²⁰ Para José Beniste, os mitos cosmogônicos dizem respeito tanto à origem do universo quanto à dos homens (BENISTE, 2020, p. 33).

videntes, griôs e afins - foram objeto de inveja dos primeiros exploradores europeus, que se maravilharam com a criatividade e a perspicaz inteligência deles. Durante o século XIV, os estudos formais em ciências, artes e medicina começaram na África Ocidental, conforme as universidades islâmicas eram instituídas nos impérios medievais de Mali, Songai e Canem-Bornu.

(OLUPONA, 2023, p. 14)

O termo griô ou *griot* faz referência, como descrito acima, ao poeta, que conta a história de seu povo ou soberano. Amadou Bâ o denomina de “*communicateur traditionnel en Afrique de l’Ouest*”. Ele nota que este termo vem do vocábulo português “criado” (BÂ, 2021, p. 76). Em língua Mandinga utiliza-se os vocábulos *dieli* ou *diali*, mencionado pelo viajante Al-Umari, no século XIV, quando de sua visita ao Império do Mali (SILVA, 2012, p. 46). Delafosse os descreve como “*véritables dictionnaires vivants d’histoire et droit*” (DELAFOSSÉ, 1925, p. 62). Entre os iorubás, o *arokin* é o responsável por contar as histórias (NAPOLEÃO, 2018, p. 49), utilizando-se, para tal, dos *orikis*.

Vicente Ferreira Pires cita em uma passagem, claramente contada a ele por um historiador oral, a existência de uma árvore sagrada, narrando que “*Feitiço de Bocó, é uma grande árvore, não muito frondosa, a mesma chamada Bocó, que vem a dizer Gente de Deus; e somente é adorada essa árvore, por haver tradição que ali moravam santos (...)*” (PIRES, 1957, p. 90). Esse excerto estabelece uma correlação entre oralidade e fé, característica nas sociedades subsaarianas. De forma mais ampla, o historiógrafo usaria, em sua análise sobre as crenças locais, o termo feitiço como sinônimo de fé.

Atualmente, notamos um diálogo entre a tradição oral e a tradição escrita, especialmente nos estudos acerca da África e da diáspora africana. Essa visão complementar tem possibilitado um entendimento mais amplo da história daquele vasto continente, em seus aspectos geográficos e culturais. Se apenas os relatos escritos fossem considerados, a visão que se teria daquelas paragens seria árabe, primeiramente e, depois, lusitana, ignorando seu passado rico e diversificado. Porém, devemos ressaltar, esses relatos eram oriundos de fontes orais africanas.

Convém rememorarmos que o diálogo entre escrita e tradição oral para a representação do passado era inexistente nos primórdios da ciência histórica, cuja base de conhecimento era obtida por meio de pesquisas em arquivos. A esse respeito, Maurice Delafosse nos mostra que,

Aussi, dans l'Afrique noire, quelque soit le développement, souvent remarquable, des facultés de l'esprit chez beaucoup d'individus, il est rare qu'il se soit traduit par une culture collective appréciable, parce que peu de groupements négro-africains disposent du moyen de coucher par écrit leur pensée et de s'assimiler celle d'autrui par la lecture. (DELAFOSSÉ, 1925, p. 104)

Ressaltemos que a passagem acima reflete uma perspectiva limitada no que respeita à multidisciplinaridade ao se analisar a diversidade cultural africana. A preocupação de Maurice Delafosse e seus contemporâneos visava comparar as culturas da África às europeias, com o objetivo de classificá-las (MUDIMBE, 2019, p. 229). A escrita era, nessa época, um elemento distintivo do grau civilizatório dos povos, tomando-se como base a perspectiva eurocêntrica.

O conhecimento da própria história é elemento central na vida do africano subsaariano, como demonstra o seguinte provérbio: "*Tant que les lions n'auront pas leurs propres historiens, les histoires de chasse continueront à glorifier les chasseurs*" (BÂ, 2021, p. 10). Essa perspectiva africana da própria história será melhor abordada no capítulo 2, em que analisaremos a formação de diversas entidades político-administrativas. A tradição oral desempenhará um papel importante na compreensão da autopercepção que os povos têm acerca de suas origens e de seu respectivo lugar no mundo conhecido à época.

A tradição oral trata, também, da escravidão nas sociedades africanas. Sobre essa questão, Catherine Coquery-Vidrovitch e Éric Mesnard notam que "*los cuentos transmitidos por las tradiciones orales describen de manera simbólica la sociedad esclavista recurriendo a personajes animales que expresaban la realidad de una sociedad en que no era bueno decir toda la verdad*" (COQUERY-VIDROVITCH; MESNARD, 2015, p. 242).

Assim como na história escrita, a tradição oral também apresenta suas limitações o que, de modo algum, invalida seu relevo no estudo das sociedades africanas que se utilizavam da palavra para transmitir seus conhecimentos às gerações futuras. Nesse particular, Maurice Della Fosse observa que "*il arrive au griot annaliste à un prince des actions qui furent en réalité accomplies par un autre ou de donner à un roi, comme successeur direct, un personnage qui n'est venu au monde que plus de cent ans après la mort de son soi-disant prédécesseur immédiat*" (DELLAFOSSÉ, 2015, p. 426).

As tradições orais e escritas orientarão análise dos próximos capítulos, que tratarão das visões dos padres Ribeiro Rocha e Ferreira Pires, bem como do africano Francisco Alves de Souza sobre a escravidão, seus motivos e comércio. Outros pensadores aportarão, igualmente, suas perspectivas sobre o relacionamento entre África e Brasil, dos primeiros contatos até o ano de 1800. Relações estas fundamentais para se compreender o Brasil de hoje, em seus aspectos negativos e positivos. Não que o passado seja responsável pelo presente, mas porque mostra-nos de onde viemos enquanto sociedade híbrida: uma África na América.

CAPÍTULO 2: PANORAMA HISTÓRICO DAS UNIDADES POLÍTICO-ADMINISTRATIVAS E CHEFATURAS DA COSTA DA MINA

Se você se encontra com aquele que vem de longe, é preciso aceitá-lo como amigo. Se você se encontra com alguém de sua casa ou seu bairro, desconfie dele. Pois o ratinho que está em sua casa come seus panos, sua comida e lhe faz o mal; mas o rato da floresta nada lhe faz. Ele não tem necessidade de você.

(POLI, 2019, p. 130)

Figura: 2.11



Mapa da África Ocidental no período do tráfico negroiro
(NELLIS, 2013, p. 28)

O presente capítulo tem por objetivo analisar a formação e composição das unidades políticas da Costa da Mina e como estas interagem entre si e com a Bahia, no período entre 1750 e 1800, com destaque aos seguintes reinos: Ajudá, Aladá, Daomé, Oió e o Reino do Benim. Convém notarmos que o padre sacerdote Vicente Ferreira Pires, quando de sua missão diplomático-apostólica ao Daomé,

teve a oportunidade de visitar alguns dos reinos estudados no presente capítulo, ou deles ouviu falar. Francisco Alves de Souza, por sua vez, ouviu por terceiros acerca dos mesmos.

Analisaremos, também, as relações que estes entes políticos, chamados de Estados pela historiografia ocidental, mantinham entre si, sobretudo no que tange aos conflitos militares, visando ao monopólio do tráfico negreiro. Hillary Beckles nos apresenta com clareza esse cenário oeste-africano, afirmando que, “(...) *the changing political landscape of West Africa, from mid-17th to the mid-19th century, had as much to do with the development of the slave trade as it has with any other single factor*” (BECKLES, 2002, p. 18).

Um aspecto importante que o leitor deverá ter em mente ao longo do presente capítulo é o fato de todos os Estados analisados contarem, em diferentes níveis de complexidade, com sistemas de governo organizados.

No que respeita ao surgimento dos Estados e a construção da identidade de grupo a eles vinculada, Toyin Falola apresenta-nos um dos possíveis enquadramentos da temática em tela, que orientará o entendimento sobre as interações entre as diversas organizações estatais a serem analisadas no presente capítulo. Falola assevera que:

Nos estados pré-coloniais, a construção da identidade era um processo deliberado. Tradições sobre origens comuns, histórias de migrações, lendas sobre o surgimento dos grupos dinásticos e da nobreza constituíam agendas e manifestos políticos para promover a identidade, a integração e a estabilidade.

(FALOLA, 2020, p. 93)

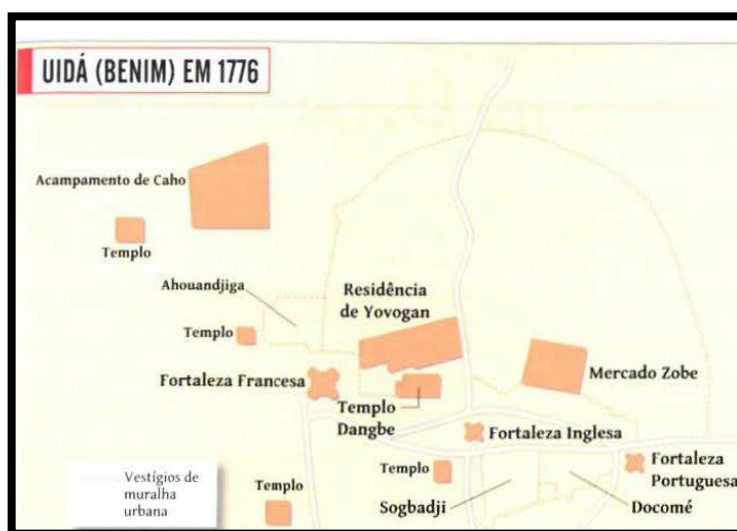
Na Costa da Mina, independentemente de sua organização político-administrativa, quem governa é o rei que, como veremos, exerce poder tanto secular quanto religioso. A harmonia social e sobrevivência do Estado estão ligadas ao soberano. No caso dos iorubás, por exemplo, “*a saúde do Ooni de Ifé está intimamente ligada ao bem-estar do povo iorubá*” (OLUPONA, 2023, p. 63).

2.1 Ajudá

Uma primeira constatação sobre a história deste reino e que se estende aos demais, é a de que a tradição oral e a escrita se fundem, apresentando múltiplas

perspectivas de análise. Os estudos arqueológicos posteriores deram um novo impulso à compreensão histórica deste e dos demais reinos da região. A tradição, contudo, permanece um elemento essencial para a compreensão de suas dinâmicas.

Figura: 2.12



Mapa de Ajudá (Uidá), Benim, 1776.
(DORIGNY, 2017, p. 41)

Uma segunda constatação, essa de ordem concreta, é a sua localização geográfica e as dificuldades de desembarcar naquele porto. Francisco Alves de Souza, coevo ao tráfico negreiro e vítima do mesmo, observa que:

“cinco ou seis léguas, para a banda de leste (dos Popós), está o porto de Ardra, chamado Fidá, ou Ajudá. Este porto é muito, é muito perigoso, principalmente nos meses de abril, maio, junho e julho, por andar então o mar tão grosso que será arriscar, visivelmente, um navio”.

(SOUZA, 2019, p. 90-1)

Como será possível constatar mais adiante, essa barreira natural representava, por um lado, a inviabilidade de um ataque estrangeiro por mar e, por outro lado, controlava a entrada e saída de pessoas e mercadorias, por meio da venda de canoas.

Para começarmos nossa análise, cabe observar que o nome da cidade-estado ou reino varia de acordo com a fonte de informação utilizada. Para os luso-

brasileiros é Ajudá; para os franceses é Ouidah²¹; e para os ingleses e holandeses é Whydah. Adotaremos como convenção a primeira forma, sem prejuízo às demais.

Uma característica dessa cidade portuária pode ser observada em seu quantitativo populacional. Entre 1772 e 1803, esta oscilou da seguinte forma: 1772, cerca de 8.000; abaixo de 2.000; 1793, entre 6.000 e 7.000 e; 1803, cerca de 20.000 (LAW, 2016, p. 75). Podemos inferir, a partir desses dados, que muitos desses residentes eram possivelmente escravos à espera do embarque, dada a considerável flutuação.

Como mencionamos anteriormente, a tradição oral exerce grande influência sobre a história de Ajudá, o que impossibilita definir uma data exata de sua fundação. Sabemos, todavia, que esteve sob o domínio de Hueda, até sua conquista pelo Daomé, em 1727. Porém, foi em 1660 que religiosos espanhóis apresentaram uma primeira versão designativa para Ajudá, “*Jura*” ou “*Iura*”. Todavia, foi a partir de 1671 que Hueda passaria a integrar os registros históricos em virtude do estabelecimento do primeiro forte europeu naquela região, construído pela França (LAW, 2016, p. 19).

Ajudá, já no final do século XVII era um grande exportador de escravos, embarcando, na década de 90, cerca de 10 mil escravos anualmente e, entre 1700 e 1713, atingiu a marca de 15 mil (IDEM, p. 30). Cifras que certamente chamaram a atenção dos reinos vizinhos, fosse pela concorrência, fosse pelos eventuais ganhos em caso de conquista.

O comércio negreiro era de tal monta que em resposta a ataques piratas ocorridos no litoral de Uidá entre 1719 e 1720, Hufon mandou construir uma fortificação em pedra em favor dos franceses. Os portugueses, como veremos no próximo capítulo, também se beneficiariam de tal medida.

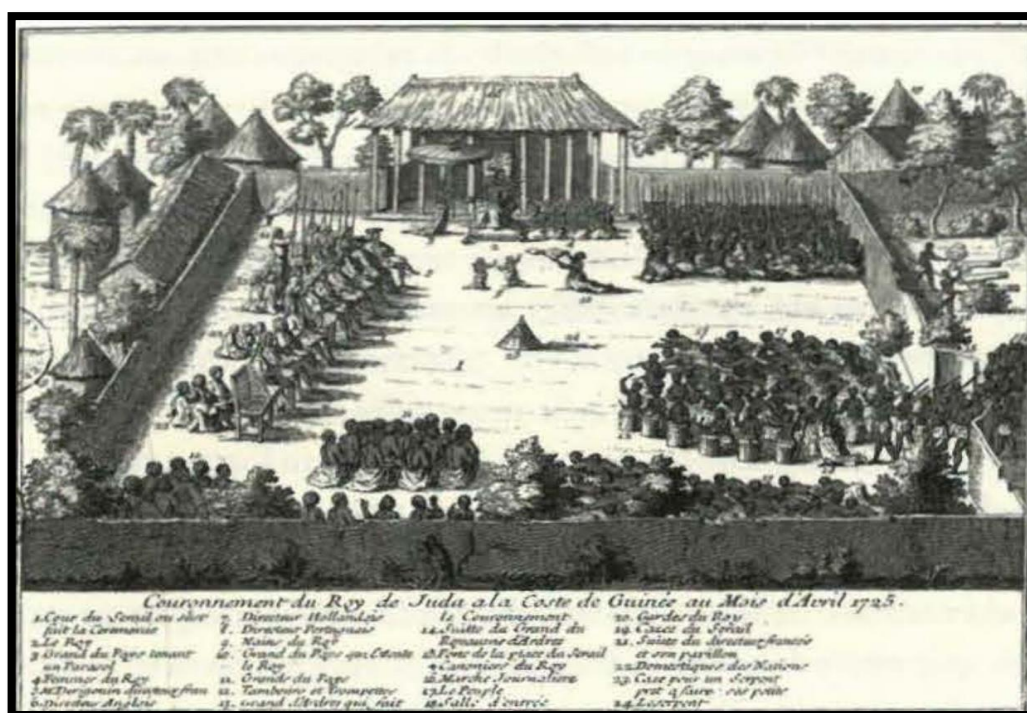
O último rei a governar Uidá foi Hufon (1708-1727) (IDEM, p. 21), cuja entronização teria ocorrido em 1725, segundo desenho feito por Jean-Baptiste

²¹ Este termo é ainda hoje utilizado em francês, contudo, os nativos adotam a forma *Gléhoué*, quando referen-se a esta cidade em *fon* (LAW, 2016, p. 19). Vicente Ferreira (1957) utiliza *Gregué*, mais próxima da forma vernacular.

Labat²². A explicação para tal incongruência poderia ser em virtude do registro *a posteriori*, ou celebração anual da coroação. É pouco provável que este tenha esperado 17 anos para ascender ao trono, visto que quando da morte de seu pai Amar, em 1708, Hufon tinha apenas 12 anos de idade (PARÉS, 2016, p. 156).

No que respeita a invasão de Hueda, em 1727, é mister elencarmos alguns desdobramentos da mesma, como a destruição de Savi, sua capital, o assassinato e a escravização de milhares de cidadãos desse reino. Outro desdobramento importante foi o exílio do rei Hufon, que se refugiou em Popó, depois em Topy – comunidade costeira criada por ele e logo destruída pelo Daomé -, bem como destino final em uma região inacessível às forças terrestres dos conquistadores (IDEM, p. 52).

Figura: 2.13



Coroação do rei de Judá, na Costa da Guiné, no mês de abril de 1725, Uidá – Labat²³. (IDEM)

²² Voyage du Chevalier de Marchais en Guinée, isles voisines et à Cayenne (2^a ed., Amstedã, 1731). Labat foi um reverendo dominicano do final do século XVII (FRANÇA, 2012, p. 129).

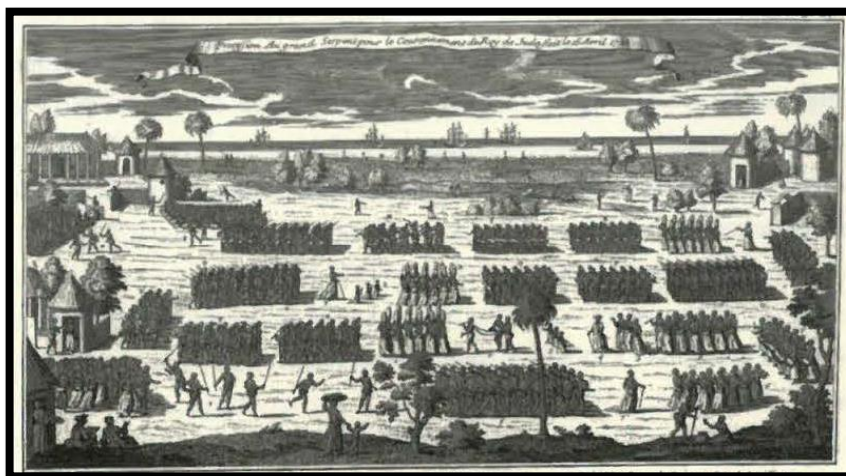
²³ Essa cerimônia não simbolizava apenas a continuidade dinástica, mas também o vínculo com a ancestralidade. Ambos eram essenciais para o êxito do novo monarca nos âmbitos material e espiritual.

A imagem acima, feita pelo reverendo Labat, retrata-nos a coroação de um soberano, momento no qual os Estados buscam demonstrar tanto coesão interna como enviar mensagens a potências externas. Como representação de um contexto, a imagem não capturaria os desdobramentos políticos que se seguiram.

Em 1730, porém, o Daomé afirmou-se como força dominante em Ajudá, graças à intermediação do diretor do forte São João Batista de Ajudá, João Basílio, o que possibilitou a paz entre Oió e Daomé, representando perda estratégica do soberano Hueda, Hufon (IDEM, p. 56). Se por um lado, Hufon não retornara mais à sua terra, por outro, seus militares asseguraram o controle da praia, a partir de 1733, sendo inclusive reconhecido por Agadja (IBDEM).

Um aspecto interessante a ressaltarmos sobre a fundação daquela cidade portuária é o culto feito a seu fundador, *Kpase*, cuja existência não pode ser verificada historicamente, isto é, por meio da confrontação de fontes documentais. Todavia, a tradição oral relata que após sua morte, esse teria se transformado em árvore, designada *Kpasezun*, floresta de *Kpase*, localizada atualmente no bairro de Tové (LAW, p. 20-1). Nem o relato de Vicente Ferreira Pires nem o de Francisco Alves de Souza abordam as origens de Ajudá, possivelmente em razão do *status* vassalar desta em relação ao Daomé.

Figura: 2.14



Procissão à grande serpente pela coroação do rei de Ajudá, 1725 (PARÉS, 2016, p. 149).

Acerca da religiosidade dos povos dessa região, William Bosman, governador da fortaleza batava de Ajudá, no início do século XVIII, nota que “*A religião dos negros forneceria assunto para um livro inteiro, por serem tão numerosas e distintas as suas crenças*” (SILVA, 2012, p. 252).

O culto à serpente – cuja suntuosidade é retratada pela imagem 2.14 - é uma prática antiga no Golfo do Benim e difundiu-se possivelmente a partir do reino de Aladá por toda aquela região. Atualmente essa divindade é cultuada não só na República do Benim e no Togo, mas, também na República do Haiti e em Cuba.

Naquele contexto histórico, a procissão visava demonstrar a dualidade humano/divindade disfrutada pelos soberanos de Ajudá. As imagens apresentadas tanto por Labat como por Parés complementam-se em seu respectivo caráter interpretativo político-religioso daquela sociedade da Costa da Mina.

Ajudá teve sua proeminência não por seus atributos culturais e religiosos, como foi o caso do Daomé, mas pelo comércio negreiro, que dominou entre 1670 e 1850, enviando ao continente americano 22 por cento da mão de obra utilizada no período e representou, em termos de tráfico, 51 por cento das exportações negreiras do Golfo do Benim (LAW, 2016, p. 01). Essa influência é apontada por Law no contexto caribenho.

This prominence of Ouidah in the Atlantic slave trade is reflected in the occurrence of versions of its name in various contexts in the African diaspora in the Americas. (...) there is a village called Widah in Jamaica, originally a sugar plantation, presumably so named through being settled with slaves imported from Ouidah.

(IDEM; p. 02)

O historiador Robin Law²⁴ apresenta-nos uma perspectiva clara sobre o papel desempenhado por cidades-estados como Ajudá, afirmando que “*African coastal entrepôts such as Ouidah played a critical role in the operation of the Atlantic slave trade, by helping to coordinate exchanges between hinterland suppliers and*

²⁴ São muitos os motivos que levam um estudioso a debruçar-se sobre um tema. Por mais que se diga que a produção intelectual deve ser neutra, a visão de mundo daquele que a elabora tem peso importante no curso de sua execução. Law, historiador que se dedica ao estudo dos reinos de Daomé e de Ajudá deixa claro a razão pela qual escreveu o livro citado nesta tese. Em sua dedicatória lemos: “*To the memory of the more than one million enslaved Africans who passed through Ouidah on their way to slavery in the Americas or death in the Middle Passage*” (LAW, 2016; 64-6). O marco temporal do livro aqui citado estende-se entre 1727 e 1892.

European ships, thereby accelerating their turn-round, and also by supplying them with provisions to feed the slaves on the voyage.” (IDEM, p. 03).

É mister observarmos que dito papel foi viabilizado por um crescente poderio militar de Ajudá, cuja capacidade era inferior apenas às de Oió e Daomé. A esse respeito, o historiador Hillary Beckles aponta que *“The growth of the trade also played greater financial and military resources in the hands of African suppliers”* (BECKLES, 2002, p. 84).

Do ponto de vista das autoridades luso-brasileiras, o foco sobre Ajudá era eminentemente político-comercial, tendo em vista que esse reino se subordinou ao do Daomé. Mesmo Vicente Ferreira Pires, que liderou embaixada à Costa da Mina por seis meses, mencionou aspectos secundários acerca daquele reino, restringindo-se à questões protocolares. Em certa feita, Pires presenciou a cerimônia de posse do novo Cabeceira – autoridade a serviço do rei -, ocorrida na presença do diretor de São João Batista de Ajudá, do governador holandês de São Jorge da Mina – Elmina, para os batavos -, o embaixador dom João Carlos de Bragança, Pires e demais assistentes.

Ao inquirir o governador sobre o significado daquele evento, Pires recebeu, segundo relatou, a seguinte resposta: *“era em razão do novo Cabeceira, que o Rei tinha eleito em lugar de outro que havia falecido; e portanto, aquela ação era uma espécie de posse, juramento e ratificação”* (PIRES, 1957, p. 20). Segundo o padre português, este evento, composto por danças e cânticos, tinha por objetivo reafirmar a “amizade” com batavos e lusos *“aos quais muito amavam e desejavam que estas Nações vivessem em boa paz, tudo em atenção ao comercio do fumo e aguardente, nos que eles mais se interessavam”* (IDEM, p. 21).

É mister observarmos que esse comércio entre a Bahia e o porto de Ajudá ocorreu ininterruptamente a partir da construção da fortaleza de São João Batista, em 1721, seis anos antes da dominação daomeana da região. A construção de dita fortaleza, financiada por comerciantes baianos e com o beneplácito do vice-governador do Estado do Brasil foi acompanhada pela criação, em 1723, da Mesa do Bem Comum dos Homens de Negócio da Bahia (BRITO, 2019, p. 98).

Convém observarmos que tais movimentos, governamental e empresarial, inserem-se na crescente demanda regional baiana por escravos, com vistas a

atuarem nos engenhos de cana e na produção do tabaco (PÉTRÉ-GRÉNOUILLEAU, 2010, p. 127). O tabaco representou pedra angular no comércio entre a Bahia e o Golfo do Benim ao longo do século XVIII.

Embora o comércio tenha sido constante, a posição luso-brasileira variou com o passar do tempo, alterando seu *status* de potência primária para a de secundária, como notado por Ferreira Pires. No fim do século XVIII, aquele representante régio observava que para o transporte de escravos havia a necessidade da compra de canoas, que por sua vez eram fornecidas pelo castelo inglês, de Cabo Corso, exigindo-se, como contrapartida, o pagamento em rolos de tabaco por parte dos luso-brasileiros (PIRES, 1957, p. 23).

Sobre a relação preço/lucro, Ribeiro Rocha oferece-nos seu entendimento sobre a matéria, tomando, inclusive, a região estudada como exemplo, afirmando que:

por preço do resgate se não entenda o valor dos rolos de tabaco por que foram resgatados, na Costa da Mina e mais partes, esses escravos, mas, sim, se entenda por preço do resgate o preço da primeira venda que deles se fez na alfândega ou na porta dos comerciantes, incluído já o lucro do comércio.

(ROCHA, 2017, p. 95)

Outro meio de pagamento importante naquela Costa era o cauri²⁵, inclusive na troca contra escravo. Em 1570, os europeus pagavam 6.000 cauris por um escravo, ao passo que em 1750, esse montante alcançava 150.000 (BECKLES, 2002, p. 82). Esse aumento significativo do preço reflete a mudança de perfil de Ajudá no comércio negreiro, saindo de uma posição marginal para uma central, sobretudo graças à demanda do Estado do Brasil por mão de obra cativa. Açúcar, tabaco e ouro foram os motores desse dinamismo comercial daquele Estado do Golfo do Benim.

De uma perspectiva mais recente, Ajudá ou *Ouidah*, foi classificada por Robin Law como sendo uma cidade fortificada – *villes-forts* -, em contraste às cidades palácio – *villes-palais* – (LAW, 2016, p. 4). Essa denominação enquadrar-se-ia na categoria de cidades de segunda geração, observadas em muitas regiões

²⁵ Concha ou búzio encontrado ao longo do litoral africano, que era usado como meio de pagamento. No Brasil, por sua vez, era usado em diversos objetos sacralizados, vinculados às religiões de matriz africana, como o candomblé (SANTOS, 2017; 93).

na África Ocidental no período pré-colonial. Lembremos que potências europeias, como Portugal, França, Inglaterra e Holanda contavam com feitorias fortificadas no Golfo do Benim, o que explicaria a definição apresentada por Law.

Cabe mencionarmos que ao redor dessas feitorias fortificadas surgiram ao longo do tempo diversos bairros²⁶, entre o final do século XVII e início do século XVIII, como Ahouandjo – francês -, Sogbadji – inglês – e Docomè – português – (LAW, 2016, p. 10).

A título de exemplo, tomemos o caso da França, cujo representante, diretor da fortaleza de Ajudá, casou sua filha “mulata”, nas palavras de Pires, com o rei, a fim de adensar suas relações comerciais com o soberano (PIRES, 1957, p. 86). Esse arranjo diplomático-comercial corroboraria a perspectiva de Robin Law acerca das características dos portos negreiros da região. Pires, é sempre bom lembrarmos, esteve no Golfo do Benim/Costa da Mina por seis meses, a serviço dos interesses régios-comerciais.

Outro aspecto de relevo apontado por Pires é a forma pela qual navios devem se dirigir ao Rei de Daomé, suserano de Ajudá à época de sua embaixada. Uma garrafa deveria ser jogada ao mar a fim de que algum emissário do soberano a fizesse chegar até ele. Se este ritual não fosse seguido, as embarcações seriam atacadas e a carga confiscada em favor daquele régulo (IDEM, p. 27).

O embaixador régio assim descreve o protocolo: “*Lançada ao mar chega à praia, onde o Gampé²⁷ sem dilação faz subir a carta à presença do Cacaracú, e este a faz remeter ao Avogá²⁸, em Gregué - Ajudá -, e então é enviada ao Rei, ou para quem ela é dirigida*” (IBDEM).

²⁶ Para mais detalhes sobre a organização administrativa de Ajudá, consultar o anexo 4.

²⁷ Uma espécie de guarda ou vigia de praia, tendo sob sua chefia vários soldados, cuja função era patrulhar a costa dioturnamente. Para Alberto da Costa e Silva, porém, Gampé ou Gankpé significaria príncipe (SILVA, 2022, p. 150). Robin Law, todavia, refuta essa visão, valendo-se, inclusive, do relato de Ferreira Pires, como confirmar sua função de embarcar escravos no porto (LAW, 2012, p. 136).

²⁸ Esta é, segundo Luiz Felipe de Alencastro, uma das mais importantes funções do Reino do Daomé, equivalente ao posto de ministro do comércio exterior. O autor adota sua denominação em fon, Yowogã (ALENCASTRO, 2000, p. 123).. Ferreira Pires assim o descreve: “Avogá é um cabeceira comerciante, Governador da Praia, e do Porto de Gregué, onde estão as 3 fortalezas (francesa, inglesa e luso-brasileira)” (PIRES, 1957; 29).

Estes procedimentos cerimoniais, embora executados em Ajudá, refletiriam mais uma tradição daomeana de conduzir seus negócios do que um costume dessa *ville-fort*. O relato de Pires não deixa dúvida: a potência dominante determinaria os atos protocolares e cerimoniais. É frequente a menção ao Avogá, inclusive nos congoçamentos diplomáticos bilaterais.

O fato é que Ajudá, ainda que em uma condição “feudatária” do Daomé, nas palavras do padre-embaixador, desempenhará papel muito importante no tráfico negreiro ao longo do século XVIII, graças à sua posição estratégica, quase litorânea, cerca de quatro quilômetros da terra firme, separada por uma lagoa. Será sob a dominação daomeana que Ajudá ou a Gregué de Ferreira Pires alcançará seu apogeu negreiro, que durará até por volta de 1860, quando o Império do Brasil aboliu totalmente o tráfico negreiro.

2.2 Aladá

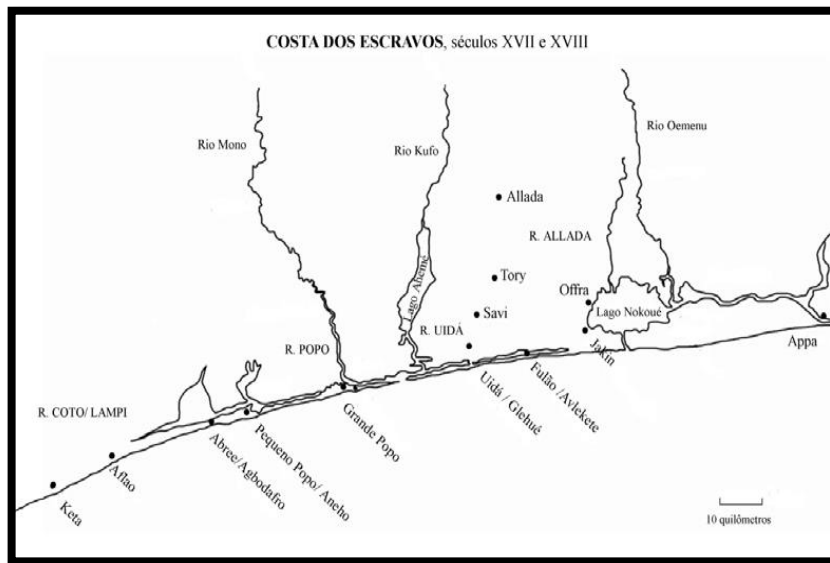
Assim como Ajudá, Aladá ²⁹integra tradição oral e historicidade no relato de seu surgimento e em suas relações com os europeus. Esta cidade, conquistada pelo rei Agadja, do Daomé, que reinou entre 1708 e 1732, ocupa um lugar importante no imaginário do Golfo do Benim. É nessa cidade que se localizaria o túmulo de Ajarrutó, ancestral das dinastias de Aladá, Abomé e Porto Novo (LOPES; MACEDO, 2017, p. 27).

A figura 2.16 retrata o rei Tozifon. Esse monarca mítico seria originário de Tado, na atual República do Togo, e teria fundado o reino de Ardra, após uma grave crise familiar em sua terra natal (MOREAU; PARÉS, 2018, p. 136). Adjahuto³⁰ teria levado consigo os objetos sacros de Tado, como o crânio de seu pai, o trono em madeira e as duas espadas, denominadas *gubasa* (IBDEM). Este rei, segundo a tradição, teria conduzido os agassuvis, descendentes da princesa e do estrangeiro Agassu, associado a uma pantera mítica (PARÉS, 2018, p. 36).

²⁹ Este reino teria sido precedido pelo de Davie, que fora fundado, possivelmente no século XIII pelos Huisis, e localizado entre os rios Koufo e Ouémé (PARÉS, 2018, p. 34). Estes passaram a ser conhecidos posteriormente como aizos (IBDEM).

³⁰ “assassino dos adjas” (PARÉS, 2018, p. 36).

Figura: 2.15



Mapa da Costa dos Escravos ou Golfo do Benim³¹.
(BRITO, 2019, p. 41).

Figura: 2.16



Figuração imaginária de Tozifon, rei de Ardra, segundo Duflos, *Histoire du costume*.
(VERGER, 2019, p. 708).

³¹ (BRITO, 2019, p. 41). Costa dos Escravos era outra designação dada ao Golfo do Benim.

A reproduzida por Duflos imagem representa uma das funções de um monarca: liderar seus súditos nas guerras, fosse de conquista, fosse de sobrevivência. A derrota significaria a subjugação de seu povo ao vencedor, conduzindo-o à escravidão ou ao sacrifício ritual. O rei, portanto, deveria representar a combatividade. Há, no Golfo do Benim, outras formas de representar o poder do soberano. No Daomé, por exemplo, a bengala cumpre este papel, como o anexo 6 – retrato do rei Gueze portando bastão real – demonstra.

A existência desta cidade-estado remontaria a meados do século XVI, período no qual houve a ocorrência dos nomes Arida e Arda em mapas portugueses (SILVA, 2011, p. 537). Este reino adquiriu sua historicidade, segundo os preceitos da História, um século antes do que o reino de Ajudá. Um de seus monarcas mais proeminentes terá sido Tozifon, que reinou por volta de 1650, sete décadas antes da anexação pelo Daomé.

Sobre o valor simbólico desta monarquia, Alberto da Costa e Silva nota que *“Todos diziam-se originários de Tadô e talvez vissem no soberano de Aladá um irmão maior, uma espécie de rei dos reis, como autoridade sobre os dinastas ajas a leste do Mono”* (IBDEM).

Vicente Ferreira Pires (1957, p. 36) visitou esta cidade real enquanto permaneceu na região por seis meses. Ao referir-se a ela, o padre-diplomata usa alguns designativos, como “grande povoação” e “Grande Palácio do Rei de Dahomé”. Em sua passagem por aquela cidade, pernitoiu “em um palácio do Secretário de Estado, por nome Meú”. Todos estes qualificativos ressaltam, por um lado, o simbolismo de Aladá e, por outro, a importância da embaixada luso-brasileira ao Golfo do Benim.

Grande Aladá contaria com 30 mil habitantes nos seiscentos e um territórios entre 19km e 25km de circunferência, o que à época poderiam ser consideradas cifras importantes (SILVA, 2011, p. 538). Em termos territoriais, o reino em sua completude possuía uma superfície em torno de 5 mil quilômetros, equivalente à do Distrito Federal do Brasil (GOMES, 2019, p. 149). Sua capital contava com uma circunferência entre 19 e 25 quilômetros quadrados, e uma população de 30 mil habitantes (IDEM, p. 166). Ajudá, como visto anteriormente, não alcançava esse

quantitativo populacional. A diferença é o marco temporal, pois aquela *ville-fort* teve sua população aferida no século XVIII.

Por meio de relatos de informantes locais, Pires tomou conhecimento de “fatos” que teriam viabilizado o surgimento do Daomé, bem como a expansão deste em direção à Aladá ou Ardra, obrigando seu soberano a refugiar-se em Porto Novo, onde teria permanecido até sua morte (PIRES, 1957, p. 39-40). A conquista de Aladá ocorreu em 1724, 3 anos antes da de Ajudá.

Com o domínio dessas regiões, os soberanos daomeanos atingiam dois objetivos simbólicos. O primeiro dizia respeito ao local de sepultamento, Abomé, que já formava parte do reino. O segundo, referia-se ao local de entronização dos Dadás³², que deveria ocorrer sempre em Aladá (SILVA, 2021, p. 135). Ora, um estado que se julgava mais poderoso não poderia permitir que a coroação de seus reis fosse objeto de veto de outro estado, ainda que este representasse a origem mítica ou geográfica dos daomeanos.

Acerca dos desdobramentos da dominação de Abomé sobre Aladá, um relato do Conselho Ultramarino, datado de setembro de 1730, dá conta da precedência hierárquica do segundo sobre o primeiro, observando que “*os mais reis daquele continente têm dado as mãos para destruir este que a quem não reconhecem senão por régulo por se haver levantado sendo vassalo do de Arda*” (DH³³, BN³⁴, XC, 1950, p. 205).

A exemplo do que ocorreria com outros estados vassalos do Daomé, este designou governador para sua nova possessão, denominado Aplogan, “chefe da lança” (PARÉS, 2016, p. 106). Este funcionário real era considerado chefe dos cultos em Porto Novo e um dos três ministros com assento no palácio (IBDEM). Segundo relatos setecentistas, esse ministro estaria abaixo do Mingá ou Migan (LAW, 2016, p. 98).

O Aplogan era tão poderoso que, em 1715, foi capaz de impedir a invasão do reino de Tori pelo rei de Aladá, por contar não só com o apoio político de um

³² Para ver tronos dos soberanos daomeanos, ver os anexos 10 e 11.

³³ Documentos Históricos

³⁴ Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

terço do reino, mas também por controlar a passagem terrestre ao país inimigo (PARÉS, 2016, p. 158). Talvez em virtude das competências inerentes a este cargo, o Daomé o manteve após a conquista de Ardrá.

Um aspecto comum à conquista e formação dos reinos do Golfo do Benim é a instalação de contingentes populacionais que se refugiam em outras cidades-estado devido às invasões inimigas. Ajudá, Aladá e Daomé são frutos da imigração pacífica, em um primeiro momento e, da conquista das populações autóctones, em um segundo momento (PARÉS, 2016, p. 46). Esse elemento é possivelmente o que explicaria uma “origem comum” das diversas unidades políticas na região.

Após a conquista daomeana, este reino adotou diversas políticas semelhantes às de Aladá, inclusive no tocante à herança e sucessão. A esse particular, Alberto da Costa e Silva nota que, “*tal qual sucedia em Ardra, o rei era o herdeiro de todos que nela viviam: com o falecimento de um chefe de linhagem, os bens da família revertiam para o soberano, que a ela os podia restituir, após recolher a parcela que lhe aprouvesse*” (SILVA, 2011, p. 549).

Diferentemente do caso de Ajudá, em que não é apresentada claramente pelo relato do religioso os arranjos feudatários, este os narra sobre Aladá, afirmando que “*conveio na pretensão de seu irmão Buricaxí (soberano fugido de Aladá), rei que foi de Ardra, com a condição, porém, de não poder intitular-se Rei do Porto Novo sem consentimento do de Dahomé, assim como todos os seus sucessores*” (IDEM, p. 40). Alberto da Costa e Silva (2011) nota que Porto Novo sucedeu o estado de Aladá e que por esta razão continuava a ser designado como tal.

Mesmo na condição de vassalo, Aladá era, na visão de Ferreira Pires, uma cidade muito importante, pois “*não deixa de mostrar que foi cabeça do Reino (...). Ao presente se está construindo um grande e memorável Palácio destinado para o Rei de Daomé; e, por se achar quase acabado, posso dar exatas informações do que vi*” (PIRES, 1957, p. 41).

Porém, anos antes de sua anexação, no fim do século XVII, Aladá, a exemplo do que fizera Ajudá, enviou missão ao rei da França a fim de convidar comerciantes franceses a se estabelecerem em seu reino, tendo como objetivo

contrabalançar a influência inglesa e batava, que já contavam com feitorias fortificadas naquele Estado (GOMES, 2019, p. 228). Outro fator que pode ter contribuído para essa aproximação terá sido a invasão de seu território pelo reino iorubá de Oió, em 1698, que visava controlar o lucrativo comércio de escravos (MATTOS, 2016, p. 78).

Outra razão que contribui tanto para a aproximação com as potências europeias como para a posterior anexação pelo reino Fon, diz respeito ao controle de Aladá sobre três importantes entrepostos comerciais, Ofra, Apa e Jaquim, de onde escoavam diversos produtos, como contas, azeite de dendê, mas também escravos (IDEM, p. 76-7).

Convém ressaltarmos que as relações entre os diversos reinos da Costa da Mina foram marcadas por conflitos militares constantes, o que contribuirá para o número crescente de escravos enviados às Américas, sobretudo ao Brasil. Esse tema, todavia, será analisado mais adiante. Aladá, como evidenciamos, exerceu uma influência cultural sobre seus vizinhos, e foi, também, grande exportador de escravos durante um século, até seu domínio pelo Daomé.

A dominação daomeana pode ter significado, ao menos de um ponto de vista prático, o desaparecimento “institucional” de Aladá, legando a este um papel secundário nas relações do Daomé com o mundo exterior. Do ponto de vista simbólico, porém, Aladá manteve sua influência no *savoir-faire* da potência dominante, como apresentado anteriormente. Papel diferente do exercido por Ajudá, que assumiu a dianteira no tráfico de escravizados.

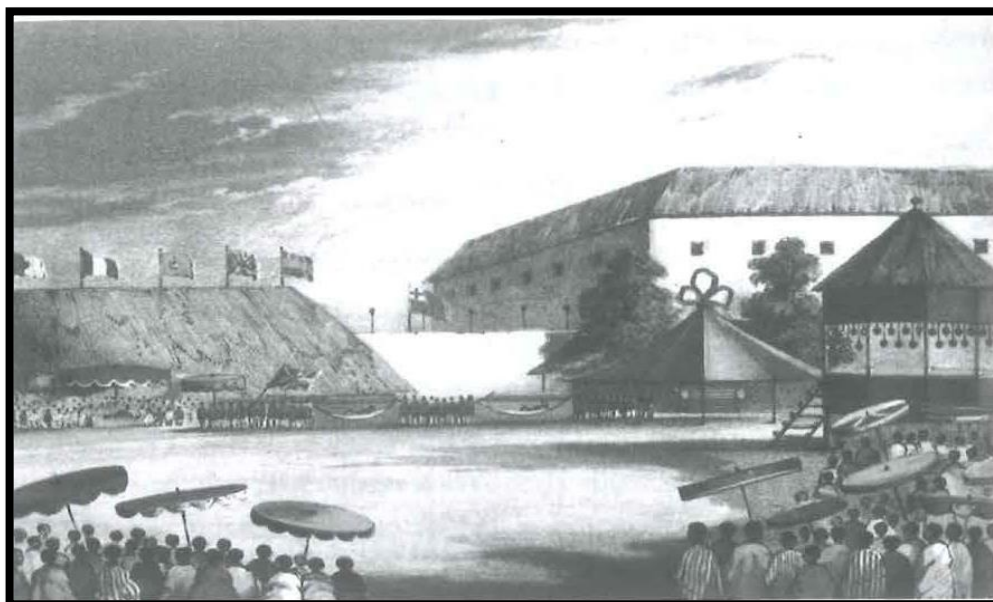
2.3 Daomé

O reino de Abomé, pequeno Estado situado no interior do Golfo do Benim, foi fundado no começo do século XVII por Dom Aklin (MUNANGA, 2016, p. 67). Como muitos de seus vizinhos, foi por muito tempo vassalo de Aladá, tanto do ponto de vista político como do religioso. O referido estatuto alterou-se em 1724, quando deixou de ser um reino tributário, conquistando os ardras.

A tradição oral dá conta de uma disputa entre Buricaxí, rei de Aladá, e seu irmão Caracuté, que em virtude desta, procurou asilo no reino de Abomé,

governado por Dã, a cobra. Foi-lhe então concedido o território de Agunã, onde instalou-se com seus asseclas (PIRES, 1957, p. 37). Após algum tempo, contudo, investiu-se contra o rei Dã, a fim de assumir o trono daquele reino.

Figura:2.17



Corte do rei de Daomé no século XIX.
(FORBES APUD SANTOS, 2017, p. 153)

Forbes terá registrado essa cena em um momento histórico marcado pela lenta transição tanto da perda de espaço comercial do Daomé para seus vizinhos iorubás como do próprio tráfico negreiro na região, sobretudo com o advento da mudança de prioridade do império britânico. Esta imagem contrasta, assim, com a crescente importância do Daomé desde o século XVII. O registro de Duflos, todavia, retrata a coesão social em torno da realeza daomeana.

Vicente Ferreira Pires, como já mencionamos em diversos momentos, esteve naquela região por seis meses, período em que pôde recolher diversos relatos de “informantes locais”. Sobre a guerra e conquista de Abomé por Caracuté ele narra a origem do nome Daomé, afirmando: “*E desde então até hoje este Caracuté, falsário usurpador, arrogou a si o nome de Dán, que com o título d’Abomé, fez junto Dahomé, significando Dán a cobra*” (IDEM, p. 39).

Porém, foi a partir do século XVIII que este reino adquiriu sua proeminência, devido à conquista de várias cidades portuárias, o que lhe permitiu negociar

diretamente com os europeus. Estas vitórias militares teriam sido possíveis graças ao uso de fuzis por seus exércitos (MUNANGA, 2016, p. 67).

Contudo, antes da era expansionista do Daomé, quando ainda era um reino interiorano, este foi governado por três reis. A saber: Houegbadja, 1645 a 1685; Akaba, 1685 a 1708 e; Hangbé³⁵, 1708 a 1711 (BRITO, 2019, p. 109). Os dois últimos eram irmãos gêmeos e mais velho do rei Agaja (PARÉS, 2016, p. 271).

Na década de 1730 o poder do Daomé era tal que, enquanto atacava e dominava Ajudá, impôs um bloqueio ao porto de Jaquim, de forma a impedir a descida de escravos da cidade costeira de Popó (DH, BN, XC, 1950, p. 225). Em 1736, em reunião no Conselho Ultramarino, a situação é assim descrita: “*o dito rei de Daomé continua as mesmas hostilidades e vai destruindo todo aquele continente*” (DH, BN, XCI, 1951, p. 51).

Podemos interpretar as ações daomeanas descritas por aquele Conselho como uma tentativa de impor a sua suserania aos demais reinos da região do Golfo do Benim, pois é muito provável que não gozasse de poder político e religioso que legitimasse sua nova posição, sendo necessário o domínio militar. Com o passar do tempo, todavia, a legitimidade será alcançada, como já analisado nos tópicos relativos à Ajudá e Aladá. Mas sempre sob algum questionamento.

Entre 1742 e 1748, Daomé manteve um intenso conflito com o poderoso reino de Oió, sendo dominado por este (LAW, 2016, p. 60). Fons e iorubás chegam à paz naquele ano, com a resolução de que Daomé tornar-se-ia um reino tributário de Oió (IDEM, p. 63). Essa dominação foi narrada por um Oriki do orixá – divindade iorubá - Obaluaiê.

Um dia Obaluaiê saiu com seus guerreiros
la em direção à terra dos mahis, no Daomé.
Obaluaiê era conhecido como um guerreiro sanguinário,
Atingindo todos com a peste, quando estes se opunham a seus desejos.
Os habitantes do lugar, quando souberam de sua chegada,
foram em busca da ajuda de um adivinho (...)
Disse que seria aconselhável que todos se prostrassem diante dele,
que se prostrassem em total submissão (...).

(PRANDI, 2001, p. 207-8)

³⁵ Ou Na Hange, a única mulher a ter sido regente do Daomé, entre os reinados de Akaba e Agadja ou Agaja (SOARES, 2022; 266).

Sobre a condição tributária do reino dos Dadás – soberanos daomeanos – importa ressaltarmos que esta teria mais um caráter simbólico, no sentido de reconhecer a supremacia de outro monarca, rendendo-lhe homenagens e, eventualmente, contribuindo em algum esforço de guerra. Tanto foi assim que Daomé manteve controle sobre suas conquistas, impondo a Ajudá, por exemplo, a presença permanente de altos funcionários de seu reino.

Ao que tudo indica, a dita condição não terá causado grandes preocupações nem à Lisboa nem à Bahia, pois a documentação que trata das consultas ao Conselho Ultramarino realizadas entre 1732 e 1756 não fazem menção à guerra oí-daomeana, apenas ao ímpeto expansionista do Daomé, como já citado.

Outro elemento de relevo se refere à organização administrativa do Daomé. Sabemos, graças às fontes do Setecentos que o monarca daomeano contava com dois assessores principais – Migan e Mehu: um responsável pelos negócios do reino e outro a cargo das finanças e do comércio exterior.

Vicente Ferreira Pires foi testemunha ocular dessa organização estatal daomeana. O Mingá seria responsável pelos negócios do reino. A seu respeito, Pires observa que *“É mais este Mingá um lugar-tenente imediato ao Rei, com tão amplo poder, que pode mesmo até fazer matar os Príncipes filhos do Rei, ao que logo se obedece, tanto neste particular, como tudo o mais que determina”* (PIRES, 1957, p. 98). Por sua vez, o Meú se ocupa da administração das conquistas do Daomé, além de ser o responsável do relacionamento com os estrangeiros, isto é, os europeus (IDEM, p. 99).

Pires (1957) nota, ainda, que em caso de vacância do trono, seja por viagem, seja por morte³⁶, o Mingá assumia o posto interinamente até que a situação se normalizasse. Meú, nesse contexto, encarregava-se das funções exercidas pelo premiê, sendo, subsequentemente, substituído pelo Jató, seu ajudante.

O título de Avogá (Yovogan, Yowongã), outra função importante no escopo da gestão daomeana, foi instituído em 1745 pelo Dadá Tegbesu e teve como seu primeiro ocupante Dassu, que exerceu suas funções entre 1745 e 1755. Antes

³⁶ Acerca da morte dos reis daomeanos, ver anexo 10.

dessa data, o primeiro funcionário, na era daomeana teve por título Tegan e fora designado pelo rei Agadja, em 1733 (LAW, 2016, p. 98-9). Este indivíduo, como já apontado, encarregava-se das relações comerciais com os europeus e da gestão dos negócios locais da cidade portuária de Ajudá.

Convém notarmos, todavia, que desde o reino de Hueda, essa função existia e que, provavelmente, foi suprimida temporariamente pelo estado suserano. Robin Law comenta a esse respeito que *“The operation of the European trade in the Hueda Kingdom gave rise to a number of new official positions. Most important was that of “Captain of the White Men”, as Europeans correctly translated the indigenous title Yovogan, or Yevogan, which is already attested in the 1680s”* (LAW, 2016, p. 43).

Em suas relações com os luso-brasileiros o termo substitutivo do vernáculo era cabeceira, expressão sempre presente na comunicação entre os soberanos do Daomé com as autoridades tanto metropolitanas como coloniais da América Portuguesa. Citemos, como exemplo, trecho de carta do Dadá Agonglo à rainha d. Maria I, em que o termo é empregado. *“(…) informando-me [pelos] cabeceiras que tenho nesse lugar do estado das fortalezas, me dizem, em uma voz, que a francesa e inglesa estão em boa ordem e que a de Vossa Majestade se achava, como já disse acima, com os baluartes em terra e a sua artilharia prostrada”* (PARÉS, 2013, p. 336).

Sendo a guerra elemento essencial na cultura daomeana, não podemos negligenciar a importância de três cabeceiras para o sucesso das campanhas militares. São eles: Agahú³⁷, general e chefe das guerras; Zoenó, responsável por incendiar e provavelmente pilhar as cidades inimigas conquistadas e; Jari, general em chefe (PIRES, 1957, p. 101). De tão importantes, o rei Adandozan chamava as guerras de “divertimentos” (PARÉS, 2013, p. 323).

Topozú ou Toposú era o intendente da agricultura que, com a assistência de Topó, encarregava-se de ordenar a distribuição de terras no reino do Daomé, com base no poder detido pelos beneficiários, bem como garantir o pagamento dos tributos gerados pelo latifúndio (PIRES, 1957, p. 100). Convém notarmos que essa

³⁷ Agau em Ardra (SOARES, 2022, p. 148).

relação entre dono da terra e seu arrendatário assemelha-se às práticas correntes no período correspondente à Idade Média europeia.

Sobre o Dada³⁸, o padre-embaixador observa que “*O poder deste bárbaro é infinito para com os Vassallos, pois que a sua vontade é Lei sem limite, e todos lhe são escravos, e olham para o Rei como para uma Divindade; de maneira que tudo quanto estes, e aqueles possuam, seja por qualquer forma adquirido, o recebe como uma dádiva do Rei*” (PIRES, 1957, p. 77).

Acerca desse caráter divino, Pires associa o poder do Dadá à posse da vida ou da morte de seus súditos, da mesma forma como os cristãos o fazem. A visão de Pires a esse respeito, reflete claramente o seu ofício sacerdotal.

Nenhuma pessoa, de qualquer qualidade ou sexo, pode fazer sangue um ao outro, ainda que mesmo seja por brinco; do contrário tem pena de morte, porque ninguém pode tirar sangue, ou mandar que se tire, senão o Rei; e, portanto, todo o sangue é seu, e lhe pertence, por isso que não só é ele senhor do corpo e sangue, porém ainda da mesma alma, para com ela mandar recados a seus pais.

(IDEM, p. 109)

Este monarca conta com vários palácios, não só em Abomei, mas também em Canamina, onde reside com sua família e um dos locais onde não apenas concedeu audiência a Ferreira Pires, mas o hospedou durante parte de sua estadia no Daomé (PIRES, 1957, p. 45-6). É muito provável que esta cidade fosse sede administrativa do reino de Daomé.

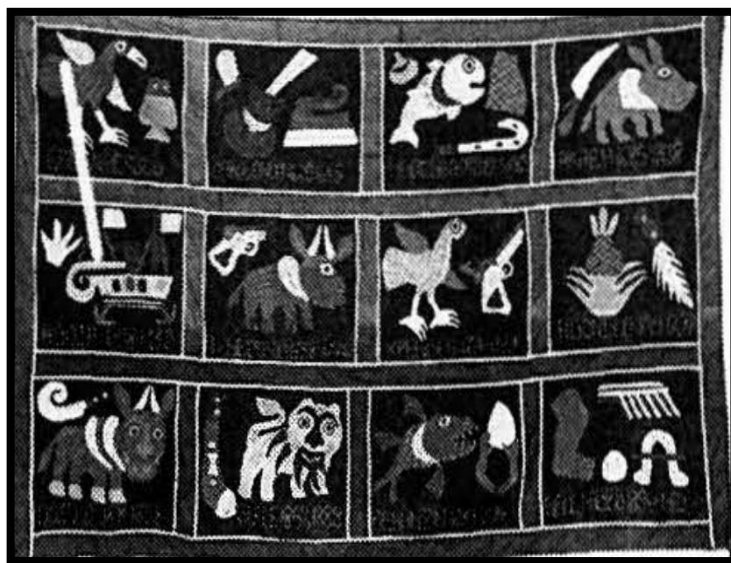
O mercador de escravos britânico Robert Norris atuou por 18 anos no Golfo do Benim no fim dos anos Setecentos e ficou impressionado com a devoção de seu povo para com o Dadá. Em uma ocasião, antes de uma batalha perguntou a um dos súditos daquele soberano se ele estava com medo, pois uma batalha muito importante se aproximava e teria tido a seguinte resposta: “*minha cabeça pertence ao rei e não a mim. Se ele desejá-la, estou pronto para perdê-la. Se for atravessado por um tiro na batalha, não faz diferença para mim. Ficarei feliz, porque isso se deu a serviço de meu rei*” (SILVA, 2012, p. 292-3).

Diante das informações supracitadas, podemos concluir que o Daomé não apenas contava com uma burocracia permanente e hierarquizada, mas também

³⁸ Para lista completa, abrangendo os séculos XVIII e XIX, ver anexo 9.

profissional, se considerarmos o contexto da época em apreço. Alberto da Costa e Silva corrobora esse entendimento ao comentar que “*No Daomé não havia nobreza hereditária, informa com razão o nosso autor. A única aristocracia era a linhagem real, quase sempre afastada do poder. A sociedade e o estado daomeanos eram meritocráticos*” (SILVA, 2021, p. 136).

Figura: 2.18



Bandeira dos reis do Daomé.
(IBDEM)

A explicação possível para a não inclusão de Adandozan no rol dos reis – como indicado na figura 2.18 -, dever-se-ia pelo envio ao Brasil, como escrava, da mãe de seu meio-irmão Gezo, Na ou Naye Agontime, viúva do rei Agonglo (SILVA, 2022, p. 71). Guezo destituiu Adandozan do trono em 1818 e reinou o Daomé entre 1818 e 1858. É plausível imaginar que o ato de Adandozan tenha sido considerado sacrilégio, visto que a família real era considerada divinizada. Ressaltemos que a bandeira acima representaria a continuidade do reino e de sua dinastia.

Versão alternativa a essa, argumenta que a exclusão de Adandozan da lista régia, contida na bandeira, teria sido em virtude de sua gestão fracassada do tráfico negreiro, atividade econômica essencial para a prosperidade do reino, bem como por sua incapacidade em libertar o Daomé da dependência em relação a Oió (SOARES, 2022, p. 32). A historiadora pondera, ademais, que “*O assassinato de*

Agonglo, em 1797, e a deposição de Adandozan, em 1818, teriam sido episódios do progressivo enfraquecimento da linhagem” (IBDEM).

Embora a narrativa comercial possa ter prevalecido, os fatores políticos devem ser os que, de fato, pesaram no declínio da linhagem, visto que a queda no tráfico negreiro era uma tendência na segunda metade do século XVIII, como indica o anexo 14. As embaixadas daomeanas aludidas nos capítulos 3 e 4, contraria a tese de uma eventual inação de Agonglo e Adandozan.

Não foi por falta de gestos políticos e diplomáticos à coroa portuguesa, inclusive, solicitando a dom João, em 1810, material para a construção de uma capela, que o Ahosu tentou obter o monopólio do tráfico de escravos. Na dita missiva, Adandozan afirma:

E tenho conhecido que a lei de Deus é a verdadeira, e espero com brevidade dois sacerdotes para este fim que intento, e todas as imagens que pertencem ao adorno de uma capela e seus ornamentos, dois sinos para as torres e dois pedreiros para fabricarem a dita capela (...) Pois quero fazer este gosto para meu irmão, de fundar a dita igreja para todos os brancos que vierem na minha terra saberem que sou seu irmão verdadeiro. Pois também advirto que me mande tábuas para fazer a dita capela e tintas de várias qualidades para a sua pintura. Enfim, meu irmão, Vossa Alteza melhor saberá o como hei de compor a dita capela.

(PARÉS, 2013, p. 386)

Se compararmos o anexo 9, que contém a lista de Ahosu, com lista apresentada por Mariza de Carvalho Soares, veremos que apenas na segunda Adandozan é mencionado. A primeira se referiria à tradição daomeana, ao passo que a segunda – anexo 10 -, à “historiografia corrente” (SOARES, 2022, p. 266).

Ferreira Pires não menciona a viúva de Agonglo em seu relato. Narra, contudo, que após uma revolta palaciana, o recém-entronizado rei, converteu a pena de morte de muitos revoltosos em escravidão, e posterior negociação com traficantes (PIRES, 1957, p. 80-1). Sendo estes indivíduos membros da realeza, é possível inferirmos que Na Agontimé estivesse entre eles.

Todavia, as implicações da exclusão do Ahosu da lista régia adquiriram uma dimensão religiosa. Como dissemos ao longo desta tese, os dadás daomeanos são divindades e, portanto, após a morte são objeto de culto, contando com o próprio sacerdote. Esse não é o caso de Adandozan, como indica o já referido anexo 9. Todos os soberanos reconhecidos contam com seu ou seus *tohosu*, que eram

invocados como protetores da respectiva linhagem (MOREAU; PARÉS, 2018, p. 80).

Ora, a ausência de tais prerrogativas representaria as mortes simbólicas tanto no domínio político quanto religioso, pois a condição primordial para a eternidade espiritual é o culto. Sem culto, sem adeptos, haveria inevitavelmente o desaparecimento. É possível supormos que essa era a ideia dos detratores de Adandozan. A pesquisa histórica, todavia, garantiu-lhe a eternidade, retirando-lhe das sombras do esquecimento.

Como vimos, os símbolos são elementos essenciais para a manutenção do poder, ou até mesmo para a reescritura dos discursos a ele vinculados. Assim, convém mencionarmos outro emblema de relevo, desta vez nas relações do Daomé com diversos povos: o bastão ou bengala³⁹. Seu porte indicaria que aquela pessoa, a exemplo de embaixadores, era a representação simbólica do rei do Daomé, o Ahosu (PARÉS, 2013, p. 360). Seria o equivalente, na atualidade, a uma carta presidencial designando um representante perante um governo estrangeiro.

Sobre o bastão, seu portador e a denominação que este poderia receber na região da Mina, Alberto da Costa e Silva oferece-nos informações que, embora concisas, ajudam-nos a melhor compreender o cerimonial diplomático do Daomé. Ele comenta que:

Os seus embaixadores aparecem como os conhecemos, com a metade da cabeça raspada e a carregar o bastão de recado (ou récade) do rei, para dar fé de que são deste as palavras que saem de suas bocas. Como o nosso autor lhes chama larins, eles chegam até nós, em seu texto, com o nome que tinham em Oió, ilari, ou com o derivado em fon, la/i, em vez de leguedé (ou legede), como eram conhecidos ess~s mensageiros e espiões no Daomé

(SILVA, 2021, p. 136).

Em missiva a dom João, Adandozan relata uma situação de disputa política, em que seu emissário, portador do bastão ou bengala real é detido. No trecho, observaremos que o uso dessa insígnia era um costume diplomático naquela região, mas que, em virtude do declínio daomeano, não era respeitado.

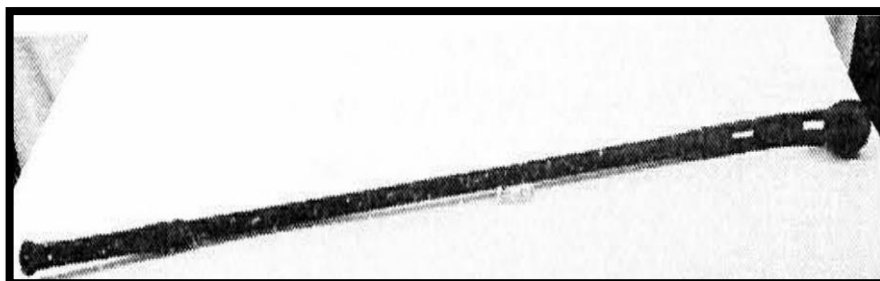
Mandando eu o meu bastão com um enviado, acompanhado com quarenta homens, ao rei de Apê a contratar um negócio, aonde o rei de Arda soube que eu tinha mandado

³⁹ Os vodons reais, os chamados Nesuhue, também usam instrumento de poder, ao passo que as divindades públicas não o podem usar (MOREAU; PARÉS, 2018; 96).

essa embaixada, mandou um cabo de guerra seu aprisionar a minha gente; donde os levarão. Eu sabendo disso, mandei-lhe o meu bastão dizendo-lhe que aonde se viu aprisionar enviados, e que me os remetesse, e a resposta que me mandou foi que os havia de matar, ou vendê-los.

(IBDEM)

Figura: 2.19



Bengala com perfuração retangular na lateral da pega - Foto de Roosevelt Mota. (SOARES, 2022, p. 88).

A bengala equivale à carta de plenos poderes, instrumento diplomático legitimador de quem o porta. Ambos instrumentos constituem elementos do direito internacional consuetudinário. No caso do segundo, positivado por meio de tratados multilaterais. Vaughan Lowe, jurista internacional observa a esse respeito que “*It is bureauceacy and habit that carries the soul on international law*” (LOWE, 2015; 9).

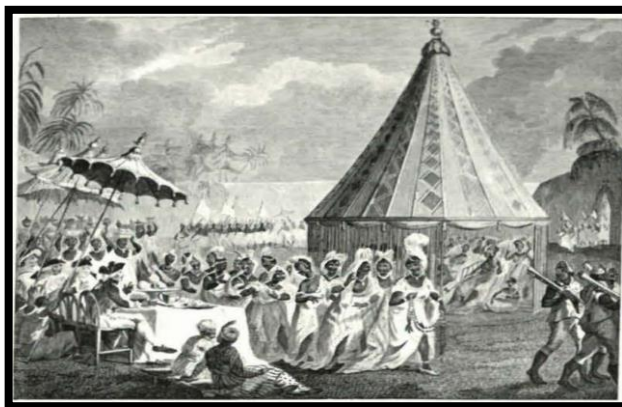
Em sua viagem ao Daomé, Ferreira Pires constatou o poder simbólico da dita bengala, mencionando-o em três momentos de seu relato. Tomemos um a título de exemplo: “*Este capataz vai adiante gritando agou-zancú, porque quer dizer, que vai à fonte do Rei, para que nenhuma pessoa lhe apareça no caminho, sob pena de levar com o açoite; e, se resiste, o capataz lhe corta a cabeça com o alfange, cujo poder lhe dá a grande bengala do Rei*” (PIRES, 1957, p. 125).

Outra figura importante no reino do Daomé é a mulher do soberano. Ou melhor, as mulheres, que recebem por nome Naié. Entre elas, a mais poderosa é a Naié Dada. Acerca desta personagem, o padre-embaixador assevera que “*Esta Dadá tem mais de tudo a jurisdição do Rei, de maneira que o mandado dela logo se cumpre, e, por consequência, também manda matar por sua ordem, tanto a sua escravatura, como vassalos (...)*” (PIRES, 1957, p. 84).

Em outra passagem, Ferreira Pires ressalta a grande influência exercida pelas Naiés, por meio de seu conselho. Comenta ele que “*No Conselho do Rei,*

entre os mais Conselheiros, o seu voto é decisivo, salvo quando se encontra com o Conselho das Mulheres do Rei, que nesse caso, ou se faz o que elas querem; ou, como já disse, elas impõem palavra àquele que foi contrário ao seu parecer” (IDEM, p. 98). Abaixo apresentamos imagem que simboliza esse poder tanto do rei como de suas esposas.

Figura: 2.20



Procissão pública das mulheres do rei, Abomé, c. 1790.
(PARÉS, 2016, p. 193)

Além do papel das Naiés Dadá, Ferreira Pires presenciou o papel destacado das amazonas no seio da corte de Daomé, quando de sua hospedagem no palácio de Canamina, a convite do rei Agonglo. A esse respeito comenta o historiógrafo que “*Então reparamos ser o Rei, que se transportava para o dito Palácio de Canamina, metido no centro de mais de 800 mulheres: esquadrão de sua família, que sempre o acompanha para qualquer parte*” (PIRES, 1957, p. 68).

Em coexto histórico anterior – diverso daquele retratado pela cerimônia de 1790 - , Robert Norris teria contabilizado, na procissão de 1773, 1660 consortes, 15 filhas, 150 filhos e 30 eunucos (IDEM; 192). Os reis daomeanos valiam-se de todas as ocasiões não só para demonstrar o poderio do Daomé, mas para representar a grandiosidade de sua corte.

A imagem abaixo retrata uma amazona pronta para o combate, com o que parece ser uma espingarda de ferrolho, muito utilizada pelos exércitos da Costa da Mina. Este armamento simboliza a parceria entre africanos e europeus, fruto do tráfico negreiro.

Figura: 2.21



Uma amazona do Daomé.
(IDEM, p. 301)

Archibald Dalzel, coevo de Ferreira Pires na Costa da Mina, cujo encontro oficial é registrado pelo padre em seu relato (PIRES, 1957, p. 23), também descreve o papel das amazonas no Daomé, mas com mais detalhes, como evidenciado abaixo.

Quaisquer que tenham sido as proezas das amazonas entre os antigos, elas são uma novidade na história moderna. (...) No interior dos muros dos vários palácios reais do Daomé vivem, enclausuradas, não menos do que 3 mil mulheres. Várias centenas delas são treinadas no uso das armas, sob um general feminino e outros oficiais nomeados pelo rei (...). Essas guerreiras são exercitadas regularmente e fazem suas evoluções com a mesma maestria que os soldados homens; possuem seus grandes guarda-sóis, bandeiras, tambores, trompetes, flautas e outros instrumentos musicais.

(SILVA, 2012, p. 300-302)

Ferreira Pires narra seu encontro com Dalzel no Golfo do Benim, notando que *“No dia sucessivo depois da nossa chegada em o porto de Cabo-Corso fomos todos convidados pelo Governador Dánzer a passarmos o dia naquela Fortaleza; o qual nos apresentou uma mesa tão lauta e esplêndida como aquela do Governador Holandez, bem assim como todos os mais obséquios e distinções, à exceção da salva”* (PIRES, 1957, p. 23).

Aspecto final acerca do Daomé, mas não menos importante é a cerimônia de ascensão ao trono que, de forma simbólica, inclui a figura do rei falecido, agora antepassado. O historiógrafo apresenta-nos brevemente o ritual, que certamente deve ter tomado conhecimento pelo embaixador João Carlos de Bragança ou mesmo pelo herdeiro, Adandozan, chamado por Pires de Adarunzá IX. É possível supormos que tanto em Aladá quanto em Ajudá a cerimônia fosse parecida, tendo em vista a ancestralidade comum.

No dia imediato ao da Sua Aclamação vai o dito filho com Meú e Mingá fazer abrir o subterrâneo, de onde tira a caveira e ossos de seu Pai, os quais com a mão esquerda apresenta ao Seu Povo, tendo na direita um pequeno machadinho, que com ele demonstra ter até aquele dia governado o Reino; e que tudo quanto fez, foi por ordem de seu Pai, como se estivesse fora da terra.

(PIRES, 1957, p. 76)

Como toda a costa ocidental da África, o poder do Daomé começou a declinar na segunda metade do século XVIII, pois o motor de sua economia, o tráfico de escravos para as Américas, sobretudo para o Império do Brasil foi suspenso em virtude das pressões britânicas. Escravos, devemos recordar, eram a moeda de troca por armas de fogo, usadas na conquista dos vizinhos e na consequente escravização dos vencidos.

Mesmo diante do declínio relativo do Daomé, que culminaria em sua conquista pelos franceses no final do século XIX, a percepção aportada por Pires acerca de seu poderio, só inferior ao de Oió, era considerável. Assim, terminaremos esse tópico com a narrativa de Ferreira Pires, quando trata do tema, em 1797, antes de retornar à Bahia.

Por termos ainda bastante demora, até o dia de nossa partida, torno de novo a contar-te os conhecimentos que nesta adquiri, principiando pelas forças do Rei, pelo que respeita ao seu exército. Pode por 30.000 homens em campo, tendo de mais o avanço das armas de fogo, com que faz guerra, e intimida aos Potentados, reis seus circunvizinhos (...)

(PIRES, 1957, p. 105)

A ausência de uma verdadeira cavalaria no seio do exército daomeano, visto que aqueles animais não se adaptaram às condições climáticas da região, terá sido o elemento de desequilíbrio militar em relação ao seu suserano, Oió. Passemos a seguir ao estudo do reino do Benim, cuja influência regional ultrapassava a questão do tráfico transatlântico, adquirindo feições políticas, culturais e religiosas, projetando-se, inclusive, em terras americanas.

2.4 Reino do Benim

Figura: 2.22



Cortejo do Obá do Benim tendo à esquerda o palácio real e sua capital, no século XVIII. (SOUZA, 2016;37)

Em algumas civilizações, quando a História chega até elas, estas já se encontram mais ou menos organizadas, com sua visão de mundo, seus deuses e suas instituições, ou seja, já se encontram culturalmente constituídas.

(BENISTE, 2020, p. 17)

Antes de tratarmos da história desse importante reino, cabe-nos um breve comentário sobre a imagem que abre o presente tópico – cortejo e pácio do obá do Benim -. A grandiosidade do evento visa representar o poder do soberano. Como todo ato simbólico, este cortejo envia mensagens tanto ao público interno como aos parceiros e inimigos externos do Reino do Benim. Todavia, cabe ressaltarmos que, como o retrato foi feito por europeus, este serve como uma espécie de relato diplomático visual, cujo objetivo era informar as cortes europeias sobre o atual estado de coisas naquele reino.

O reino de Benim⁴⁰, a exemplo dos de Oió e Ifé⁴¹, tem suas origens cercadas por misticismo, o que torna difícil estabelecer a data precisa de sua fundação. Sabe-se, todavia que, por volta de 1440 ascendeu ao poder o obá – soberano – Ewaré ou Euare, o Grande (MUNANGA, 2016, p. 65). Segundo as tradições vinculadas às religiões de matriz africana no Brasil, este rei se chamava Ogum e no ato de sua entronização teria adotado aquele nome (SANTOS, 2017, p. 95).

Acerca da designação de “Grande” conferida a Ewaré, Amadou Ba (2021) assevera que *“Le surnom qu’on lui a attribué, celui de “Grand” n’est en réalité qu’une référence à ses nombreux accomplissements architecturaux avec une réurbanisation totale de la ville de Bénin, territoriaux, avec la conquête de nombreux peuples comme les Yorubas d’Owo e d’Akure, Ijesha, Ondo et Lagos, les Igbo et les Ijaws à l’est »*.

Há indícios, porém, de que o surgimento deste reino, por volta do século XIII foi resultado de um longo processo de expansão dos povos de língua bini, iniciado em algum momento da era cristã (HGA⁴², V, 2010, p 67). Este reino, embora seja formado majoritariamente por povos edos, contava com a presença de iorubas, ao norte e oeste, bem como ibos, a leste do rio Níger (HALL, 2017, p. 188). Esse período precedeu ao dos Obás e seu soberano era designado como Osigo, que significa em edo “rei”, rei divino” ou, ainda, “rei do céu” (BA, 2021b, p. 152).

Sobre os laços entre os edos e iorubás, cujos reinos desenvolveram-se na mesma época, o historiador Molefi Kete Asante comenta que:

O obá de Benin baseava sua legitimidade na alegação de que era descendente direto de Oduduwa, o ancestral fundador dos lorubas. Não havia legitimidade maior no reino do que ser um descendente direto de Oduduwa, por isso, a relação estreita entre os Edos e os lorubas. (...) Há uma tradição, agora reconhecida como história, de que os Edo ficaram incomodados com os métodos de seus próprios reis há muitos anos e enviaram um mensageiro a Ife para pedir que um dos filhos de Oduduwa os governasse. O filho enviado se chamava Oranmiyan ou Oronyon.

(ASANTE, 2023, p. 320)

⁴⁰ Localizado atualmente na República da Nigéria, no Estado Edo. O que hoje se conhece como República do Benim era, nos séculos anteriores, o reino do Daomé e outras cidades-estado no golfo de mesmo nome.

⁴¹ É considerada pelos povos iorubás como o local onde surgiu a terra firme e o berço de sua civilização (NAPOLEÃO, 2018, p. 105). Segundo este autor, Ifé “é a Roma da religião dos Orixás”.

⁴² História Geral da África

Possivelmente o primeiro europeu a visitar aquelas paragens foi João Afonso de Aveiro, que ao navegar pelo Rio Níger, chegou ao porto de Ughoton, em 1486, 4 anos depois da construção da fortaleza de São Jorge da Mina, na denominada Costa da Mina (SILVA, 2011, p. 319). Na visita de Aveiro acordou-se que o rei de Ughoton o acompanharia à Lisboa em seu retorno, o que pode ter gerado expectativas de uma relação comercial duradoura (RUSSELL-WOOD, 2016, p. 38).

O navegador e cosmógrafo português, Duarte Pacheco Pereira visitou, também, o reino do Benim em quatro ocasiões (SILVA, 2012, p. 85). Pereira observa que “*O reino do Benim será de 80 léguas de comprido e 40 de largo. E o mais do tempo fazem guerra aos vizinhos, onde tomam muitos cativos (...)*” (IBDEM).

Convém notarmos que, nesse particular, o relato coevo do navegador luso e a tradição oral se apoiam mutuamente. Em um *oriki*⁴³ – poesia e narrativa iorubá – as vertentes guerreira e expansionista de Ogum/Ewaré ficam evidenciadas.

Quando Odudua reinava em Ifé,
mandou seu filho Ogum guerrear
e conquistar os reinos vizinhos.
Ogum destruiu muitas cidades vizinhas.
e trouxe para Ifé muitos escravos e riquezas,
aumentando de maneira fabulosa o império de seu pai (...).

(PRANDI, 2001, p. 88)

Uma hipótese apresentada por Alberto da Costa e Silva e que iria ao encontro desse *oriki* é de que a função do Obá, ao menos no princípio de seu exercício, por volta do século XIII terá sido ocupada por um estrangeiro. Afirma ele que “*O poder do obá assentar-se-ia na sua condição de estrangeiro, distintos dos demais edos, divino ou próximo da divindade, filho de Odudua – por uma espécie de parentesco perpétuo – (...)*” (SILVA, 2011b, p. 562).

Essa modalidade de narração da história será recorrente ao longo dos próximos tópicos, tendo em vista o seu valor no campo da representação, permitindo confrontar a tradição oral e as fontes documentais, como leis, relatos, entre outros. Outro exemplo a reforçar essa percepção é a associação feita pelos beninenses entre portugueses e o deus do mar, Oloku, colocando os primeiros

⁴³ “Título, nome, louvação que ressalta fatos de uma sociedade, de uma família ou de uma pessoa e, igualmente, seus desejos (BENISTE, 2019, p. 591).

como seus mensageiros, pois os europeus vieram do outro lado do oceano e lhes trouxeram presentes (RUSSELL-WOOD, 2016, p. 283).

O poder do Benim pode ser representado pela imponência de seus palácios, muralhas e avenidas. O médico batavo Offert Dapper, servindo-se do relato do comerciante Samuel Blommaert, que vivera na região em meados do século XVII observa com admiração que “*Compõem-se de muitos palácios, casas e cômodos para cortesãos e possui belas e longas galerias, do tamanho da Bolsa de Amsterdã, e uma ainda maior do que as outras, todas formadas por placas de madeira cobertas de alto a baixo por placas de cobre, com feitos de guerra e cenas de batalhas*” (SILVA, 2012, p. 218).

Um elemento importante na cultura edo/iorubá é o caráter divino de seus soberanos, enquanto vivos, servem de intermediários entre seus súditos e após a morte, tornam-se orixás, isto é, divindades, a quem os vivos fazem oferendas e pedem assistência. O caso de Ogum é emblemático, pois saiu da condição de padroeiro de agricultura à condição atual de padroeiro das tecnologias da informação.

Esse caráter mágico foi observado por Duarte Pacheco Pereira que, adotando um olhar preconceituoso de sua época, afirmou que “*Muitas abusões há no modo de viver dessa gente, e feitiços e idolatrias que leixo de escrever por não fazer prolixidade*” (SILVA, 2012, p. 85). Essa visão de mundo, é mister notarmos, foi adotada pelo padre Vicente Ferreira Pires, quando liderou embaixada ao Golfo do Benim, entre 1796 e 1797, como pontuaremos no capítulo seguinte.

A divindade desse soberano pode ser evidenciada, igualmente, por meio das orações que este recebia, sendo assim invocado: “*Filho dos Céu, a quem rezamos para que não caia sobre nós, e Filho da Terra, a quem imploramos para que não nos engula*” (SILVA, 2011, p. 342).

Do ponto de vista da atividade econômico-comercial, a capital do reino do Benim era dividida em quatro áreas, dentre as quais, a da fundição de cobre. No que toca à arrecadação de tributos, esta se dava tanto interna, como no monopólio do comércio exterior, detido pelo monarca (MUNANGA2016, p. 66).

Uma importante fonte de receita real era o comércio de escravos com os europeus, que teve início no final do século XV, sobretudo na troca de cobre por escravos com aquele reino e que subsequentemente eram trocados por ouro em São Jorge da Mina (CALDEIRA, 2016, p. 20). Porém, este Estado iorubá perderá espaço para outros reinos da região, como Ajudá, Daomé e Oió, à medida que a demanda por mão de obra cativa aumentar. Ressalte-se que o Obá proibiu o tráfico de escravos em seu reino em 1526, embora traficantes de São Tomé o tenha continuado ilegalmente, por algum tempo (HGA, V, p. 659).

Como mencionamos anteriormente, navegadores portugueses chegaram à terra dos Obás e objetivando manter o monopólio das relações comerciais, tentaram converter aquele soberano ao catolicismo⁴⁴, a fim de aproximar posições e visões de mundo, o que foi rechaçado pelo rei africano, que tinha interesse em diversificar suas parcerias, estabelecendo, assim, laços com franceses e ingleses (ALBUQUERQUE; FRAGA, 2006, p. 26). Como consequência do fracasso das negociações, os lusos puderam comprar apenas pimenta, tecidos e marfim (HALL, 2017, p. 188).

O comércio exterior beninense dedicou-se à exportação de diversos produtos de origem europeia, como armas de fogo, além de outras mercadorias, a exemplo do marfim, da pimenta, de tecidos de algodão e pérolas, cujos principais compradores eram os próprios africanos (KLEIN, 2004, p. 63). É possível supormos que a estratégia mercantil adotada terá garantido vultosa soma de recursos advindos de impostos de importação como conferiu-lhe papel de liderança em sua região, visto que os produtos acima listados tinham grande demanda.

Ainda na área mercantil, o reino do Benim assim, em 1715, - no reinado do obá Akenzua - o primeiro tratado comercial com uma potência europeia – a Holanda -, garantido-lhe o monopólio da venda de tecidos (BA, 2021, p. 132).

Ao que tudo indica, a prosperidade dos Obás e de seus nobres revertia-se em uma espécie de política social em favor da população pobre do reino. Essa constatação foi feita em 1702 por David van Niendael, funcionário da Companhia

⁴⁴ Os emissários do Obá portavam cruzeiros semelhantes àsquelas da Ordem de Malta, suscitando uma dupla frustração da coroa portuguesa: a conversão, já apontada, mas, também a esperança de encontrar o lendário Preste João (RUSSELL-WOOD, 2016, p. 38).

das Índias Ocidentais. Afirma ele: "*O rei, os grandes senhores e cada governador que beira ser rico sustentam vários pobres em suas residências, empregando os aptos em vários trabalhos para que possam manter-se, e aos outros ajudam por amor de Deus e para serem conhecidos como caridosos*" (SILVA, 2012, p. 255).

Outro aspecto importante a ser observado acerca do país dos Obás é o papel que as mulheres vieram a ocupar a partir de 1504, durante o reinado de Esigie. Sua mãe, após ter desempenhado papel essencial em uma disputa política que o levara ao trono, foi elevada a uma posição influente, sendo seguido por seus sucessores (BA, 2021b, p. 162).

Apresentamos abaixo uma cabeça em latão, esculpida possivelmente no século XVI, em homenagem à rainha-mãe Idia, mãe do obá Esigie. Segundo a tradição iorubá, esse material tem por objetivo servir de ligação entre o mundo espiritual e o mundo real (DELAFOSSÉ, 2015, p. 187). Recordemos que os soberanos do reino do Benim e, porque não as rainhas, desempenhavam papel religioso essencial.

Acerca da escultura abaixo – figura 2.23 – Amadou Bâ e Maurice delafosse apresentam visões complementares. O primeiro observa que a arte em latão visa retratar tanto eventos históricos dos obás como rituais da corte daqueles soberanos (BA, 2021, p. 35). Por sua vez, Delafosse ressalta o papel intermediário entre o mundo espiritual e o real desempenhado pelo latão (DELAFOSSÉ, 2015, p. 188)

Figura: 2.23



Cabeça de rainha-mãe em latão - Reino do Benim, século XVI - *National Museums of Liverpool*⁴⁵. (DELAFOSSÉ, 2015, p. 187)

No que respeita à cultura e suas representações, a terra dos obás – soberanos – legou à humanidade um vasto cabedal de obras de arte, fossem esculturas em madeira ou cobre, fossem máscaras naquele metal. A tradição beninense no trabalho com latão e cobre teria começado por volta do século XIV, durante o reinado de Oguola, que solicitara ao *oni* – soberano - de Ifé que lhe enviasse um escultor, a fim de dotar o Benim de tal capacidade artística (SILVA, 2011b, p. 567).

O contato com os europeus possibilitou um aumento expressivo na produção artística tendo por matéria prima o cobre. Entre 1516 e 1517, o porto do Ughoton, principal do reino recebeu um carregamento de 13 mil manilhas de cobre (SILVA, 2011, p. 531).

No que toca ao bronze do Benim, o africanista e administrador colonial, Maurice DelaFosse nota que “*les bronzes du Bénin remontant au XIVE et XVe siècles, par la variété de motifs et le fini de l’exécution, par l’étrangeté aussi de*

⁴⁵ Segundo Alberto da Costa e Silva, parte considerável de esculturas como essa, fosse em cobre, fosse em marfim, eram destinadas aos túmulos dos obás (SILVA, 2013; 73).

l'inspiration, révèlent un art qui ne paraît pas avoir été égalé depuis." (DELAFOSSÉ, 1925, p. 112).

Abaixo, mais uma representação do poder e da grandeza de altas autoridades do Reino do Benim. Até os dias de hoje os artistas beninenses trabalham placas de bronze e latão (SILVA, 2013; 30). Este reino tem-se valido do que os internacionalistas chamam de "poder brando" – influência cultural -, em oposição ao poder militar, para difundir sua cultura desde o século XV nesse domínio específico. A máscara parece retratar um membro da nobreza militar em virtude de suas características.

Figura: 2.24



Máscara de Bronze do Benim, século XVIII, retratando um chefe local.
(SOUZA, 2016, p. 36)

Se do ponto de vista cultural o Benim se desenvolvia, o mesmo não se podia dizer no campo político, pois o Obá foi paulatinamente perdendo sua autoridade temporal, mantendo apenas a autoridade religiosa (IDEM, 342). Até mesmo o monopólio régio sobre o comércio exterior, o soberano beninense perdeu, sendo substituído nesse papel por membros da nobreza, que negociavam em nome do Estado (IDEM, p. 343).

Podemos inferir a esse respeito que o fato de o Benim ter abdicado do tráfico negreiro, maior fonte de renda da região entre os séculos XVI e XIX, terá contribuído para o desdobramento acima apontado. No período mencionado, as potências do Velho Mundo mantiveram relações intensas com os demais reinos da Costa da Mina.

Contudo, podemos citar outros que contribuíram não só para o enfraquecimento dos Obás, mas também para o declínio do reino edo. Amadou Ba (2021) aponta dentre outros fatores a rebelião de diversos vassallos, como os Itsekiris, que se libertaram do domínio beninense, convertendo-se, inclusive ao catolicismo. Outro elemento desestabilizador foi a assinatura de um tratado entre o reino e os batavos, que garantia a estes últimos o monopólio do comércio de tecido. Este acordo bilateral foi, porém, terminado em 1736 devido ao assassinato de comerciantes holandeses estabelecidos no Benim.

O citado processo culminou com a anexação britânica do reino do Benim em 1897, o que representou não apenas a perda do poder soberano dos Obás, mas o legou a uma posição de autoridade consultiva perante o governo federal da Nigéria. Ele desempenha sobretudo um poder simbólico, de mediação social e é percebido como uma semidivindade (BA, 2021b, p. 152).

2.5 Reino de Oió

Se o Reino do Benim desempenhou sua influência por meio da cultura, Oió o fez pelo seu poderio militar e secundariamente por meio da cultura, não só na África, mas sobretudo no Brasil, onde o culto aos orixás é difundido em todo território nacional.

Antes de entrarmos na evolução histórica de Oió, convém ressaltar seu poderio militar, sendo a potência dominante no Golfo do Benim. Ferreira Pires, já abordado no capítulo seguinte, inclusive no tocante a este império, reforça o respeito do Daomé por este. Afirma o historiógrafo:

Isto certamente me parecia uma hipérbole, se eu mesmo pela boca dos de Dahomé o não ouvisse. Já se vê que estes negros têm toda a consideração para com os Aiônos, e as guerras que o Rei empreende dar sempre são sustentadas à custa dos seus grandes Cabeceiras, de maneira que só dá o Rei para a guerra a pólvora, balas, espingardas e catanas, mas nunca soldado.

Figura: 2.25



Abeokuta palace in 1946.
School of Conservation Sciences, Bournemouth University⁴⁶

Antes de analisarmos o reino de Oió, cabe-nos comentar sobre a imagem do palácio acima apresentada. Embora imponente, a ausência de celebrações ou cerimônias em frente ao palácio pode representar a impotência e submissão de Oió face ao colonizador britânico. Essa percepção fica mais evidente se compararmos esta imagem com as demais constantes desta tese.

Como todos os demais reinos do Golfo do Benim, o aparecimento de Oió é cercado de misticismo. A tradição oral nos relata, em uma de suas múltiplas versões que, ao contrário de outros estados no Iorubá, esse reino fora fundado por um escravo de Oduduwa, o que negaria à Ifé e ao *oni* – soberano -, a condição de prevalência sobre o monarca de Oió. Essa contestação teria começado no século XVI com a ascensão de muitos estados iorubanos ao mesmo tempo em que Ifé perdia sua liderança política e econômica na região (SILVA, 2011, p. 484).

⁴⁶ Disponível em: https://csweb.bournemouth.ac.uk/africanlegacy/orile_owu.htm. Acessado em 31/03/2023.

Pesquisas arqueológicas apontariam, porém, que antes da chegada dos iorubás, uma vila de cerca de um quilômetro quadrado, cuja datação aponta para o século XII. O processo de transformação em cidade levaria, segundo Alberto da Costa e Silva, mais dois séculos (SILVA, 2011b, p. 584).

Robert Norris, já citado nesta tese, esteve naquele país e assim o descreveu: “Ao nordeste do Daomé fica um extenso país, belo e fértil, habitado por um grande povo guerreiro, chamado *eyoe*, flagelo e terror de seus vizinhos” (SILVA, 2012, p. 294). Todavia, no século XVI, a realidade deste reino era distinta. Oió não dispunha de uma força militar considerável, o que possibilitou sua conquista pelos nupes (SANTOS, 2017, p. 146).

A tradição oral iorubá narra a passagem de Oió, na figura de Xangô, de uma posição vassalar para a de rei dos tapas ou nupes, aproveitando-se de um vácuo de poder no estado dominante.

Xangô era um simples escravo cortador de capim na terra dos tapas.
Um dia, morreu o rei e o país caiu em anarquia,
Porque não se sabia como arrumar um sucessor ao trono.
Então, os dirigentes decidiram tornar rei alguém sem sangue real.
E assim Xangô foi empossado, a contragosto de muita gente

(PRANDI, 2001, p. 284)

Após recuperar sua independência, ocorrida em uma data não definida daquele século, os soberanos iorubás decidiram centralizar o poder político e constituir um exército poderoso, a fim de conter as ameaças de seus vizinhos (IBDEM). A esse respeito, convém observarmos que a geografia - savana – permitiu a Oió não só defender-se dos inimigos, mas também propiciou uma vantagem às suas tropas, que podiam deslocar-se com mais facilidade e à longas distâncias (NIANE, 2010, p. 390). A dominação nupe constituía exceção que comprova a regra.

Oió era governado pelo *Alafim*, que significa em iorubá, senhor do palácio (LOPES; MACEDO, 2017, p. 27). Este soberano exercia suas atribuições com a assessoria do Oió mesi, uma espécie de conselho de ministros, formado por sete integrantes (SANTOS, 2017, p. 147). O mais importante destes sete aristocratas era o *obaxorum*, uma espécie de primeiro-ministro, cuja função precípua era a de reger Oió durante uma transição de poder, entre a morte de um *Alafim* e a ascensão

do outro (SILVA, 2011, p. 528). O *obaxorum* era responsável, também, pelo comando das tropas de *Oió-Ilé*, a capital do reino, contando para tal, com o apoio de 70 chefes militares (IDEM, p. 529).

Dentre os soberanos mais destacados do Iorubo figura Xangô, rei ancestral divinizado, como orixá do raio e do trovão. Um aspecto interessante sobre este rei-orixá⁴⁷ é o fato de ele e seu reino se relacionarem com povos muçulmanos e cristãos, reflexo, certamente, das relações comerciais com europeus, árabes e africanos islamizados, como os hauçás. As relações com esses últimos, permitiram ao reino iorubano ter acesso ao movimentado comércio transariano (HGA,V, p. 527).

A atuação no circuito transariano permitiu ao Oió desenvolver técnicas diferenciadas no campo militar, nomeadamente o uso da cavalaria e de arqueiros, o que teria garantido a esse Estado sua supremacia regional, só superada pelos britânicos no século XIX (IDEM, 528). Um de seus *orikis* retrata claramente esses laços.

Ele realiza a cerimônia para o muçulmano.
Ele batiza novamente o muçulmano.
Ele faz a ablução no lugar onde cai a chuva.
Ele sobe no pilão para fazer a ablução dos muçulmanos.

(POLI, 2019, p. 179)

Contudo, os laços com os europeus eram conflituosos, provavelmente em razão do tráfico negreiro, embora os muçulmanos também o praticassem;. A esse particular, um de seus *orikis* assevera:

Ele possuía as pessoas antes da chegada dos europeus.
Com seu brado ele persegue o cristão.
Ele mata o europeu sem ser culpado.
Ele mata o europeu e destrói seu automóvel.

(IDEM, p. 181)

Uma explicação para essa disparidade no relacionamento de Oió com os diferentes povos consistiria na chegada dos árabes no continente africano, muitos séculos antes dos portugueses, franceses, holandeses e ingleses.

⁴⁷ Jacob Olupona o define, para além de sua divindade, como “*uma pessoa histórica*” (OLUPONA, 2023, p. 40).

Do ponto de vista administrativo o território de Oió era gerido por dois arranjos institucionais. O primeiro deles a cargo do próprio *Alafin*, com a assessoria do *ona efã*, responsável pela justiça, pelo *osi efã*, responsável pelas finanças, incumbindo-se da gestão da capital e das cidades vizinhas. Por sua vez, os *ilari* e *ajele* cuidavam tanto do governo das cidades longínquas, como dos serviços religiosos, na condição de sacerdotes (SANTOS, 2017, p. 148). Convém observarmos que esses indivíduos eram escravos de confiança do Alafim, acompanhando-o, inclusive no seu “além-vida” (SILVA, 2011, p. 528).

O papel dos padres tradicionais era muito importante na sociedade de Oió e demais estados iorubás, pois a chuva, a colheita e o comércio, por exemplo, dependiam de uma relação exitosa entre aqueles e as divindades. O rio Níger era sagrado para os povos do Iorubo, pois era fonte de riqueza agrícola e rota comercial que ligava o Saara ao Atlântico. Este rio, um dos maiores do mundo, recebe o nome de Oya, um orixá feminino, tendo como título “a mãe dos nove céus” ou *Iya mesan orun*, em iorubá (NAPOLEÃO, 2018, p. 125). Convém notarmos que este orixá era a esposa preferida de Xangô, segundo a mitologia iorubá.

A tradição oral narra, por meio de um dos *oriki* de Oyá/Oiá não só seu vínculo com Xangô, mas também seu ímpeto guerreiro. Este, ressaltamos, caracterizou o reino de Oió durante sua expansão e tráfico negreiro para a Bahia.

- (...) mulher da guerra.
- (...) Oiá encantada, atrevida que vai à morte com seu marido.
- (...) Oiá, teus inimigos te viram e espavoridos fugiram.
- (...) Com o dedo tira a tripa do inimigo.
- (...) Grande guerreira.
- (...) Fecha o caminho dos inimigos.

(POLI, 2019, p. 195)

Essa narrativa representa o papel da mulher nas sociedades da Costa da Mina, que nada ou quase nada tem a ver com estereótipos que a colocaria numa posição secundária. Citemos, por exemplo, o caso das temidas guerreiras do antigo reino do Daomé – as já citadas amazonas -, que atuavam com frequência nas campanhas militares daquele estado oeste-africano.

Esse fato constitui, certamente, um traço cultural importante entre os iorubás de Oió. Outro elemento a destacarmos é a visão acerca da maternidade, sobretudo a de gêmeos. Para esses povos esse fenômeno é sinal de sorte e de bênçãos por

parte das divindades, contrário do que ocorria entre os ibos, por exemplo, que consideravam a vinda de gêmeos uma espécie de maldição. Nesse caso, as crianças eram abandonadas na floresta, enquanto a genitora era submetida a rituais de purificação (SILVA, 2013, p. 17). Outro aspecto da cultura iorubá é o do patrimônio, pois entre aqueles povos, os de Oió incluído, tanto o marido como a mulher tinham seus próprios escravos (IDEM, p. 59).

A esse respeito, convém notarmos que, ao que tudo indica, essa visão sobre a posse de escravos, fosse pelo marido, fosse pela mulher, chegou ao Brasil colonial. Não raro escravos e escravizados possuíam seus cativos. Esse fenômeno pode ser mais evidenciado a partir da centúria do 18, com o advento da mineração. No Serro do Frio, em 1738, por exemplo, 387 negros forros, dos quais 244 mulheres, possuíam escravos (GOMES, 2021, p. 329).

A exemplo do que ocorreu com outros reinos e estados africanos, o de Oió seria, também, atacado pelas potências europeias, e terminaria por ser subjugado pela Inglaterra no fim do século XIX. Se no passado as doenças tropicais afastavam e preveniam as investidas ocidentais, no século em apreço estas já não assustavam os brancos. Militarmente, a conquista europeia deu-se graças ao rifle de ferrolho, o de repetição, mas, sobretudo, com a introdução da metralhadora (SILVA, 2013, p. 42). Todavia, esta conquista não foi total. Os africanos insurgiram-se contra ingleses e franceses ao longo do período colonial. As revoltas dos Baribas nigerianos, ocorridas em 1915 e 1916, ilustram este fato (IDEM, p. 107).

2.6 Conflitos interestatais e o tráfico negroiro

Para haver comércio precisava haver paz, e para haver escravos era preciso haver guerra. O equilíbrio entre essas duas vontades contraditórias favoreceria o vigor do comércio.

(SOUZA, 2016, p. 66)

The strategic and political motivations of the wars do not change the fact that a successful war might well pay for itself in the sale of captives, and an unsuccessful one would have had to be waged anyway.

(THORNTON, 2012, p. 94)

Embora a estabilidade, como aludida por Toyin Falola no começo do presente capítulo, fosse a prioridade dos arranjos político-administrativos da Costa

da Mina, as epígrafes acima representam o contexto daquela região em suas inevitabilidades na segunda metade do século XVIII, período de grandes transformações nas duas margens atlânticas. A independência do Haiti, a primeira nação negra das Américas representa um dos exemplos das mudanças aludidas acima.

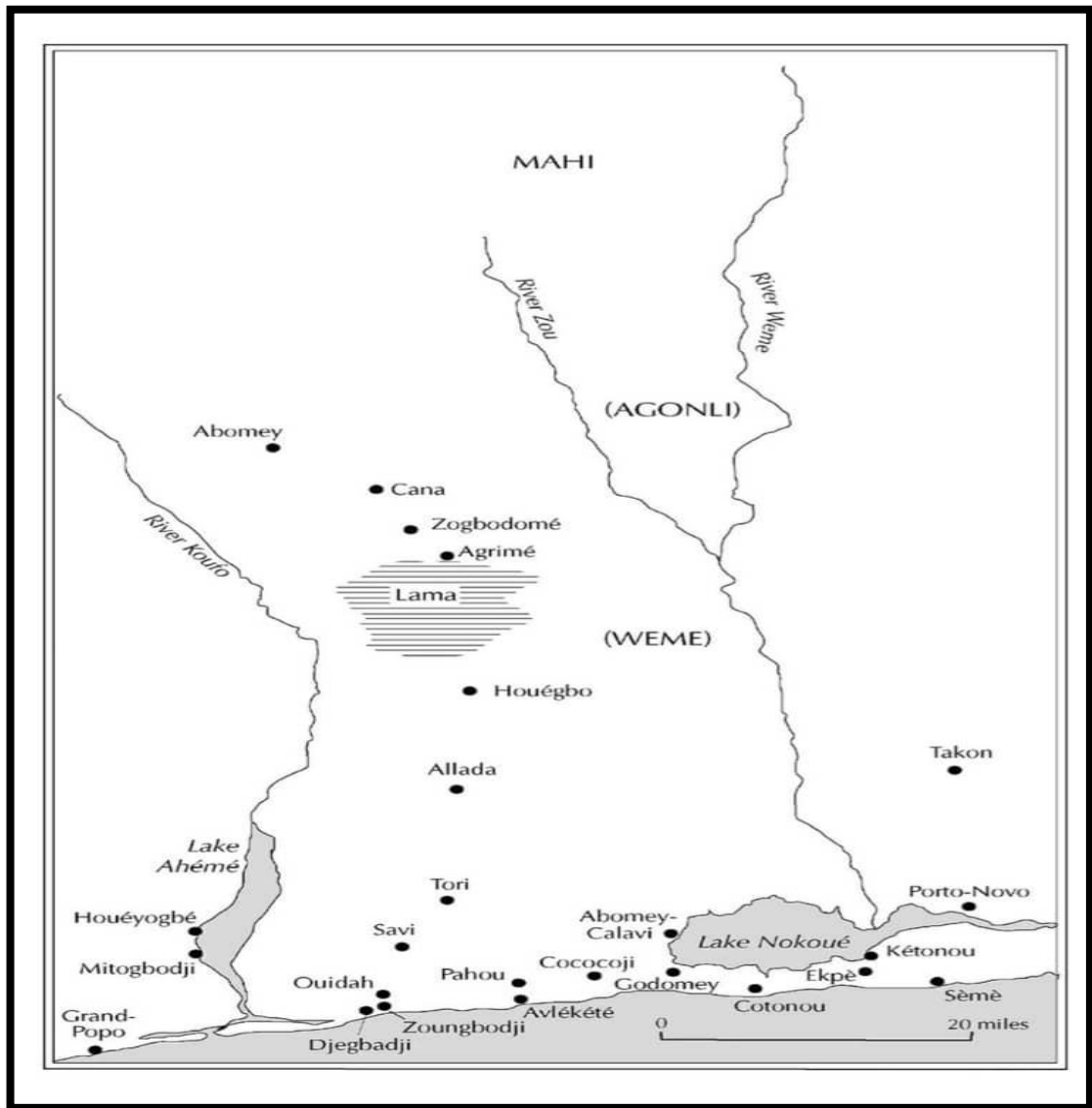
Conflitos entre vilas-estados, cidades e reinos desempenharam um papel importante na configuração do espaço geográfico, econômico e político na região do Golfo do Benim, antes mesmo da chegada dos europeus, na segunda metade do século XV. Todavia, convém notarmos que as razões eram mais de cunho territorialista, visando à obtenção de terras agricultáveis, mas também de acesso a rotas comerciais.

A dita configuração física refletiu-se na cartografia europeia e luso-brasileira, cada qual imprimindo em seus mapas suas visões de mundo e seus interesses geopolíticos. Sobre esse particular, V. Y. Mudimbe comenta: “*O mapa é um projeto científico. Ele pode, ocasionalmente, ter usos políticos. Em qualquer caso, ele é outro lado, a visão técnica das percepções subjetivas. Totaliza o saber, mede distâncias e organiza lugares de acordo com esquemas globalizantes*” (MUDIMBE, 2022, p. 141).

Com a chegada dos portugueses, esse processo alterar-se-ia lenta e progressivamente, até adquirir as dimensões e a escala do tráfico negreiro, observadas a partir do século XVII. A escravidão no continente africano existia, mas o “comércio de almas” não era prioridade naquele continente. Um exemplo eram os escravos do soberano do Império de Gana, tendo por uma das funções era protegê-lo. Estes usavam espadas e escudos ornados em ouro (SILVA, 2013, p. 24). Essa visão nos mostra um papel destacado do escravo na corte, refletindo a grandeza de seu monarca através de seus cativos.

Na Costa da Mina, o escravo ocupava diversos espaços dentro das sociedades nas quais ele era inserido, do trabalho agrícola até o sacrifício ritual, quando este indivíduo servia a um soberano que morria. Ao ser morto ou sacrificar-se, ele continuaria a servir seu senhor no plano espiritual (IDEM, p. 96).

Figura: 2.26



Mapa do Daomé e dos seus vizinhos imediatos.
(LAW, 2016, p. 52).

Vicente Ferreira Pires aponta uma outra faceta do escravo, aquela exercida pelos vassallos dos reis conquistadores, em particular ao do Daomé, afirmando que “o poder deste bárbaro é infinito para com os Vassallos, pois que a sua vontade é Lei sem limite, e todos lhe são escravos, e olham para o Rei como para uma Divindade” (PIRES, 1957, p. 77).

Contudo, essas formas de escravidão, ainda que consideradas importantes no seio da cultura africana, tornaram-se secundárias com o advento do tráfico transatlântico. As guerras que outrora geravam uma quantidade pequena de

escravos – os combatentes inimigos eram mortos em sua maioria -, passaram a produzir cada vez mais cativos, à medida que a demanda europeia, sobretudo portuguesa aumentava, em particular a partir do século XVIII com a descoberta de ouro e diamante no Brasil colonial.

Esses conflitos eram incentivados pelos europeus, como vimos nos capítulos precedentes. Como não eram cristãos, desde que cativados em guerra justa, não constituiria pecado. A teologia servia, em muitos casos, para legitimar o apoio militar aos beligerantes. Sobre essa temática, Manuel Ribeiro Rocha afirma:

Muitas vezes tem chegado aos ouvidos dos comerciantes e dos mais habitadores do Brasil que pessoas doudas e timoratas reprovam a negociação, compra e possessão dos pretos cativos africanos em razão de não serem legitimamente cativados em guerras públicas, justas e verdadeiras, senão em uns furtivos e repentinos assaltos, que aqueles bárbaros praticam e consentem a seus vassallos.

(ROCHA, 2017, p. 63)

Um elemento essencial para o aumento da instabilidade política naquela região foi a introdução da arma de fogo, promovida pelos comerciantes tanto do Velho Mundo como da Bahia. Em 1720, por exemplo, a coroa portuguesa publicou provisão que proibia os navios que comerciassem com a Costa da Mina levassem armas e pólvora àquela região (API⁴⁸, 1883, p. 328). Ocorre que as disputas políticas interafricanas eram positivas para o “trato dos viventes”, pois quanto mais guerras, mais escravos seriam produzidos e enviados às Américas.

No tocante aos armamentos, o próprio Adandozan as pede ao príncipe regente dom João, em carta de 1797, oferecendo como moeda de troca, escravos. Solicita o rei: (...) *e igualmente quero que Vossa Alteza me faça o favor mandar de pólvora duzentos, ou trezentos barris, cujo bom pagamento eu farei em excelentes cativos na mesma fortaleza de Vossa Alteza (...)* (PARÉS, 2013, p. 342).

Essa percepção é corroborada pelo relato de Francisco Alves de Souza, que narra o poderio do Obá do Benim que, dispondo de um exército de mais de 100 mil homens conquistava, escravizava e vendia a troco de manilhas e outros produtos, seus inimigos vencidos em combate (SOUZA, 2019, p. 93).

⁴⁸ Archivo Publico do Imperio

Como analisaremos posteriormente, a pauta comercial entre africanos e europeus era diversificada, sobretudo no começo do relacionamento: cauris, tecidos, aguardente, tabaco e armas eram itens essenciais na aquisição de escravos. O comércio foi tão intenso que chefes locais permitiram aos europeus, ao longo de mais de três séculos, a construção e manutenção de feitorias fortificadas, equivalentes a postos diplomáticos e consulares.

Um aspecto a ser observado é que a presença europeia, sobretudo portuguesa, no continente africano, não deve ser confundida com processo colonizador, a exemplo do que ocorreu com o Brasil. Os soberanos africanos controlavam todo o comércio de escravos e, até mesmo, o destino das fortificações estrangeiras. A guerra entre Daomé e Ajudá, na década de 30 do século XVIII, cujo resultado comercial foi desastroso para os interesses luso-brasileiros, constitui exemplo da posição frágil em que potências europeias estavam submetidas na Costa da Mina (DH, BN, XCI, 1951, p. 52).

Importa ressaltarmos que fatores ambientais, como pragas de mosquitos, provocadoras de doenças às quais os europeus não resistiam, desconhecimento do terreno, dependência extrema dos chefes locais, bem como equipamentos militares não avançados o suficiente para garantir uma hegemonia e consequente dominação, permitiu aos africanos autonomia política até o fim do século XIX, quando a relação de forças alterar-se-ia definitivamente.

Porém, as pragas, também eram motivo de preocupação para os africanos, pois afetavam o tráfico negreiro, impedindo as campanhas militares levadas a cabo pelos soberanos africanos, como observa Ferreira Pires.

De três a quatro anos costumam haver neste lugar peste e fome - o que significa menos guerra, porque essa é como sinal de bom tempo para os navegantes, pelas muitas mortandades, que por hábito costumam fazer; e muito mais, segundo me disse o Rei; que, quando não tinha guerra, não fazia fortuna, pois quem o sustentava eram as guerras - causada por uma imensidade de gafanhotos, que como nuvens, entram pela terra a dentro; de maneira que chegam a toldar o Céu e ofuscar o Sol, ficando bem como noite.

(PIRES, 1957, p. 130)

Antes da derrocada do comércio escravista, contudo, os europeus contavam no século XVIII com 25 fortificações na Costa do Ouro, tendo os holandeses o controle de 15, os ingleses de 9 e os dinamarqueses de 1, todas no litoral e sem

acesso direto aos cerca de 30 estados independentes, pelas razões já elencadas (GOMES, 2021, p. 181-2).

Embora houvesse tamanha presença comercial, fruto da disputa pelo controle do tráfico negreiro, as potências do Velho Mundo não guerreavam entre si, mas fomentavam as rivalidades preexistentes entre os diversos atores político-estatais na região, não só da Costa do Ouro, mas sobretudo no Golfo do Benim, a fim de acelerar o aumento da oferta de escravos a serem embarcados para as Américas, sobretudo para a portuguesa.

O que havia, eventualmente, eram represálias pontuais. Segundo deliberação do Conselho Ultramarino, datada de 7 de fevereiro de 1725, tais atos deveriam ser levados a cabo contra navios mercantes batavos, não contra naus de guerra (DH, BN, XC, p. 67). Esses conflitos de baixa intensidade ocorreram sobretudo no continente africano. Recordemos, todavia, que tanto holandeses como franceses realizaram ataques específicos à América Portuguesa, ocupando, no primeiro caso e saqueando o Rio de Janeiro, no segundo.

A questão do equilíbrio entre guerra e paz e seu respectivo impacto sobre o comércio de escravos, citado no início do presente tópico, pode ser sintetizada no acordo mediado por João Basílio, diretor da fortaleza luso-brasileira de Ajudá, entre Agadja, soberano do Daomé e o alafim de Oió, em que o primeiro consentiu em pagar tributos ao segundo, além de autorizar a passagem de escravos de seus adversários por seu território (GOMES, 2021, p. 222-3). Tal acordo foi alcançado em 1730.

Importa asseverarmos o fato de que mestiços e africanos alforriados contribuíam, igualmente, para esse cenário regional instável, pois ex-escravos não só comerciavam cativos, mas também influenciavam na política local, tomando partido nos conflitos entre os reinos africanos (SILVA, 2021, p. 16).

Mencionemos, à guisa de exemplo, o caso de João de Oliveira, cujo papel no tráfico transatlântico será aprofundado nos próximos capítulos. Ex-escravo, fundou dois entrepostos na Costa da Mina, um em Porto Novo e outro em Lagos, tendo sido “*instrumental nessa abertura do tráfico nos portos orientais*” (PARÉS,

2018, p. 63). Acerca do porto de Lagos, Alberto da Costa e Silva (2021) observa que:

O *jihad* de Usuman dan Fodio, a sublevação de Llorin contra o *alafin* ou rei de Oió e as sucessivas guerras entre as cidades-estados iorubanas tornaram Lagos (na Nigéria) o mais importante porto de escravos do golfo do Benim e o principal parceiro africano de Salvador.

(Silva, 2021)

Esta *jihad* contra o reino de Oió, ocorrida no começo do século XIX contou com a atuação de cerca de 20 mil guerreiros *peuls* e de escravos hauçás. Como resultado, muçulmanos, africanos tradicionalistas e cristãos tomaram uns aos outros como escravos (COQUERY-VIDROVITCH; MESNARD, 2014, p. 299).

Outro personagem a ser mencionado é Joaquim Ferreira dos Santos, traficante de escravos luso-brasileiro que, por seus serviços prestados, receberia o título de conde de Ferreira. Em oito anos, entre 1842 e 1850, ascendeu de barão, passando a visconde, em 1843, até ser feito conde (CALDEIRA, 2016; 268). Se, por um lado, a atuação desses negociantes luso-brasileiros contribuiu para o aprovisionamento de cativos à América portuguesa, por meio do incentivo ao conflito regional generalizado, por outro, essa acumulação de “estoques” se faria sentir ao longo do tempo, sobretudo a partir do fim do tráfico brasileiro no golfo do Benim. Olivier Pétré-Grénouilleau apresenta hipótese interessante acerca da solução encontrada para eliminar tais “estoques”. Assevera ele:

Au XIXe siècle, il semble que l'augmentation du nombre de sacrifices humains, leur faste et leur complexité jusque-là inégalés, à l'occasion de rites royaux (comme au Dahomey sous les règnes de Ghézo et puis de Glélé) soient dus à l'accumulation de stocks d'esclaves qu'on ne peut plus écouler par la voie de la traite transatlantique.

(PÉTRÉ-GRÉNOUILLEAU, 2010 , p. 80)

A estátua abaixo, dedicada ao conde de Ferreira, simboliza a proeminência do homenageado, adquirida em virtude do tráfico negreiro entre a África e o Brasil. Se no fim dos oitocentos, personagens como essas recebiam honrarias, esta não é a realidade observada no dia de hoje, nem no Brasil nem em Portugal. Ainda assim, devemos interpretar essa imagem dentro de seu contexto histórico, período de transições tanto no Rio de Janeiro como em Lisboa.

Figura: 2.27



Estátua do conde de Ferreira, esculpida por Soares dos Reis.
(CALDEIRA, 2016, p. 159)

Com o advento da colonização do continente africano pelas potências europeias, não só o tráfico negreiro foi terminado definitivamente, na região do Atlântico Sul, mas pressionou os regimes escravistas a abolir a escravidão, a exemplo do império do Brasil, ocorrida em 13 de maio de 1888. Como consequência, o regime monárquico, fortemente apoiado pelo sistema escravista, foi deposto no ano seguinte.

CAPÍTULO 3: TRÊS VISÕES, UM DIÁLOGO

E, pois que nada é mais lisonjeiro ao espirito, do que estar no centro do gabinete, tendo como diante dos olhos tempos ⁴⁹, países e gentes ⁵⁰ remotíssimas, este deleite me faz confiar, que seja acolhido o Livro; e desculpado o Escritor dela.
(PIRES, 1957, p. 5)

O século XVIII representou um marco na história do Estado do Brasil, em especial para as cidades da Bahia, Rio de Janeiro e para a Capitania das Minas Gerais, devido à descoberta do ouro, sua exploração e sua exportação para a metrópole e, clandestinamente, para a África⁵¹. A Bahia, como capital colonial até 1763, desempenhou papel essencial no tráfico negreiro, em função de suas relações com a Costa da Mina. Como se verá oportunamente, não apenas seu porto, mas o produto especial, o tabaco, garantirá um papel estratégico nas ditas relações entre as duas margens do Atlântico Sul.

O presente capítulo apresentará a visão de três indivíduos, cujas obras trataram com clareza suas percepções sobre a realidade que os cercava, sobretudo no que tange à escravidão e o tráfico negreiro. São eles: Ferreira Pires, Alves de Souza e Ribeiro Rocha.

Embora os três autores pertençam a períodos distintos no século XVIII, tendo como o último deles, Ferreira Pires, cujo relato fora publicado em 1800, a ordem analítica deste capítulo não tem por critério a cronologia, mas, sim, a abrangência das obras. Convém, aqui, fazermos uma ressalva: O pensamento destes autores será complementado por diversos pensadores, tanto da era colonial como contemporâneos. A razão é simples: a mentalidade da sociedade colonial era, até certo ponto, homogênea, com a religião desempenhando papel central na forma como o indivíduo interagiu com o seu meio.

⁴⁹ Aqui o autor quer significar “clima”.

⁵⁰ Neste particular, o historiógrafo parece distinguir claramente o que em sua visão constituem estados nacionais, bem como a diversidade étnica, visto que em sua obra encontramos expressões como “Nação Holandesa” (IDEM, p. 13) ou “nação Nagou” (IDEM, p. 37).

⁵¹ O trato do ouro era de monopólio régio, assim como o tabaco de primeira qualidade. Esses produtos, portanto, não deveria ser exportado para outras praças que não Lisboa. Provisão de 17 de outubro de 1733 proibia o envio de ouro e tabaco fino para a Costa da Mina (API, 1886, p. 397).

À guisa de exemplo, a percepção sobre a escravidão não mudou consideravelmente entre os séculos XVI e XVIII. Assim, para melhor compreensão deste tema, que nesta tese adquire abrangência temporal alargada, nos apoiaremos, para além das abordagens de Pires, Souza e Rocha, em seus coevos.

Antes de aprofundarmos a temática do comércio de escravos e a salvação das almas, propugnados pelos três indivíduos acima citados, convém mencionarmos o segundo deles, que resume de forma clara esses objetivos, os mesmos, aliás, da coroa lusitana, por muito tempo, com diferentes graus de prioridade. No trecho em apreço, Souza trata do reinado de Dom João II:

Logo entendeu continuar as novas conquistas, por seu tio, e pai, com tanto trabalho, começadas e vendo por experiências, que o negócio de Guiné fazia e respondia, com o proveito do ouro, marfim e escravos, e outras muitas cousas, e que cada dia, se descobria mais terras, e juntamente se ia manifestando o descobrimento da Índia, por onde esperava na conversão das Almas, e no aumento de Santa Madre Igreja Católica (...).

(SOUZA, 2019, p. 84)

Ribeiro Rocha, como teólogo e homem de seu tempo, compartilhava da visão de Souza no tocante à salvação das almas, como fica claro na passagem a seguir:

Porque se acharmos que a falta é da nossa paciência e perseverança em o ensinar, o remédio é seguirmos o contrário de ter paciência e constância, e com ela prosseguirmos na consideração de que ensinar o nosso servo, além de ser obrigação que satisfazemos, de si é uma obra santa e divina - porque é cooperar para a salvação da sua alma.

(ROCHA, 2017, p. 153)

Ao menos desde meados do século XV, sobretudo com o advento da Bula *Romanus Pontifex*, editada pelo papa Nicolau V, em 1455, os portugueses obtiveram a legitimidade de que precisavam para descobrir, conquistar, converter e escravizar terras e povos não cristianizados. Um exemplo dessa política é o termo “resgate”, quando adotado no contexto da escravidão, pois o clero entendia que ao escravizar um africano, e convertê-lo ao catolicismo, esse indivíduo era resgatado e teria a chance de entrar no Reino dos Céus. O monarca aludido por Souza tinha, por tanto, estas convicções e por elas se empenhava, como um bom temente a Deus.

Embora datada do século XV, a referida Bula manteve, de um ponto de vista prático, sua aplicabilidade ao longo do tempo, influenciando clérigos como Pires e

Rocha na formulação de seus pensamentos sobre o continente africano. O relato da embaixada de Ferreira Pires e a obra teológico-jurídica de Ribeiro Rocha confirmariam esse entendimento. Sobre a *Romanus Pontifex*, Yves-Valentin Mudimbe faz análise breve, mas profunda, acerca de seu conteúdo, afirmando:

O Romanus Pontifex faz várias observações. Primeiro, todos os povos não cristãos não têm direitos de propriedade sobre a terra em que vivem. Segundo, ao se encontrarem com os nativos, os cristãos europeus- nomeadamente os espanhóis e portugueses deveriam convidar o rei ou chefe local e seus conselheiros para uma reunião, na qual esses seriam apresentados a uma interpretação cristã da história que seguia de perto o Antigo e o Novo Testamento. No final da reunião, os nativos seriam convidados a declarar sua submissão e a se converter. Se os nativos falhassem em aceitar a "verdade" e não se tornassem politicamente "colonizados", matar os nativos seria não apenas legal, mas também um ato de fé e um dever religioso para os colonizadores. O sistema filosófico subjacente ao Romanus Pontifex e à sua explicação de como lidar com os não ocidentais era aristotélica, filosofia que, como sabemos, também justifica a escravidão.

(MUDIMBE, 2023, p. 76)

No que toca ao termo Guiné, no sentido mais genérico, este pode ser definido de duas formas. O primeiro, geopolítico, referindo-se ao espaço entre Ceuta e o Cabo Padrão, hoje Cabo Cross, na Namíbia, de onde proveio o título “Senhor da Guiné”, conferido a Dom João II, em 1486. Já a segunda, origina-se da expressão berbere “*akal-n-iguinawen*”, significando país dos negros (LOPES; MACEDO, 2017, p. 141).

As três obras não devem, no contexto desta tese, ser analisadas separadamente do contexto histórico no qual foram pensadas. A própria concepção das mesmas deveu-se aos temas candentes à época: escravidão, laços atlânticos e religião na sociedade colonial. Embora as vidas, as obras e os contextos de cada autor sejam relevantes para o entendimento das temáticas estudadas, não temos por objetivo a elaboração de biografias.

3.1 Ferreira Pires (c. 1765- c. 1807)⁵²: sua vida, sua obra, seu contexto

Pessoa alguma ignora, que além de vassalo, ainda tenho mais o insigne predicado de ser protegido de V. A. R. A, Senhor, a quem com maiores e mais fortes razões devo eu oferecer a fiel narração dos meus assíduos trabalhos, que ao meu Real Protetor, tanto pelo que respeita à legítima obrigação de obediente súdito, que me liga, como

⁵² Clado Lessa não foi capaz de, com base na documentação disponível, determinar a data de falecimento de Ferreira Pires (LESSA, 1957, p. 182). A data indicada, portanto, é mera sugestão.

*porque vou mostrar as feridas a quem, só de um
volver d'olhos, as pode sarar!*

(PIRES, 1957, p. 3)

Primeiramente, começemos pela missão do padre ao Daomé, antes de apresentarmos a personagem, afinal, a obra foi resultado dessa. Em 1796, o Secretário de Estado, equivalente ao Ministro das Relações Exteriores, enviou ofício ao governador da Bahia, informando-lhe da missão apostólica ao Daomé. No dito documento, com ordens da rainha dona Maria, que dizia: “*Sua Majestade ordena de prevenir Vossa Senhoria que com o príncipe embaixador do rei do Dagomé, dois padres de nome Cypriano Pires Sardinha e Vicente Ferreira Pires devam acompanhá-lo àquele reino, na intenção de catequizar o rei e convertê-lo ao cristianismo*” (VERGER, 2019, p. 289).

Passemos agora à personagem e sua narrativa. Natural da freguesia de São Pedro, nos arredores da Cidade da Bahia, o padre Vicente Ferreira Pires, de pais desconhecidos, foi criado pelo sargento-mor Pedro da Silva (IDEM, p. XXXIV). Sabe-se, ademais, de sua ordenação como padre, em Portugal, no ano de 1793 (SILVA, 2012, p. 320). Outra informação relevante é a sua proximidade com o Príncipe Regente dom João, expressa na abertura de sua narrativa, oferecida à Sua Alteza Real, celebrizada em sua obra “Viagem de África em o Reino de Dahomé”, publicada em 1800.

No que respeita ao percurso editorial da obra, não há, além das edições do próprio Ferreira Pires e a de Clado Lessa, outra edição. Mas, como veremos ao longo desta tese, são inúmeros os autores que se valem do relato do padre diplomata. Sobre a obtenção do manuscrito, que resultaria na publicação da obra em 1957, Clado Ribeiro de Lessa relata-nos as conexões transatlânticas que permitiram a obtenção de dois rolos de microfilme com a documentação necessária para o dito empreendimento intelectual. Este contou com a participação de seu irmão Djalma Pinto Ribeiro de Lessa⁵³, que fora à Portugal em missão pelo Ministério das Relações Exteriores (Itamaraty), em 1955⁵⁴, mantendo contatos

⁵³ Ministro da carreira de diplomata, encarregou-se da gestão do Museu Histórico e Diplomático do Itamaraty, entre 1961 e 1970 (CONDURU, 2013, p. 337).

⁵⁴ Tal missão coincidiu com a criação do Museu Histórico e Diplomático, ocorrida no mesmo ano. É possível supormos que os microfilmes da obra de Clado Lessa possam compor o acervo dos

frutíferos com representantes tanto da Biblioteca da Ajuda quanto do Arquivo Ultramarino (LESSA, 1957, p. XV).

Fato curioso a respeito de Pires foi sua violação do celibato, pois em 1788 teve um filho legítimo e reconhecido com Ana Joaquina de São José e cujo padrinho foi Dom Rodrigo José de Menezes, governador e capitão-geral da Bahia (PIRES, 1957, p. XXXI).

Ferreira Pires, já no prólogo de sua obra, coloca-se como “historiador das circunstâncias” (IDEM, p. 5), ao justificar a escrita do que ele chama de “memórias”. O relato pormenorizado dos povos, dos costumes, da Geografia dos portos por onde passou, poderia muito bem render-lhe outros qualificativos – sociólogo, antropólogo e geógrafo -, termos posteriores ao relato de sua missão. O prefixo deveria, portanto, anteceder tais designativos. Polímata parecerá mais adequado ao seu ofício. Este termo, em uso desde o século XVII, designava o indivíduo versado em múltiplos conhecimentos. O historiador inglês Peter Burke cita o exemplo Gottfried Leibniz, filósofo, que fez descobertas em história, linguística e matemática (BURKE, 2016, p. 52). Como forma de melhor apresentar este “generalista”, Peter Burke o enquadra em dois estilos: passivo serial. A esse respeito, convém citarmos o historiador britânico:

O primeiro tipo é o polímata passivo, como o escritor Aldous Huxley, que, segundo relatos, leu a Enciclopédia britânica de cabo a rabo, entretanto não ofereceu nenhuma contribuição significativa ao conhecimento em si. O outro tipo é o polímata serial, que se forma em uma área e, posteriormente, migra para outras.

(IDEM)

Outro termo que definiria adequadamente o padre Vicente Ferreira Pires seria “diplomata”. Ao chefiar uma embaixada, o clérigo capuchinho credenciou-se a este designativo, ainda que em caráter temporário e transitório. A função de um diplomata, convém ressaltar, é, foi e será de colher informações, impressões, mas, sobretudo, de estabelecer relações entre povos. O Daomé, como se verá ao longo da presente tese, foi importante parceiro do Estado do Brasil no fornecimento de mão de obra cativa, o que torna ainda mais relevante a atuação diplomática do

Arquivos do Itamaraty, no Rio de Janeiro ou em Brasília. A referida instituição museológica foi criada pelo Decreto Nº 38. De 15/12/1955 (IDEM, p. 31).

religioso baiano. Lessa ⁵⁵ (1957, p. 156), responsável por organizar e analisar seu relato, o define como “sacerdote diplomata”.

Essa percepção fica evidente no objetivo da obra ora em estudo. Em suas palavras, era elaborar “*um estudo em que a narrativa do viajante brasileiro se enquadrasse num resumo histórico das relações diplomáticas do Brasil colonial com o Reino do Dagomé, com desenvolvimento especial da biografia do sacerdote diplomata*”. (IDEM, p. XV). A obra, assim, insere-se na categoria de história diplomática, em seus aspectos analíticos.

A obra de Guilherme Conduru, supracitada, refere-se a um fato interessante sobre os estudos da África: o Ministério das Relações Exteriores apoiou a criação, em 1975, do Museu Afro-Brasileiro, na cidade de Salvador, financiando a viagem de Pierre Verger ao continente africano, “com o objetivo de coletar peças de artesanato e arte popular de diversas etnias e culturas africanas, material que constituiria o núcleo inicial do acervo daquele Museu (CONDURU, 2013, p. 162). Tanto Clado Lessa quanto Verger beneficiaram-se da obra de Ferreira Pires, em virtude de um interesse crescente por parte do Estado pelas relações diplomáticas da colônia brasileira com o continente africano.

Dando segmento ao comentário de Clado Lessa, convém notarmos que uma das funções de um embaixador é representar o Estado que o envia perante ao que recebe, inclusive em cerimônias fúnebres ou de ascensão ao trono de parceiros diplomáticos. O que na época de Ferreira Pires nem sempre era possível, dada a distância e o tempo de viagem. Contudo, este teria participado dos eventos alusivos tanto ao falecimento de Adarunzá VIII⁵⁶ como da subida ao trono de Adandozan (SILVA, 2022, p. 18).

Ferreira Pires relata, como possível testemunha ocular do protocolo adotado entre a morte de um rei a a ascensão do outro, que “*Na imediata madrugada, debaixo do maior segredo, fizeram transportar o corpo do Rei, e toda a mais infeliz*

⁵⁵ O leitor poderá, ao longo desta tese, deparar-se ora com (LESSA, 1957) ora com (PIRES, 1957). Ambas citações referir-se-ão à mesma obra “Viagem de África em o Reino de Dahomé”. Contudo, a primeira parte consiste no relato do padre, ao passo que a segunda, à análise do historiador. O objetivo dessa divisão é visibilizar ambas perspectivas, oferecendo melhor compreensão ao leitor. O mesmo se aplica no caso de (SOARES, 2019) e (SOUZA, 2019).

⁵⁶ Era a forma adotada por Pires ao se referir ao Dadá Agonglo.

família, deste Palácio de Canamina⁵⁷ para o de Abôme, lugar destinado para o enterramento dos Reis” (PIRES, 1957, p. 73). O registro parece ser o único a retratar a sucessão real no Daomé (SOARES, 2022, p. 23), o que reforça, ainda mais, o valor de sua obra.

Em outra passagem, o sacerdote diplomata complementa o que havia afirmado anteriormente. *“Com efeito, morrendo acontece de fazerem a mesma Orquesta, em cuja morte se guarda o maior segredo, e não é sem crime quem nisso fala. Salvo, depois de passar o tempo premeditado de 18 luas, ou 18 meses, pois só em ocasiões de guerra se faz pública a morte do Rei, sendo esta repentina”* (IBDEM).

O assassinato de Agonglo, segundo Pires, teria sido perpetrado pelo irmão que teria levado Adandozan a “enterrar vivo, té o pescoço na porta do Palácio d’Abome, em cujo martírio existiu 3 dias” (PIRES, 1957, p. 79). Segundo Luis Nicolau Pares, a morte teria sido motivada pelo interesse do rei falecido em se converter ao catolicismo (PARÉS, 2013, p. 308). O objetivo do irmão, chamado de Dogan pelo sacerdote diplomata, era tomar o poder, o que foi, segundo ele, impedido por Meú e Mingá que, soando o alarme de levante, atraiu a tropa necessária para debelar o intento (PIRES, 1957, p. 71).

Acerca desses acontecimentos, Luis Nicolau Parés⁵⁸ diverge da narrativa de Pires, argumentando que o religioso não teria tido tempo de presenciar as duas cerimônias, visto que não se encontrava mais no Daomé (IDEM, 2016, p. 89). Seja como for, o embaixador terá ouvido por meio de informantes, algo muito comum na atividade diplomática. Todavia, convém notarmos que Ferreira Pires e Adarunzá IX, ainda na condição de príncipe herdeiro, mantiveram um encontro em virtude da convalescência do sacerdote, como deixa claro a passagem abaixo.

⁵⁷ Certamente o padre fazia alusão à cidade de Cana ou Cannah, a segunda cidade real, depois de Abomé, localizada a sudeste desta (SILVA, 2012, p. 377).

⁵⁸ O historiador é uma das maiores autoridades contemporâneas nos estudos sobre a África, seja no que toca às relações entre Bahia e Golfo do Benim, seja acerca das religiões de matriz africana, em particular sobre a vertente daomenana, denominada jeje no Brasil. A leitura de suas obras, extensivamente citadas faz-se fundamental para aprofundar a interpretação de Ferreira Pires quando este menciona em seu relato as diversas divindades jeje, bem como joga luz sobre a relação estreita entre poder político e religião, especialmente na associação da figura do soberano à sua ascendência divina.

No dia 12 do dito, pela primeira vez, mandou o Príncipe Ariconún, e já Adarunzá IX, saber como eu estava, e que sentia muito a minha moléstia, acrescentando mais, que ele teria todo o pezar, que na sua terra morresse algum de nós. Ao que lhe tornei que lhe ficava muito obrigado pela sua lembrança.

(PIRES, 1957, p. 97)

O próprio Adandozan, em carta de 1797 endereçada a dom João, e entregue a Ferreira Pires, informa sobre a morte do rei Agonglo:

Recebeu o meu amado pai com a última alegria os padres, e as cartas que Vossa Alteza lhe enviou, e sobrevindo-lhe dentro em poucos dias a doença leve de poucas bexigas, se aproveitaram os opostos ao seu sistema desta ocasião e o mataram com veneno no termo de duas horas.

(PARÉS, 2013, p. 343)

É possível supormos que o rei falecido dispunha de informações sobre uma eventual tentativa de assassinato – que se provou bem-sucedida -, pois Ferreira Pires relata que, a partir de 21 horas, qualquer pessoa que estivesse armada seria punida severamente, até que apresentasse explicações aceitáveis sobre o porte da arma (PIRES, 1957, p. 109).

Acerca de seu reinado (1797-1818), como convencionalmente estabelecido pela historiografia, Mariza de Carvalho Soares pondera que em virtude de sua idade, bem como pelos costumes locais, Adandozan fora assistido por um regente, até 1804, ano em que cumpriu todos os requisitos (SOARES, 2022, p. 21). O trecho da missiva acima, seria assinado pelo próprio dadá⁵⁹, sem nenhum registro regencial.

Convém dedicarmos algumas palavras sobre o “embaixador etíope”, dom João Carlos de Bragança⁶⁰, acompanhante de Pires em sua viagem ao Daomé. O primeiro aspecto e, por certo, o mais explícito, foi sua conversão ao cristianismo, adotando nome luso em homenagem ao seu suposto padrinho, duque de Lafões. Outro elemento, de cunho cultural, seria a suposta europeização de Bragança. Pires nota com certa admiração que “*Estes (negociantes daomeanos) e mais*

⁵⁹ Embora este termo seja o mais corrente na historiografia, ahusu é o título da máxima autoridade política no reino do Daomé, equiparando-se aos monarcas absolutos europeus (SOARES, 2022, p. 16).

⁶⁰ Ferreira Pires o chama, logo no início de seu relato “príncipe etíope” (IDEM, p. 7).

negros, todos ficaram admirados de verem o Embaixador Etíope⁶¹ vestido e ornado à moda da Europa” (PIRES, 1957, p. 12).

O dito embaixador⁶² fora enviado à Bahia em 1795 pelo rei Agonglo, tendo por objetivo chegar à metrópole, a fim de se encontrar com a rainha, Maria I, como indica o trecho de carta a seguir. A missiva trata, igualmente, de temas comerciais sobre os quais discutiremos no capítulo 4.

Rei Agonglo ao Governador da Bahia, Fernando José de Portugal,
Abomé, 20/03/1795

Ilustríssimo e excelentíssimo senhor dom Fernando José de Portugal,

Envio a presença de Vossa Excelência um meu branco⁶³ chamado Luiz Caetano, e com ele dois embaixadores⁶⁴, para Vossa Excelência me fazer favor (de) enviá-los à real presença de Sua Majestade na primeira ocasião que se oferecer; espero de Vossa Excelência que os envie sem demora; por que a mim me faz favor, e a Sua Majestade serviço.

(IDEM, 2013, p. 333)

Importa observarmos que o pedido não foi só atendido, mas foram tratados com toda deferência. Em abril de 1796, o Secretário de Estado encaminha dois ofícios régios ao governador da Bahia, contendo, no primeiro deles, a instrução de conceder ao embaixador Bragança o Hábito da Ordem de Cristo, ao passo que ao segundo, Assumpção, a quem a rainha chama de secretário, o Hábito de São Tiago (VERGER, 2019, p. 268).

Outro aspecto de relevo foi a incumbência do governador da Bahia de viabilizar o casamento de d. João Carlos de Bragança, a pedido, possivelmente de d. João. Em ofício de abril de 1796, consta a seguinte passagem: “(...) *Sua Alteza Real recomenda muito a Vossa Senhoria que lhe condiga todos os meios de casar-*

⁶¹ Ao longo do processo de contato entre os portugueses e outros povos, diversos termos designativos dos povos negros foram difundidos, a exemplo de etíope, *abd* e *zanj*. Os dois últimos designam tanto a cor da pele como a condição de escravo.

⁶² Ao que tudo indica, d. João Carlos de Bragança falava português, pois, segundo Ferreira Pires, esse teria atuado como intérprete na audiência concedida à delegação luso-brasileira pelo rei de Daomé, Agonglo, em 1797 (PIRES, 1957, p. 60). Pelo lado do rei, Pires menciona, como intérprete do soberano o Leguedé, que seria uma espécie de “moço de recados e segredos do Rei” (IDEM, p. 58).

⁶³ “O intérprete ou língua Luiz Caetano de Assumpção, referido como “meu branco” pelo rei, era de fato um escravo mulato que tinha escapado do seu senhor, o diretor do forte português, Antônio Fonseca e Aragão, e se refugiado sob a proteção do rei do Daomé” (IDBDEM).

⁶⁴ “Um dos embaixadores, batizado como d. Manoel Constantino Carlos Luiz, faleceu em Lisboa em fevereiro de 1796. O outro, batizado como João Carlos de Bragança, teve por padrinho o príncipe d. João” (PARÉS, 2013; 333). A embaixada de Pires e Sardinha ao Daomé foi, certamente, um dos desdobramentos da missão africana à Bahia.

se à sua satisfação, seja com uma negra, seja com uma mulata clara que queira contrair com ele este casamento” (IDEM, p. 288).

Embora não tenha participado da cerimônia de ascensão ao trono de Adandozan, como sugerido por Parés anteriormente, Vicente Ferreira Pires encontrou-se com o monarca daomeano⁶⁵ já entronizado, em 1797, o que poderia significar um bom trânsito do sacerdote diplomata junto à Casa Real. Pires servirá, como veremos na missiva a seguir, de porta-voz daquele rei.

Rei Adandozan ao príncipe regente de Portugal, d. João, Daomé, posterior a 9/09/1797 e anterior a 1/11/1797

Sereníssimo dom João príncipe de Portugal,

Meu irmão, no dia 9 de setembro de 1797, de mim se veio valer o padre Vicente Ferreira Pires ainda doente como estava. Depois de eu o ter despachado para Ajudá queixando-se com muita razão contra o diretor, e agora vejo quanto pode um diretor, eu ouvi tudo quanto me disse o padre, e ele melhor lhe dirá, e para evitar muita escrita só digo que ultimamente, dando-lhe mil maltratação que me diz o padre Vicente, se é assim ou não, melhor lhe dirá o mesmo padre. O dito diretor passou ordem ao capitão do navio para não receber o padre Vicente a bordo do navio e como foi Deus servido levar para si o padre Cipriano, e me é preciso que o padre Vicente leve todas as ordens a Vossa Alteza, escrevi ao dito governador ou diretor para deixar embarcar o padre Vicente a ir aos pés de Vossa Alteza, pois eu sou seu irmão, peço-lhe muito, e desejo que Vossa Alteza o despache a este padre naquilo que ele pedir, pois muito merece pelos trabalhos e doenças que tem padecido [etc.] E no mais não tenho que dizer a Vossa Alteza, que Deus guarde por muitos anos, a quem Deus guarde por muito e muita felicidade para amparo de seus povos etc.

De Vossa Alteza seu irmão muito obrigado Adanruzá + Rey de Dagome.

(PARÉS, 2013, p. 345)

Com base na missiva acima, podemos inferir que a relação dos dois homens de estado era cordial, o que pode demonstrar uma simpatia de Ferreira Pires pelo monarca daomeano, a ponto de influenciar sua percepção sobre as dinâmicas políticas da região. Em passagem a seguir, o sacerdote diplomata comenta sobre as relações entre o Daomé e o império de Oió, as duas maiores potências comerciais e militares da Costa da Mina, mas adotando uma perspectiva de seu anfitrião. Afirma ele:

Porém creio ser mais por gentileza, que por necessidade, pois que este Potentado Dahomé é ao presente igual sem diferente do dos Aiônos. É de saber que em todos os semestres chegam a Dahomé dois embaixadores dos Aiônos a receber o tributo, os

⁶⁵ A respeito desse, Pires narra fato curioso sobre o pós-ascensão, que reforçaria a indissociabilidade entre os mundos material e espiritual, mas que para um religioso ocidental provocaria, certamente, muito espanto. “*É nesta mesma ocasião que o rei manda degolar 3 negros e 3 negras dos melhores da sua família, para que vão dizer a seu Pai, que ele já publicou a sua morte, e que, portanto, está governando o Reino*” (PIRES, 1957; 75-6).

quais, além da recepção deste feudo, utilizam mais dois centos de búzios, dinheiro da terra, que vale cada cento dois mil réis do nosso dinheiro (...).

(PIRES, 1957, p. 41)

Ainda sobre as relações entre as duas potências, Pires narra um acontecimento que, seguramente, não terá ocorrido durante sua embaixada, mas que deve ter ouvido dizer, por intermédio de seus contatos diplomáticos. Tal narrativa reúne, ao mesmo tempo, três elementos, a saber: guerra, diplomacia e feitiçaria. Naquela época, marcada por conflitos e superstições, a tríade era inseparável.

Pelas grandes guerras dos Aiônos com os de Dahomé, fugiu um daqueles Padres de Feitiços⁶⁶, e veio ao Rei de Dahomé oferecer-se para o seu serviço, dizendo que toda força dos Aiônos, tanto nas armas, como na peleja, era procedida do Feitiço que ele mesmo em si tinha, mas que, descontente, procurava Dahomé para que este vencesse a guerra com os ditos Aionos, em virtude de seus Feitiços. Dahomé aceita, e capacita-se desta verdade, não se poupando a todo dispêndio e favor para com o dito Feiticeiro.

(IDEM, p. 87)

A questão mágica sempre foi muito presente no Daomé que, em 1730, o rei Agaja ou Agadja vendeu como escravo um negro makii chamado Domingos Álvares, que seria instruído no vudu, pois gerou muitas preocupações de que este pudesse afetar os interesses daomeanos (VIDROVITCH; MESNARD, 2014, p. 220). Como veremos neste capítulo, eram frequentes as investidas dos Dadás contra o país dos makii.

Um aspecto importante da cultura religiosa do Daomé era o culto à serpente⁶⁷, observado e comentado por Ferreira Pires que, “*Entre estas diferentes cobras há uma chamada Daboi, que entre estes Etíopes tem a maior consideração, e adoração, e lhe rendem cultos (...)*” (PIRES, 1957, p. 131). O sacerdote referia-se, certamente, à Dangbé, serpente sagrada entre os jejes, que contava com templo próprio. Acerca da importância social e religiosa de “Daboi”, Pires comenta:

A esta maldita, por não dizer Divindade, lhe oferecem, tanto por ordem do Rei, como por piedade dos devotos, quantidade de búzios e comeres crús, menos cabrito e cabra, por serem animais de quizilia para o bicho. É tão privilegiada esta Dáboi, que toda a

⁶⁶ Este seria, sem dúvida, um sacerdote de Xangô, rei divinizado do império de Oió, de cuja importância para as religiões de matriz africana trataremos no capítulo 5 da presente tese. Embora dotado dos preconceitos de sua época e ofício, a narrativa do historiógrafo parece adotar uma perspectiva oficial, favorável aos daomeanos. Pires faz uso do termo Feitiço ao longo de sua narrativa. De modo geral, quer dizer vodum ou orixá. Já padre, em seu sentido amplo, refere-se a qualquer sacerdote devotado às divindades africanas.

⁶⁷ Como nos recorda Alberto da Costa e Silva, “a píton que era o vodum nacional dos huedás e cujo templo em Ajudá, com dezenas de jiboias, pasmava os europeus” (SILVA, 2021, p. 128).

pessoa de qualquer qualidade e estado, sem exceção, que matar esta cobra, tem pena de morrer queimado.

(PIRES, 1957, p. 132)

O historiógrafo nota, também, que o dadá mantinha aliança com os malés, isto é, os muçulmanos. Esta não se dava apenas no comércio, mas também nos empreendimentos militares, particularmente no aconselhamento espiritual. Comenta ele que “*O gentio de Dahomé faz uma boa sociedade com estes negros moiros, e o Rei, pretende ter qualquer ação de guerra, ou outra pretensão, pede a estes Moiros, que façam seus feitiços para se verificar o que ele deseja*” (PIRES, 1957, p.135).

Notemos, por oportuno, que, embora a missão de Pires fosse declaradamente evangelizadora, esta não foi incompatível com a vertente diplomático-comercial, como temos apresentado ao longo deste texto, pois esta, também, era muito importante para Portugal e sua colônia americana.

Fato que ressalta o caráter diplomático de Ferreira Pires foi seu encontro com Archibald Dalzel⁶⁸, diretor da fortaleza de *Cape Coast* em 1797, ocasião em que foi convidado a encontrar o soberano daquela região. Como desdobramento deste, o historiógrafo lega-nos um brevíssimo comentário:

Não parece justo que eu deixe ficar em escuro a visita que nesta tarde fizemos ao Rei deste Porto, também sujeito à Fortaleza; e, portanto, fomos todos com o Governador de companhia, à casa do dito Rei, onde o achamos sentado em uma almofada à Turca, estando adornado de pedaços de oiro pendentes da cabeça, embrulhado em um pano de seda, como uma especie de timão, com suas alparcatas, fazendo-lhe sala os seus grandes Cabeceiras. Entre estes havia um negro chamado Padre dos Feitiços, o qual estava vestido de zuarte azul, e barretina de pelo felpuda, fazendo de contínuo ao Rei as costumadas mocanquices. É com este estado que nos recebeu o Rei no seu grande palácio, igual àqueles de que para diante darei inteiro conhecimento. Depois de feitos os cumprimentos, chegou aguardente para as devidas saúdes: eis-aqui como se finalizam todas estas visitas, ficando todos aguardenteados. Assim nos despedimos, e viemos para bordo, e nos fizemos à vela.

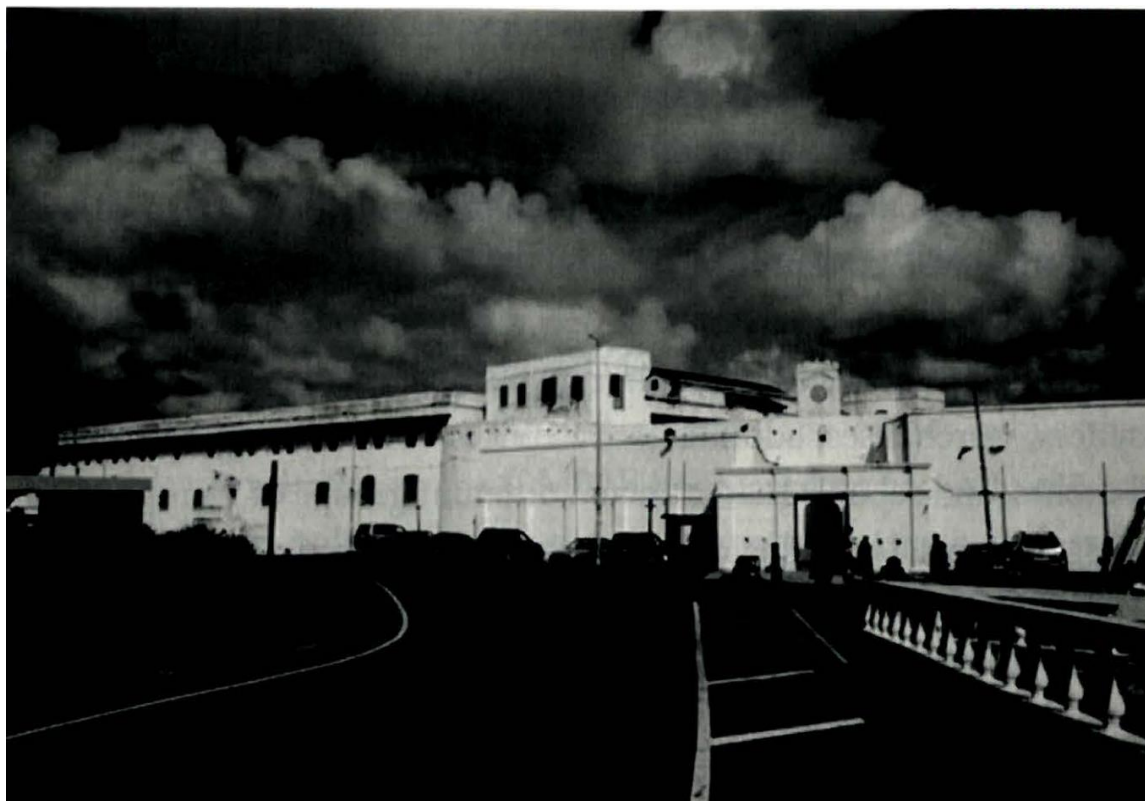
(PIRES, 1957, p. 24)

A dita fortaleza esteve sob administração britânica entre 1664 e 1807 (GAVUA, 2019, p. 90). Era um empreendimento tão bem-sucedido que muitos empregados do Castelo de São João da Mina, nessa ocasião sob bandeira

⁶⁸ Nascido em 1740, atuou, desde os 23 anos na Costa do Ouro, primeiramente como médico na fortaleza de Anomabu e posteriormente como diretor das fortalezas inglesas de Ajudá e de Cape Coast (SILVA, 2012, p. 299). Dalzel publicou, em 1811, *The History of Dahomey, and Inland Kingdom of Africa* (IBDEM).

holandesa desertavam, a fim de se juntarem aos ingleses em virtude dos melhores salários (PIRES, 1957, p. 23).

Figura: 3.28



Fortaleza de *Cape Coast*, Gana.
(GAVUA, 2019, p. 89).

Cabe-nos, aqui, um comentário sobre Cape Coast. A representação da fortaleza acima permite-nos não apenas constatar o estado da engenharia militar à época, mas também inferir os riscos inerentes ao comércio negreiro na África, o que justificaria a edificação de entrepostos fortificados como este. Essa necessidade ficará evidente à medida que a análise contextual avança.

A presença de Pires na região permitiu-lhe, assim, participar ou ser participado de eventos diplomático-comerciais de países concorrentes de Portugal, como a Inglaterra. Apresentamos abaixo imagem do rei Tegbesu, que teria governado o Daomé no fim do século XVIII, no contexto de uma reunião bilateral com os representantes britânicos, segundo a historiadora Marina de Mello e Souza (2016, p. 64), que inclui a representação em sua obra.

A pintura abaixo retrata a total submissão de um ministro real diante do soberano daomeano, que era considerado uma divindade, representa a complexidade das relações tanto das autoridades lusobrasileiras como das europeias com monarcas africanos. Eram, ao menos do ponto de vista simbólico, assimétricas. A imagem foi extraída da obra “The History of Dahomy”, de Archibald Dalziel, que dirigiu a fortaleza inglesa de Ajudá entre 1767 e 1770 (SOARES, 2022, p. 98).

Figura: 3.29



Dadá Tegbesu em cadeira em estilo inglês.
(IBDEM)

Embora o mais célebre, Pires não terá sido o único religioso português a visitar o continente africano em nome da coroa lusitana. O padre Francisco Álvares permaneceu na Abissínia entre 1520 e 1526, como membro da embaixada chefiada por dom Rodrigo Lima à corte do lendário Preste João (SILVA, 2012, p. 115). Assim como o padre setecentista, Álvares deixou obra sobre seu período naquele reino, tendo por título Verdadeira informação das terras do Preste João das Índias, publicada em 1540, em Lisboa.

Outro religioso a mencionar é o jesuíta Francisco de Monclaro, acompanhante de Francisco Barreto ao reino do Monomotapa, em 1570. Monclaro escreveu “um longo e minucioso relato da expedição” àquele reino (IDEM, p. 147). O religioso atuou sob a chefia de Barreto até 1573, quando de seu falecimento e depois sob a liderança de Vasco Fernandes Homem (IBDEM).

Estes dois exemplos representam o papel destacado dos “homens de Deus” no processo de expansão e consolidação da influência portuguesa no continente africano, de norte a sul, de leste a oeste. Afinal, mais do que comércio de ouro, escravos e outros produtos, havia um claro objetivo de conversão de outros povos à fé cristã.

No que tange à vertente comercial, as embaixadas tinham por objetivo tanto a garantia de mercadorias consideradas estratégicas, como as já mencionadas, quanto a prospecção do mercado local, a fim de conhecer os hábitos de consumo das elites locais, com as quais se negociava todo tipo de acordo, a exemplo de autorizações para se erigirem fortes, como o de São João Batista de Ajudá, erguido em 1721, na Costa da Mina.

Recorremos a um importante trecho do relato de Ferreira Pires que confirmaria a vertente missionária das embaixadas lusas à África, em que trata do batismo do “Rei Etíope⁶⁹”. Afirma ele:

Acabados estes cumprimentos, prosseguimos a nossa conversação, dizendo – que o Príncipe Nosso Senhor nos enviava para Batizarmos e faze-lo Católico (se ele quisesse viver e morrer na verdadeira Lei de deus), a cuja proposta ele vindo-se, cheio de satisfação, respondeu-nos que sim, e que isso mesmo era o que ele queria, e pelo que há muito suspirava, e portanto pretendia que nós logo, e sem dilação, o batizássemos.
(PIRES, 1957, p. 62)

O olhar proto antropológico constou, igualmente, do relato do capuchinho ao Daomé. Ainda no início de sua obra, teceu as seguintes observações: “*Este Gentio é de todos o mais civilizado, pela concorrência das diversas nações, que ali vão pela situação do porto (...)*” (IDEM, p. 19). Ferreira Pires marca claramente a relação entre cultura e comércio “no processo civilizatório” dos povos da Costa da Mina.

⁶⁹ Sinônimo de negro.

Outra observação de cunho antropológico refere-se à etiqueta dos “etíopes” no trato com os europeus. Pires nota que *“feitos os cumprimentos costumados entre estes Etíopes, de acenos e mocancos, entramos logo a vazar copinhos, mas de preciosos licôres, e não de aguardente, por isso esses negros são mais civilizados, pela boa união que fazem os Holandeses”* (PIRES, 1957, p. 19).

Outro episódio narrado por Pires, na categoria antropologia cultural, foi a execução de um rei vassalo de Daomé que teria se recusado a atender uma função régia em que participariam representantes europeus. Este, porém, teria sido contado ao sacerdote. O que teria provocado o envio de tropas e o respectivo aprisionamento do vassalo. Em um ato de crueldade Agonglo teria perguntado em que posição o vassalo gostaria de assistir a função, respondendo que do alto,

Mandou então o Rei de Dahomé fincar logo uma altíssima pilastra de madeira no meio do girau, com pontagudo ferro, e sobre esta fez assentar o infeliz de maneira que, esperneando em arrancos de morte, visse a função conforme a sua escolha. (...) Eis aqui finalizado o conto, e prosseguindo a história digo, que depois da cena de mortandade, acompanhada de atabaques, gaitas e mais instrumentos bárbaros, em que fazem seus costumados batuques; - é então quando o Rei convida os Grandes, e Governadores, para lhes dar uma esplêndida Mesa, servindo aos Europeus um negro ensinado ao estilo da Europa (...).

(PIRES, 1957, p. 49-50)

A violência tinha dois objetivos. Primeiramente, o Dadá não aceitaria contestações internas à sua autoridade absoluta. Para os europeus, ele queria dizer que ele era o senhor daquela terra e que sua palavra era a lei. Essa tirania custou caro a Agonglo, cujo reinado durou apenas oito anos em virtude de sua morte precoce por envenenamento. Seu sucessor, Adandozan, por exemplo, reinou entre 1797 e 1818. Este, aliás, fez com as palavras o que o seu filho fez com a força. Adandozan disse, em carta de 1804, que *“ainda que negro, sou senhor da minha terra”* (PARÉS, 2013, p. 349), em reclamação ao governador da Bahia à época, como veremos no capítulo 4.

Peter Burke (2003) observa que a “metrópole”, no caso da presente tese, o reino do Daomé, era o ponto onde povos se encontravam e interagiam, contribuindo para o desenvolvimento dos laços comerciais e culturais, indo ao encontro da visão de Pires.

Convém notar que tais missões diplomático-religiosas eram igualmente importantes e perigosas, tanto do ponto de vista da integridade física quanto da

saúde. Não eram raras as vezes, no meio de uma missão, que o reino de destino era a tomado de assalto por forças inimigas e, de um momento a outro, os visitantes passavam da condição de aliados à de inimigos, o que poderia afetar os interesses metropolitanos. No que respeita à saúde, a região era tomada por epidemias de todas as espécies, dizimando os europeus, cujos sistemas imunológicos não estavam preparados para aquelas doenças.

O padre Cipriano Pires Sardinha, companheiro de viagem de Pires, não foi exceção. O clérigo-diplomata assim narra a morte de seu amigo: “*Bem creio que pelo excesso de semelhante viagem recaísse o meu Companheiro o Padre Cipriano Pires Sardinha, e com tal força e infelicidade, que em menos de três dias perdeu o uso da fala, e os cinco dias sucessivos levou a agonizar, até o dia 20 do dito, em que faleceu*” (IDEM, p. 121).

No que tange a obra de Pires, esta data de 1800 e tem por título “Viagem de África em o Reino de Dahomé”, fruto da embaixada àquela região, ocorrida entre 8 de abril de 1797 e 29 de outubro do mesmo ano (PARÉS, 2013, p. 308). A versão ora em análise, foi descoberta e organizada por Clado Ribeiro de Lessa e publicada em 1957. Lessa intitula esse compêndio narrativo-analítico de “Crônica de uma Embaixada Luso-Brasileira à Costa d’África em fins do século XVIII”. O primeiro comentário a se tecer diz respeito justamente ao caráter transatlântico contido no título, reconhecendo a dualidade Brasil-Portugal, mas também metrópole-colônia⁷⁰.

Cabe-nos, antes de prosseguirmos com a análise, um comentário acerca do termo “descoberta”, visto que este pode ser interpretado negativamente, a exemplo do que ocorre no contexto da chegada dos europeus às Américas no fim do século XV. Sobre seu aspecto positivo, Muniz Sodré oferece-nos uma perspectiva que se enquadra às obras de Pires, Souza e Rocha. O sociólogo afirma que “*ver o que todo mundo viu e pensar o que ninguém pensou*” (SODRÉ, 2017, p. 22).

Dentre diversos aspectos abordados por Lessa, destacam-se seu valor literário, as relações políticas e comerciais entre Brasil e Costa da África e os

⁷⁰ Notemos que, no contexto do século XVIII, os termos empregados eram “Reino e conquistas”, como constante da obra de Manuel Ribeiro Rocha (2017; 101). Pires, como seus coevos, não emprega o termo colônias, mas, sim conquistas: “Dahomé, cada vez mais poderoso, inquietou e venceu alguns seus vizinhos, tão somente com o desejo de fazer conquistas” (PIRES, 1957; 40).

enviados apostólicos. No primeiro ponto, vale observar que o “coautor” tece inúmeras críticas à escrita anárquica e o mau uso da gramática⁷¹. Porém atenua, afirmando que *“Pelos motivos expostos tivemos que desistir do projeto inicial, que era de publicar com rigor diplomático o manuscrito, em atenção a tratar-se de um monumento inédito”* (LESSA, 1957, p. XVIII). Porém, pondera que *“Ninguém iria procurar no livro do sacerdote baiano exemplos sintáticos, ou modismos arcaicos de grafia. O que nele interessa é a matéria tratada, são as observações inteligentes no campo da etnografia, suas críticas cheias de verve e azedume (...)”* (IBDEM).

Acerca do estilo de escrita contido na obra de Ferreira Pires, Clado Lessa observa que *“Todavia, a prosa de Ferreira Pires, conquanto incorreta, é chã, despreziosa, e absolutamente isenta da preocupação de impressionar pelo artifício verbal. Só a substância do que narra preocupa o autor. Já não é pequeno mérito”* (LESSA, 1957, p. XX).

No que diz respeito às relações bilaterais entre Brasil e África – Bahia e Costa da Mina -, que serão analisadas com mais profundidade ao longo desta tese, o autor resume de forma precisa e profunda os referidos laços. Podemos ler o seguinte:

A consciência, pois, de que as terras d'aquem e a Costa d'África fronteira constituíam como que uma unidade econômica, e em consequência disto, também se deveriam administrar conjuntamente, existia, não só no governo português, que subordinavam os comandos militares das fortalezas litorâneas d'África e os governadores subalternos dessas regiões ao governo geral do Brasil, como ainda em outras nações com tendências a se expandirem colonialmente.

(IDEM, p. XXIII)

No que diz respeito à vida dos enviados apostólicos, Lessa nota o fato de a vida de Cipriano ser, até recentemente, desconhecida, ao contrário da de Ferreira Pires, cuja biografia seria elaborada sem muitas dificuldades. Como mencionado no começo do presente capítulo, o padre contava com a amizade de dom João e do governador da Bahia, dom Rodrigo Menezes. Não se conhece a data da morte de Ferreira Pires. Sabe-se, todavia, que vivia em Portugal, em 1806 (SILVA, 2012).

No que respeita ao padre Sardinha, sabemos que foi “registrado como mulato” e de ancestrais africanos, nascido em Diamantina, por volta de 1749 e

⁷¹ A fim de manter a originalidade da obra de Ferreira Pires, sua forma anárquica de escrita será mantida. O mesmo se dará no que respeita a Alves de Souza.

falecido no Daomé, em 1799 ⁷²(GOMES; LAURIANO; SCWARCZ, 2021, p. 237). Era filho de Francisca Pires, negra liberta, possivelmente da Costa da Mina, como hipotetizam os historiadores citados em virtude do grande contingente de escravizados que chegaram à colônia ao longo do século XVIII (IDEM, p. 238). Sardinha foi ordenado padre em 1785 (IBDEM).

O clérigo foi o responsável pelo batismo dos dois embaixadores enviados tanto à Bahia quanto à Lisboa, a fim de negociar acordos comerciais. Sobre o primeiro deles, sabemos que recebeu o nome de Manuel Constantino Carlos Luís, e que falecera em Lisboa em virtude do frio (IDEM, p. 239). Sobre o segundo, de nome João Carlos de Bragança, trataremos mais adiante.

A escolha de Cipriano Pires Sardinha para integrar a embaixada juntamente com Ferreira Pires pode ter sido em virtude de sua ancestralidade, pois sendo “mulato” e sacerdote católico, representaria uma ponte entre dois universos culturais, contribuindo para o potencial sucesso da missão evangelizadora. O fruto da viagem, como sabemos, foi a produção de um relato ou relatório sobre a região do Golfo do Benim e seus reinos.

Com base no exposto, ressaltamos o valor histórico da obra de Ferreira Pires, mesmo com suas eventuais incompletudes, omissões e preconceitos. As informações nela contidas serviram de bússola para muitos estudiosos das relações do Brasil colonial com a Costa da Mina, em especial no que se refere ao comércio, como Clado Ribeiro Lessa, possivelmente o primeiro analista da obra, Alberto da Costa e Silva, Luis Nicolau Parés, Pierre Verger⁷³, entre outros.

É de se supor que as lacunas e omissões decorreram tanto das fontes humanas das quais se serviu o sacerdote diplomata como do que ele julgou relevante publicar, mas, também, em virtude do intervalo entre seu retorno à Bahia,

⁷² O óbito, como vimos, ocorreu em 1797. O lapso temporal refere-se, possivelmente, ao desconhecimento da obra de Pires.

⁷³ A obra de Verger constitui marco para a historiografia brasileira no que respeita a multiplicidade de elementos formadores da complexa relação entre Bahia e Costa da Mina. O livro “Fluxo e Refluxo” teve como base ampla documentação que se estende dos séculos XVII ao XIX. O etnógrafo fez inúmeras visitas de campo à região do Golfo do Benim, cujo resultado foi publicado em 1968, em língua francesa. A primeira edição brasileira só seria publicada em 1987, às vésperas do primeiro centenário da Lei Áurea. Sua leitura é, assim, fundamental para um melhor entendimento das questões analisadas nesta tese.

em 1797 e a publicação em 1800. O historiógrafo terá, certamente, se valido de narrativas, a fim de consertar eventuais incongruências em seu relato.

A esse respeito, a historiadora Mariza de Carvalho Soares aporta uma perspectiva interessante, afirmando que “*A memória, ao contrário da história, é um ato de consolidar lembranças vividas pelo preenchimento dos lapsos com novos conteúdos, de modo a dar coerência a uma narrativa que celebre um passado a partir do qual se dá sentido ao presente*” (SOARES, 2019, p. 150).

Como ponto final da análise sobre a missão de Ferreira Pires e o relato em decorrência desta, há duas percepções divergentes. A primeira, por parte do rei Adandozan que considerou sua embaixada à Bahia e à metrópole um sucesso. Como consequência mandou degolar seis negros, a fim de que estes fossem ao mundo espiritual para relatar tal sucesso ao pai (LESSA, 1957, p. XX-I). A segunda, de parte do governador da Bahia que considerou a missão um fracasso, em virtude da falta de talento dos enviados apostólicos (VERGER. 2019, p. 264).

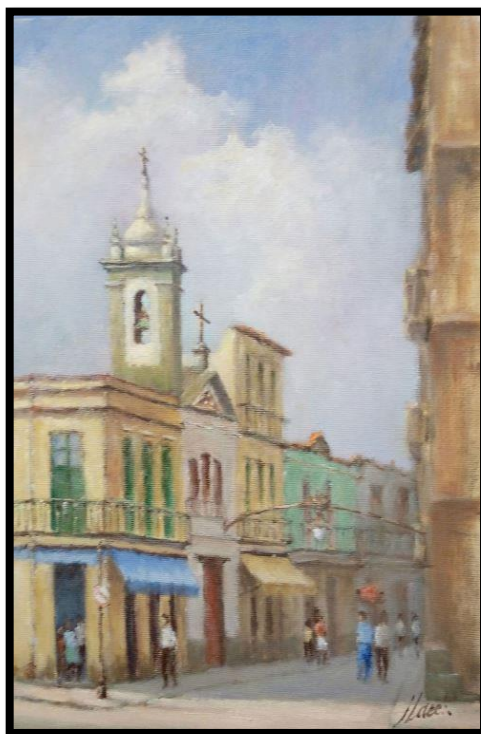
Como recompensa à sua missão diplomático-apostólica, Ferreira Pires pediu ao príncipe regente que o nomeasse como cônego na Sé da Cidade da Bahia, a fim de assumir uma das vacâncias ocorridas pelo falecimento de Ignácio Pinto e João Pereira Barreto (LESSA, 1957, p. 150). A mercê foi concedida, mas como cônego honorário e vigário de São Filipe de Benguela (IDEM, p. 168). O caráter honorário – simbólico – do benefício demonstra a incapacidade intelectual e física para exercer as funções solicitadas.

Embora o relato tenha contribuído para melhor conhecimento sobre a Costa da Mina, esta reforça os preconceitos e visões de mundo de sua época. Mesmo seu biógrafo, Clado Lessa, parece coadunar com as percepções de Vicente Ferreira Pires, ao afirmar que “*As observações sobre os costumes dos bárbaros régulos, suas superstições e crueldades, a velhacaria dos feiticeiros negros, a índole ratoneira das populações africanas, são feitas sempre adequada e inteligentemente*” (LESSA, 1957, p. XXI). Lessa ecoava o racismo e o desconhecimento sobre a África, predominantes em sua época, o que explicaria a visão compartilhada com a do historiógrafo, mesmo diante de um lapso temporal de 157 anos entre a publicação da obra e sua análise.

Apresentaremos, a seguir, Francisco Alves de Souza, personagem igualmente importante para a compreensão dos laços atlânticos, pois este fora, como milhões de africanos negros, enviado ao Brasil na condição de escravizado.

3.2 Alves de Souza c. 1736 –⁷⁴: sua vida, sua obra, seu contexto

Figura: 3.30



Igreja de São Elesbão e Santa Efigênia⁷⁵, fundada em 1754, no Rio de Janeiro (Patrimônio Histórico ArqRio)

“Francisco Alves de Souza, preto e natural do Reino de Makii, um dos mais excelentes e potentados daquela oriunda Costa da Mina”.

(SOUZA, 2019, p. 13)

Antes de iniciarmos os estudos sobre Alves de Souza, é importante dedicarmos algumas palavras sobre a Igreja de São Elesbão e Santa Efigênia,

⁷⁴ A historiadora e biógrafa de Souza não localizou documento que indicaria a data do óbito de Alves de Souza (SOARES, 2019, p. 168).

⁷⁵ A partir de 1754, a Congregação Makii passa a ser sediada neste templo católico, substituindo, assim, a antiga sede, localizada na Igreja de São Domingos (SOARES, 2019, p. 126). A escolha destes santos como padroeiros deveu-se pelo fato de serem negros. Santa Efigênia, por exemplo, foi uma princesa Núbia, no atual Sudão, e teria sido convertida pelo apóstolo Mateus, no século primeiro (GOMES, 2021, p. 248). Já São Elesbão teria sido, segundo a tradição ortodoxa etíope, o 46º neto do rei Salomão e da rainha de Sabá, tendo governado o império etíope no século VI, período no qual teria conquistado a Núbia (IBDEM).

visto que aquele tempo religioso desempenhou papel central tanto na vida religiosa como na vida social da personagem a ser estudada.

A partir de 1754, a Congregação Makii passa a ser sediada neste templo católico, substituindo, assim, a antiga sede, localizada na Igreja de São Domingos (SOARES, 2019, p. 126). A escolha destes santos como padroeiros deveu-se pelo fato de serem negros. Santa Efigênia, por exemplo, foi uma princesa Núbia, no atual Sudão, e teria sido convertida pelo apóstolo Mateus, no século primeiro (GOMES, 2021, p. 248). Já São Elesbão teria sido, segundo a tradição ortodoxa etíope, o 46º neto do rei Salomão e da rainha de Sabá, tendo governado o império etíope no século VI, período no qual teria conquistado a Núbia (IBDEM).

Mariza de Carvalho Soares (2019) trouxe à luz dois manuscritos de autoria de Francisco Alves de Souza, africano da etnia makii⁷⁶, trazido como escravo ao Brasil. Os ditos textos abordam a disputa de poder na Congregação Makii, da qual Souza sagrou-se eleito como regente, bem como a conquista lusitana da Costa da Mina (SOARES, 2019, p. 8). Os diálogos em apreço são levados a cabo entre Souza e o alferes Gonçalo Cordeiro, secretário da mesa da Congregação Mina⁷⁷, igualmente natural da Costa da Mina. O ano estimado de publicação dos dois diálogos é 1786 (SOARES, 2019, p. 119).

Acerca do percurso editorial dos dois manuscritos de Souza, consta, até o presente, aquele organizado e comentado por sua biógrafa. O trabalho de Soares foi, essencialmente, arquivológico, revisitando documentos e digitalizando outros, a fim de poder retratar a vida e a obra do regente da Congregação Makii (IDEM, p. 158-9). A exemplo do que temos feito ao longo da presente tese, a autora valeu-se de ampla bibliografia e referências documentais, a fim de preencher lacunas deixadas por Souza, reconstruindo, assim, seu trajeto e contexto histórico.

Cabe aqui uma observação importante: ao contrário dos que o antecederam, Alves de Souza optou por tornar-se regente e não rei. O motivo seria a

⁷⁶ Também grafado Marrim, Mahis, Maxi. Povo do grupo *ewe*, falante de *fon*, oriundo do centro da atual República do Benim (LOPES; MACEDO, 2017, p. 201-2).

⁷⁷ Se por um lado não existia na África um povo Mina, e sim uma variedade de grupos étnicos com denominações diversas, identificar-se como Mina no Brasil evocava uma procedência comum a todos. Nesse sentido, Mina é uma identidade diaspórica que resulta da violenta dispersão das populações africanas no mundo atlântico durante os séculos de escravidão nas Américas (SOARES, 2019, p. 112).

desvinculação com as práticas religiosas da sua terra natal, o culto aos voduns. Logo no primeiro diálogo, Cordeiro deixa clara a posição do ainda não regente, afirmando: “Assim foi, mas vossa mercê também assinou o termo, e era imediato a ele, e o que trabalhou mais neste ponto, e o que catolicamente os ensinou o modo com que havíamos tirar esmolas, sem serem por toque de tambores, como dantes se usavam” (SOUZA, 2019, p. 41).

Em 1777, o então escravo Francisco Alves de Souza contraiu matrimônio com Rita Sebastiana, “preta forra”, da mesma etnia, embora na certidão de casamento figure o termo genérico “Guiné” (IDEM, p. 190). Na habilitação matrimonial, datada de 9 de dezembro daquele ano, Manuel Luiz França, Coadjutor da Candelária, identifica ambos nubentes de forma mais precisa, ao adotar o termo “de nação⁷⁸ Mina⁷⁹” (IDEM, p.191).

Importa observar que no período colonial, enquanto vigorou o regime da escravidão, a “etnia” era, na maioria das vezes, associada ao porto marítimo de onde procediam os escravos. Guiné, por designar uma macrorregião, poderia indicar o desconhecimento da área precisa de onde saíram Souza e Sebastiana.

Ao compararmos as duas formas de identificação “étnica”, feitas pela Câmara do Rio de Janeiro e pela autoridade eclesiástica, podemos afirmar que esta tem maior conhecimento sobre a situação étnico-religiosa da população negra, pois tanto a Igreja quanto a Coroa sempre buscaram converter e controlar eventuais ímpetos de rebelião dos escravos no Estado do Brasil. As autoridades notariais relegam-se, no caso específico dos matrimônios, a ratificar a habilitação eclesiástica.

⁷⁸ Antes do século XVIII, a definição era mais vaga, variando entre gentio e negro de Guiné, no século XVI, ao passo que no XVII, já se começa a buscar uma maior precisão (PARÉS, 2018; 24). Convém notarmos que o termo “não” remetia a uma concepção europeia de estado monárquico, fórmula adotada por ingleses, franceses e portugueses, a fim de representar uma realidade pouco conhecida ou totalmente desconhecida, conforme o caso.

⁷⁹ Edison Carneiro pondera, com razão, que Mina não é designação étnica, mas geográfica, aludindo ao Castelo de São Jorge da Mina, grande porto negreiro no Golfo do Benim (CARNEIRO, 2019; 269). Todavia, essa terminologia terminaria por impor-se, inclusive entre os africanos. Basta vermos a autodeclaração de Francisco Alves de Souza nesse capítulo.

Sobre a vida de Francisco Alves de Souza⁸⁰, sabe-se, por autodeclaração, que antes de transferir-se ao Rio de Janeiro, em 1748, passou por São Tomé e Cidade da Bahia, onde congregou na capela e depois igreja do Corpo Santo, na região portuária da então capital do Estado do Brasil (IDEM, p. 115-6). Não se sabe, contudo, sua data de nascimento, nem tampouco a região do Reino Makii de onde Souza é originário.

Mariza Soares observa que Souza, apesar de possuir algum pecúlio, foi alforriado apenas em 1785, quando já era Casado e regente da Congregação Makii (SOARES, 2019, p. 116). Era relativamente comum que um escravo, mesmo com recursos financeiros, continuasse naquela condição durante boa parte da vida. Nesses casos, muitos compravam escravos e os colocavam para trabalhar em seu lugar. Podemos citar como um dos inúmeros exemplos Maria da Costa, de nação Ardra – Costa da Mina -, solteira e residente em Minas Gerais, que comprou sua alforria por 190 oitavas de ouro. Em seu testamento, havia o registro de investimentos em escravos e joias (MOURA, 2013, p. 267).

Um ano antes, Francisco Alves de Souza era notificado por um juiz de paz, a fim de que aceitasse assumir a regência da Congregação Makii (SOARES, 2019, p. 166). Dois anos mais tarde, já empossado, redige o Estatuto de Devoção das Almas, bem como os dois diálogos, atendendo a pedido de Gonçalo Cordeiro (IBDEM).

Outra característica a ser destacada sobre Souza era sua alfabetização, fato raro entre escravos. Segundo Soares (2019), o regente da Congregação Makii “sabia ler, escrever e fazer contas”. O manuscrito de Souza, por óbvio, comprovaria esta capacidade. A esse respeito, Soares observa que “*O fato de ser chamado de “ilustrado” pelo seu secretário era excepcional para o perfil médio dos africanos alforriados da época*” (IDEM, p. 119-20).

A historiadora e biógrafa de Souza *aprofunda a análise do perfil do regente da Congregação Makii, apontando que “Entre os temas da ilustração portuguesa destacava-se o debate sobre a conversão dos povos gentios. O perfil de Souza*

⁸⁰ O regente da Congregação Makii fora comprado pelo comerciante Feliciano Teixeira Álvares, que atou, ao que tudo indica, no comércio atlântico (SOARES, 2019; 116).

acompanhava essa tendência” (IBDEM). O próprio Souza era um gentio, de acordo com os ditames da época. Esse fato reforçaria as contradições típicas de uma sociedade híbrida.

O conhecimento de história e geografia detido por Souza, ainda que com eventuais imprecisões, seria fruto da sua formação. Em um dos trechos do Diálogo Segundo, que trata da história da Costa da Mina e de suas relações com os portugueses, Francisco Alves de Souza afirma: “*Já no tempo do reinado do senhor dom Afonso V, fidelíssimo monarca de Portugal, havia comércio nas costas de África, em Guiné, de marfim e ouro (...)*” (SOUZA, 2019, p. 79).

Acerca desse conhecimento, Mariza Soares nota que Souza é “*um ilustrado católico cuja missão era atrair seus conterrâneos para que se tornassem bons trabalhadores e bons cristãos*” (SOARES, 2019, p. 120). Comparando-se as formas como Souza e Pires narram a história, é clara a superioridade do leigo africano nesse particular. O que por si só é algo extraordinário, visto que o acesso às letras, ainda que mínimo, era raridade mesmo para a população branca. Todavia, no caso de Alves, a alfabetização ⁸¹ era essencial para que assumisse as funções de regente, pois no contexto das irmandades, secretários e tesoureiros, por exemplo, tinham que ser alfabetizados (RUSSELL-WOOD, 2005, p. 206). Abaixo, a prova documental de que Souza era alfabetizado, segundo os padrões de sua época.

Ressaltemos, a respeito de Souza, que este deverá ter aprendido a ler e escrever de forma autodidata, visto que a educação dos negros, fossem escravizados, livres, fossem alforriados, era proibida, sendo vedada a frequência em escolas (MATTOSO, 2016, p. 139). Observa-se, assim, clara contradição entre a obrigatoriedade do letramento e a proibição do mesmo na legislação brasileira do período em tela.

Outro elemento importante sobre Francisco Alves de Souza é sua religiosidade, provas de tal condição seriam seu batismo e casamento no catolicismo, bem como sua regência congregacional, isto é, o exercício de suas funções à frente da Congregação Makii. Estas características ficam patentes no

⁸¹ Segundo sua biógrafa, Alves de Souza poderá ter se beneficiado da instrução ofertada pelos franciscanos (SOARES, 2019, p. 119).

diálogo primeiro, quando, na fala de Cordeiro se lê que “(...) os do Reino de Makii são tão briosos, que nunca usaram de abusos, nem de superstições (...) Em tempo algum foram acusados e punidos por semelhantes vícios, mas é bem notório que todos os que vêm daquela costa são fiéis a seus senhores e grandes católicos (...)” (IDEM, p. 21).

No trecho anterior, Souza, direta ou indiretamente, associa a religiosidade à submissão ao senhor de escravo, o que poderia induzir a erro de análise, no sentido de interpretar a fala do secretário congregacional como sinal de passividade dos escravos face ao Sistema escravista, o que não é verdade. Do início do tráfico negreiro e da escravidão no Estado do Brasil, rebeliões foram uma constante preocupação das autoridades coloniais. Seu discurso alinhava-se, consciente ou inconscientemente, ao uso da religião católica como forma de controle social por parte das ditas autoridades. Abaixo, um documento que confirma que Souza era alfabetizado, segundo os padrões de sua época.

À guisa de exemplo, o letramento na Bahia setecentista era, segundo Avanete Pereira Sousa, fenômeno raro. A historiadora compara vereadores e procuradores, imputando apenas aos segundos a condição de letrados, “*geralmente bachareis e licenciados*” (SOUSA, 2012, p. 99). A comparação, assim, reforça o caráter excepcional dos manuscritos do refegente da Congregação Makii.

A narrativa de Souza, porém, não se sustenta do ponto de vista histórico, como a presente tese demonstrará, especialmente em seu capítulo 5, embora Ferreira Pires já refute esse argumento sobre religiosidade dos makii. Moreau e Parés (2018, p. 97) nota que o culto *Nesuhué* sobre forte influência desses povos. Este é assim definido pelos autores.

(...) o culto aos *Nesuhué* (*Nesúxwé*), uma categoria de voduns que reúne os *tovodum* e os *tohosu*. Os primeiros, os *tovodum*, correspondem aos espíritos dos reis, príncipes e princesas das linhagens aristocráticas (*ahovi*), assim como aos ministros e dignitários da corte daomeana ritualmente deificados. Os segundos, os *tohosu* (literalmente rei, *tohosú* das águas), incluem os espíritos de crianças nascidas com alguma anormalidade física, que, após terem seus corpos ritualmente afogados, são instalados em altares especiais.

(IDEM, p. 80)

Um exemplo concreto foi o banimento do culto ao vodum Sakpata, divindade das epidemias, em particular da varíola, pois os reis do Daomé temiam seu poder, tanto espiritual como político, visto que seus sacerdotes gozavam de muito prestígio

no seio daquela sociedade (PARÉS, 2018, p. 117-8). Ora, em um universo cultural que o próprio rei é um deus, não haveria espaço para concorrência com outras deidades.

A busca constante pela salvação da alma, como forma de evitar o “inferno”, motivam ações e discursos de cunho religioso no seio da sociedade colonial. A própria reunião dos escravos em confrarias e congregações é reflexo dessa visão de mundo, imposta e aceita por indivíduos que antes da escravização não conheciam, como dito anteriormente, a fé cristã.

Outro aspecto relevante acerca da religião cristã e a conversão da África se encontra no Diálogo Segundo, em que afirma, por meio de Cordeiro, tratando tal fato como uma missão civilizatória:

Tendo ouvido a vossa mercê a narração da compendiosa fundação e edificação da grandiosa Fortaleza de São Jorge da Mina, pois grandes obrigações devemos os autores destes descobrimentos e principalmente ao fim para que foram destinados, a fazermos cristãos, crendo na santa fé católica, como conhecimento do verdadeiro Deus.”

(SOUZA, 2019, p. 86).

Joel Rufino dos Santos (2013) faz uma distinção de civilização em senso comum e na perspectiva das ciências sociais, em que a primeira seria vista como “refinamento, educação, técnicas avançadas e belas artes”, ao passo que a segunda diria respeito aos contatos culturais prolongados. Ao analisarmos a fala de Souza, podemos perceber a primeira vertente da ideia de civilização e conseqüentemente de seu processo.

Contrastando a visão de Souza sobre um pretense bem advindo do contato entre africanos e europeus, Muniz Sodré enfatiza que “*o acontecimento antitético à desterritorialização exercida pelo Ocidente contra a África, responsável pela destruição de estruturas socioeconômicas e pela dessacralização de formas originais de vida*” (SODRÉ, 2017, p. 91).

Uma das explicações para essa visão de Souza consistiria no fato de ele ser um escravo urbano, com certa liberdade de movimento e de atividade econômica, característica relativamente comum de seu tempo histórico. É possível inferir, contudo, que sua realidade seria oposta se o regente fosse escravo rural, condição limitadora de ascensão social – da escravidão à liberdade.

No ambiente urbano era comum a figura do escravo de ganho ou jornaleiro, que além de contar, muitas vezes, com a autorização de seus senhores para residirem em outro local que não a senzala, poderia, também, reter algum dinheiro que ultrapassasse a cota diária ou semanal estipulada por seu proprietário.

No tocante ao contexto em que viveu Souza, a cidade do Rio de Janeiro já era capital da colônia desde 1763, com o advento da exploração aurífera nas Minas Gerais. A cidade era muito movimentada, recebendo embarcações de diversas partes da Europa, como França e Inglaterra, que faziam escala no Brasil, a fim de comerciar com os colonos, mas também para manter suas embarcações e permitir as tripulações algum tempo de descanso.

Como consequência, muitos viajantes produziram relatos sobre a cidade, como foi o caso do cirurgião-mor francês François Vivez⁸² que visitou o Rio de Janeiro em 1767. Uma das primeiras observações que fez foi a quantidade de navios ancorados no porto – 20 embarcações portuguesas -, dos quais um “*navio de Guerra de sessenta canhões, que tinha sido construído no Brasil* (FRANÇA, 2012:583). A observação de Vivez constitui um registro importante sobre a existência de uma indústria naval sofisticada no Brasil desde a era colonial.

Vivez constata as riquezas existentes no Brasil, afirmando que “*na França não possuímos nenhuma colônia com as potencialidades deste lugar. Há aqui minas de todo tipo, onde podem ser encontrados os metais para as mais variadas necessidades*” (IDEM, p. 584). O interesse da França pelas riquezas do Brasil era evidente desde o século XVI, com o advento da França Antártica; reforçado com a fundação da cidade de São Luis no século XVII, no contexto da França Equinocial e; com o saque à cidade do Rio de Janeiro no século XVIII, na qual piratas daquele país apropriaram-se de uma quantidade de ouro, ainda hoje desconhecida.

Convém destacarmos a superioridade numérica dos negros em relação aos brancos, uma razão de vinte para um (FRANÇA, 2012, p. 277). Mesmo o vice-rei, na visão dele seria mulato. A esse respeito, o viajante francês nota que “*o seu governo - o da colônia - é formado somente por mulatos e ele próprio, o vice-rei,*

⁸² MOLLAT, Michel (org.). *L'importance de l'exploration maritime au siècle des lumières – À propos du voyage de Bougainville*. Paris : Centre National de la Recherche Scientifique, 1982.

tem todos os sentimentos de um negro, sendo, inclusive, um pouco lunático.” (IDEM, p. 585).

Em termos religiosos, François Vivez constata que “os portugueses são mais religiosos que os espanhóis. A maioria deles caminha na rua com um rosário na mão, um santo Antônio dependurado no pescoço e mais um bizarro aparato.” (IBDEM). É possível supormos que o tal aparato seria um amuleto, tão comum na colônia, fruto das trocas culturais entre indígenas, colonos e africanos.

No que respeita aos amuletos, os historiadores Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Souza tratam da difusão de seu uso, afirmando que “*Mas foi a bolsa de mandinga (...), a forma mais típica de feitiçaria colonial pela sua popularidade, pela extensão do seu uso, por não ser privativa de uma fração da sociedade e pelo sincretismo nela envolvido*” (VAINFAS; SOUZA, 1999, p. 14).

Finalmente, convém notarmos que nem a data de óbito nem tampouco quanto tempo Francisco Alves de Souza regeu a Congregação Makii são indicados na obra alusiva a seus dois diálogos, como observa a historiadora Mariza de Carvalho Soares (SOARES, 2019, p. 168).

3.2.1 O Estado de Makii na África e no Brasil

O Estado de Makii do qual há pouco registro, situava-se no que é hoje a República do Benim, em “um território árido e montanhoso” (SOARES, 2019, p. 132), onde coabitavam diferentes grupos, falantes de diversas línguas, como fon, êwe e iorubá. Dos dialetos principais classificados como jeje por Nina Rodrigues,⁸³ além das já citadas, exceto o iorubá, *aufueh*, *aulô* e *whyuda*, o Mahi⁸⁴ era

⁸³ Coevo do século XIX, Rodrigues interessou-se pelas questões relativas aos africanos no Brasil, tendo, inclusive, como relata em sua obra, colhido relatos de ex-escravos acerca das religiões de matriz africana. O autor dedica-se, também, à análise da escravidão e do tráfico negreiro em seu livro “Os africanos no Brasil”. Como homem de seu tempo, testemunhou a transição entre a escravidão e sua abolição, o que o credencia como fonte bibliográfica neste texto doutoral.

⁸⁴ De acordo com Laurentino Gomes, este termo poderia significar, na língua gbe “aqueles que dividem o mercado” ou “aqueles que resistem” (GOMS, 2021, p. 24). Ambas definições fazem bastante sentido, desde um ponto de vista histórico. Todos os povos da Costa da Mina, incluindo os makkí, dedicavam-se ao comércio, fosse interno, fosse costeiro. No caso da resistência, esse significado pode ser embasado pela seguinte passagem de John Thornton: “*Dahomey invaded Mahi frequently, sometimes with success, sometime without, and usually at considerable cost in effort*”

considerado por ele como “o mais puro dos dialetos gêges (jeje)” (RODRIGUES, 2010, p. 150).

O fato de termos pouca informação acerca deste Estado, não o torna desimportante para esta tese, por duas razões principais. A primeira é que Francisco Alves de Souza, uma das fontes essenciais desta tese, é makii. A segunda é que, de acordo com Soares (2019), a Congregação Makii contava com membros de relevo na sociedade do Rio de Janeiro, como negros alforriados e militares afrodescendentes.

Um dos que mencionaram os makiis foi Robert Norris, comerciante britânico e diretor do forte inglês de Ajudá, em 1773: “os mahis são uma poderosa confederação de muitos estados independentes e unificados, cuja forma de governo parece ser de tipo feudal. Seus líderes possuem vassalos ou escravos, mas não o tratam com a dureza dos daomeanos” (PARÉS, 2018, p. 43).

Convém pontuarmos que a inclusão do Daomé e dos Makii no rol dos jejes⁸⁵ pode representar o reflexo da dominação daomeana sobre a vizinhança, incorporando terras e línguas, como ficará mais claro ao longo da tese. Porém, como notou Norris, a dominação sobre os makii não deverá ter sido fácil.

Essa fusão de culturas dará resultado ao que Marina de Mello e Souza, possivelmente inspirada por Peter Burke, denomina de hibridismo cultural ou culturas híbridas. Para fins de análise deste capítulo, apresentamos breve definição do conceito supracitado, sem prejuízo ao debate aprofundado desta questão. Mello e Souza assevera que cultura híbrida é “*expressão que se refere ao resultado da mistura de culturas diferentes, que carrega em si características das matrizes mas delas se distingue. Ela é um produto novo, e está ligada também às noções de mestiçagem e sincretismo*” (SOUZA, 2016, p. 110).

Assim como o Daomé, Oió e Ajudá, Makii integrava a macro-região denominada pelos portugueses de Costa da Mina. Uma característica desse reino era a oscilação da centralidade do poder, que ocorria segundo as circunstâncias

and manpower. Even so, Mahi was able to launch embarrassing counterattacks, including one in 1755 nearly cut Dahomey in half” (THORNTON, 2012, p. 98).

⁸⁵ Etnia predominante no Reino do Daomé.

(PARÉS, 2016, p. 44), o que poderia colocá-lo em situação desvantajosa em relação a vizinhos como Aladá ou Ajudá em caso de conflito.

Convém notarmos, porém, que muito sobre a dominação daomeana compunha a narrativa oficial, a exemplo de trecho da carta do rei Adandozan enviada a dom João, em 1810, em que menciona guerras contra mahis e nagôs: *“Pois eu também cá na minha terra tenho pelejado muitas guerras pelos sertões adentro, tanto da nação maquinos, como de nagôs, e desses todos tenho tido vitória”* (PARÉS, 2013, p. 378).

Nina Rodrigues, um dos primeiros a estudarem com mais interesse a vida dos africanos no Brasil, observou que os negros escravizados tendiam a replicarem na nova terra os modelos de estado existentes na África. Ao se referir aos pequenos estados, o autor afirma que *“Cada vez que aparece um chefe de maior prestígio e felicidade na Guerra ou no mando, esses pequenos estados se subordinam a um governo central despótico (...)”* (RODRIGUES, 2010, p. 85). As descrições de Luís Nicolau Parés e Rodrigues apontam para a condição de estados tributários das potências africanas locais.

Segundo Mariza de Carvalho Soares, os Makii participavam ativamente do comércio de escravos, fosse em direção ao Atlântico, fosse em direção ao interior africano, esse povo integrava os arranjos liderados por traficantes iorubás, daomeanos e por muçulmanos ao norte de seu território – possivelmente hauçás.

A participação dos Makii no tráfico pode ser identificada pelo nome dado a um dos cinco rios – braços do Níger – conhecidos e utilizados pelos portugueses desde o final do século XV. Este era o Rio Primeiro ou *Mahin River*, usado primeiramente para o transporte de ouro para o Castelo da Mina e, depois, para o envio de escravos para aquela Fortaleza (CALDEIRA, 2016, p. 73).

Vicente Ferreira Pires, embaixador do príncipe regente, constata o relevo dos rios da Costa da Mina para o comércio com o Castelo da Mina, em posse dos holandeses desde 1637. O religioso constata que *“eles - régulos da Costa - têm aplicado muito nesta lavoira - de ouro -, pelos muitos rios que têm no seu Reino, que abundam deste metal precioso, e por isso neste grande Castelo gira grande comércio (...)”* (PIRES, 1957, p. 16).

Essa afirmação foi corroborada por Duarte Pacheco Pereira no século XV, quando visitou o Reino do Benim, em que relatou a troca de escravos por manilhas de latão ou cobre, entre doze e quinze, segundo o navegador luso, para, em seguida, trocar escravos por ouro em São Jorge da Mina (SILVA, 2012, p. 85).

A presença makii no Brasil foi fruto das inúmeras guerras levadas a cabo pelos reinos de Daomé e Oió – já citados -, cujo resultado foi a escravização dos povos vencidos no campo de batalha. Escravos produzidos nesses conflitos eram exportados via Porto de Ajudá (Ouidah), incluindo Makii e Iorubás (LAW, 2016, p. 75). Ao chegarem aos diferentes destinos na América Portuguesa buscaram, como demonstra a Congregação Mina-Makii (instituição formada por africanos católicos) criar uma identidade comum, que nem sempre existiu no continente africano. A existência de uma “língua geral da Mina” (IDEM, p. 140), formada por dialetos aparentados terá contribuído para uma certa unidade cultural.

A unidade, ainda que frágil, servia às diferentes nações africanas como um elemento de defesa, visto que as disputas políticas e guerras travadas na Costa da Mina reproduziam-se na colônia, por meio da criação das diversas congregações, como a Makii. Nas palavras de Flávio dos Santos Gomes, Jaime Lauriano e Lilia Swarcz, “*Africanos dos dois lados do Atlântico atualizariam alianças, redes de proteção, rivalidades e disputas por poder e prestígio*” (GOMES; LAURIANO; SCWARCZ, 2021, p. 476).

Além do Rio de Janeiro, os Makii foram encontrados, também, na Bahia. Clovis Moura (2013, p. 176) menciona Luísa Mahin, outra forma de se grafar, chegada ao Brasil no século XIX, que participou da Revolta dos Malês⁸⁶ – escravos muçulmanos -, em 1835, em Salvador. Outro caso a ser citado é o de Gbego, natural da cidade de Hoko, no Reino de Makii. Viveu na Bahia entre 1835 e 1845, ano de retorno à sua terra natal, para atuar no tráfico negreiro. Converteu-se ao catolicismo, adotando o nome de Joaquim D’Almeida, o mesmo nome de um de seus senhores (MOURA, 2013, p. 27).

D’Almeida transferiu-se para Ajudá, onde recebeu de Gezo licença de comércio, provocando a quebra do monopólio de Francisco Félix de Souza, figura

⁸⁶ Do yorubá ìmàlè: maometano, muçulmano. Ex: *Èsin ìmàlè* – Religião muçulmana (BENISTE, 2019, p. 376)

proeminente do tráfico negreiro local. Embora D’Almeida fosse de Makii, residia em Aguê, de onde conduzia seus negócios no fim da vida (LAW, 2016, p. 199).

Nina Rodrigues pesquisou por quinze anos (1890-1905) a presença africana no Brasil, incluindo os makii. Contou, para tanto, com o depoimento de alguns makii e seus descendentes. Na Bahia, pós-abolição da escravatura, relatou o intelectual que *“Duas famílias Mahis, que residiam na ladeira da fonte de São Pedro e hoje reduzidas a um só velhinho, me forneceram grande cópia das informações que possuo sobre a colônia negra na Bahia”* (RODRIGUES, 2010, p. 114).

Na Bahia e no Maranhão, estados do Nordeste brasileiro, há, ainda hoje, presença considerável dos makii, no campo religioso, com diversos terreiros de vodú. Um exemplo é a Roça do Ventura, na cidade baiana de Cachoeira, onde se pratica o Candomblé Jeje, de vertente Makii (LODY, 2006, p. 268).

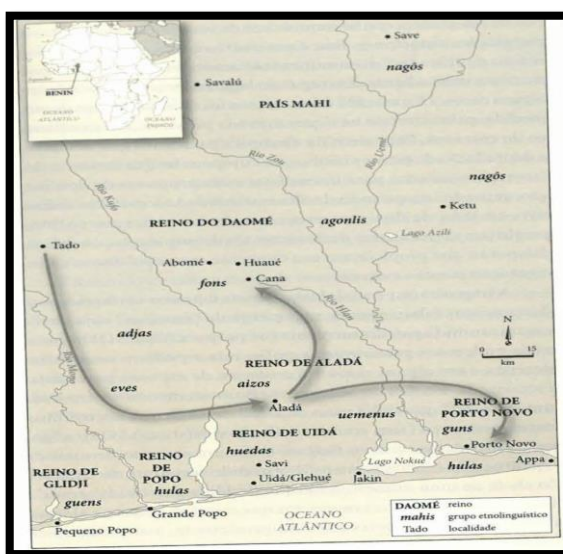
Os Makiis começaram a chegar ao Brasil a partir de 1720, embora não seja possível precisar os quantitativos, tendo em vista que os escravos oriundos daquela região eram identificados pelos negreiros como minas. A data acima referida deve-se ao início das campanhas militares levadas a cabo pelo Daomé contra os reinos de Aladá e Ajudá (PARÉS, 2016, p. 43). Com a expansão territorial promovida pelo soberano Agajá, do Daomé, houve, igualmente, a incorporação de preceitos religiosos dos povos conquistados, como o culto ao espírito dos rios e aos ancestrais reais, adotados pelos Makiis (IDEM, 2016, p. 242).

A influência Makii sobre a vida espiritual daomeana pode ser evidenciada em mapa – PRINCIPAIS REINOS E GRUPOS ETNOLINGUÍSTICOS DA COSTA DOS ESCRAVOS, SÉCULOS XVII-XVIII - elaborado por Luís Nicolau Parés (IDEM, p. 45), onde apresenta os diversos territórios e grupos etnolinguísticos, situando esse povo em ambas categorias na referida carta geográfica, denominando-o de país Mahi, tendo Savalú como sua capital.

Savalú fora, também, o epicentro da difusão não só para o Golfo do Benim, mas para o Brasil, de muitos cultos vodum, como o dedicado à divindade Sakpatá, como apontou Parés, citando o caso de Domingos Álvares, escravizado no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XVIII, e deportado para Portugal, pela prática alegada de feitiçaria. Álvares era natural de Nangon, no país Makii (IDEM, p. 131).

Retomando o tema da expansão daomeana e a consequente produção de escravos, convém notarmos que de uma perspectiva ampla, o que incluiria o país Makii e outros estados e povos, o tráfico negreiro para o Brasil sofrera impacto considerável por quase duas décadas. Segundo o conde das Galveias, vice-rei do Brasil de quem se conheceu em 1736, ao Conselho Ultramarino, apontando o “*deplorável estado a que se reduziu aquele país – Ajudá - e toda a Costa da Mina, por efeitos da malevolência do rei Daomé (...)*” (DH; BN, 1951; V. 91, p. 50-1).

Figura: 3.31



Mapa do Estado Makii
(PARÉS, 2016, p. 45)

As inúmeras guerras empreendidas por aquele reino provocaram grande instabilidade política na região, ocasionando, do ponto de vista populacional do movimento diaspórico, impacto nas relações étnicas dentro das novas organizações administrativas. Esse fato, convém notarmos, contribuiu para o aumento do tráfico negreiro regional e transatlântico, tanto para o Brasil quanto para os demais territórios coloniais europeus.

Com o aumento significativo de escravizados embarcados para o Brasil nesse período, houve uma intensa troca cultural, repercutindo na religiosidade dos negros e seus descendentes. A pintura de Carlos Julião constitui expressão desse cenário. Julião não captura apenas a festa, mas também a hierarquia social – ainda que momentânea – existente entre os “reis” e seus “súditos”. Como já vimos e

veremos ao longo deste texto doutoral, as sociedades da Costa da Mina eram hierarquizadas. Cada indivíduo sabia o papel social que lhe cabia. O pintor realça, consciente ou inconscientemente, essa realidade.

Figura: 3.32



Coroação de um rei negro no Brasil⁸⁷.
(GOMES, 2021, p. 202)

O que explicaria, então, a utilização de “rei” e “Reino” por Souza? A congada poderia constituir uma analogia pertinente. As congadas eram festas religiosas, autorizadas pelas autoridades coloniais em favor dos africanos escravizados, livres e libertos, celebradas nas igrejas, em que se escolhiam rei e rainha, que governariam seus súditos por um ano, cujo objetivo era convergir “para o Congo e seu distante soberano” (CASCUDO, 2001, p. 30). Naturalmente, nem todos eram oriundos do Congo, mas o termo se difundiu por todo Brasil colonial. A imagem acima representa as celebrações descritas. Os casos de Ignácio Monte e Victoria Correa, rei e rainha Makii, o primeiro sucedido por Souza como regente da Congregação Makii, poderiam ser comparados aos dos reis do Congo.

Cabe-nos, ainda que de forma breve, tecer algumas palavras sobre Monte, visto que ele foi o antecessor de Alves de Souza. Não se conhece sua data de

⁸⁷ Carlos Julião (1740-1811). Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/acervodigital>. Visitado em 07/11/2023.

nascimento, mas sabe-se que chegou ao Rio de Janeiro em 1742, local de seu batismo. Em seu testamento, o africano declara ser “natural da Costa da Mina, preto forro, e liberto”. Sabe-se, ademais, que foram pagos 350 mil-réis por sua alforria (GOMES; LAURIANO; SCHWARCZ, 2021, p. 475). Inácio Monte faleceria em 1783.

Após 1892, com a colonização francesa do Daomé, incluindo o Estado Makii e a futura independência daquele território, renomeado como República do Benim, os compatriotas de Francisco Alves de Souza tiveram o nome de sua terra alterado para *Département de Collines*, habitado por dois grandes grupos, os *Mahi des Collines* (Makii das Colinas) e *Mahi sans Collines* (Makii sem Colinas, sendo os primeiros considerados os verdadeiros Makii (*les vrais Mahi*) (SOARES, 2019, p. 130-1). Houve, com o processo colonial francês, mas também com o pós-independência do Benim, a necessidade de reafirmação por parte dos makii, intitulado-se *les vrais mahi*, em contraponto aos demais povos que vieram a habitar seu território.

3.3 Ribeiro Rocha⁸⁸: sua vida, sua obra, seu contexto

(...) trabalha o escravo sem descanso, lida sem sossego e fatiga-se sem lucro, sendo o seu sustento o mais vil, o seu vestido o mais grosseiro e o seu repouso sobre uma tábua dura, quando não é sobre a mesma terra fria. (...)

(ROCHA, 2017, p. 41)

Conheçamos um pouco mais sobre Manuel Ribeiro Rocha, padre e jurista português, natural de Lisboa e residente na Cidade da Bahia, onde exerceu sua missão eclesiástica. Como todos de sua época, quando escolhiam a carreira religiosa, foi submetido a uma “*diligencia de genere*”, a fim de verificar sua pureza de sangue: *puritate sanguinis*. A esse respeito, convém citarmos trecho da diligência que atesta a referida pureza.

(...) linhagens e parentes que, sim, são limpos e de bom sangue, sem raça alguma de judeu, ou mouro, ou negro, nem de outra alguma infecta nação das reprovadas em direito contra nossa santa fé, e por legítimos cristãos velhos foram sempre tidos e havidos, sem fama ou rumor em contrário.

(FRANÇA; FERREIRA, 2017, p. 10-11)

⁸⁸ Há, segundo o Fr. Hugo Fragoso (2012), confusão acerca tanto da data de nascimento quanto de falecimento do clérigo. Não devemos confundir Ribeiro Rocha com o jesuíta Manuel Ribeiro da Rocha SJ (1687-1745) (FRAGOSO, 2012, p. 74).

Sobre seu percurso acadêmico, sabemos que cursou artes (filosofia), no Colégio da Companhia de Jesus, em Salvador. O referido curso, de acordo com Jean Marcel Carvalho França e Ricardo Alexandre Ferreira (2017, p. 12) “*tinha o estatuto de Faculdade de Filosofia e de Direito Pontifício*”.

Ordenado padre em 1720 na Bahia, partiu para Coimbra em 1728, com mercê de Sua Majestade concedida aos estudantes de Ultramar, para estudar Direito Canônico, formando-se em 1732, ano de provável retorno à Bahia (IDEM, p. 15). Entre as décadas de 40 e 50 do século XVIII galgou uma carreira jurídica importante, sendo, primeiro, advogado da Santa Casa da Misericórdia e, em 1757, tornando-se tabelião eclesiástico (IDEM, p. 16).

Em 1758 são publicados os três únicos livros dos quais se conhecem: *Novas práticas da oratória*; *O Etíope resgatado*; *Socorro dos fiéis*. Essas obras foram oferecidas, respectivamente a São José, a Virgem Maria e a Jesus Cristo (IBIDEM).

Quando comparamos as obras de Pires e Rocha, constatamos de imediato a fluidez e a aparente escolha cautelosa das palavras, sem a intensidade narrativa do historiógrafo e diplomata apostólico. É possível supormos que Rocha fosse adepto do arcadismo, movimento iniciado em Portugal em 1756, e cujo objetivo era “*combater o mau gosto seiscentista. (...) Para os árcades a razão deveria se sobrepor aos sentimentos*” (FLORES, 2004, p. 57). A verve literária de Rocha remontaria a década de 20 do século XVIII, período em que integrou entre 1724 e 1725, a Academia dos Esquecidos (FRANÇA; FERREIRA, 2017, p. 13). Na Academia, Ribeiro Rocha assinava como *magíster artium* (FRAGOSO, 2012, p. 75).

Como aponta Moacyr Flores, a Academia Brasílica dos Esquecidos tinha por objetivo chamar a atenção da metrópole, visto que intelectuais brasileiros não tinham acesso às congêneres metropolitanas (FLORES, 2004, p. 15). Extinta em 1725, contou com a participação de intelectuais como Sebastião da Rocha Pita, poeta e autor da obra *História da América Portuguesa* (FRAGOSO, 2012, p. 74).

No tocante à obra *Etíope resgatado*, uma frase resume bem o propósito da obra: “*maneira cristã de tratar os escravos*” (FRANÇA; FERREIRA, 2017). Ao contrário do relato de Ferreira Pires e dos Manuscritos de Souza, a obra de Ribeiro

Rocha aborda o modo de se resgatar os escravos na África até a sua libertação do cativo.

O Fr. Hugo Fragoso, autor de uma breve, mas recente biografia de Manuel Ribeiro Rocha, o define como “*pioneiro do abolicionismo*”, contestando visões de Ronaldo Vainfas⁸⁹ e Honório Rodrigues⁹⁰, que veem o padre setecentista mais como um reformista do que defensor do fim da escravidão (FRAGOSO, 2012, p. 69). Se compararmos a visão de um oitocentista, como Joaquim Nabuco com a de Rocha, constataremos uma natural discrepância de ênfase na questão do fim da escravatura. Nunca é demais recordarmos: o abolicionismo, como qualquer outra ideologia, foi o fruto de um longo processo histórico, o que pode explicar a citada discrepância.

Antes de retornarmos aos coetâneos de Rocha, cabe-nos a seguinte observação: a escrita da história, ainda que orientada por metodologias consagradas, não exclui a interpretação do historiador. Fragoso, como um historiador religioso vale-se da visão atual da Igreja Católica – defensora dos direitos humanos -, para apresentar o padre Ribeiro Rocha como um homem possivelmente à frente de seu tempo. Mas, tanto o padre setecentista como o Fr. Fragoso são produtos intelectuais de sua época. Cada um sujeito às liberdades e limitações impostas pelos respectivos momentos presentes.

Acerca da obra, um tal doutor Luiz da Costa e Faria, coevo de Ribeiro, oferece-lhe dois sonetos “Em louvor do eruditíssimo autor” (IDEM, p. 51). Abaixo o segundo deles:

Não lamente jamais seu triste estado
Ó escravo infeliz, e sem ventura;
Não chore não seu fado e sorte dura;
Porque já não será tão desgraçado.
Amparo, proteção, zelo e cuidado,
Este livro, ó Ribeiro, lhe assegura;
Porque o engenho vosso aqui se apura,
Até o deixar de todo libertado.
Rendido pois a tal bem, e a tal favor
O etíope fazeis, que enquanto vivo,
Vos respeite e venere por senhor.

⁸⁹ Sobre a obra de Rocha, este historiador afirma que “*A obra de Rocha é um dos principais exemplares do pensamento escravista na Colônia, embora muitos a vejam como protótipo das ideias abolicionistas*” (VAINFAS, 1986 APUD FRAGOSO, 2012, p. 69).

⁹⁰ Já Rodrigues afirma que “*Não é assim um livro pela liberdade negra, mas um livro pela reforma dos costumes da escravidão*” (RODRIGUES, 1979 APUD FRAGOSO, 2012, p. 69).

Fazeis que o africano assaz esquivo
Nunca mais seja escravo de rigor,
Mas que sempre de amor fique cativo.

(IBDEM)

Hugo Fragoso, citado anteriormente, apresenta-nos uma perspectiva sobre a atenção dada tanto à obra quanto à figura de Ribeiro Rocha, que poderia reforçar seu eventual pioneirismo. A esse respeito, Fragoso hipotetiza que: “*O Pe. Ribeiro Rocha adquire evidência e ao mesmo tempo se apaga, por assim dizer, com Etíope Resgatado. É impressionante o silêncio em torno de seu nome e atividade após a publicação deste livro, em 1758*” (FRAGOSO, 2012, p. 73-4).

No que respeita ao percurso editorial, a obra de Ribeiro Rocha foi publicada em três ocasiões, antes da edição ora analisada. A primeira, em 1758, ficou a cargo da casa editorial Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno. A segunda e a terceira, por sua vez, foram publicadas entre 1991 e 1992, pela historiadora Silvia Hunold e pelo teólogo Paulo Suess, respectivamente (FRANÇA; FERREIRA, 2017, p. 30). Ambas na forma de introdução crítica.

O frei Hugo Fragoso, já referido no presente capítulo, objetiva em sua biografia refutar críticas contra o “pioneirismo” de Rocha, particularmente, a análise de Paulo Suess. Sobre a ótica do teólogo, Fragoso afirma que:

Julgo-me no mesmo “lugar” de leitura histórica de Paulo Suess, ou seja, no “lugar” dos oprimidos e esmagados. Mas nossa ótica de leitura, como já dissemos atrás, apresenta uma diferença fundamental. É que Paulo Suess faz uma leitura perfeccionista, ou seja, raciocina a partir da exigência básica de perfeição total, para Etíope Resgatado poder ser considerada “aboliconista”. Como Ribeiro Rocha fez concessões ao sistema escravista da época, ele o qualifica simplesmente de “reformista.

(FRAGOSO, 2012, p. 98)

Por sua vez, Silvia Hunold corrobora a visão desta tese de que Ribeiro Rocha tinha uma visão setecentista sobre a escravidão, a exemplo da perspectiva de Antonil, e que a interpretação “aboliconista” de sua obra deu-se no contexto da campanha pelo fim da escravatura, sendo lida amplamente (LARA, 1991, p. 6). Se as visões entre os letrados da época eram convergentes, estas poderiam divergir se comparadas a outras camadas da sociedade, isto é, mais ou menos favoráveis à escravidão.

A esse respeito, a historiadora, tratando de uma abordagem comparativa das percepções sobre a escravatura nos setecentos, observa que:

Vale lembrar, de início, que o *Etíope Resgatado...*, assim como qualquer fonte histórica, nos revela uma das visões da escravidão em meados do século XVIII, que não é única nem verdadeira: assim como os sujeitos históricos, suas falas e representações também estão em relação com outras visões de mundo, constroem-se no confronto com outras versões.

(IDEM, p. 7)

Ao analisar a obra, a historiadora posiciona-se em sentido similar à visão de Ronaldo Vainfas, pois, segundo Hunold, a obra de Ribeiro Rocha objetiva legitimar a escravidão, seguindo, portanto, a tendência de seus coetâneos setecentistas (HUNOLD, 1991, p. 20). Elas, assim, divergem tanto da visão do “pioneirismo abolicionista” quanto da de “reformador”, como defendido por Fragoso e Suess, respectivamente.

Ribeiro Rocha evoca, em sua obra, o direito natural, inclusive ao tratar do não-cumprimento do mesmo pelos africanos, a quem chama de gentios, como no excerto seguinte: *“Assim também aqueles gentios, por direito natural, devem restituir à sua liberdade os homens e mulheres que apanham nas presas pessoais, ainda que sejam feitas com faculdade ou permissão dos seus príncipes”* (ROCHA, 2017, p. 66).

Sobre a visão do clérigo, Rocha considera legítima a escravidão desde que esta não viole o direito natural e das gentes, condenando, porém, no caso da alforria paga, como se o cativo tivesse sido negociado com o próprio cativo. A forma “legítima” para o clérigo seria a escravidão por penhor. No que diz respeito à esse tema, afirma ele:

(..) conluo que muito bem se podem eles comerciar, haver e possuir validamente em um e outro foro, com os mesmos lucros e interesses que atualmente têm, por via e título de redenção, com aquisição somente de direito de penhor e de retenção, para nos servirem como escravos até que paguem o seu valor, ou até que com diuturnos serviços o compensem (...).

(IDEM, p. 43)

Por outro lado, o religioso apresenta sua percepção sobre a obtenção ilegítima de escravos, ainda que houvesse o beneplácito dos soberanos locais, pois “(...) não são guerras legítimas, senão umas invasões, que têm a natureza de roubos, latrocínios e negociação pirática (...)” (IDEM, p. 65).

Tendo em vista que o tráfico negreiro foi extinto apenas em 1850 e que o Brasil aboliu a escravatura em 1888 - sendo o último país do ocidente geográfico a

fazê-lo -, pois ia de encontro às posições majoritariamente escravistas, tanto no Brasil colonial como no imperial. Recordemos que a escravidão foi o pilar sustentador da economia da colônia, mas também do Brasil independente.

No tocante ao comércio, a compra do escravo só seria considerada justa se houvesse a comprovação da licitude da venda, como indicado na passagem seguinte:

saibam também que, além do pecado contra justiça e caridade, que assim cometem os comerciantes nesta dita negociação, ficam contraindo mais duas obrigações, uma de ressarcir os danos causados e outra de evitarem os futuros: quanto à primeira, devem, todas as vezes que se oferecer ocasião, inquirir a verdade sobre a justiça ou injustiça das escravidões dos cativos que tiverem comprado; e não podendo descobrir a certeza, ou não se oferecendo ocasião para isso – como de fato se não oferecerá, atentas as circunstâncias de tempo e lugar –, estão obrigados a ressarcir o dano causado, de acordo com a dimensão da dúvida que ainda resta.

(ROCHA, 2017, p. 70)

Cabe aqui uma ponderação. Se do ponto de vista da teoria canônica esta perspectiva é válida, a recomendação não era, fosse pela omissão do negociante, fosse pela diferença de visão de mundo do mercador africano, viável. Em um universo de mais de 5 milhões de escravizados desembarcados no Brasil, em pouco mais de 360 anos, quantos inquirimentos foram feitos? Foram todos estes negociados licitamente? A resposta a essas indagações transita no campo da subjetividade.

Há, sobre a atuação direta dos reis africanos, ampla bibliografia. Mas não só: há farta documentação, como as “Cartas do Daomé”, de Luis Nicolau Parés, que dá conta da relação próxima entre africanos e luso-brasileiros. Essa percepção ficará ainda mais clara no capítulo 4. Ribeiro Rocha aponta, em seu capítulo oitavo, quatro condições para que o escravo obtenha sua liberdade: restituição ao senhor do valor total de sua aquisição; ter servido por tempo suficiente ao senhor, equivalendo ao investimento feito por seu proprietário; perdão da dívida pelo senhor, possivelmente em testamento e; liberdade por morte do escravo (FRANÇA, 2017, p. 177). Estas posições de Ribeiro Rocha colocam-no em um patamar de pioneirismo no tocante à reforma no sistema da escravatura. Por isso, o grande apelo de sua obra entre os abolicionistas do século XIX.

Embora intensificada no Brasil, a escravidão na metrópole apresentou tendência declinante a partir de 1761, por iniciativa do marquês de Pombal

(CALDEIRA, 2016, p. 229), o que poderia explicar a posição de Ribeiro Rocha. O padre poderá ter se inspirado no processo que culminaria nas ações do marquês. O primeiro instrumento jurídico foi o alvará de 19 de setembro de 1761, onde se lia: “que os pretos que forem trazidos da América, África e Ásia sejam considerados livres logo que cheguem aos portos deste reino, sem outra formalidade mais que passarem-lhes, nas respectivas alfândegas, a competente certidão de terem nelas entrado” (IDEM, p. 230).

A visão exposta por Arlindo Manuel Caldeira é corroborada por Hugo Fragoso, biógrafo de Ribeiro Rocha. O historiador católico analisa o contexto jurídico em que a obra do padre setecentista é concebida, indicando a existência de relativismo quanto à aplicação da lei na metrópole e no Brasil. Escreveu ele:

Ribeiro Rocha situa-se num contexto de fermentação das leis pelo movimento liberal, que o Iluminismo e o Enciclopedismo iam introduzindo em Portugal. A Legislação portuguesa terá certa ressonância dos ideais iluministas, porém enquanto não interferirem negativamente no econômico. Assim, por exemplo, o problema da escravidão terá uma decisão legislativa diferente no que se refere a Portugal ou Brasil. Pois o Brasil não se podia sustentar economicamente sem a escravidão, como se afirmava. Dois pontos fermentam de modo especial a atividade legiferante: a dignidade da pessoa humana e a teoria da sociedade. Mas haverá todo um sistema de concessões à sociedade em detrimento da pessoa humana, conforme a ideologia dos legiferantes.

(FRAGOSO, 2012, p. 79).

Outro padre setecentista, André Antonil, afirmava que “os escravos são as mãos, e os pés do senhor de engenho; porque sem eles no Brazil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho corrente” (ANTONIL, 2011, p. 106). Esta visão corrobora com o entendimento de Rocha a esse respeito, justificando, assim, a escrita e publicação de *Etíope*”.

Um fundamento importante adotado por Rocha para a libertação ou resgate do etíope é extraído da Bíblia, mais precisamente do Deuteronômio 15:12, 13:

Quando um irmão hebreu, homem ou mulher, se tiver vendido, ele te servirá seis anos, mas no sétimo, tu o despedirás livre de tua casa. Ao despedi-lo livre de tua casa, não o despaches de mãos vazias; senão que dos seus gados, da sua eira ou celeiro e do seu lugar, repartiria com ele e lhe daria viático.”

(ROCHA, 2017, p. 27)

Todavia, a questão do “resgate” pode ser abordada da perspectiva da “salvação da alma”, pois, era comum batizar os cativos antes mesmo do embarque para o Brasil. Quando nascidos na colônia, essa responsabilidade recaía sobre o

senhor. Recorramos, uma vez mais, ao padre Antonil acerca dessa temática. Afirma ele: "(...) Outros (senhores) são tão pouco cuidadosos do que pertence à salvação dos seus escravos, que o têm por muito tempo no canavial, ou no engenho, sem batismo (...)" (ANTONIL, 2011, p. 108).

Para os africanos, em particular para os reis do Daomé, o "resgate" nada tinha a ver com salvação das almas para Cristo. Mas, sim, comércio de escravos. Em carta de 1795, escrita pelo rei Agonglo, lê-se: "*Em 8 de dezembro de 1794, amanheceram, na franquia do meu porto, uma nau, três fragatas e dois bergantins de nação francesa, os quais acharam na dita uma charrua, uma galera e um bergantim, todos portugueses, que estavam a resgate de escravos*" (PARÉS, 2013, p. 338).

É mister apresentarmos a visão de Francisco Alves de Souza, negro alforriado e "homem de seu tempo" nas questões atinentes à salvação das almas de seus compatriotas africanos, uma vez que sua perspectiva vai ao encontro às de Ribeiro Rocha e Ferreira Pires. Afirma o regente da Congregação Makii que:

"(...) usando (Deus) da Sua grande misericórdia, com estes nossos nacionais, fará que eles venham, ao conhecimento de Seu santo nome, permitindo então, ao que agora não é servido, que recebam o santo batismo, para maior honra, e glória de Deus, e salvação de nossas almas".

(SOUZA, 2019, p. 106).

Ribeiro Rocha argumenta a esse respeito que o batismo constituiria elemento legitimador da escravidão, asseverando que:

E não somente fica sendo a dita negociação, por esta via, comércio lícito e livre de calúnia e dolo, senão também positivamente pio e católico, em razão de que estes miseráveis gentios trazidos a terras de cristandade recebem a santa fé e o sagrado batismo, com o que se livram da infame escravidão do demônio.

(ROCHA, 2017, p. 97)

Frei Hugo Fragoso, com o olhar de seu tempo, confere à visão de Rocha sobre o batismo a noção de dignidade humana, acompanhando a visão dos jusnaturalistas (FRAGOSO, 2012, p. 88). Esse princípio, aliás, é central para a defesa dos direitos humanos, constando da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948. Andrew Clapham observa que tal princípio existe desde a Antiguidade até os dias atuais, sendo encontrado, também, no código de Hamurabi (CLAPHAM, 2015, p. 5).

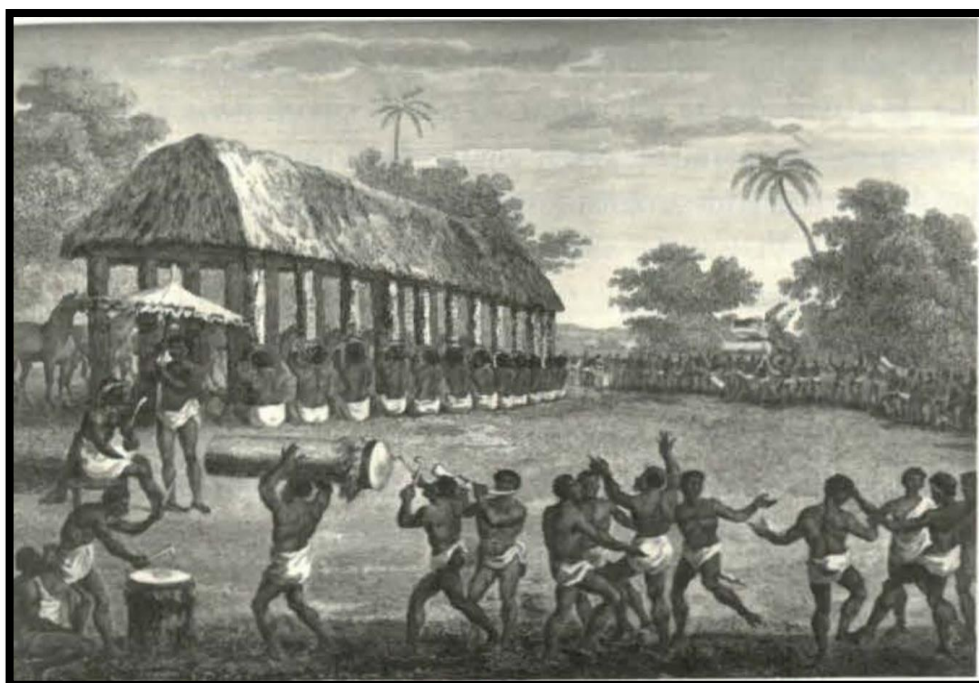
Ferreira Pires aporta contributo importante para o reforço da ideia da salvação das almas dos “bárbaros”, através do batismo, signo maior da conversão e aceitação da fé cristã. Tratando desse tema, mas com uma visão política, de abrangência regional, observando os efeitos da conversão do rei do Daomé, indaga-se:

“(…) pois que maior ventura poderíamos ter, vermos reduzido à nossa Santa Fé aquele bárbaro Rei, o qual, como muito poderoso, a maior parte do seu povo e dos vizinhos seguiriam a este justo e verdadeiro caminho, sendo nós como segundo móveis, que abríamos a estrada para a salvação de tantas almas?”

(PIRES, 1957, p. 62)

A pintura abaixo retrata o tratamento conferido pelos reis africanos aos seus escravos, contrastando com aquele defendido por Ribeiro Rocha, para quem uma das formas de sacrifício era “*dizer muitas missas pelos escravos, que toda vida, até falecerem nos serviram*” (ROCHA, 2017, p. 193). A despeito das visões cristãs à época, a imagem representava prática cultural-religiosa essencial para os soberanos daoméanos, como veremos mais adiante. Os sacrificados atuavam, por exemplo, como mensageiros dos dadás aos seus ancestrais.

Figura: 3.33



Costumes só-sin. Vítimas para um sacrifício, Abomé, c. 1790.
(PARÉS, 2016, p. 195).

A visão de Rocha vai ao encontro das percepções de Souza, porém com uma maior visão de conjunto. Certamente, um dos fatores que reforçaria a visão sobre o barbarismo africano, sobretudo para Pires, foram os inúmeros sacrifícios humanos levados a cabo pelo rei de Daomé, ainda que por ter ouvido falar. Alves de Souza e Ribeiro Rocha considerariam, decerto, um pecado mortal.

No que se refere ao trato dos escravos, Ribeiro Rocha expressa claramente a necessidade de se hierarquizar os cativos de acordo com seus “talentos” e local de trabalho, se no campo ou na cidade, estabelecendo critérios para o sustento e vestuário.

(...) de sorte que, por direito, aos escravos rurais, como, por exemplo, os das roças, fazendas e engenhos, basta que se dê sustento e vestuário suficiente, posto que seja mais grosseiro; mas aos escravos domésticos do serviço e companhia dos senhores e possuidores, o sustento e o vestuário já devem ser mais competentes e mais dignos e, por conseguinte, menos grosseiros.

(ROCHA, 2017, p. 121-2)

Embora todo o indivíduo seja “homem de seu tempo”, a visão de mundo de Ribeiro Rocha tem se mantido ao longo do tempo na sociedade brasileira, que insiste em replicar “usos e costumes” das gerações anteriores, aumentando o passivo histórico-social de negros, quilombolas e indígenas, que vivem à margem dos avanços socioeconômicos, observados nas últimas décadas no Brasil.

Assim, uma pergunta retórica se impõe: Manuel Ribeiro Rocha era um homem de visões progressistas ou alguém que percebeu desde sempre a essência da sociedade em que viveu e terá vislumbrado a manutenção de dito sistema no futuro?

Não há, por certo, resposta à pergunta retórica. Manuel Ribeiro Rocha foi um homem de seu tempo, como sua obra deixa claro. As questões que deveriam ser respondidas para melhor entendimento de sua obra e contexto seriam: Esse posicionamento do sacerdote o tornaria abolicionista segundo as visões setecentistas? A defesa da dignidade humana atribuída a Rocha seria contraditória com as visões de seus pares coetâneos? Do nosso ponto de vista analítico, ambas as respostas seriam negativas. Rocha seria, portanto, um reformista, o que pode ser considerado um grande avanço para seu tempo histórico. Não pode haver abolicionismo sem reformismo.

A questão hierárquica elencada acima era vista com bons olhos, também pelos africanos integrantes de irmandades negras, distinguindo seus membros de acordo com seus “talentos”. Essa interpretação da realidade é explícita no discurso de Francisco Alves de Souza, em seu diálogo primeiro, na qual narra as discussões sucessórias na regência da Congregação Makii, afirma Souza: “*Se não tirar os nossos postos, e nomes, que à imitação dos fidalgos do nosso Reino de Makii, se usa entre nós outros, a fim de distinguir o maior do menor, do fidalgo a mecânico, e haver respeito entre uns e outros*” (SOUZA, 2019, p. 43).

No que se refere ao contexto histórico da segunda metade do século XVIII, a Bahia de Ferreira Pires e Ribeiro Rocha, passou de capital colonial (1549-1763), para segunda cidade em importância comercial, devido a produção açucareira, de tabaco e suas conexões com a África, em razão do tráfico negreiro.

De forma resumida, podemos indicar que a mudança mencionada deu-se em virtude de proximidade do Rio de Janeiro com as regiões auríferas e diamantinas, bem como em razão da ligação direta entre aquela cidade e o porto de Luanda, maior fornecedor de escravos para o Brasil.

Como muitas cidades coloniais nessa época, Salvador preocupava-se com as crescentes tensões na Europa entre Inglaterra, França e Espanha, sobretudo no fim do século XVIII e início do XIX. Essa preocupação foi narrada pelo agente comercial inglês John Turnbull⁹¹, que visitou aquela cidade em 1800. Em um dos trechos de seu relato ele comenta:

As cogitações ao nosso respeito – um possível ataque à embarcações espanholas ancoradas no porto – cedo chegaram aos ouvidos do vice-rei, que imediatamente enviou-nos uma mensagem convocando-nos a irmos ao palácio na manhã seguinte. Nesse meio-tempo, um oficial e uma forte guarda militar estacionaram a bordo e, como se isso não bastasse, colocaram um barco patrulha de cada lado de nosso navio. Ficamos, pois, impossibilitados de dar um passo sequer.

(FRANÇA, 2012, p.549-50).

Outro ponto relevante do relato do agente comercial foi a observação de que negros ocupavam o oficialato militar na Bahia, asseverando que “*um crioulo negro de São Tomé, capitão a serviço de Portugal, recebeu-nos em terra, ofereceu os*

⁹¹ **Obra original.** TURNBULL, John. *Voyage Eound the World, in the Years 1800, 1801, 1802, 1803, and 1804; in Which the Author Visited the Principal Islands in the Pacific Ocean, and the English Settlements of Port Jackson and Norfolk Island.* Londres: Printed for R. Phillips by T. Gillet, 1805, v. 1; 9-20.

seus serviços de intérprete – melhor dizendo, de espião – e conduziu-nos ao palácio” (FRANÇA, 2012, p. 596).

A importância comercial da Cidade da Bahia é igualmente notada por John Turnbull, que aborda não apenas o dinamismo econômico, mas, também, a dependência do trabalho escravo, motor de tal dinamismo, tanto no comércio com a metrópole quanto com a África, notando que *“o mesmo ocorre com o comércio com a costa da África, pois as minas de diamantes requerem um suplemento constante de negros e dinamizam o tráfico de homens”* (IDEM, p. 598).

Nesse sentido, as obras de Vicente Ferreira Pires e Manuel Ribeiro Rocha, não só se complementam, justificando o tráfico negreiro, dos pontos de vista diplomático-comercial, mas também do eclesiástico. Notemos que a história da América portuguesa, em seu relacionamento com o continente africano foi marcado pela dualidade economia e religião desde a efetiva colonização, primeiro com a implantação das capitânicas hereditárias, em 1532, até a fundação de Salvador, em 29 de março de 1549, possibilitando a centralização tanto do governo como do comércio com a metrópole e com a África.

Esse relevo ficará evidenciado ao longo da tese, tendo em vista que o foco central será a análise das relações entre a Cidade da Bahia e o Golfo do Benim, ou Costa da Mina. Este relacionamento com o continente negro manteve-se estável até o fim do tráfico negreiro, ocorrido na segunda metade do século XIX, mesmo após a proibição inglesa do comércio marítimo de cativos, ao norte do Equador, a partir de 1810 (CALDEIRA, 2016, p. 253).

A religião, como visto ao longo deste capítulo, desempenhou papel central, fosse interna, fosse externamente. O comerciante francês Le Gentil la Barbinais⁹², que visitou a Bahia em 1717, notou a religiosidade do colono. Essa religiosidade, todavia, ganha destaque na descrição das edificações e não nos costumes. Barbinais observa que *“há muitos conventos na cidade. O dos jesuítas está situado no lugar mais agradável da urbe. É, sem dúvida, o mais belo, vasto e rico edifício do lugar”* (FRANÇA, 2012, p. 530).

⁹² **Obra original.** LA BARBINAIS, Le Gentil. *Nouveau voyage autour du monde*. Amsterdã : Pierre Mortier, 1728, 3 Tomos, 2 v.

Após analisarmos a essência da vida e obra de Vicente Ferreira Pires, Francisco Alves de Souza e Manuel Ribeiro Rocha, observamos convergência e complementaridade de visões de mundo acerca da escravidão e da fé católica. Em um “diálogo” entre dois padres e um ex-escravo seria de se supor visões antagônicas sobre as temáticas em apreço, pois cada indivíduo carrega em si um conjunto de valores, fruto de suas vivências.

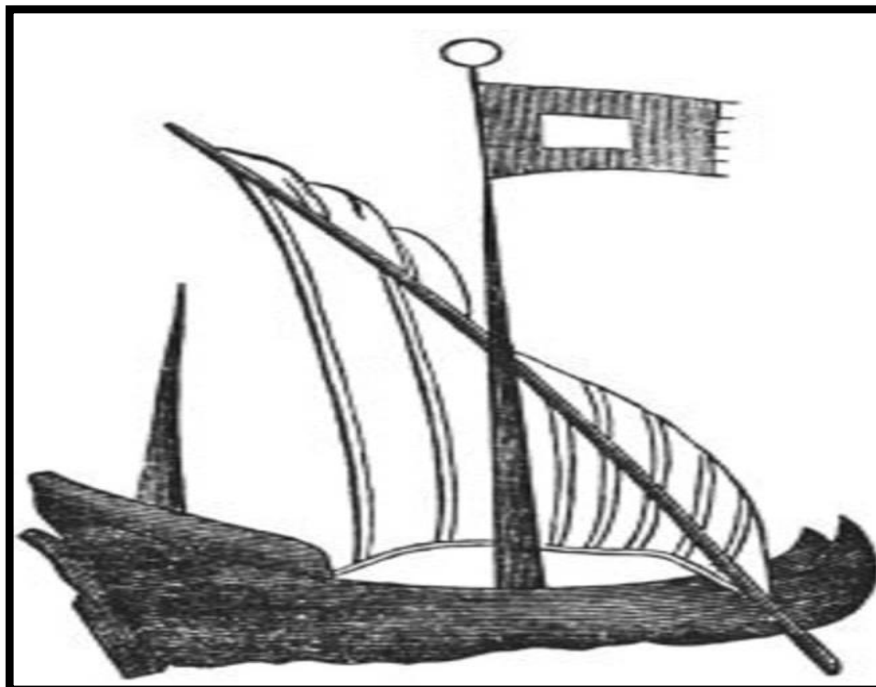
No caso de Souza, africano, escravizado em sua terra e enviado ao Brasil e, certamente, portador de princípios religiosos absolutamente diversos dos de Pires e Rocha, foi assimilado pela cultura dominante com a qual teve contato desde pequeno. Justificou, inclusive, a conquista portuguesa, conduzida sob a liderança de dom Henrique, nos idos do século XV, como o início da salvação das almas dos africanos negros.

Ressaltemos, todavia, que a visão de Souza sobre a fé cristã, embora fosse majoritária entre escravos, livres e libertos, havia, como diversas rebeliões ao longo dos períodos colonial e imperial, a recusa à religião predominante. A Revolta dos Malês – escravos muçulmanos -, ocorrida na Bahia em 1835 representa claramente esse antagonismo.

As ideias e percepções dos três autores acerca da escravidão, tráfico negreiro e laços atlânticos contribuirão para um melhor entendimento sobre a escravidão, laços culturais e sobre o próprio tráfico negreiro, temáticas analisadas nos próximos capítulos. Analisaremos, a seguir, o histórico das relações comerciais entre a Bahia e a Costa da Mina.

CAPÍTULO 4: AS RELAÇÕES COMERCIAIS ENTRE A BAHIA E A COSTA DA MINA

Figura: 4.34



Caravela
(BUENO, 2016, p. 64)

Ao chegarem à Baixa Guiné em 1480, os portugueses verificaram que aí já se conhecia bem a importância mercantil dos escravos. Ao princípio, dedicaram-se mesmo ao papel de agentes desse tráfico africano interno, que fornecia trabalhadores para a extração do ouro.

(GORENDER, 2019, p. 165)

O presente capítulo visa analisar os antecedentes históricos das relações entre Salvador e os reinos escravistas do Golfo do Benim, entre 1482 e 1749, em um primeiro momento para, em seguida, estudarmos o período de 1750 e 1800. Nesse contexto, as obras de Ferreira Pires, Alves de Souza e Ribeiro Rocha apresentaram, no capítulo anterior, as visões setecentistas sobre o comércio transatlântico, tendo por pilares de sustentação a escravidão e o tráfico negreiro.

A caravela, como retrada acima pela figura 4.35 constitui fator tecnológico essencial para as relações comerciais analisadas no presente capítulo. Pequena e versátil, a embarcação abriu o caminho para uma nova Era.

A Era dos Descobrimentos, iniciada pelos portugueses no início do século XV transformaria as relações humanas, tanto em seus aspectos positivos como negativos. Esse período pode ser classificado como o da primeira globalização. Convém notarmos que dois elementos foram a força motriz desse fenômeno: a difusão da fé cristã e a busca por novos mercados.

A esse respeito, Eduardo França Paiva observa: “*Mercado, comércio e cultura eram, então, faces da mesma moeda, que circulava intensamente, mais do que se imaginou até recentemente, em um mundo em processo de globalização, em impérios que criaram inúmeros mecanismos de integração e identificação*” (PAIVA, 2006, p. 100). Por sua vez, Joel Rufino dos Santos coloca a cultura no processo de mundialização das relações entre os povos, sendo a globalização dos negócios o resultado do primeiro fator (RUFINO, 2013, p. 39).

Há, todavia, historiadores que refutam a tese de globalização no período da expansão europeia. Ronaldo Vainfas, por exemplo, afirma que “*Se não chegou a iniciar a chamada globalização, pois a tecnologia da época sequer se parece com a atual, tratou-se sem dúvida da mundialização da história*” (VAINFAS, 2023, p. 64). Para ele, tratou-se, na verdade, de um capitalismo comercial, em vigor até o século XVIII (IDEM, p. 82).

Um aspecto importante a observarmos foi a divisão, no fim do século XV, do mundo conhecido e a conhecer em esferas de influência. Rocha Pita, pensador setecentista, empregava o termo “globo”, ao tratar da partilha do planeta entre Espanha e Portugal (PITA, 2011, p. 58). Com a divisão, cada potência tinha garantido acesso a mercados e a mercadorias quase que monopolisticamente, em um primeiro momento. Abrindo-se, voluntária ou forçosamente à concorrência com outros europeus.

Entendemos, porém, não haver incompatibilidade entre as duas visões, visto que o comércio marítimo transatlântico promoveu tanto as trocas de produtos como as de conhecimentos. São, sim, processos complementares. Não é possível explicar um fenômeno em detrimento do outro.

John Russell-Wood é ainda mais preciso acerca do processo globalizador, afirmando que:

Independentemente dos diferentes níveis de expectativas, aspirações, relutância ou rejeição, estes contactos entre europeus e não europeus anunciaram inexoravelmente uma nova era de globalização transcontinental, transoceânica e transnacional que seria caracterizada por interdependência, interação e intercâmbio.

(RUSSELL-WOOD, 2016, p. 10)

As visões de Paiva e Russell-Wood complementam-se, na medida em que a globalização não é apenas um processo histórico, mas, também, de construção de interdependências entre os atores envolvidos, alicerçadas nos interesses dos mesmos. Estes, por sua vez, variaram ao longo do tempo e do espaço, como ficará claro no presente capítulo, embora seja possível indicar com precisão que o tráfico negreiro esteve sempre no centro da agenda. Assim, podemos afirmar que o processo globalizador e o comércio de escravos evoluíram paralela e indissociavelmente.

Por sua vez, Joel Rufino dos Santos aborda a questão da globalização a partir de sua problemática, afirmando que: “*O problema que primeiro se apresentou aos promotores dessa globalização atlântica moderna foi o desafio de incorporar às suas economias a América e a África. Em outros termos: como lucrar com a América e a África?*” (RUFINO, 2013, p. 41). A resposta novamente é: escravidão, exportação de produtos agrícolas e mineração.

Passemos, então, à análise dos fatores indicados no começo deste capítulo. No que toca ao primeiro aspecto, este esteve sempre vinculado à empresa colonial lusitana, cabendo, inclusive aos governadores gerais, os vice-reis e à Igreja Católica à promoção da salvação das almas. Nesse particular, ao se referir a Mem de Sá, que administrou a América Portuguesa a partir de 1557, Frei Vicente do Salvador assevera que “*este, em pondo os pés no Brasil, que foi no ano de 1557, nenhuma cousa do seu regimento executou primeiro que o que o rei lhe mandava em favor da religião cristã*” (SALVADOR, 2010, p. 190). O mercantil se seguiria em todos os processos no ultramar.

No tocante à expansão cristã conduzida por Portugal, Ronaldo Vainfas observa que “*O sentido religioso da expansão ultramarina, empenhado, como na cruzada, em alargar o território dos fieis ao Cristo, se transmutaria depois na ideia de missão, ora empenhada na salvação das almas*” (VAINFAS; SOUZA, 1999, p.

4). As escravidões indígena e africana enquadraram-se no contexto apresentado pelos historiadores, como temos visto ao longo desta tese.

Notemos que o comércio, assim como outras formas de relacionamento entre os povos, é fruto de um processo contínuo de interações. Acerca desse fenômeno, João Ribeiro pontua:

Liguei o descobrimento do Brasil aos ciclos dos navegadores que dilataram o ocidente europeu, através do Atlântico. Liguei a história das lutas internacionais à grande causa econômica da expansão européia, à causa do comércio livre, do internacionalismo, do *mare clausum* ou *mare liberum* que é uma das feições do século XVII.

(RIBEIRO, 2014, p. 15)

Os contatos comerciais entre Portugal e África integrariam definitivamente este último continente ao sistema econômico do mundo transatlântico, sobretudo a partir da chegada lusitana ao Brasil, em 1500. O Brasil faria, também, parte desse sistema econômico comercial. Já em 1452, os lusos estabeleceram-se em Arguim, na atual Mauritânia, a fim de traficar escravos para Portugal, tendo como parceiros os “mouros” ou muçulmanos da África (RODRIGUES, 2010, p. 33).

Todavia, houve, segundo John Thornton, uma diferença crucial: a América foi conquistada, povoada e transformada; A África, por outro lado, não foi sujeita a esses processos coloniais, inserindo-se comercialmente no mundo Atlântico (THORNTON, 2012, p. 60).

De forma sucinta, o aspecto mais positivo desse processo foi o estabelecimento do contato cultural entre povos de diversas partes do mundo conhecido, mas também com o continente americano, que seria “descoberto” no final do século XV por Cristovão Colombo, aspecto abordado nos capítulos anteriores. O comércio foi outro fator positivo desenvolvido e ampliado a partir da Era dos Descobrimentos. Aprofundaremos este tema no presente capítulo, focando nossa análise nas relações comerciais entre a Bahia e a Costa da Mina.

Para fins de análise deste capítulo, a despeito de existirem outras definições de Costa da Mina, convém adotarmos aquela expressa por Luiz Vianna Filho, quando assevera que “*fortemente vinculada à história do tráfico baiano, Costa da Mina foi designação apenas usada pelo comércio de escravos, não tendo entrada na geografia*” (VIANNA FILHO, 1946, p. 26).

O termo pode ser enquadrado, igualmente, no domínio da política, visto que este se faz presente na documentação oficial luso-brasileira. A título de comparação, seria a mesma aceção do ter América Latina e Caribe, cuja abrangência semântico-política ultrapassa a dimensão geográfica (América Central, do Sul e do Norte). O uso constante de tais termos os oficializaram.

A escravidão ou o “infame comércio” (RIBEIRO⁹³, 2014, p. 190) foi, em contrapartida, o elemento negativo, se analisado com os olhos e valores de hoje, do processo de expansão portuguesa, primeiramente e, europeu mais adiante. Essa temática tem sido analisada ao longo desta tese e continuará no presente capítulo, tendo em vista que o foco do relacionamento mercantil entre as duas margens do Atlântico era a obtenção de cativos para a produção de gêneros tropicais, em seus primórdios e, posteriormente, na produção aurífera e diamantina, no caso da América Portuguesa.

De forma objetiva, o padre e jurista Manuel Ribeiro Rocha aborda a importância do tráfico negreiro para a manutenção do Brasil no rol das conquistas lusitanas, asseverando:

Mas porque já nos tempos e termos presentes não têm os comerciantes modo e via de inquirirem e saberem ao certo a justa ou injusta escravidão dos cativos que tomam aos gentios, e o deixar-se esta negociação cedia em prejuízo das conquistas, pela indigência que têm deles as vivendas, lavouras e culturas para a sua fábrica e benefício.

(ROCHA, 2017; 117)

Como dissemos anteriormente, a expansão portuguesa visava a conversão e a salvação das almas, inclusive a escravização dos africanos. Em 1455, o papa Nicolau V autorizou os lusitanos a escravizar pagãos, por meio da Bula *Romanus Pontifex*. Nesta foi estabelecido que:

Muitos guineus e outros negros tomados por força e alguns também trocados por mercancias não proibidas, angariadas por outro legítimo contrato de compra, foram levados para o dito reino, onde um grande número deles foi convertido à Fé Católica, esperando que com a clemência divina (...) pelo menos se salvem em Cristo muitas de suas almas.

(GOMES, 2019, p. 343-4)

O historiador Joel Rufino cita o exemplo do açúcar e do escravo, como um “duplo comércio”. A esse respeito, assevera que:

⁹³ Trata-se, aqui, do historiador João Ribeiro, e não do padre Manuel Ribeiro Rocha.

Essa produção estimulada e comandada pelo comércio se chamou capitalismo mercantil, que era um duplo comércio, ou, se preferirmos, um comércio de duas pontas: o de açúcar refinado e o de mão de obra. Este último em primeiro lugar, já que havia um comércio antigo de compra e venda de trabalhadores escravos, feito por comerciantes árabes.

(RUFINO, 2013, p. 41-2)

O comércio foi, ao mesmo tempo, o motor dos encontros, da fé e da exploração do homem pelo homem, contando, por muito tempo, com o beneplácito da Santa Igreja Católica. Nenhuma relação, ressaltamos, é simétrica. O poder de cada agente envolvido nessas transações dependia da circunstância e local onde ocorria. Na África, por exemplo, os soberanos africanos definiam as regras e impunham suas vontades.

A exceção a essa regra seria São Jorge da Mina, onde os europeus, em particular os holandeses, tinham maior controle sobre o tráfico negreiro, ao passo que Ajudá representaria o domínio africano sobre o mesmo comércio (LAW, 2016, p. 6). A esse respeito, Robin Law assevera que “*the forts in Ouidah operated as secure places of storage for goods and slaves, rather than exercising any serious military power over the local community*” (IDEM, p. 36).

Para melhor compreendermos as dinâmicas e complexidades envolvidas nas relações entre a Bahia colonial e a Costa da Mina, faz-se fundamental analisarmos o processo de construção e consolidação dos laços comerciais, bem como o papel desempenhado por escravos e ex-escravos no tráfico negreiro.

Finalmente, ressaltamos que a atuação da Bahia no tráfico negreiro dividiu-se em quatro períodos: Ciclo da Guiné, século XVI; Ciclo de Angola, século XVII; Ciclo da Costa da Mina, século XVIII e; Ilegalidade, século XIX (VIANNA FILHO, 1946, p. 28). O chamado Ciclo da Mina será analisado com maior aprofundamento, ainda que os dois anteriores sejam abordados no tópico seguinte, período de construção das relações bilaterais.

4.1 Construção do relacionamento: 1482 a 1749.

European merchants or companies acquired their slaves by purchase from African buyers, usually with the participation of African states, both as taxing agencies and in their own right as commercial sellers.

(THORNTON, 2012, p. 64)

As relações comerciais euro-africanas, como indicada na epígrafe, apresentam-se como estratégicas para ambas regiões, o que explicará a longa duração das mesmas. Esses laços integraram a parte sul do saara no processo globalizador, já referido anteriormente. Toyin Falola descreve a inserção da África nos seguintes termos:

O comércio de escravos não foi o único fator na relação da África com a economia mundial. Outras formas de comércio - a disseminação do cristianismo e do islamismo, a educação ocidental e o colonialismo - contribuíram para conectar a África ao mundo global. Os contatos com o exterior eram intensos, trazendo mercadorias, ideias e influências culturais de diferentes lugares.

(FALOLA, 2020, p. 32)

A passagem abaixo representa, possivelmente, a percepção européia, sobretudo lusitana, daqueles povos com quem nunca interagiram, predominando, no início, a curiosidade, a estranheza e, especialmente o interesse em comerciar e converter novos indivíduos à fé cristã, salvando suas almas.

Quando portugueses e outros europeus começaram, no século XV, a descer a costa africana, não predominava neles a impressão de que entravam em contato com povos primitivos e atrasados. Estranhavam o costume dos negros, mas não os olhavam com desprezo. Lastimavam que desconhecêssem a verdadeira fé, mas só se consideravam superiores por serem cristãos.

(SILVA, 2013, p. 27)

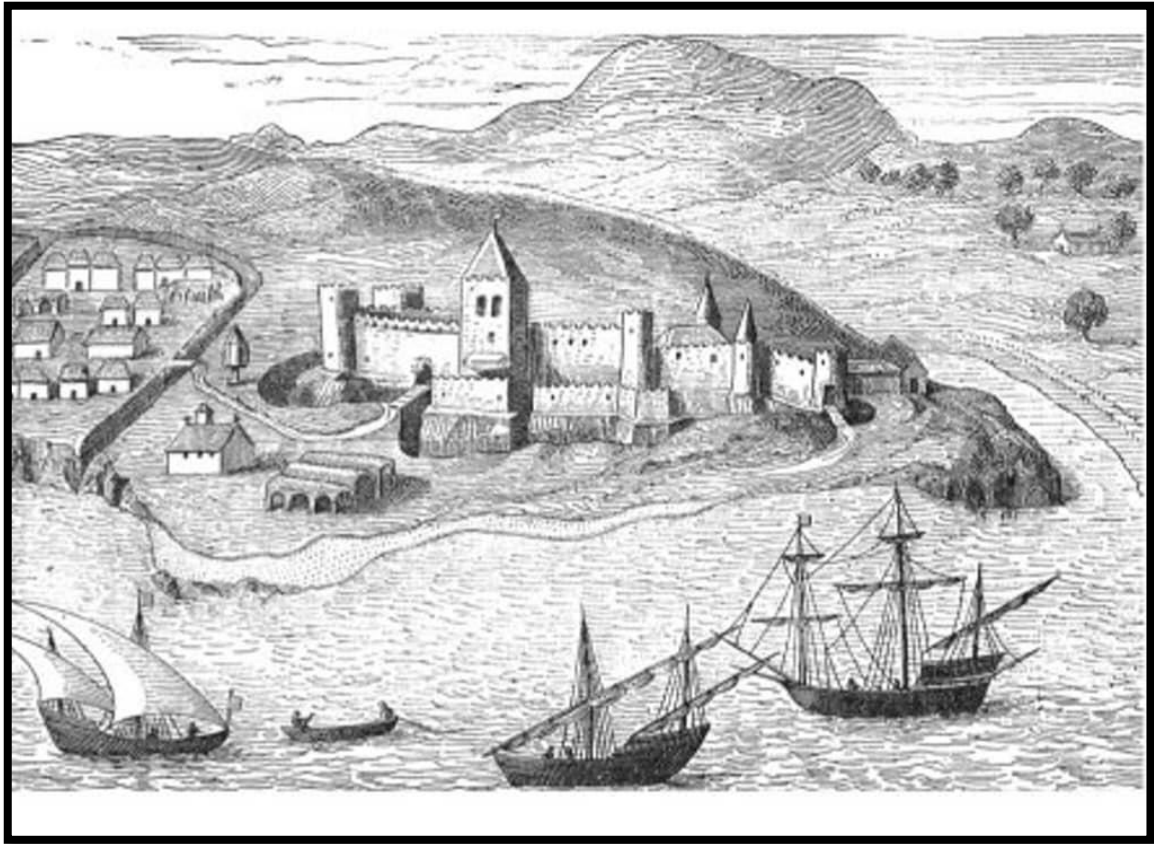
O excerto acima, ainda que não explicita, trata da chegada de uma miríade de indivíduos, ocupantes de diversas funções – navegadores, soldados e religiosos – responsáveis pelo início dos laços afro-europeus e afro-brasileiros. V. Y. Mudimbe analisa os papéis desses indivíduos, entre os séculos XV e XIX. No que se refere ao soldado, foco de nosso interesse imediato, ele afirma:

O soldado constituía a figura mais visível da expansão da jurisdição europeia. Ele construía castelos e fortes nas costas, estava encarregado dos entrepostos comerciais, participava do tráfico de escravizados e, no século XIX, implementava o poder colonial.

(MUDIMBE, 2019, p. 89)

Essa característica marcante pode ser observada empiricamente em dois aspectos. O primeiro diz respeito à escolha do nome de santos católicos na designação das feitorias dedicadas ao tráfico de escravos, como São Jorge da Mina ou São João Batista de Ajudá. A segunda e mais curiosa, foi a escolha de São José pelos negreiros como patrono. Arlindo Manuel Caldeira nota que, quando da perda do Castelo da Mina, em 1637, uma estátua de São José teria sido recuperada por africanos e, em 1752, esta fora enviada à Bahia (CALDEIRA, 2016, p. 67).

Figura: 4.35



Castelo de São Jorge da Mina.
(BUENO, 2016, p. 75)

Embora não indicada a data em que foi pintada, a representação de São Jorge da Mina – figura 4.35 -, dá-nos a dimensão tanto domínio de técnicas avançadas como do poderio geopolítico lusitano em finais do século XV. A quantidade de embarcações em suas imediações reforça essa percepção e explica, ao menos parcialmente, o interesse dos batavos por aquele castelo.

No tocante ao comércio, este teve como objetivo principal a obtenção de ouro, trocado por escravos na Costa da Mina. Foi nesse período que os portugueses construíram naquela região o que terá sido a maior representação mercantil lusitana, batizado de São Jorge da Mina. Esse relacionamento beneficiará, sobretudo os brasileiros, no começo do século XVIII, com o advento da mineração escravista. Para o comércio com a Costa da Mina, a coroa autorizou apenas 24 embarcações, todas com seu registro obrigatório no porto da Bahia (CARNEIRO, 2019, p. 59).

Sobre o privilégio comercial concedido à Bahia, notemos que em Alvará de 1703, a coroa proibiria a ida de embarcações do Rio de Janeiro e demais capitânicas do Sul a resgatarem escravos na Costa da Mina, sob pena de perderem tanto os navios como as mercadorias (API, 1886, p. 167).

A situação seria alterada em 1721, quando embarcações do Rio de Janeiro puderam comerciar com aquela costa, desde que não carregassem armas ou pólvora (IDEM, p. 293). Ressaltemos que essa mudança deveu-se, provavelmente, ao aumento na atividade mineradora em Minas Gerais, sendo o Rio de Janeiro a cidade portuária mais próxima. Embora Salvador concentrasse a maior parte das importações de escravos da Mina, não seria capaz, sozinha, de atender toda a demanda.

Os navegadores lusitanos transacionavam escravos com o Reino do Congo, fornecendo-lhes barras de ferro que, em seguida, trocavam por ouro no castelo da Mina. Pierre Verger afirma que essa troca constituiria “*uma assaz brutal transmutação de ferro em ouro*” (VERGER, 2021, p. 17).

Sobre as origens São Jorge da Mina e seus diversos designativos, P. E. H. Hair nota que o termo “mina” referia-se genericamente à região onde se explorava o ouro, localizada no interior, muito afastada da costa e, possivelmente, nunca visitada por portugueses (HAIR, 1994, p. 43). Segundo o autor, Elmina – do árabe porto -, designaria o litoral onde os lusos chegaram em 1482 (IDEM, p. 43-4). Acordo selado entre portugueses e soberano local viabilizou a construção de um dos mais importantes entrepostos comerciais sob o controle de Lisboa.

Foi a partir deste Castelo que, em 1482, o Brasil colonial recebeu seus primeiros escravos africanos (BUENO, 2016, p. 75). Este entreposto era considerado estratégico para a coroa portuguesa, o que a levaria a designar como um de seus governadores, o proeminente navegador Duarte Pacheco Pereira (1460-1533), que dirigiria aquela representação comercial entre 1482 e 1522 (SILVA, 2012, p. 83).

Dataria daquele ano a implementação dos primeiros engenhos de açúcar em São Vicente, sendo o primeiro deles o Engenho do Governador, promovidos por Martim Afonso de Sousa, tendo como financiadores capitais flamengos e alemães

(SIMONSEN, 2005, p. 120). A associação, no Brasil colônia, entre escravidão negra e produção açucareira, que permearia a imaginação dos colonos e de viajantes estrangeiros se iniciara.

Em 1549, com a chegada de Tomé de Sousa ao Brasil, a coroa portuguesa centralizou a gestão de sua colônia americana. Com a criação do governo-geral, o Brasil passou a ocupar papel muito importante no contexto do império português. A própria designação de Tomé de Sousa conferiu o relevo da empresa no Estado do Brasil. Acerca do governador, Gabriel Soares de Sousa observa que “*Tomé de Sousa foi um fidalgo honrado, ainda que bastardo, homem avisado, prudente e mui experimentado na guerra de África e Índia, onde se mostrou mui valoroso cavaleiro em todos os encontros em que se achou*” (SOUSA, 2013, p. 114).

A relação entre África e Brasil foi muito intensa já no século XVI, período inicial da colonização do novo território. Ambrósio Fernandes Brandão, autor quinhentista residente na Bahia dá-nos a dimensão da presença africana na colônia, ao apontar que “*neste Brasil se há criado um novo Guiné com a grande multidão de escravos vindos dele que nele se acha; tanto que, em algumas capitâneas, há mais deles do que dos naturais da terra*” (BRANDÃO, 2010, p. 114).

Nas décadas iniciais do tráfico negreiro, um dos produtos utilizados na aquisição de escravos oriundos de Angola, segundo Frei Vicente do Salvador, era o zimbo, “*que são uns buziosinhos mui miúdos de que levam pipas cheias e trazem por eles navios de negros*” (SALVADOR, 2010, p. 136).

Nesse período o Reino do Benim foi importante parceiro mercantil dos portugueses, tendo Pereira visitado seu porto, Hugató, diversas vezes. Acerca dos laços comerciais ele observa que:

O Reino do Benim será oitenta léguas de comprido e quarenta de largo. E o mais do tempo faz guerra aos vizinhos, onde toma muitos cativos que nós compramos a doze e quinze manilhas de latão ou de cobre, que eles mais estimam; e dali são trazidos de São Jorge da Mina, onde se vendem por ouro.

(PEREIRA, 1892, p. 72)

Mas, não foram apenas as fortificações construídas ao longo dos 267 anos da construção desse relacionamento que garantiram aos portugueses o pioneirismo da primeira globalização. As embarcações, dos diversos tipos, foram as responsáveis pela intensificação do fluxo do comércio e dos laços culturais. O

historiador luso, Arlindo Manuel Caldeira, nota a esse respeito que “*coube aos portugueses o papel pouco honroso de terem iniciado o tráfico de escravos no Atlântico, uma vez que os avanços das caravelas lhes tinha permitido encontrar alternativa às rotas tradicionais transarianas*” (CALDEIRA, 2016, p. 29). Na ausência de feitorias, naus e caravelas serviam como entrepostos comerciais flutuantes.

Não podemos negligenciar a componente humana, sem a qual não poderíamos analisar nenhum tipo de relação. Nesse particular, os lusitanos foram hábeis na construção de pontes culturais e econômicas com o continente africano, graças à atuação de comerciantes, sobretudo baianos. Esses indivíduos casavam-se com as filhas das autoridades locais, formando famílias mestiças, com bom trânsito em ambas margens do Atlântico, favorecendo, assim, os laços comerciais entre as elites européias e africanas.

A esse respeito, o historiador Arlindo Manuel Caldeira traz-nos uma definição interessante dos dois termos, afirmando que:

A designação de “lançado” parece ter a ver com a ousadia com que “se lançavam”, isto é, com que se atiravam, se atreviam a um mundo desconhecido, enquanto o vocábulo “tangomau” é de origem africana e, embora com etimologia mal determinada, talvez se aplicasse originalmente a um tipo de mercador, se é que não ganhou esse sentido posteriormente.

(CALDEIRA, 2016, p. 57)

Luso-africano é outra denominação que se adequava a esses indivíduos. A diferença fundamental é que esta leva em conta tanto a miscigenação biológica quanto cultural. A cultura, reiteremos, constituiu elemento de relevo na construção e consolidação dos laços transatlânticos.

Para John Thornton, porém, havia uma distinção entre “lançados” e “luso-africanos”, estes sendo os descendentes daqueles e, embora de origem portuguesa não seriam necessariamente leais aos interesses de Lisboa (THORNTON, 2012, p. 259). As dinâmicas locais, portanto, pesavam na visão sociocultural e econômico-comercial desses indivíduos, muitos dos quais eram casados com filhas de chefes locais, com quem compartilhavam interesses mercantis.

Com o passar do tempo, todavia, o papel desses indivíduos teve o contraponto da presença crescente de diretores de fortificações nos “rios da Guiné”,

institucionalizando a atuação da coroa e da iniciativa privada no comércio de escravos, de ouro e de outros produtos.

Uma explicação possível para essa mudança de prioridades no que diz respeito à presença física na África, consistiria na criação, em 1621, da Companhia das Índias Ocidentais, empreendimento batavo, cujo objetivo era competir com Espanha e Portugal no tráfico negreiro e na produção e comercialização açucareira.

Convém ressaltarmos que, quando da conquista batávica da feitoria lusa da Mina, a percepção que se tinha era que aquela representaria uma derrota para a Espanha, pois o dito entreposto não era visto como possessão portuguesa, mas sim um usufruto. Ao menos é o que leva a crer a afirmação de Gaspar Barleus: *“por esse tempo, anunciou-se a Nassau haverem os holandeses tomado S. Jorge da Mina, fortíssima praça no litoral da África e ali o principal reduto e guarnição do rei da Espanha”* (BARLEUS, 2005, p. 74).

Um aspecto importante dessa companhia era o fato de, embora ter caráter privado, contar com competências estatais, como a capacidade de negociar tratados, constituir forças militares, além de construir fortificações na África Ocidental (ABREU, 1998, p. 84-5). Entre 1625 e 1654, as regiões mais ricas na América Portuguesa seriam governadas por aquela companhia comercial, afetando, inclusive, a presença luso-brasileira na África.

Já em 1625, os batavos tentaram tomar São Jorge da Mina, como notou o humanista holandês Gaspar Barleus: *“em 1625, procuraram os diretores da Companhia ganhar aquela praça, mas numa tentativa inútil, conquanto tivessem ali desembarcasse soldadesca assaz numerosa”* (BARLEUS, 2005, p. 76).

Em 1637, São Jorge da Mina era conquistado pelos holandeses. Esse castelo-entreposto jamais seria reconquistado. A esse respeito, Rocha Pita afirma que *“não podiam os holandeses tomar o Recife sem ganhar o forte de S. Jorge, que os havia de ofender no passo: mandaram rendê-lo por um batalhão de dois mil soldados”* (PITA, 2011, p. 190). Diante da resistência inicial, os batavos enviaram mais 4 mil soldados, munidos de pesada artilharia, ocasionando a rendição dos portugueses (IBDEM).

Entre 1641 e 1648, os batavos ocuparam Luanda, o maior porto negreiro do continente africano em quantidade de escravos exportados. Nesse período, portanto, os holandeses controlaram toda a cadeia produtiva do açúcar. Foi por esta razão que em 1644 a coroa autorizou o comércio da Bahia com o Golfo do Benim (MARQUES, 2004, p. 41).

Há quem conteste a lucratividade do tráfico negreiro, ressaltando seu elevado custo e a alta mortalidade dos escravos. O historiador João Pedro Marques, inclusive argumenta que “*regra geral, a escravatura era uma atividade marginal e miserabilista e o seu sucesso financeiro jogava-se nos detalhes e, sobretudo, na gestão da vida do escravo*” (MARQUES, 2004, p. 49). Ora, sabemos que a escravidão foi o sustentáculo não só das economias coloniais, mas também da metrópole portuguesa que, com o açúcar e depois o ouro financiou sua economia interna e seu comércio exterior, comprando produtos manufaturados da Inglaterra. Ademais, convém notarmos que o tráfico negreiro era uma atividade comercial de grande porte, que demandava muitos recursos financeiros aos atores participantes, reduzindo o espaço para negreiros aventureiros.

A tabela apresentada abaixo⁹⁴ mostra-nos a dimensão do açúcar para a economia colonial, indicando a quantidade de engenhos e a produção baianas, entre 1610 e 1755. Nesse particular, Luiz Vianna Filho observa que, embora lucrativa, a atividade negreira demandaria entre 30 e 60 mil cruzados por navio, em meados do século XVIII, “*quantia de monta*” (VIANNA FILHO, 1946, p. 30)

⁹⁴A tabela foi elaborada por Brito (2019, p.115), com base em dados contidos na obra de Schwartz (1959, p. 150).

Tabela: 4.1

| ANO | NÚMERO DE ENGENHOS | PRODUÇÃO TOTAL EM ARROBAS |
|------|--------------------|---------------------------|
| 1610 | 63 | 300 |
| 1632 | 84 | 313,5 |
| 1702 | SEM INFORMAÇÕES | SEM INFORMAÇÕES |
| 1710 | 146 | 507,5 |
| 1755 | 172 | 357,115 |
| 1758 | 180 | 400 |

A dimensão do açúcar: engenhos e produção baiana.
SCHWARTZ, 1959, p. 150

Esse cenário negativo só se alteraria em fins do século XVII, com a descoberta do ouro nas Minas Gerais. Contudo, foi o comércio do tabaco da Bahia com a Costa da Mina que deu novo impulso às relações bilaterais, garantindo à capital colonial quase que um monopólio comercial com aquela região. Estimava-se em cerca de 300 mil arrobas de fumo de terceira qualidade exportados da Bahia para a Costa da Mina (VIANNA FILHO, 1946, p. 27).

Acerca desse produto, Sebastião da Rocha Pita afirma que “*o tabaco, planta que sendo por muita qualidade chamada erva santa, o luxo dos homens lhe fez degenerar em vícios as virtudes, é tão melindrosa, que na sua criação qualquer acidente a destrói, assim como qualquer sopro a desvanece*” (PITA, 2011, p. 38).

Em 1681, por exemplo, em carta⁹⁵ ao Conselho Ultramarino, o príncipe regente dá conta da fortaleza de Acará ou Acra, na atual República de Gana, ao

⁹⁵ Carta de Sua Alteza sobre se lhe dar conta de tudo o que fosse sabendo da fortaleza chamada de Acará. Roque da Costa Barreto, amigo. Eu o Príncipe vos envio muito saudar. Pelas embarcações que da Costa da Mina costumam entrar em esse porto tereis entendido que a fortaleza chamada de Acará se entregou a Julião de Campos Barreto Governador que foi da Ilha de São Tome achando-se acaso naquela Costa de que me deu conta e de como ficava de posse dela sustentando-a até ordem minha, e estava com trato e amizade com o gentio da terra e porque pode haver alguma alteração neste particular ou controvérsia com as nações que têm fortalezas e feitorias naquela vizinhança de que convinha ter eu toda a notícia. Vos encomendo muito que de tudo o que fordes sabendo me deis conta pelos navios que vierem dessa praça para este Reino e sendo cousa que peça mais pronto aviso mandareis um navio particular e o fareis partir logo na forma costumada quando convém, e ao Governador de Pernambuco mandareis execute isto mesmo quando lá vá primeiro notícia do que a vós vos chegue; espero do zelo com que me servis que assim o executeis. Escrita em Lisboa a 27 de Novembro de 1681. Príncipe Conde de Vai de Reis. Para o Mestre de Campo General do Estado do Brasil. Bernardo Vieira Ravasco (BN, DH, 1945, V. 68, p. 31-2).

designar como governador daquela, Julião da Costa Barreto, que fora enviado da ilha de São Tomé para Acra, notando, inclusive, que aquele funcionário régio mantinha boas relações com o soberano local (BN, DH, 1945, V. 68, p. 31). Na documentação consultada há, apenas, duas menções a esse forte, o que nos impossibilita a analisar seu papel no tráfico negreiro ao longo do período analisado. Não sabemos, por exemplo, quem foram os outros governadores da referida fortaleza, nem tampouco o fluxo comercial. Podemos depreender, porém, que Acra terá sido uma resposta tardia à perda de São Jorge da Mina.

Um fato, todavia, pode ter ocasionado a ida de Barreto à Acra: a conquista daquela costa pelo Reino de Amu, que passaria a controlar o tráfico negreiro e negociar com os 18 fortes europeus ali presentes (GOMES, 2019, p.165-6). Isso indicaria o interesse lusitano naquela praça comercial. O domínio dos acumus duraria 59 anos, quando seriam derrotados pelos Akyems, sendo obrigados a abrigarem-se do outro lado do rio Volta, fundando inúmeros reinos, dentre os quais o de Popó Pequeno (IBDEM).

Por muito tempo, porém, o comércio com a Costa da Mina dependeu do envio de navios para o resgate de cativos, sem uma base de apoio na região. Essa situação agrava-se, ainda mais em face das disputas com os holandeses. À guisa de exemplo, em 1718, o vice-rei do Brasil mandava carta ao Reino, a fim de suspender o tráfico negreiro com Ajudá, por um período de um ano, com o objetivo de provocar conflito entre os africanos e os batavos. Medida que foi rejeitada pela coroa (VERGER, 2021, p. 77). Tal cenário melhoraria a partir da década de 20 dos setecentos, com a construção de um entreposto na região.

Mas, nenhum entreposto escravista no século XVIII pode ser comparado ao de São João de Ajudá, em Uidá, cuja planta segue abaixo. Este foi o principal porto negreiro na Costa da Mina a abastecer o mercado brasileiro, sobretudo o baiano. Sua construção foi levada a cabo em 1721 por comerciantes baianos, e contou com o beneplácito de autoridades coloniais em Salvador (BRITO, 2019, p. 92). O Golfo do Benim enviou às Américas 22 por cento de todos os escravos importados por aquela região, tendo Ajudá como seu maior escoadouro, representando 51 por cento do dito trato, entre 1670 e 1860 (LAW, 2016, p. 1).

Acerca desse entreposto, o vice-rei do Brasil edita Portaria designando o capitão de mar e guerra José Torres como o responsável pela escolha do terreno para a construção da futura fortaleza de Ajudá, atendendo à oferta do rei daquela praça.

Porquanto El-Rei de Judá oferece a Sua Majestade, que Deus guarde, sítio para se fazer uma feitoria naquele porto, a qual servirá de grandes interesses ao comércio; e ser conveniente que se faça entender ao dito Rei que Sua Majestade agradece e aceita o seu oferecimento se envie a esta diligência pessoa de atividade, zelo e inteligência na costa da mina, se acham todos estes requisitos em o Capitão de mar e guerra José de Torres lhe ordeno vá com carta minha para El-rei de Judá e logo aceite o sítio oferecido, escolhendo o que for mais capaz e próximo ao porto e que no sítio alvore logo bandeira portuguesa mandando cobrir de telhas o que baste para se recolherem alguns portugueses que ali residem tendo entendido que o sítio que lhe derem há de ter capacidade para se fazer nele armazéns suficientes, quartéis para os oficiais e soldados e igreja para se dizer missa, além do mais recinto que for necessário para se fazer a dita feitoria em forma de fortificação; e espero que o dito José de Torres obre tão eficaz e ativamente nesta diligência que se faça credor às reais atenções de Sua Majestade. Bahia em março, 12 de 1721. Vasco Fernandes César de Menezes.

(BN, DH, 1945, V. 69, p. 143-4)

Em missiva anterior, datada de 31 de janeiro de 1721, os homens de negócio da Bahia expressam ao vice-rei seu interesse no empreendimento, visto que já transacionavam naquela área. Os ditos comerciantes afirmam:

(...) e desejando nós outros conceder com tudo o que fôr gosto e agrado de Vossa Excelência e juntamente devendo outrossim ter atenção ao aumento e interesse do comércio nos resolvemos a fazer e a cumprir o que contém a proposta inclusa, não duvidando que Sua Majestade, que Deus guarde, aceite o reverente afeto com que nos sujeitamos a tudo o que for do seu real serviço.

(BN, DH, 1947, V. 75, p. 350)

A construção da dita fortaleza ficou concedida a Joseph Torres, cujas boas relações tanto com mercadores europeus como com chefes africanos eram muito apreciadas pelo vice-rei de então, Vasco Fernandes César de Meneses (GOMES, 2021, p. 164).

Embora contasse com vasta lista de acusações, dentre as quais a de agir em benefício próprio, os interesses coloniais no tráfico negreiro falaram mais alto, levando ao secretário de Estado Diogo Mendonça Corte Real a enviar missiva ao vice-rei, nos seguintes termos:

Sua majestade ordena que se suspenda a resolução do Conselho Ultramarino sobre a conduta de Joseph Torres, acusado de haver cometido diversas fraudes no comércio com a Costa da Mina e igualmente daquilo que fez em conveniência com estrangeiros, pois não é oportuno agir com ele atualmente.

(IDEM, p. 165)

Ajudá foi um empreendimento privado, financiado por comerciantes baianos, que compravam naquela região. Esse caráter fica evidenciado no seguinte excerto:

Portaria que fizeram os homens de negócio desta praça em 31 de Janeiro de 1721 ao Excelentíssimo Senhor Conde Vice-rei sobre a forma em que haviam de contribuir com dez tostões de direitos por cada escravo que viesse da Costa da Mina para sustentação e estabelecimento da feitoria de Ajudá.

(BN, DH, 1947, V. 75, p. 349-50)

Acerca daquela feitoria, Robin Law nota que sua construção deu-se numa área de Ajudá já construída, o que exigiu a demolição da mesma, sendo necessários 30 dias para sua conclusão e cerca de 500 pessoas (LAW, 2016, p. 34). A rapidez com que foi erigida demonstra seu relevo na macroestratégia luso-brasileira no comércio com aquele porto negreiro, não apenas do ponto de vista das demandas internas do mercado brasileiro, mas sobretudo, em relação aos demais competidores europeus.

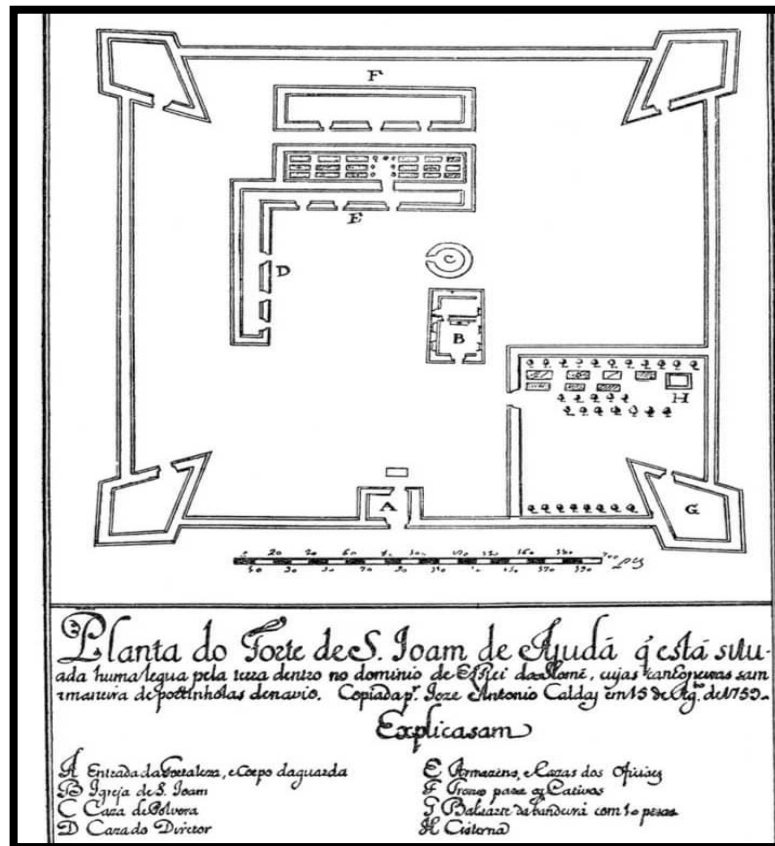
O Conselho Ultramarino tinha plena consciência da importância do comércio com a Costa da Mina para o Brasil. Em uma de suas deliberações, datada de 26 de agosto de 1722, ocasião em que se discutia a ameaça pirata aos navios negreiros brasileiros que navegavam naquela região, aquele colegiado afirma que:

Pareceu ao Conselho que este negócio a que responde o vice-rei do Brasil, Vasco Fernandes Cesar de Menezes, é do mais importantes do que pode haver, pois da segurança dos mares da Costa da Mina às nossas embarcações, depende absolutamente a conservação de todo o Estado do Brasil, e o comércio dos vassallos desta Coroa (...).

(BN, BH, 1952, V. 98, p. 36)

A segurança, todavia, não deve ser entendida apenas em sua componente militar. Devemos considerar, igualmente, as questões afetas à segurança jurídica e à oferta e a demanda de/por mão-de-obra africana. No que respeita ao primeiro elemento, Manuel Ribeiro Rocha assinala que *“E se pelo contrário compraram a algum possuidor de boa-fé, então já tem lugar a dita regra, porque justamente possuem pelo direito do próprio autor e, por isso, podem reter os escravos sem obrigação de lhe fazer restituição”* (ROCHA, 2017, p. 73). A boa-fé é princípio do direito, tanto interno como internacional.

Figura: 4.36



Planta do forte de São João de Ajudá - José Antônio Caldas (VERGER, 2021, p. 217)

Os contratos formam, outrossim, elemento legitimador ou de nulidade das transações comerciais, impactando na segurança jurídica. Embora esta não seja uma tese no domínio do Direito, e portanto, não se aprofundando em seus meandros, referir-nos-emos, em alguns momentos, a alguns de seus aspectos, tangencialmente. Sobre a validade contratual, Ribeiro Rocha comenta:

Para intelligência dos termos em que procede cada uma destas opiniões, se deve prenotar que os atos e contratos podem ser nulos e inválidos por algum de quatro princípios, a saber: por parte da matéria, por parte dos agentes ou contraentes, por parte da forma ou por parte do fim a que se ordenam.

(IDEM, p. 109)

Para atender ao segundo elemento, fazia-se necessário algum produto que desse vantagem competitiva aos baianos. Ao contrário da preferência angolana pela cachaça, os minas preferiam o tabaco. Como o de primeira qualidade era de monopólio régio, a solução encontrada foi untar com melaço de cana a folha de terceira qualidade. O gosto adocicado agradaria de imediato os parceiros africanos.

Essa importância seria ressaltada pela coroa portuguesa, em 1779, em missiva dirigida ao marquês de Valença.

É constatado que o tabaco do Brasil é tão necessário para o resgate dos negros quanto os mesmos negros são precisos para a conservação da América Portuguesa. Nas mesmas circunstâncias se acham as outras nações que têm colônias; nenhuma delas se pode sustentar sem escravatura e todas e todas precisam do nosso tabaco para o comércio do resgate.

(GOMES, 2021, p. 203)

Para que tenhamos uma noção de grandeza sobre a importância daquele produto na Costa da Mina, no início do século XVIII, com a intensificação da produção aurífera, somada ao crescente interesse africano pelo tabaco, a aquisição de escravos apresentou um incremento considerável em seu preço. Se anteriormente um negro custava entre 7 e 10 rolos de tabaco, com o novo cenário custaria entre 15 e 20 rolos (VIANNA FILHO, 1946, p. 63). A demanda da Mina demonstra o relevo desse produto.

A tabel 4.2, abaixo, contendo o número de navios transportando tabaco entre a Bahia e a Costa da Mina indica que, em um período de 16 anos, foram realizadas 180 viagens de Salvador para aquela Costa – uma média de 11.2 viagens por ano -. Estas levavam tabaco e traziam escravos. Se considerarmos a capacidade de transporte de 300 cativos por embarcação, teríamos a cifra de 54 mil escravizados, quantia esta expressiva.

O tabaco – e sua bolsa de couro - era tão importante para os daomeanos que era utilizado em cerimônias religiosas dedicadas aos *tohosu* – ancestrais divinizados – (SOARES, 2022, p. 227). Este produto adquiria, assim, uma dimensão além da comercial para as elites da Costa da Mina. Visão não necessariamente compartilhada pelos baianos, que se interessavam pela mercadoria humana. Houve, sim, uma acomodação de interesses, ainda que de modo inconsciente.

Tabela: 4.2

| ANO | NAVIOS | ANO | NAVIOS |
|------|--------|------|--------|
| 1750 | 12 | 1758 | 19 |
| 1751 | 3 | 1759 | 13 |
| 1752 | 9 | 1760 | 13 |
| 1753 | 3 | 1761 | 15 |
| 1754 | 6 | 1762 | 9 |
| 1755 | 7 | 1763 | 10 |
| 1756 | 13 | 1764 | 16 |
| 1757 | 15 | 1765 | 17 |

Número de Navios de Tabaco para a Costa da Mina: 1750-1765
(VERGER, 2021, p. 1004)

Outro produto muito requisitado pelos africanos eram as armas de fogo. Por duas razões principais: a primeira era combater os reinos inimigos, a fim de anexar seus territórios e escravizar os exércitos derrotados. A segunda era evitar ou reduzir a primeira possibilidade. É possível supormos que o comércio desses ítems era intenso na costa africana. Em Provisão de 16 de fevereiro de 1720 ordenava-se que “*não se consentisse que os navios que fossem à Costa da Mina e mais costas a resgatar escravos levassem para resgate pólvora e armas*” (API, 1886, p. 279).

Sem guerra, todavia, era impossível a obtenção de escravos nas quantidades demandadas, não só pelo Brasil, mas também por potências européias, como Holanda, França e Inglaterra, que prescindiam do trabalho compulsório para a produção de gêneros tropicais, como cana de açúcar, tabaco, algodão, entre outros. Por outro lado, a guerra generalizada não era útil para ninguém, pois diminuiria a oferta de cativos, aumentando seu preço. Assim, fazia-se necessário encontrar um equilíbrio entre guerra e paz, o que manteriam estáveis oferta e demanda.

Um exemplo concreto foi a guerra de anexação de Ajudá pelo Daomé, iniciada em 1727, ocasião em que as feitorias européias foram queimadas pelo exército daomeano e milhares de pessoas foram mortas ou escravizadas (LAW, 2016, p. 51). Sem os entrepostos, todavia, a exportação de cativos tornava-se difícil.

As disputas intermetropolitanas também afetavam a oferta e a demanda de escravos. Não raras eram as tensões entre o Brasil, colônia portuguesa, e navios de guerra holandeses. Em 1725, o Conselho Ultramarino recomenda que o vice rei do Brasil, Vasco Fernandes César de Meneses fizesse uso de naus na Costa da Mina para o constrangimento de navios mercantes batavos, sem, contudo, confrontar diretamente navios de guerra neerlandeses (BN, DH, 1950, V. 90, p. 67). Ressaltemos, todavia, que essas tensões não chegavam a interromper o fornecimento de escravos ao Brasil.

Para os batavos, na impossibilidade de eliminar a concorrência luso-brasileira, buscaram lucrar com o comércio de escravos levados a cabo por embarcações baianas na Costa da Mina, fosse por meio da venda de produtos, fosse pela cobrança de impostos pagos no Castelo de São Jorge da Mina. Em 1726, o Conselho Ultramarino nota que, as *“repetidas represálias que o Vice-rei diz continuam a fazer os holandeses nas embarcações portuguesas e a obrigação que impõem a estas de despachar no Castelo de São Jorge (...)”* (IDEM, p. 109). Ora, se não fosse para recolher impostos, qual a razão desse despacho?

No que respeita a relação entre Bahia e Costa da Mina no período em análise, esta, embora lucrativa para os dois parceiros comerciais, foi marcada pela oscilação, sobretudo vinda dos africanos que, em virtude de um estado de guerra permanente com os vizinhos e concorrentes, atacavam os interesses brasileiros e portugueses, bem como de outros atores estrangeiros presentes na região.

Acerca do motivo que conduziu ao longo relacionamento entre europeus e africanos, João Pedro Marques, historiador luso da escravidão, afirma que:

Para se entender cabalmente a gênese e o desenvolvimento desse tráfico é necessário pensar simultaneamente duas economias políticas de características incompatíveis e encontrar, nas conversões de uma para a outra, as razões que levaram à tomada de certas decisões por parte dos agentes históricos, tanto ocidentais como africanos.

(MARQUES, 2004, p. 18)

Em 1733, por exemplo, o conde de Sabugosa, vice-rei do Brasil, informa o Conselho Ultramarino sobre o interesse do rei de Daomé, Agaja, que os portugueses construíssem duas fortalezas em seus domínios, uma em Jaquim, a outra em Ajudá (BN, DH, 1951, V. 91, p. 15). O objetivo do soberano africano era, certamente, consolidar seu controle sobre o tráfico de escravos. Esse movimento

significaria, ademais, o reconhecimento dessas novas áreas como parte do território daomeano. Em termos contemporâneos, representaria o reconhecimento diplomático da nova geopolítica regional.

Esse pedido pode ter sido o reflexo da mediação do diretor da feitoria de Ajudá, João Basílio, na guerra entre Oió e Daomé, pondo fim àquele conflito (LAW, 2016, p. 56). A atuação diplomática do representante do vice-rei do Brasil credenciou a Bahia e, portanto os portugueses, como parceiros confiáveis, muito embora as autoridades de Abomé adotassem uma postura pendular em relação aos estrangeiros, ora pacífica, ora hostil.

O comércio com a Costa da Mina representou para os baianos a autonomia necessária à consecução de seus interesses na obtenção de mão de obra escrava. O relacionamento direto entre comprador e vendedor, observada sobretudo no século XVIII, rompeu com o comércio triangular levado a cabo por mercadores metropolitanos (GORENDER, 2019, p. 561). A colônia, assim, assumia um protagonismo atípico na relação centro-periferia, fosse pela liberdade de comerciar com a África, fosse pelo volume transacionado. Esse protagonismo perduraria até a independência do Brasil, em 1822.

Contudo, as relações com a Costa da Mina mantinham-se instáveis, em face do rei Agaja do Daomé, o que afetava negativamente o comércio negreiro, como no trecho de carta do Conselho Ultramarino, datada de 19 de janeiro de 1736 indica.

E que como o dito rei de Daomé continua as mesmas hostilidades e vai destruindo todo aquele continente estão os homens de negócio totalmente desanimados e com maior razão faltando-lhes o tabaco que é o principal gênero em que fundam as suas carregações por cuja razão não saia ha muitos meses embarcação alguma para a dita costa e que nem o farão as que se acham naquele porto, senão depois que houver tabacos novos da safra futura, se o tempo correr de sorte que seja favorável para a sua cultura.

(BN, DH, 1950, V. 91, p. 51)

Antes de avançarmos no tempo, cabenos algumas palavras sobre o rei Agadja. Sua figuração por Duflos representa o poder de um soberano precursor, pois foi o primeiro dadá a manter contato com traficantes europeus de escravos (SOARES, 2022, p. 20). Esta imagem, portanto, pode ter servido de propaganda para o mundo externo. Se assim não o fosse, é possível supormos que a mesma não se difundiria além das fronteiras daomeanas.

Figura: 4.37



Figuração do rei Agaja do Daomé, por Duflos.
(VERGER, 2021, p. 709)

Com ascensão ao trono do rei Tegbesu, em 1740, houve, por parte da coroa portuguesa maior boa vontade em relação ao Daomé, visto que era essencial à manutenção do tráfico negreiro com aquela região, como fica claro na Provisão de 3 de abril de 1743, onde se lê: “ordenando que fossem ouvidos os homens de negócio da Praça do Rio de Janeiro afim de que formassem uma companhia para o fornecimento dos escravos da Costa da Mina, que se transportassem para o Brasil” (API, 1883, p. 1453). Recordemos, a esse respeito, que por muito tempo a Bahia teve o monopólio do comércio com aquela praça. Esse gesto, portanto, é significativo do ponto de vista político, independentemente de consequências práticas.

A primeira metade do século XVIII representaria o início da consolidação do tráfico negreiro para o Brasil. Mesmo em contextos de tensão regional ou transatlântica. Para que tenhamos uma noção de grandeza, entre 1651 e 1700, a

América Portuguesa recebeu 542 mil cativos, ao passo que entre 1701 e 1750, passaria de 1 milhão (CALDEIRA, 2016, p. 32). Dessa cifra, 734,9 mil saíram do Golfo do Benim (IDEM, p. 34). Do total global do período, a Bahia recebeu 473,600 escravos, liderando as importações coloniais (IDEM, p. 252). Esses números refletem, em termos políticos, as diversas embaixadas daomeanas enviadas à Salvador em 1750 e 1760, ressaltando o relevo das relações bilaterais (GORENDER, 2019, p. 562).

A presença de ex-escravos, como João de Oliveira, no tráfico negreiro entre a Bahia e o Golfo do Benim foi central para que tanto portugueses quanto os luso-brasileiros aumentassem seus laços e lucros no outro lado do Atlântico. Recordemos, Oliveira retornou à Costa da Mina na terceira década dos setecentos.

Como veremos a seguir, a segunda metade do século XVIII consolidou esses laços comerciais e culturais, que marcarão a história dos dois lados do Atlântico, sobretudo a do Brasil, considerado o segundo país com a maior população negra do mundo, depois da Nigéria.

4.2 Consolidação das relações econômico-comerciais: 1750 a 1800

Churumá Nadir chegou a Salvador em 29 de setembro de 1750, dia de São Miguel. Antes ainda que desembarcasse, foi saudado por uma salva de canhões das fortalezas que guarnecia a entrada da Baía de Todos os Santos.

(GOMES, 2021, p. 230)

Inciemos a análise desta temática pelo significado da figura 4.40. Como afirmamos na introdução desta tese, a troca de presentes entre soberanos daomeanos e lusitanos, constituía aspecto central no cerimonial diplomático bilateral. O motivo era claro: manter o tráfico negreiro no longo prazo. A epígrafe a ser analisada e a caixa de cachimbo são elementos indissociáveis no escopo das relações entre as duas margens do Atlântico. Não há visita de Estado, como a de Churumá Nadir ou a de Vicente Ferreira Pires sem a troca de presentes e regalias.

Figura: 4.38



Caixa de cachimbo grande com invólucro de ráfia - Museu Nacional (SOARES, 2022, p. 276).

Passemos, então, à epígrafe. O excerto descreve a recepção ao embaixador daomeano, digna de um representante diplomático de um parceiro comercial estratégico. Não era, por tanto, mero protocolo, como demonstrado no tópico anterior. A visita oficial de Nadir consolidaria a manutenção do sistema escravista na colônia e no império, visto que o negro foi o grande construtor do Brasil, com seu aporte laboral e cultural.

A missão de Churumá Nadir foi registrada por José Freire Mascarenhas, ocasião na qual o *lari* do Daomé apresentava seus cumprimentos ao conde de Atouguia.

O presente vem dentro do pacote que mandarei entregar logo a Vossa Excelência, a cujos pés ponho, na presença de todo esse auditório, a minha pessoa. Tenho satisfeito ao que o meu Soberano (dadá Tegbesu, rei do Daomé) me encarregou. O segredo, que Vossa Excelência verá na sua carta, não será público, bem manifesto, sem expressa ordem do seu Soberano Monarca (dom José, rei de Portugal), e do meu grande Rei de Angome (Dadá Tegbesu).

(SOARES, 2022, p. 56)

A viagem do emissário teve desdobramentos positivos, pois retornou ao seu reino com mais de 8.100 rolos de tabaco⁹⁶ da Bahia, o que, em contrapartida,

⁹⁶ O tabaco, é sempre bom lembrarmos, foi o principal produto da pauta exportadora baiana para a Costa da Mina. O produto e os acessórios a ele vinculado é sinal de prestígio social e poder no seio

permitiu a compra de cerca de 900 cativos, dos quais desembarcaram 834, no porto de Salvador, em 1752 (IDEM, p. 235). Nessa transação, cada cativo foi trocado por nove rolos de tabaco, taxa competitiva para o período, o que não se sustentaria a longo prazo.

Não era, contudo, o único motivo da visita à Salvador. As relações bilaterais desgastaram-se consideravelmente nos sete anos anteriores, ocasionados tanto pelas guerras entre o Daomé e Império Oió, levando os traficantes a buscarem alternativas ao fornecimento de escravos - Jaquim, Badagri e Onim - como pela participação de João Basílio em conspiração do antigo rei Huffon, de Ajudá, derrotado por Agaja em 1727 (IDEM, p. 231).

No tocante ao porto de Jaquim, este seria objeto de missiva do rei Agonglo a dom Fernando José de Portugal, governador da Bahia, datada de 31/3/1790. Afirma o rei:

Pela presente representação vou certificar a Vossa Excelência que o porto de Jaquem (Jaquin) é antiquíssimo porto de comércio e resgate dos navios dessa praça do Brasil, e como pelas continuadas guerras, que os meus antecessores fizeram ao mesmo porto de Jaquem ficou deserto abandonado. Agora, no meu tempo, mandei povoar e endireitar com tudo o necessário, governadores e comissários, e moços brancos, que sabem ler e escrever para corresponder com os capitães e informarem Vossa Excelência do estado da terra para poder desembarcar e fazer o seu resgate, livres de serem roubados, e amofinados como lhe costumam fazer nos portos de baixo e demais ficarem livres de guerras, e de invasão, que continuamente estão experimentando os mesmos capitães e seus mercantes (...).

(PARÉS, 2013, p. 330-1)

A questão do acesso ao mercado brasileiro, sem dúvida, terá pesado nas tratativas do Daomé junto ao Estado do Brasil, isso porque dois portos abertos na Costa da Mina, os de Porto Novo e de Onim (Lagos), ofereciam escravos a preços mais competitivos em relação àqueles de Ajudá. Em Ajudá, cada cativo custava entre treze e dezesseis rolos de tabaco, ao passo que nos dois outros portos custava entre oito e doze (PARÉS, 2018, p. 63).

das sociedades daquela costa. Para os baianos, por sua vez, representada elemento de influência e pressão comercial, visto que o produto nordestino era o mais apreciado, o que colocava aquela região na posição de maior fornecedora, em comparação a outras praças comerciais, como a Virgínia. O próprio rei Adandozan aborda a questão do tabaco, em carta endereçada ao governador da Bahia em 1797, em que solicita: “Esta, além do exposto, vai certificar a Vossa Excelência que este porto (Uidá) está pronto e aberto para o navio de nação portuguesa (...). Com a última franqueza mais, Vossa Excelência deve ver que o tabaco venha com rolos mais maiores, porque vêm muito pequenos, antigamente vinha muita a miudeza, cachimbo” (PARÉS, 2013; 346).

Convém notarmos que esses dois entrepostos foram fundados por João de Oliveira, ex-escravo e traficante negro, de origem africana e com muitas conexões em Salvador, nascido por volta de 1700, no Iorubó, atual Nigéria (IBDEM).

A exemplo do que ocorreu com a maior parte dos africanos deportados para a colônia, ou lá nascidos, João de Oliveira professava a fé católica. Acerca desse aspecto, Arlindo Manuel Caldeira nota que “*mantendo-se sempre fiel à fé católica, não deixou também de enviar donativos em escravos a várias instituições católicas do Recife e contribuiu para obras na Igreja de Nossa Senhora Imaculada Conceição dos Militares*” (CALDEIRA, 2016, p. 218).

Sobre o surgimento do reino de Porto Novo, este teria surgido como desdobramento da derrota de Aladá pelo Daomé, em 1724, sendo, porém, conhecido pelo mesmo nome que seu antecessor, visto que a realeza do novo reino era herdeira daquele estado (SILVA, 2011, p. 546). Esse porto negro exportou, em 1765, 1.200 escravos, ao passo que em 1788 Porto Novo e Lagos exportaram 3.500 escravos (LAW, 2016, p. 125-6).

Cabe mencionar que, em 1775, no contexto das disputas entre Ajudá e Porto Novo, o rei deste Dé Ayikpé, envia missiva ao governador da Bahia, Manuel da Cunha e Meneses, nos seguintes termos:

Vou por esta pedir a Vossa Excelência caso queira mandar criar nesta minha terra de Ardra uma fortaleza ou casa forte, donde eu e os vassallos tenhamos o gosto de ver a bandeira de Sua Majestade Fidelíssima alvorada, mandando Vossa Excelência seguir os mesmos costumes da fortaleza de Ajudá.

(GOMES, 2021, p. 188)

Por estar sob a tutela de Oió, este reino apresentava sérias ameaças aos interesses econômico-comerciais do Daomé, que tinha no reino vassalo de Ajudá sua principal fonte de recursos oriundos do tráfico negro (PARÉS, 2013, p. 299). Notemos, a esse respeito, que, embora não detivesse o controle territorial de Porto Novo, segundo a narrativa de Ferreira Pires, Abomé exerceria influência política, ao menos simbólica, na confirmação dos monarcas daquele estado (PIRES, 1957, p. 40). A reconquista ocorreu, todavia, em 1804, como o próprio Adandozan indica em carta a dom João (IDEM, p. 356).

A mudança na direção dos navios negreiros de Ajudá para Porto Novo refletiria a perda do peso daomeano para europeus e luso-brasileiros. Essa perda de relevo está presente no perfil hierárquico dos responsáveis brasileiros pela fortaleza de Ajudá, como indicado na tabela a seguir.

Tabela: 4.3

| NOME | PERÍODO | CARGO | FATOR |
|-------------------------------------|-------------------------------|----------------------|---------------|
| Francisco Antônio da Fonseca Aragão | 1782 a 06/02/1799 | Diretor | morte |
| Francisco Xavier Álvares do Amaral | 06/02/1797 a 08/04/1797 | Tenente, interino | substituído |
| Manoel Bastos Varela Pinto Pacheco | 08/04/1797 a 24/06/1799 | Diretor | expulso |
| José Joaquim Marques da Graça | 25/06/1799 a 09/10/1799 | Almoxarife, interino | substituído |
| José Ferreira Araújo | 09/10/1799 a c. 09/1801 | Tenente, interino | morte |
| José Joaquim Marques da Graça | 05/09/1801 a 09/1803 | Tenente, interino | expulso |
| Jacinto José de Souza | 03/02/1804 a 08/1804 | Diretor | morte |
| Francisco Xavier Rodrigues da Silva | 08/1804 a c. 10/1810 | Almoxarife | não informado |
| Francisco Félix de Souza | Não informado | Escrivão | não informado |

Responsáveis pelo forte de São João Batista de Ajudá, (1782-1/10).
(PARÉS, 2013, p. 313).

A presença de diretores em Ajudá é diminuta, observando-se uma predominância de tenentes. Se tomarmos como comparação o forte com uma embaixada residente, equivaleria dizer que as relações diplomáticas saíram de um nível de embaixadores para um de encarregado de negócios. Outro aspecto importante é a curta permanência das autoridades à frente da fortaleza, o que indicava o mau momento pelo qual passavam as relações entre as duas margens atlânticas.

Mencionemos, por oportuno, que Ferreira Pires encontrou-se com o tenente Amaral, logo de sua chegada à Costa da Mina, tendo, inclusive visitado “*naquela praia um pequeno Rei, que com o seu povo é sujeito ao Castelo*” (PIRES, 1957, p. 18). Antes de seu breve exercício em Ajudá, o tenente servira por quinze anos na tropa de artilharia na Bahia, bem como sete meses como guarda-costa no bergantim real (PARÉS, 2013, p. 304).

Em trecho de carta, de junho de 1797, o rei Adandozan indica a expulsão do sucessor de Amaral, bem como a necessidade de ter um representante luso-brasileiro à frente de Ajudá, como narrado na passagem seguinte.

Remeto a Vossa Alteza o dito diretor que não quero na minha terra. O fidelíssimo senhor é que (deve) consertar o forte com esta (desacomodações?), me fará mercê mandar-me outro para sua fortaleza ainda que seja menino, que tenha boa cadência a vir governar o forte da [sua] real pessoa.

(PARÉS, 2013, p. 349)

O pedido foi atendido, como a tabela acima demonstra. Porém, nem a embaixada daomeana de 1805, enviada por Adandozan à Bahia seria capaz de elevar os níveis do relacionamento, como a presença longeva do almoxarife Francisco Xavier Rodrigues da Silva no comando da fortaleza indica. A concorrência e a instabilidade daomeana foram, certamente, dois dos vários fatores que conduziram ao estado observado dos laços.

As guerras napoleônicas e a consequente invasão de Portugal por suas tropas no fim de 1807, ocasionando a transferência da corte ao Rio de Janeiro, a partir de 1808, pode ter contribuído, também, para o esfriamento dos laços, colocando-os em segundo ou terceiro plano, visto que os metropolitanos precisariam reorganizar a máquina pública na nova sede de governo, demandando tempo e energia na consecução de tal objetivo. O que nos interessa entender como a dinâmica das relações bilaterais evoluíram até chegar a este ponto.

Ferreira Pires, em seu relato referente à sua viagem ao Daomé, menciona a Costa da Malagueta⁹⁷, região em que o capitão de seu navio teria negociado a compra de alguns escravos. Embora não constante da lista acima, é útil o compreender que o trato negreiro era feito em outros portos menos famosos, porém mais competitivos, como indicado na passagem seguinte: *“Assim mais nos apresentaram alguns cativos, os quais por esta Costa se resgatam a muito cômodo preço, de maneira que um cativo nunca custa mais de 5, 6, até 7 rolos de tabaco,*

⁹⁷ O termo usado pelo sacerdote diplomata foi amplamente adotado por cronistas portugueses dos séculos XV e XVI, ao tratarem da região atlântica entre a atual Serra Leoa e o Cabo das Palmas, cujo principal produto comercial era a pimenta malagueta ou *afromomum melegueta* (LOPES; MACEDO, 2017; 89). Assim como o Golfo do Benim, essa Costa integra o espaço econômico comercial da África Ocidental.

que comumente tem cada rôlo duas arrobas e meia, e o seu custo na Bahia é de 3000 até 5400 reis” (PIRES, 1957, p. 10).

Como aponta Arlindo Manuel Caldeira, o comércio de tabaco baiano com a África foi essencial para garantir posição privilegiada em face dos concorrentes europeus, após “*afastamento temporário da região*” (CALDEIRA, 2016, p. 66), com a perda de São Jorge da Mina para os holandeses. Mariza de Carvalho Soares nota, por sua vez, que o tabaco fora introduzido no continente africano no século XVI (SOARES, 2022, p. 195), o que explicaria o costume dos povos do Golfo do Benim com o consumo desse produto.

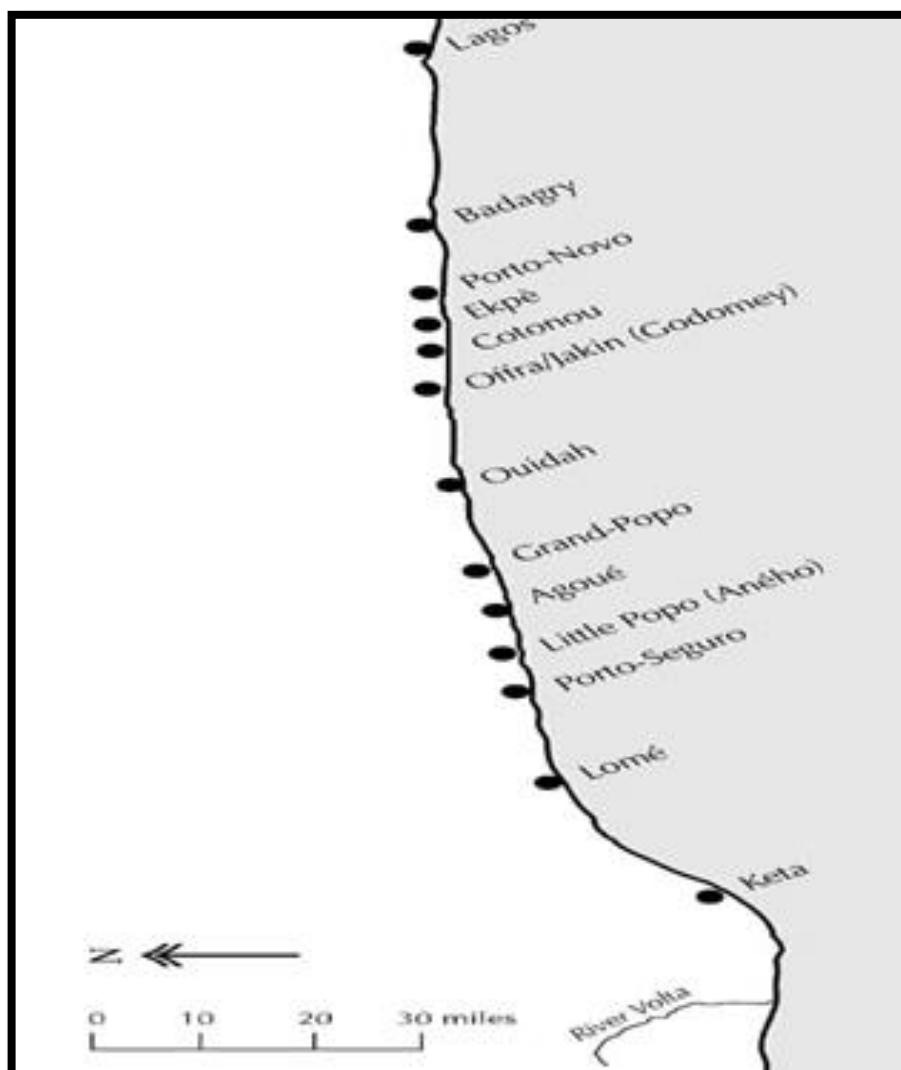
Importa notarmos que, embora o preço do escravo fosse cotado em rolos de tabaco, não foi o único meio de pagamento aceito pelos negociantes africanos da Costa da Mina. O cauri, espécie de búzio, era moeda corrente no tráfico negreiro. Usava-se no “*Daomé a espécie Cypraea Moneta das Maldivas*” (SILVA, 2021, p. 137). A tabela 4.4 ,abaixo, apresenta valores do escravo em cauri, entre 1725 e 1793. Nela poderemos observar um aumento constante de preço, possivelmente em virtude do aumento da demanda, nem sempre fácil de atender, pois dependia dos conflitos com os vizinhos.

Cabe notarmos acerca dos búzios ou cauris, que estes têm valor cerimonial, não apenas monetário. Os povos da África Ocidental, sobretudo os da Costa da Mina, utilizavam-no para esse fim, a exemplo das oferendas feitas à Danbgé, a serpente sagrada, a mando do rei, como narrado por Ferreira Pires: “*Partiu o negro padre para dar conta da sua incomburênciã, munido de búzio, alguns quartos de carneiro, e bastante aguardente, como presente enviado pelo Rei*” (PIRES, 1957, p. 43).

Com base tanto na afirmação de Pires como na tabela 4.4, depreendemos que o preço do cauri dava-se mais em função de seu valor religioso para os daomeanos do que a simples relação oferta/demanda por escravos. Por analogia, podemos utilizar a análise de Mariza de Carvalho Soares acerca do valor ritual do tabaco. Escravos, ainda que exportados pelo Daomé tinham, também, valor ritual. Eram, como já referimos, sacrificados em homenagem aos ancestrais divinizados. Devemos, assim, conferir diversas perspectivas analíticas a essa questão.

Em todo caso, a figura abaixo indicaria os esforços tanto metropolitanos como baianos no sentido de tentar controlar os preços dos cativos cobrados pelos principais reinos e chefaturas da Costa da Mina. Recordemos que as autoridades coloniais não anseavam o monopólio daomeano no comércio de escravos, fosse por razões econômicas, fosse em virtude de preocupações securitárias.

Figura: 4.39



Portos escravistas no Golfo do Benim.
(LAW, 2016, p. 125)

Tabela: 4.4

| Year | Cowries (grand cabess) | Ounces |
|---------------|-----------------------------------|---------------|
| 1725 | 18-20 | |
| 1731 | | 7 |
| 1733 | 29 | 7 |
| 1743 | 30-32 | |
| 1750 | 33 | 6 |
| 1764 | 40 | 10 |
| 1773 | 40-44 | 10-11 |
| 1776 | 44 | 11 |
| 1787 | 52 | 13 |
| 1792-3 | 52-60 | 13-15 |

Preço do Escravo em Cauri: 1725-1793.
(LAW, 2016, p. 131)

Mesmo diante do aumento constante de preços, a demanda também cresceu, puxada pelas atividades agroexportadoras, nas Américas como um todo, e na mineração, desenvolvida no Brasil. A tabela a seguir mostra essa tendência, particularmente no que respeita ao Golfo do Benim e na África Centro-Occidental, leia-se Angola. Recordemos que essa tendência deveu-se a Porto Novo, vassalo de Oiό, pois Ajudá apresentou queda constante nas exportações a partir do reinado de Agonglo, como citado no capítulo 2.

No que respeita à América Portuguesa, os portos da Bahia e do Rio de Janeiro foram os que mais receberam escravos. No caso baiano, mesmo após a transferência da capital para o Sul da colônia, ocorrida em 1763, motivada pela intensificação da mineração, a cidade nortista manteve um papel central no relacionamento com a Costa da Mina. Convém notarmos que o Rio de Janeiro concentrava seu comércio escravista com a Angola, tanto pela proximidade geográfica como pelas correntes de vento mais favoráveis.

Ainda assim, como demonstra o quadro acima, o comércio com a Costa da Mina apresentou forte redução nos quantitativos embarcados daquela região para as Américas na segunda metade do século XVIII. No caso baiano, Edison

Carneiro⁹⁸ nota que nesse período o número de comerciantes da Bahia que negociavam com o Golfo do Benim era 18, em 1759, dos 121 que negociavam com o continente africano (CARNEIRO, 2019, p. 50).

Tabela: 4.5

| | <i>Upper Guinea</i> | <i>Gold Coast</i> | <i>Bigh of Benin</i> | <i>Bigh of Biafra</i> | <i>West Central Africa</i> | <i>South East Africa</i> | <i>Totals</i> |
|---------------|---------------------|-------------------|----------------------|-----------------------|----------------------------|--------------------------|-------------------|
| 1500-1550 | 57,000 | 0 | 0 | 2,100 | 4,800 | 0 | 63,900 |
| 1551-1600 | 93,000 | 0 | 0 | 6,800 | 113,100 | 0 | 212,500 |
| 1601-1650 | 56,000 | 2,470 | 9,600 | 36,900 | 56,300 | 300 | 668,270 |
| 1651-1700 | 89,000 | 106,000 | 260,000 | 150,000 | 571,000 | 32,000 | 1,208,000 |
| 1701-1750 | 212,000 | 460,000 | 735,000 | 249,000 | 888,000 | 15,200 | 2,559,200 |
| 1751-1800 | 854,000 | 554,000 | 550,000 | 656,000 | 1,477,000 | 55,300 | 3,934,000 |
| 1801-1850 | 326,000 | 326,000 | 86,000 | 411,000 | 495,000 | 1,920,000 | 3,648,200 |
| 1851-1867 | 4,800 | 4,800 | 0 | 34,000 | 0 | 157,000 | 225,800 |
| TOTALS | 1,479,800 | 1,208,670 | 1,999,600 | 1,595,400 | 5,693,900 | 542,800 | 12,520,170 |

PORTOS DE EMBARQUE DE ESCRAVOS PARA AS AMÉRICAS: 1500-1867.
(NELLIS, 2013, P. 30)

Luis Nicolau Parés associa, com propriedade, a redução do comércio com Ajudá, na última década dos setecentos, com o declínio da população jeje escravizada na capitania da Bahia, como demonstra a tabela abaixo.

É possível supormos que essa redução tenha sido o resultado de medidas implementadas pelo marquês de Pombal no sentido de manter o preço da “peça” de escravo estável na Costa da Mina. A primeira medida foi a limitação a 3 mil rolos de tabaco por navio e a segunda iniciativa visava impedir que dois ou mais navios negociassem ao mesmo tempo naquela região (GOMES, 2021, p. 227).

⁹⁸ Carneiro foi um dos pioneiros no estudo das religiões de matriz africana no Brasil. Por se situar em período histórico mais próximo do surgimento e desenvolvimento do candomblé, tomando como parâmetro autores mais atuais, este contribui para um melhor entendimento da temática, embora sua obra não tenha dialogado com a de Luiz Clado Lessa, no relato de Vicente Ferreira Pires.

Tabela: 4.6

| | 1698-1729 | | 1730-1749 | | 1750-1779 | | 1780-1800 | | 1801-1820 | |
|---------------------------|------------|--------------|------------|--------------|--------------|--------------|------------|------------|--------------|--------------|
| | Nº | % | Nº | % | Nº | % | Nº | % | Nº | % |
| Gentio de Guiné | 32 | 9,3 | - | - | - | - | - | - | - | - |
| Angola | 59 | 17,1 | 51 | 16,6 | 85 | 21,9 | 87 | 29,8 | 155 | 19,3 |
| Benguela | 36 | 10,4 | 10 | 3,2 | 10 | 2,6 | 9 | 3,1 | 14 | 1,7 |
| Outros África Central | 46 | 13,3 | 13 | 4,2 | 23 | 5,9 | 6 | 2,1 | 10 | 1,2 |
| Mina | 122 | 35,4 | 128 | 41,6 | 105 | 27,0 | 72 | 24,7 | 102 | 12,7 |
| Jeje | 39 | 11,3 | 106 | 27,1 | 115 | 29,6 | 60 | 20,5 | 237 | 29,5 |
| Nagô | - | - | 5 | 1,6 | 35 | 9,0 | 51 | 17,5 | 159 | 19,8 |
| Hauçá | - | - | - | - | - | - | 2 | 0,7 | 81 | 10,1 |
| Outros África Ocidental | 11 | 3,2 | 20 | 6,5 | 15 | 4,2 | 5 | 1,7 | 46 | 5,7 |
| Total africanos | 345 | 100 | 308 | 100 | 388 | 100 | 292 | 100 | 804 | 100 |
| Subtotal África central | 141 | 25,2 | 74 | 12,4 | 118 | 9,4 | 102 | 11,7 | 179 | 8,0 |
| Subtotal África ocidental | 172 | 30,7 | 234 | 39,3 | 270 | 21,4 | 189 | 21,7 | 625 | 27,9 |
| Crioulo | 192 | 34,3 | 225 | 37,8 | 645 | 51,2 | 365 | 42,0 | 1.005 | 44,9 |
| Mestiço | 55 | 9,8 | 62 | 10,4 | 227 | 18,0 | 214 | 24,6 | 429 | 19,2 |
| TOTAL | 560 | 100,0 | 595 | 100,0 | 1.260 | 100,0 | 870 | 100 | 2.238 | 100,0 |

Composição étnico-racial da população escrava. Cachoeira - área fumageira, 1698-1820. (PARÉS, 2016, p. 70)

Não devemos negligenciar, tampouco, o fato de que a própria redução no fluxo de escravos afetaria a quantidade de tabaco produzida o que, como consequência, afetaria a quantidade exportada. A medida de Pombal, portanto, responderia ao novo cenário de forma política, diante da queda inevitável na produção e comercialização do dito produto. Esse movimento deve ter irritado muito o soberano daomeano, pois em 1759, mandara deportar Teodózio Rodrigues da Costa⁹⁹, diretor da fortaleza de São Batista de Ajudá, alegando divergências entre o governador luso-brasileiro e o *yovogan*, “*governador negro da terra*” (IDEM, p. 225).

A fim de reverter essa tendência de queda no fluxo comercial, o Daomé enviaria, em 1795, um embaixador¹⁰⁰ à Salvador. Como resposta, a coroa

⁹⁹ Este fora, anos antes, muito importante para a solução de uma crise de menor monta com o Daomé, quando da fuga de escravos da Fortaleza de São João de Ajudá, abrigando-se na jurisdição territorial daquele régulo, demanda intensa negociação e respectiva restituição (LESA, 1957, p. 200).

¹⁰⁰ Dom João Carlos de Bragança e seu intérprete ficaram hospedados no Colégio dos Franciscanos, com as respectivas despesas por conta da Fazenda Real, a exemplo do que ocorrera com emissários daomeanos que visitaram a Bahia em 1750 (IDEM; XXVII). No Daomé estes embaixadores ou emissários eram chamados de *lari*, e a exemplo do que ocorria em suas missões

portuguesa enviaria, em 1796, os padres Vicente Ferreira Pires e Cipriano Pires Sardinha àquela região, visando demonstrar a importância dos laços com a Costa da Mina. O emissário daomeano era conhecido por dom João Carlos de Bragança, simbolizando não apenas uma homenagem à família real portuguesa, mas também a conversão à fé cristã.

Essa embaixada traria carta do Dadá Agonglo destinada dom Fernando José de Portugal, em que abordava a questão do comércio de tabaco, bem como o monopólio do tráfico negreiro. Escrevia o rei:

Rogo a Vossa Excelência que haja de tomar a seu cuidado mandar (fiscalizar) o peso do tabaco, para que seja esse enrolado com o seu verdadeiro peso; porque umas embarcações o trazem como deve ser, outras muito fora de peso para pequeno. Vossa Excelência, sem encargo de sua consciência, pode fazer com que venham ao meu porto todas as embarcações dessa cidade (Bahia) que andam a resgate de escravos (...).

(PARES, 2013, p. 333-4)

Apesar disso, a coroa portuguesa receava em conceder, como não o fez, o monopólio à Ajudá, pois a predominância de um determinado grupo étnico poderia viabilizar revoltas escravas, afetando a segurança da colônia (RODRIGUES, 2010, p. 37). Nina Rodrigues nota que, apesar dessa preocupação, os “*sudaneses*”, *como eram designados os negros da Costa da Mina prevaleceram em número, “ao passo que em Pernambuco e no Rio de Janeiro prevaleceram os Negros austrais do grupo bantú”* (IBDEM).

Com base no relato de Ferreira Pires, ainda que não mencione o interesse régio em evitar a dependência de apenas uma praça comercial, o clérigo informa sobre diversas paradas em portos antes da chegada ao Daomé, e a respectiva negociação para a compra de escravos, como no trecho seguinte: “*No dia 30 demos fundo de tarde no porto de Anababú¹⁰¹, onde só o Capitão foi à terra continuar o negócio de cativos, e comprar búzio que é o dinheiro corrente em toda esta Costa*” (PIRES, 1957, p. 24).

O comércio dessas duas praças com a África ressalta o caráter autônomo do Brasil, o que contraria a percepção tradicional sobre o pacto colonial, isto é, a

na Costa da Mina, este levava o bastão real, de forma a reafirmar que era o representante do rei naquela ocasião (SOARES, 2022, p. 49-50).

¹⁰¹ Anomabú, cidade portuária na Costa do Ouro, governada pelos fantis e que detinham o controle das praças comerciais vinculadas às minas de ouro do interior (LOPES; MACEDO, 2017, p. 123).

relação exclusiva entre a metrópole e colônia. Com base na documentação consultada, essa parece ter sido uma ação deliberada por parte de Lisboa, não por uma preferência pelos baianos ou pernambucanos, mas por pragmatismo. O tempo e os custos das viagens diretas entre as duas margens do Atlântico eram menores do que o comércio triangular.

As relações bilaterais enfrentavam, todavia, inúmeras crises, como as intromissões dos diretores ou funcionários de Ajudá, como o já citado caso de Teodózio. Na passagem do século XVIII para o XIX, o tenente José Joaquim Marques da Graça, que provocou o descontentamento de Adandozan, expresso em carta ao governador da Bahia, Francisco da Cunha Menezes.

Senhor, vou com esta a dar parte a Vossa Senhoria que o tenente comandante que se acha no meu porto [Uidá], no forte português, está me botando o meu porto a perder de todo o negócio. A saber, veio uma charrua de Lisboa fazer o seu negócio, que costuma a fazer; o dito senhor comandante ensinou ao capitão da dita que não faça o pagamento da forma e o costume que o dito capitão fazia, pois disse que não metesse ancora grande, que o dito costuma a doar sobre cativos, o dito capitão que não desse ancora grande, e assim os mercadores todos dizem que sou eu (que) mando fazer tudo isto.

(PARÉS, 2013, p. 351)

É interessante observarmos que, mesmo diante das tensões, que ocasionaram a queda do comércio bilateral, Ferreira Pires informa em seu relato um número expressivo de pessoas em sua viagem de volta à Bahia. Certamente, a maioria desses indivíduos eram cativos, como narrado na passagem seguinte: *“Assim fizeram a sua presa em forma, e com tiro de peça, e com esta máquina de gente, que fazia o número de 800¹⁰² pessoas, entre cativos e equipagem, seguimos a nossa viagem em o 10 de Novembro para a Bahia”* (PIRES, 1957, p. 140).

Notemos que, apesar das divergências entre a Bahia e a Costa da Mina no tocante ao tráfico, as relações entre as duas margens atlânticas eram mutuamente benéficas que, no começo do século XIX, o rei Adandozan envia, como um dos presentes, um trono do Daomé – figura 4. 42 - (destruído em um incêndio no Museu Nacional do Rio de Janeiro em 2018). Esses laços tornavam incontornáveis a participação do Brasil no comércio ultramarino

¹⁰² Seja qual for o número de escravos embarcados, é preciso considerarmos o fato de que, muito provavelmente, os escravos tenham sido adquiridos ao longo da viagem, em vários portos, e sendo alojados em barracões específicos para esse fim.

Outro aspecto que explicaria a autonomia no campo escravista seria o receio de contar com mão de obra livre estrangeira, colocando em risco os interesses dos reinos. A esse respeito, John Rusel-Wood afirma que: “*A Coroa recusava-se a enviar mineiros especializados da Hungria e da Saxônia, receando que seu conhecimento das riquezas minerais do Brasil pudesse ser colocado a serviço de potências hostis*” (RUSSEL-WOOD, 2014, p. 296). O Conselho Ultramarino considerava que a presença estrangeira na mineração “*seria contra a real soberania de Vossa Majestade*” (BN, DH, 1950, V. 90, p. 266).

Já abordamos o relevo dos presentes para o tráfico de escravos para o Brasil. Porém, ao analisar a simbologia do presente – figura 4.42 -, este transcenderia a prática diplomática, visto que tanto o trono como a coroa são símbolos máximos do poder monárquico. Cabenos, então, uma pergunta retórica: o envio daquele objeto real visaria significar a interdepeência política entre as duas margens atlânticas?

Luis Nicolau Parés nota, ao tratar da simbologia dos objetos e seus usos, que “No contexto africano, o bastão, como o trono (...), constitui uma insígnia de autoridade política e religiosa (PARÉS, 340). Embora não haja resposta à pergunta feita no parágrafo anterior, é possível interpretarmos o significado do uso de bastões e tronos pela diáspora africana no Brasil. A esse respeito, Parés afirma que “*Aproveitando os interstícios do espaço religioso, os tronos, as bengalas, os títulos e outros emblemas de poder dos africanos se perpetuaram e se reinventaram numa sociedade escravocrata lhes negava sua expressão política*” (IDEM, p. 345).

O que é inegável acerca da participação colonial na economia do império português é a maior parte dos lucros produzidos pela agricultura e a mineração escravista que era enviada à metrópole, a fim de que esta pudesse pagar suas importações, investir em sua infraestrutura, além, é claro, de honrar seus compromissos com credores. Assim, a autonomia de Salvador e demais portos do Brasil viabilizava a prosperidade de Lisboa. O tráfico negreiro foi essencial para a manutenção do relevo de Portugal na cena internacional do século XVIII.

Figura: 4.40



Trono do Daomé - Museu Nacional do Rio de Janeiro.
(GOMES, 2021, p. 201)

Mais do que isso, o relacionamento de Salvador com a África, espécie de privilégio concedido pela coroa aos colonos, a despeito da resistência dos comerciantes metropolitanos, significou a manutenção do Brasil na esfera de domínio e influência de Portugal, evitando “*o rompimento do Pacto Colonial, antecipando os movimentos pela Independência*” (GORENDER, 2019, p. 572).

Outro fator que inviabilizava a manutenção do pacto colonial consistia na incapacidade produtiva “*para assegurar o comércio com suas próprias colônias*” (SIMONSEN, 2005, p. 61). Essa perspectiva, segundo o autor, aplicava-se tanto a Portugal como a Espanha. Essa realidade ficaria mais evidente durante a União Ibérica (1580-1640), visto que Portugal estava sob administração espanhola e a Espanha encontrava-se em guerra com a Holanda.

O comércio com a África era intenso, ressaltamos. O escravo africano era essencial, razão maior dessa relação mercantil. Era diversificado, como nota Sebastião da Rocha Pita.

Quase outro tanto número de embarcações menores navega para a costa da Etiópia a buscar escravos para o serviço dos engenhos, minas e lavouras, carregando gêneros da terra

(menos o ouro, que algum tempo levavam e hoje se lhes proíbe), algum açúcar e mais de cinquenta mil rolos de tabaco da segunda e terceira qualidade, gastando-se na terra por toda a região mais de seis mil e duas mil caixas de açúcar (PITA, 2011, p. 111).

No intento de controlar o comércio da América Portuguesa, o marquês de Pombal criaria, na segunda metade do século XVIII, companhias de comércio, a exemplo do que fizeram anteriormente outras potências europeias, como Holanda, França e Inglaterra. A Companhia de Comércio de Pernambuco e Paraíba, que existiu entre 1760 e 1777, representou essa visão centralizadora mal sucedida (VIANNA FILHO, 1946, p. 92).

Acerca dessa questão, João Pedro Marques nota que “*eram companhias majestáticas, com poderes militares, que congregavam o esforço da grande burguesia de Lisboa e do Porto e às quais foram concedidos exclusivos e condições de prioridades (por exemplo, no embarque de escravos em Luanda)*” (MARQUES, 2004, p. 51).

Embora as historiografias brasileira e europeia reconheçam o papel de relevo do Brasil no tráfico, fato comprovado pela análise acima, há pensadores, a exemplo de Valentin-Yves Mudimbe que o omite em seus estudos. O excerto seguinte confirma o que precede: “*Na África Ocidental, Daomé era um parceiro comercial poderoso dos negociantes europeus*” (MUDIMBE, 2019, p. 31). A omissão explica-se, possivelmente, pelo fato de o Brasil integrar o império português na era do tráfico de escravizados.

Tabela: 4.7

| Column1 | Senegambia and off-shore Atlantic | Sierra Leone | Windward Coast | Gold Coast | Bight of Benin | Bight of Biafra | West Central Africa and St. Helena | South-east Africa and Indian ocean islands | Totals |
|---------------|-----------------------------------|--------------|----------------|--------------|----------------|-----------------|------------------------------------|--|----------------|
| 1501-1550 | 28597 | 0 | 0 | 0 | 0 | 1040 | 2750 | 0 | 32387 |
| 1551-1600 | 44801 | 0 | 1241 | 0 | 0 | 3434 | 72327 | 0 | 121803 |
| 1601-1650 | 24688 | 0 | 0 | 34 | 1764 | 1695 | 440775 | 172 | 469128 |
| 1651-1700 | 5446 | 0 | 999 | 9132 | 56483 | 12104 | 448781 | 9120 | 542065 |
| 1701-1750 | 14617 | 0 | 5885 | 53747 | 362577 | 30694 | 542152 | 1471 | 1011143 |
| 1751-1800 | 54752 | 45 | 0 | 942 | 296920 | 9798 | 831330 | 8073 | 1201860 |
| 1801-1850 | 48711 | 16862 | 1123 | 4539 | 289258 | 97402 | 1676168 | 326506 | 2460569 |
| 1851-1900 | 0 | 0 | 0 | 0 | 2210 | 0 | 4257 | 2842 | 9309 |
| Totals | 221612 | 16907 | 9248 | 68394 | 1009212 | 156167 | 4018540 | 348184 | 5848264 |

Número Total de Escravos Desembarcados Nas Américas entre 1501 e 1900.
Slave Voyages, 2023¹⁰³

¹⁰³ Disponível em: www.slavevoyages.org/assessment/estimates. Acessado em 14/02/2024.

Por outro lado, a África não foi agente passivo nesse processo de autonomia brasileira. A crescente demanda por produtos coloniais, como açúcar, cachaça, tabaco, bem como – comércio deste ilegal, salvo se enviado à metrópole -, consolidaria o papel do Brasil no contexto do império português, tornando as queixas dos negociantes reinóis sem eco. A tabela 4.7 apresenta com clareza o peso do Brasil como receptor de mão de obra escrava.

Outro sim, o comércio negreiro teve participação ativa de negros livres e libertos, sobretudo dos ladinos, que dominavam não só a língua portuguesa e professavam a fé cristã, mas também mantinham suas raízes culturais, o que os transformava em mediadores culturais essenciais nas negociações com o continente africano.

4.3 Escravos e ex-escravos como mediadores do tráfico negreiro'

To make the distinction clearer, what we understand as slave societies were those that were sustained and defined by African slavery.

(NELLIS, 2013, p. 2)

A concepção tradicional sobre a escravidão é de que o negro não atuava no tráfico negreiro, sendo-lhe relegado o papel de mera mercadoria comerciada. Todavia, este indivíduo – homem ou mulher -, desempenhou diversos papéis no âmbito da sociedade escravista. Não podemos, contudo, ignorar que o negro escravizado foi uma vítima do sistema escravista, e que sua participação no trato transatlântico inseria-se nesse quadro.

Francisco Alves de Souza, cuja obra e vida já discutimos no capítulo 3, apresenta-nos essa visão sistêmica, notando que “*os zelos com que edificaram, aquela fortaleza de São Jorge da Mina, não somente para o resgate do ouro, e seu comércio, como para, abrir caminho, àqueles gentios, ao conhecimento do verdadeiro Deus (...)*” (SOUZA, 2019, p. 100).

Tendo feito essa ressalva, que julgamos muito importante na compreensão do contexto histórico analisado, passemos agora à questão deste tópico, o papel do escravo e do ex-escravo no comércio negreiro.

Começamos pelos marinheiros, personagens essenciais para o sucesso do tráfico, não apenas pela travessia, mas sobretudo pelo valioso conhecimento que detinham da costa africana. Um aspecto importante era o conhecimento dos idiomas falados pelos cativos. Nesse sentido, Jaime Rodrigues afirma que *“para vigiar os escravos presos no porão, era útil compreender o que eles diziam – daí a importância da presença das “línguas” ou marinheiros intérpretes, muitos deles também escravos”* (RODRIGUES, 2018, p. 345).

O clérigo Vicente Ferreira Pires, testemunha ocular do tráfico negreiro na Costa da Mina, ao relatar sua embaixada na região, comenta a atuação o papel dos pilotos em negociações com comerciantes africanos, o que poderia indicar que aqueles seriam, também, nativos. Narra ele que *“em 1º de Abril de tarde demos fundo em Acará¹⁰⁴, onde o Capitão, para continuar o negócio de escravatura, mandou o piloto à terra, pois que ele ficava a bordo, fazendo o negócio do ouro, privilégio exclusivo”* (PIRES, 1957, p. 24-5).

Ainda no século XVIII, o padre André João Antonil dava conta da participação especializada do negro em diversas atividades econômicas, observando que *“dos ladinos se faz escolha para caldeireiros, carapinas, calafates, taxeiros, barqueiros, e marinheiros, porque estas ocupações querem maior advertência”* (ANTONIL, 2011, p.107). A presença de escravos em tumbeiros ou outros navios comerciais foi observada até o século XIX (KLEIN, 2004, p. 12). No fim do século XVIII, cerca de 2 mil navios mercantes que atuavam na costa do Brasil, empregavam 10 mil escravos (IDEM, p. 36), média de 5 marinheiros negros por embarcação.

Importa ressaltarmos que marinheiros, canoeiros ou pilotos negros, escravos ou libertos, possuíam conhecimento da costa africana, não só como antigos habitantes da região, mas, sobretudo, como homens do mar ou de lagoas na África antes de suas respectivas escravizações nas Américas. Estes permutavam *“víveres, ouro e dentes de elefante por tabaco e aguardente”* (CARNEIRO, 2019, p. 220). Esse fato aponta, ademais, para as habilidades negociais dos africanos, muito úteis no comércio negreiro.

¹⁰⁴ É possível supormos que na época da embaixada de Ferreira Pires, a dita fortaleza não pertencesse mais aos portugueses. Caso contrário, não haveria a necessidade de descer em terra nem tampouco de entabular negociações dentro do navio.

Tabela: 4.8

| Ca. 1800 | <i>White</i> | % | <i>Slaves</i> | % | <i>Free Coloured</i> | % | <i>TOTAL</i> |
|----------|--------------|---------|---------------|---------|----------------------|---------|--------------|
| | | 714,579 | 28.0 | 969,786 | 38.0 | 969,786 | 28.0 |

População do Brasil, 1800 e 1872.
(NELLIS (2013, p. 61))

Tabela: 4.9

| 1872 | <i>North (includes Bahia and Pernambuco)</i> | % | <i>Centre (includes Minas Gerais and Rio de Janeiro)</i> | % | <i>South (includes São Paulo)</i> | % | <i>TOTAL</i> |
|----------------------|--|------------|--|------------|-----------------------------------|------------|-------------------------------|
| <i>White</i> | 1,778,435 | 35.7 | 1,431,209 | 42.1 | 964,600 | 61.9 | 4,1747,244 |
| <i>Slaves</i> | 508,846 | 10.2 | 752,013 | 22.1 | 249,947 | 16.0 | 1,510,806 |
| <i>Free Coloured</i> | 2,684,126 | 54.1 | 1,217,158 | 35.8 | 344,144 | 22.1 | 4,245,428 |
| | TOTAL 4,971,407 | 100 | TOTAL 3,400,380 | 100 | TOTAL 1,558,691 | 100 | GLOBAL TOTAL 9,930,478 |

População do Brasil, 1800 e 1872.
(NELLIS (2013, p. 61))

Quando olhamos as tabelas acima (Tabela 4.8 e Tabela 4.9)¹⁰⁵, que apresentam a população do Brasil por volta de 1800, fica clara a razão de tantos negros – escravos, livres ou libertos -, no comércio negroiro.

A esse respeito, João (John) Armitage observa que “*no fim do século passado, a população podia ser estimada em cerca de três milhões e seiscentas mil almas, das quais dois quintos eram escravos, sendo a maior parte da gente livre uma raça mista de origem africana, índia e européia*” (ARMITAGE, 2011, p. 44).

Outra função relevante no “trato dos viventes” foi a de negociador junto às aristocracias africanas. Não nos referimos aqui aos lançados, mas, sim, a escravos e ex-escravos que atuavam no continente sob as ordens de seus senhores, ex-senhores, ou por conta própria, na condição de traficantes. Para além da atuação

¹⁰⁵ As tabelas foram desmembradas e reorganizadas para melhor compreensão.

mercantil, esses indivíduos exerciam, igualmente, função política, visto que interagem com as elites locais. Afinal, negociar não é apenas um métier comercial.

João de Oliveira, já referido anteriormente, foi assim descrito por Pierre Verger: *”Esse João de Oliveira era um antigo escravo alforriado, tão bem adaptado à vida brasileira que não fizera a viagem de volta à África para reencontrar a terra natal, mas para comerciar com negros e enviá-los para a Bahia”* (VERGER, 2021, p. 234). Oliveira foi o principal traficante brasileiro no século XVIII.

Sobre a fama de Oliveira, Laurentino Gomes comenta que *“sua fama de honesto, o apurado tino comercial e a capacidade de se comunicar de igual para igual com os chefes locais fornecedores de cativos acabaria por transformá-lo em um dos homens mais importantes no negócio negreiro na costa da África”* (GOMES, 2021, p. 243).

Acerca do papel de Oliveira, Alberto da Costa e Silva faz a seguinte ponderação:

Com isso, iniciou o processo de alteração das relações de força naquela parte da costa, em favor do rei de Ardra ou Aladá e do eleko, oloriogun ou ologun de Eko, possivelmente Akinsemoyin (c. 1760-c. 1777), que, enricando com o tráfico, consolidou o seu poder sobre os demais chefes, sobretudo os idejos (ou "senhores da terra").

(SILVA, 2022, p. 149)

Antônio Vaz Coelho representou, igualmente, um desses casos. Negro brasileiro, radicou-se no reino de Aladá, casando-se com inúmeras esposas, *“entre as melhores famílias do lugar. Conquistou assim uma posição considerável, que permitia à sua ambição um caráter político, e tinha uma grande influência nos conselhos públicos e na comunidade onde vivia”* (VERGER APUD DALZEL, 2019, p. 822-3)

Em outra passagem, Archibald Dalzel observa que *“era particularmente vaidoso, e tinha um pendor excessivo pelas aventuras militares, que o levavam a fazer a exibição de um equipamento superior ao de seus companheiros. Armou seus seguidores com fuzis que tinha comprado dos europeus”* (IDEM, p. 822-3). Em 1778 tomava parte na guerra entre Porto Novo e Ajudá, contra Acpenu (SILVA, 2022, p. 54).

A esse respeito, Alberto da Costa e Silva comenta que *“Em 1778, as tropas do rei de Aladá – Porto Novo -, que haviam atacado a cidade de Epe, só lograram*

retirar-se em ordem, graças a duas canoas, pertencentes a Antônio Vaz Coelho, cada uma delas dispendo de quatro pequenos canhões e 24 bacamartes” (IDEM, p. 149).

Ex-escravos brasileiros atuaram, também, em favor de outras nações europeias, a exemplo de Niza, citado por Ferreira Pires em sua obra, do qual não há, ao que tudo indica, maiores informações. A esse respeito, o historiógrafo afirma:

Há também neste porto uma grande casa de negócio, que ainda é mais importante, que as mesmas Feitorias, a qual é pertencente a um pardo, que assiste no Porto do Castelo da Mina, chamado Niza, natural da América Portuguesa. Este pardo tem viajado pela Europa, e afinal de Holanda veio nomeado por Cônsul, e com efeito ele se faz digno de toda a atenção pelos seus merecimentos e luzes.

(PIRES, 1957, p. 25)

Convém notarmos que no Brasil escravista, sobretudo no colonial, o traficante de escravos integrava as elites econômico-financeiras e que, como em qualquer outra profissão lícita, aqueles indivíduos eram considerados honrados (VIANNA FILHO, 1946, p. 29). Talvez por esta razão é que esses dois ex-escravos decidiram atuar nesse ramo da economia, visando ascenderem socialmente, o que aconteceu.

A esse respeito, Laurentino Gomes nota que *“pessoas cativas almejavam a alforria, o que nem sempre era sinônimo de abolicionismo. Uma vez conquistada a liberdade legal, inúmeros ex-escravos se tornaram também donos de escravos, fenômeno que (...) foi uma regra no escravismo brasileiro”* (GOMES, 2021, p. 30). Essa assertiva vale também para a atuação desses indivíduos no tráfico negreiro.

Não podemos negligenciar a participação dos negros em outras áreas afetas ao trato negreiro, como na alfândega, fundamental tanto na inspeção dos navios como na cobrança de tributos. John Thurnbull, comerciante inglês que visitou a Bahia em 1800, é recebido no porto por *“um crioulo negro de São Tomé, capitão a serviço de Portugal”* (FRANÇA, 2012, p. 596).

Antes dele, o francês François Vivez, que esteve no Rio de Janeiro em 1767, notava que a burocracia de Estado era mestiça. Ao se referir ao vice-rei, comenta que *“o seu governo é formado somente por mulatos e ele próprio, o vice-rei, tem todos os sentimentos de um negro, sendo, inclusive, um pouco lunático”* (IDEM, p. 585). Ora, como sabemos, o tráfico negreiro entre o Brasil e a África contava não

apenas com o beneplácito das autoridades coloniais, mas também com sua ativa participação.

Sobre os laços comerciais, podemos concluir que estes mantiveram-se constantes durante todo século XVIII, variando em intensidade e fluxo, de acordo com as dinâmicas internacionais, que nem sempre estavam sob controle da Costa da Mina ou da Bahia, embora aspectos bilaterais também contribuíram para essa oscilação. Fato significativo foi o envio das três embaixadas daomeanas ao Brasil, entre 1750 e 1805, visto que estas ocorreram em virtude do declínio nas trocas comerciais. Antes desse período, não há registro conhecido de embaixadas africanas ao Estado do Brasil.

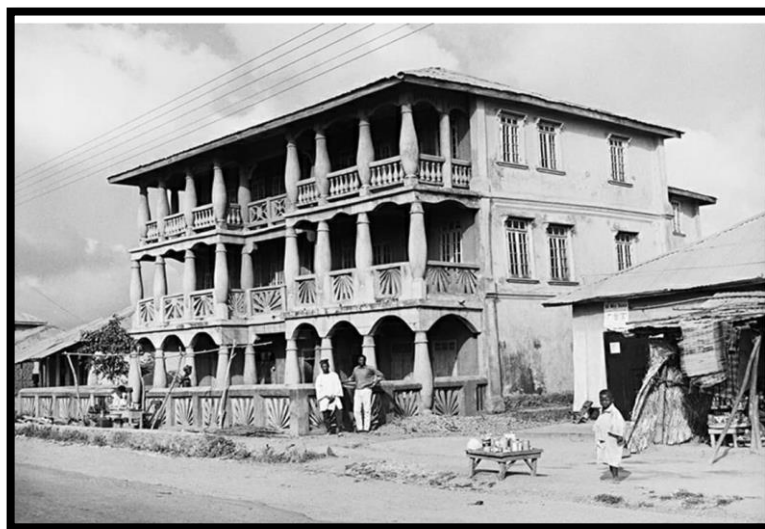
A progressiva industrialização da Europa, sobretudo da Inglaterra, ocorrida ao longo dos Setecentos, as disputas inter-regionais, bem como as guerras napoleônicas, também desempenharam papel negativo no arrefecimento das relações transatlânticas. No caso do Brasil, a abertura dos portos aos britânicos e a crescente fiscalização do tráfico pela potência hegemônica, selariam o progressivo distanciamento entre Salvador e Abomé e demais portos da região, obrigando a colônia a buscar novos parceiros no trato dos viventes.

Se no aspecto mercantil, observou-se declínio, em outras áreas, a contribuição africana foi crescente e intensificou-se no âmbito da colônia. O negro adquiriu, cada vez mais, ainda que à revelia dos colonizadores, papel central na consolidação da identidade plural do Brasil. Assim, a relação entre mundialização e globalização defendida pelo historiador Joel Rufino dos Santos pode ser confirmada no caso brasileiro, e nos demais casos experienciados no Novo Mundo.

Porém, foi na cultura onde o negro deu sua maior contribuição ao Brasil, sobretudo na música e na religiosidade. A Bahia foi, sem dúvida, uma das herdeiras da influência africana. Esse tema será aprofundado no próximo capítulo. A universalização das divindades iorubas é a marca indelével desse longo processo, iniciado com os primeiros contatos dos lusitanos com o Reino do Benim.

CAPÍTULO 5: LAÇOS CULTURAIS

Figura: 5.41



Arquitetura brasileira. Sobrado em estilo influenciado pelo islã em Iwo, Nigéria.
(VERGER 2019, p. 743)

Das organizações sociais, culturais, políticas e principalmente religiosas, pode-se dizer que a partir das relações comerciais com a chamada Costa da Mina, com uma maior presença dos iorubás¹⁰⁶ e fons, vê-se a fixação e o desenvolvimento de um modelo de base ancestral de um reino chamado Queto.

(CARNEIRO, 2019, p. 269)

A construção de relações entre os povos é um processo longo, complexo, e na maior parte das vezes, conflituoso. Os laços entre a Bahia e a Costa da Mina não foram exceção a esta regra. Foram marcadas pelo comércio, pelo conflito, mas também, pelas intensas trocas culturais, que ainda hoje estão muito vivas na memória coletiva da sociedade brasileira. A recíproca vale, também, para muitos africanos de origem brasileira retornados à África. A fé, a culinária e a arquitetura são exemplos das marcas deixadas pelo longo intercâmbio transatlântico, como a imagem acima demonstra-nos.

O sobrado em Iwo – figura 5.43 refletia tanto a posição social de seu proprietário como da ascensão de classe do responsável por sua construção – em

¹⁰⁶ É interessante observar como a historiografia afro-brasileira tem evoluído. Edison Carneiro, por exemplo, utiliza o termo iorubá tanto no sentido étnico, como no geográfico. Como exemplo da segunda, le-se “*houve predominância das práticas de iorubá*” (CARNEIRO2019, p. 179). Nesse caso, a “i” inicial deveria ser grafada em maiúscula.

geral um retornado -. Acerca deste, a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha nota que “*O mesmo mestre de obras que não conseguia quem lhe encomendasse um pequeno prédio em Salvador se voltava em arquiteto na Costa da África e construía sobrados, igrejas, mesquitas e arruamentos de casas térreas de parede e meia*” (CUNHA, 2012, p. 11).

A memória, ainda que coletiva, é experienciada de maneiras muito distintas pelos indivíduos. Há aqueles que entendem a influência cultural do ponto de vista da escravidão que, embora tenha sido abolida em 1888, ainda mantém visão preconceituosa sobre o papel do negro como construtor da sociedade brasileira, colocando-o em um patamar inferior no seio da sociedade. Há aqueles que reconhecem o papel dos africanos e seus descendentes como fundamentais na formação de nossa identidade cultural, seja na música, seja na religião.

Antes de adentrarmos nas questões principais deste capítulo, convém ressaltarmos que muito do que o brasileiro pensava sobre si mesmo à época colonial e que, de certa forma ainda pensa sobre o papel do negro e do Brasil no Mundo, é fruto da construção ideológica dos viajantes estrangeiros ao país, visto que aqueles escreviam e publicavam sobre a América portuguesa e depois acerca da nação independente, ao passo que tal prática era vedada aos brasileiros. Essa proibição retardou o processo de construção identitária próprio e sua respectiva difusão.

Nesse contexto, as obras de Ferreira Pires, Alves de Souza e Ribeiro Rocha contribuem decisivamente para o entendimento da auto-imagem do brasileiro que vem sendo construída ao longo do tempo, com base, sobretudo, nas visões setecentistas desses autores. O capítulo 3, que tratou mais detidamente sobre a vida, a obra e a voz de cada um deles, legou-nos as bases analíticas das temáticas estudadas no presente capítulo.

Reiteremos, por oportuno, que, embora setecentistas, os autores contam com experiências de vida social e cultural distintas: um exerceu a diplomacia clerical; o outro atuou como dirigente de congregação religiosa de negros; o terceiro foi teólogo e jurista. Cada um aportou visão complementar às diversas áreas estudadas. Os demais eram estrangeiros. Apenas Pires, ressaltamos, era natural

do Brasil. Aqui, interessa-nos suas visões sobre a cultura e a religião, em particular, a de matriz africana.

Essa visão forânea abordou diversos aspectos da vida colonial do Brasil independente, da cultura à religião. Nunca considerou, todavia, as perspectivas nem tampouco as experiências dos habitantes da terra visitada por estes viajantes. Contudo, as expressões da brasilidade sempre estiveram lá, vivas e resistentes, adaptando-se ao novo mundo.

Uma dessas visões preconceituosas foi emitida pelo cirurgião francês Charles Dellon, que esteve na Bahia entre maio e setembro de 1675, em seu trajeto para Lisboa, a fim de cumprir pena por heresia. Ao tratar da religiosidade do colono, afirma que:

Deixando de lado os detalhes entediantes, diria, em poucas palavras, que os brasileiros nativos continuam idólatras e que entre eles há muitos feiticeiros, ou gente que se toma como tal; são supersticiosos, não têm templos, não promovem festividades específicas e cultuam o diabo.

(FRANÇA, 2012, p. 427)

No que respeita à religião africana ou afro-brasileira, esta sempre esteve no Brasil, desde a chegada das primeiras pessoas escravizadas. O preconceito contra essas práticas existiu desde os primórdios e permanece ainda hoje. Francisco Alves de Souza, da Congregação Makii, reconhecia, no século XVIII, a força das crenças africanas, denominando-as de “gentilismo e superstição” (SOUZA, 2019, p. 54). Essas denominações eram lugar-comum entre os católicos no Brasil colonial. Esse aspecto fica claro no capítulo 3º da Congregação Makii, onde se lê:

Toda a pessoa a que quiser entrar neste adjunto ou Congregação (exceto pretos de Angola) serão examinadas pelo secretário deste adjunto e aggaú, que é o mesmo que procurador-geral, verem que não sejam pretos ou pretas que usem de abusos e gentilismos, ou superstição, que achando, ou tendo notícias que usam, os não poderão receber.

(IBDEM)

Ribeiro Rocha, igualmente, trata de um aspecto importante da vida do africano: a morte e seus ritos, observando que “*Infiéis (...) honram os seus defuntos com sepultura e funerais ao seu modo gentílico*” (ROCHA, 2017, p. 190-1). É provável que o sacerdote tenha visto ou ouvido falar de tais ritos, visto que os africanos e seus descendentes continuaram, por certo, a reproduzi-los em terras americanas.

Ressaltemos, ainda, a questão da feitiçaria foi sempre evocada para explicar fenômenos naturais, como o fuso horário, noção geográfica desconhecida da maior parte da população, como narra o aventureiro espanhol Francisco Correal, quando de sua curta passagem na Bahia, entre outubro de 1685 e fevereiro de 1686.

Casualmente, abordei a diferença de localização entre o Brasil e Portugal e tentei explicar-lhe que, em razão de tal diferença, enquanto aqui era inverno, lá era verão, e quando aqui era dia, lá era noite. O português benzeu-se por mais de cem vezes e disse que somente um feiticeiro poderia imaginar tais coisas.

(IDEM, p. 263)

Nesse sentido, o século XVIII representou período essencial no processo de consolidação dos laços culturais entre Salvador e o Golfo do Benim, pois com o advento da mineração, as levas de africanos escravizados embarcados para as capitanias do Norte experimentaram forte crescimento, como vimos no capítulo anterior. Como consequência desse fato, a exposição da colônia à cultura negra foi intensa, repercutindo nos usos e costumes da sociedade colonial. Com esses indivíduos vieram seus valores e crenças; vieram seus orixás.

Mencionemos o caso de Na Agotimé, rainha-mãe do Daomé, esposa do rei Agonglo que, devido a uma disputa sucessória entre seu filho Guezo e Adandozan, meio-irmão desse, a teria vendido a negreiros brasileiros como escrava, no fim do século XVIII (PARÉS, 2016, p. 251). Sua presença no Maranhão daria origem à Casa das Minas, de culto aos voduns, divindades jejes¹⁰⁷. Convém notarmos que orixás e voduns, apesar destes serem pouco conhecidos no Brasil, “são essencialmente os mesmos” (CARNEIRO, 2008, p. 73). Segundo o antropólogo, a correspondência entre alguns orixás e voduns seria:

Xangô, entre os jejes, se chama Sobô (Sogho¹⁰⁸) e tem por insígnia o machado com asas; Iroco, a gameleira branca, se chama Loco¹⁰⁹, nome por que é conhecida universalmente na Bahia (pé de Loco¹¹⁰); Ogum, deus do ferro, tem o nome de Gun (Cu); Oxumaré, o de Obecém; Ibêji, os gêmeos, o de Hohô; Exu, o de Leba (Legba).

¹⁰⁷ Este termo designaria um grupo étnico específico da cidade de Porto Novo, na atual República do Benim, mas o tráfico negreiro conferiu um caráter amplo a tal denominação, englobando outras etnias (PARÉS, 2018, p. 32).

¹⁰⁸ A designação de Hevioso é, também correta (IDEM, 2016, p. 179).

¹⁰⁹ Ferreira Pires atribui este nome ao sacerdote daomeano, a quem chama de “Padre dos Feitiços” (PIRES, 1957, p. 91). Essa percepção fica clara na seguinte passagem: “*Ora, já que vai de história, quero contar o que me sucedeu na minha molestia. Aqueles malditos serventes, quê me viam em estado tão enfermo, foram, sem me dar parte, chamar a um destes Locós, Padre de Feitiços, como médico que havia na terra*” (IBDEM).

¹¹⁰ Feitiço de Bocó, é uma grande árvore, não muito frondosa, e mesmo chamada Bocó, que vem a dizer Gente de Deus; e 'somente é adorada esta árvore, por haver tradição que alí moraram Santos,

(IBDEM).

Essas designações podem variar, como o quadro abaixo indica, o que pode significar o uso de outra língua da Costa da Mina.

Tabela: 5.10

| ORIXÁ | VODUM |
|------------------------------------|-------------------|
| Exu | Elebará |
| Ogum | Doçu |
| Oxóssi | Azacá |
| Obaluaiê, Omolu, Xapanã | Acossi Sapata |
| Ossaim | Aguê |
| Oxumaré | Bessem, Dã |
| Xangô | Badé-Quevioso |
| Oxum | Aziritoboce, Eowa |
| Iemanjá | Abé |
| Iansã | Sabô |
| Oxalá | Mavu-Lissa |
| Erê, Ibeji (Espíritos Infantis) | Hohó, Tobosi |

Quadro de correspondência entre Orixás e Voduns¹¹¹
(SILVA, 2005, p. 94)

Os estudos acerca das divindades nagôs¹¹², que levaremos a cabo mais adiante é, indiretamente, o estudo das daomeanas, tendo em vista suas equivalências, como Ferreira Pires constatou em sua embaixada, ainda que de forma incompleta e inadequada, complementados por especialistas no assunto, como os ora citados.

Notemos que, assim como os nagôs, os escravizados da Costa da Mina tentaram, na medida do possível, reproduzir a organização social existente em sua terra natal, refletidas em suas manifestações religiosas. Os jejes continuaram, ainda que absorvidos pela crença iorubá, dominante na América portuguesa, com suas práticas tradicionais. Para tanto, fizeram vir da África seus objetos de culto,

e falavam aos peregrinos. Por isso qualquer pessoa, que se vê aflita, vai declamar e pedir remedia ao seu mal ao pé da mesma árvore (PIRES, 1957, p. 900000).

¹¹¹ Observamos uma discrepância entre a tabela de Vagner da Silva e o texto de Edison Carneiro, em que Iansã é associada a Sobô que, em realidade é Xangô. No Maranhão, Xangô é identificado como Badé (CARNEIRO, 2019, p. 180).

¹¹² Habitantes da região de Egbado, na atual Nigéria e falantes de iorubá, migraram para diversas áreas no que corresponde atualmente à República do Benim (PARÉS, 2018, p. 25).

roupas, e outros itens importantes. A esse respeito, o antropólogo Raul Lody comenta:

Entre as muitas particularidades do jeje do Maranhão, destaca-se um objeto sagrado conhecido por ahungelê, tarrafa de contas, gola das Tobossis ou manta das Tobossis. O objeto complementa o traje cerimonial das Tobossis - princesas meninas, aspectos femininos de crianças de uma nobreza africana, notadamente do antigo Daomé, hoje Benin, genericamente assim conhecidas no processo religioso reconhecido como Mina-jeje.

(LODY, 2006, p. 314)

Os candomblés, surgidos no século XIX e as umbandas, no século XX, foram resultados diretos da chegada das divindades iorubás, bantus e jêjes na Bahia setecentista. Acerca desse processo, Edison Carneiro observa que “os orixás (...) são amplamente popularizados e relacionados a processos de memória, identidade e principalmente de resistência afrodescendente” (IDEM, 2008, p. XII).

Os laços entre esses dois povos atlânticos foram e continuam a ser parte central no processo civilizatório do Brasil e de sua gente, manifesto em sua mestiçagem cultural e biológica. A resistência do negro em sua luta constante por inserção representa e reforça o dito processo. Nesse particular, Raul Lody comenta que “a prática de resistência secular e a incontestável presença como fonte e base da civilização da sociedade brasileira conferem à causa afro-brasileira um destino de conquista e liberdade, diga-se, bem distante da ilusória lei de 13 de maio de 1888” (IDEM, 2006, p. 23).

Da mesma forma que a fé cristã conectou europeus, ameríndios e africanos, a crença em divindades como inquíces e orixás forjaram laços espirituais entre brasileiros, africanos e luso-brasileiros que residiam na América portuguesa. O presente capítulo tem por objetivo analisar essas dinâmicas, tendo como base a presença dos orixás e seus cultos na Bahia.

5.1 A iorubanação da religiosidade na Bahia

Os cultos nagô¹¹³ jeje são tão semelhantes, na África, que se torna difícil traçar uma fronteira física entre um e outro. Aqui, devido à maior concentração de escravos nagôs, houve predominância das práticas de iorubá, cabendo aos jejes uma função secundária”.

¹¹³ Subgrupo da etnia iorubá, que habita na região iorubófona da República do Benim, antigo Daomé (NAPOLEÃO, 2018, p. 46).

Figura: 5.42



Bens variados de culto aos orixás.
(SANTOS, 2013, p. 323)

O fenômeno descrito pelo autor refere-se aos séculos XVIII e XIX, período em que o comércio entre a Bahia e a Costa da Mina estava em alta, em virtude da mineração de ouro e diamante nas capitanias do Sul, em particular Minas Gerais. O tráfico negreiro impactou, assim, no processo de iorubanização da religião na Bahia. Os primeiros nagôs e jejes teriam chegado ao Brasil já no século XVII (SILVA, 2005, p. 28).

Esse fenômeno se deu não só pelo número de escravos iorubás, pois a Bahia recebeu, também muitos negros de Angola. A predominância deveu-se, igualmente, à difusão da língua dos nagôs entre outros africanos, como uma língua franca, a organização sacerdotal do culto aos orixás, bem como “a *ascendência espiritual deste povo*”, nas palavras de Nina Rodrigues (2010, p. 240-1).

A imagem introdutória, apresentada por Santos, reflete o contexto descrito por Edison Carneiro, visto que o constante fluxo de pessoas entre as duas margens atlânticas viabilizava a chegada de objetos necessários aos cultos aos orixás – como estátuas, contas, tecidos -. A figura 5.44 retrata, portanto, o dinamismo comercial-religioso dos artigos expostos.

A língua era, também, um importante instrumento no exercício da religiosidade pelos africanos, indo além de seus usos cotidianos e profanos; era sagrada. O antropólogo Raul Lody conta que “*os termos religiosos, os nomes gerais para os alimentos, roupas e deuses, as histórias e os cânticos rituais, entre outros, quando ouvidos em ewe, tende a seguir o modelo jeje; ouvidos em iorubá. Indicam um provável modelo das nações Queto e Nagô*” (LODY, 2008, p. XVI).

Cabe-nos um aparte a respeito do uso das línguas africanas para a conversão ao catolicismo, defendida, inclusive, por Ribeiro Rocha (2017, p. 159). Para tal, o padre vale-se do artigo 577 das “Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia”, onde lemos:

E porque os escravos de nosso arcebispado e de todo o Brasil são os mais necessitados da doutrina cristã, sendo tantas as nações, e diversidades de línguas, que passam do gentilismo a este estado, devemos buscar-lhes todos os meios para serem instruídos na fé, ou por quem lhes fale no seu idioma, ou na nossa língua, quando eles já a possam entender. E não se nos oferece outro meio mais pronto, e mais proveitoso, que o de uma instrução acomodada à sua rudeza de entender e fatuidade do falar.

(VIDE¹¹⁴, 2011; 218-9)

Jacob Olupona, ao tratar das percepções sobre as religiões africanas por parte do Ocidente, afirma que::

Alguns dos primeiros escritos mais sérios sobre religiões africanas foram produzidos por missionários europeus enviados à África para difundir o cristianismo. Para esses missionários, o estudo da religião africana era, em última instância, uma preparatio evangelica (“preparação evangélica”), um passo necessário para determinar a forma mais eficiente de converter africanos ao cristianismo.

(OLUPONA, 2023, p. 15)

Finalmente a esse respeito, convém recordarmos que a visão de Rocha não era pioneira nesse particular, mas uma estratégia da cristandade que remonta o início do processo colonial na América portuguesa, cujos primeiros grupos a serem aculturados foram as tribos de povos originários do Brasil. Vemos nessa iniciativa traços de sincretismo religioso e, em última análise, de hibridização cultural. Peter Burke chama esse processo de acomodação cultural, recordando que o mesmo

¹¹⁴ Sebastião Monteiro da Vide (1643-1722). Combatente e religioso, doutorou-se em cânones pela Universidade de Coimbra, tornando-se arcebispo de Lisboa e, em 1702, da Bahia. Foi o autor das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia (FLORES, 2004; 629), que nas palavras do senador Antônio Carlos Magalhães “constituem as verdadeiras raízes do nosso ordenamento jurídico” (MAGALHÃES, 2011; VII).

remonta, no caso religioso, à Idade Média, com o advento tanto da conversão dos pagãos ao cristianismo quanto à transformação de seus templos em igrejas (BURKE, 2003, p. 46).

Acerca do termo acomodação e seu uso em outras áreas da história, o historiador cultural nota que:

Recentemente, o termo "acomodação" foi ressuscitado, notadamente por historiadores da religião que criticam os conceitos de "aculturação" (porque implica modificação completa) e "sincretismo" (porque ele sugere uma mistura deliberada). No entanto, o termo está alterando seu significado de modo a incluir os dois parceiros do encontro, o "convertido" assim como os missionários.

(IDEM, p. 47)

Uma miríade de manifestações religiosas, para além do candomblé, foi fortemente influenciada pelos nagôs, a exemplo das macumbas, batuques e xangôs (CARNEIRO, 2019, p. 10). A manifestação mais antiga, todavia, remonta ao século XVII, e era denominada calundu, que seria um sinônimo de inquite ou orixá, divindades africanas, bantu e nagô, respectivamente (RISÉRIO, 2004, p. 163).

Luiz Mott, contudo, recua o primeiro registro do calundu ao ano de 1591, com o advento da visitação do Santo Ofício à Bahia (MOTT, 2010, p. 33). É possível supormos que essa prática dataria de antes da visita, pois os primeiros negros chegaram ao Brasil na primeira metade do século XVI.

Independentemente da época de seu surgimento, se nos Quinhentos ou Seiscentos, esta prática religiosa foi longeva. Luiz Mott afirma que *“a desenvoltura dos calundus e feitiços prova que, malgrado a condenação e vigilância do poder eclesiástico, que podia mandar açoitar e degredar os feiticeiros, nem por isso conseguia erradicar os rituais africanos e ameríndios da população”* (IBDEM).

Houve, também, cultos de origem africanas que foram descontinuados, a exemplo do Acotundá, que surgiu e desapareceu no século XVIII, cujo ritual era dedicado a uma divindade de nação Courá ou Cura¹¹⁵ (VAINFAS; SOUZA, 1999, p. 13). A existência, ainda que efêmera de cultos africanos no Brasil colonial

¹¹⁵ Mariza de Carvalho Soares (2019, p. 223) indica que não haveria na historiografia africana um povo com tal denominação. A historiadora hipotetisa que estes indivíduos eram oriundos da região norte do território Makii.

demonstraria tanto a diversidade de grupos étnicos quanto de movimentos de resistência religiosa-culturais.

Acerca do processo de formação dos cultos de origem africana no Brasil, Herbert Klein e Francisco Vidal Luna sintetizam-no da seguinte maneira:

O mais importante desses cultos na era escravista brasileira foi o candomblé (que alguns chamavam de calundu, no período colonial). Ele assumiu várias formas em todo Brasil. Em geral, inicialmente um pequeno grupo estabelecia os cultos básicos que, mais tarde, eram adotados em seu novo ambiente por grande número de migrantes provenientes de variadas regiões africanas.

(KLEIN; LUNA, 2010, p. 258)

Um aspecto interessante sobre a evolução dos candomblés é apontada por Luis Nicolau Parés, ao citar o conde de Povolide que, em carta datada de junho de 1780, trata das festividades da Igreja do Rosário, na cidade do Recife, e observa que “*os pretos divididos em Nações e com instrumentos próprios de cada uma dançam*” (PARÉS, 2018, p. 109). Os terreiros¹¹⁶ de candomblé datam do século XIX, o que nos faz inferir que esta prática religiosa desenvolveu-se dentro das igrejas católicas.

Por que este processo formativo se deu no seio do catolicismo? Possivelmente para se proteger da inquisição. Como já abordamos nesta tese, os africanos valiam-se do sincretismo, a fim de manter, ainda que simbolicamente, o contato com a terra natal.

Ao comentar esse fenômeno, especialmente da perspectiva do clero, o antropólogo Ivan Poli observa: “*se analisarmos as relações dos escravizados com as irmandades cristãs, vemos que, segundo a visão da Igreja na época, muitas somente serviam aparentemente de fachada para acobertar os cultos tradicionais de resistência dos africanos*” (POLI, 2019, p. 174).

Porém, o ponto crucial a destacarmos sobre as origens tanto dos calundus quanto dos candomblés foi o objetivo de demarcar fronteiras simbólicas entre as diversas nações africanas (PARÉS, 2018, p. 109-10), o que explicaria a existência

¹¹⁶ Sobre esses locais de culto, Edison Carneiro os define como “*grandes barracões de arquitetura primitiva*” (CARNEIRO, 2018, p. 63). Por sua vez, Muniz Sodré os define como “*comunidades litúrgicas da diáspora africana*” (SODRÉ, 2017, p. 25).

de inúmeros terreiros dedicados a diversas nações. Paulatinamente esse cenário alterou-se, cedendo lugar às afinidades religiosas a cada templo dessa doutrina.

Raul Lody corrobora a tese de Parés, ao menos no que diz respeito ao culto da Bahia. Escreveu: *“Em seu modelo baiano, o candomblé é verdadeira síntese espacial e simbólica de cidades-Estado, reinos, lugares sagrados, especialmente dos iorubás, nos dois principais territórios da África Ocidental: Benim e Nigéria”* (LODY, 2008, p. 169).

Das igrejas e irmandades, passou-se às casas de culto ou terreiros. Fundada no século XIX por três ex-escravas – Adetá, Iyakala e Iyanassô -, a Casa Branca do Engenho Velho (SILVA, 2005, p. 59), é considerada como casa matriz de nação Queto, pois esta transmitiu o axé às demais de mesma linha (CARNEIRO, 2008, p. 176). Acerca desses locais de culto, Edison Carneiro escreveu: *“As chamadas casas matrizes, das quais centenas de candomblés originaram-se, são veneradas como as mais próximas ao ideal étnico manifestado pela religião em si”* (IBDEM).

Uma possível explicação para esse entendimento, é o fato de que os estudos acerca do candomblé centrarem-se, majoritariamente, em três terreiros: Casa Branca, Gamtois e Axé Opò Afonjá (CAPONE, 2018, p. 26). Nesse particular, Stefania Capone observa que *“é a espantosa concentração das pesquisas etnográficas em três terreiros de nação nagô, transformados, assim, na encarnação da tradição africana no Brasil”* (IBDEM). Raul Lody critica essa hegemonia, denominando-a de nagocracia (LODY, 2006, p. 7).

A evolução do candomblé acima descrita, foi ressignificada com o passar do tempo, como observa Edison Carneiro: *“A palavra candomblé significava antigamente as grandes festas anuais da religião negra. Hoje, porém, o candomblé já é o próprio terreiro, sendo mesmo a expressão preferida. As festas anuais chamam-se hoje obrigações”* (CARNEIRO, 2018, p. 64).

Um aspecto a ser destacado acerca das origens dessa religião afro-brasileira refere-se ao surgimento do terreiro Casa Branca. A tradição indica-nos que as três ex-escravas precursoras deste templo pertenceriam à confraria de

Nossa Senhora da Boa Morte¹¹⁷ (CAPONE, 2018, p. 280). Luis Nicolau Parés diverge dessa versão, indicando que a participação de mulheres em tais organizações religiosas era exígua, em virtude de preconceito contra africanos naquela agremiação (PARÉS, 2018, p. 101).

Finalmente a esse respeito, cabe-nos referir a duas lideranças essenciais para o funcionamento de um terreiro: o pai de santo (babalorixá) e a mãe de santo (iyalorixá) (CARNEIRO, 2018, p. 75). No Brasil, os pais de santo assumem inúmeras funções sacerdotais, como a de babalaô, ou adivinho (SILVA, 2005, p. 63).

Em um contexto de múltiplas influências culturais, o intercâmbio religioso era lugar-comum, sobretudo porque a política colonial restringia a importação de uma única área do continente africano. A razão, claro, era por motivos de segurança, mas impactaria no processo de hibridização cultural-religiosa. Citemos como exemplo o caso de Domingos Álvares, escravo da Costa da Mina, praticante de calundu no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XVIII, sendo degredado em virtude disso, em 1744 (MOURA, 2013, p. 30). Este, recordemos, objeto de envio ao Brasil pela mesma razão, na década de 1730.

Sobre o significado da presença de Álvares¹¹⁸ na colônia, em particular acerca de seu ofício religioso, apresentamos a seguinte interpretação, formulada por Flávio dos Santos Gomes, Jaime Lauriano e Lilia Schwarcz: “*Suas práticas de cura – duramente perseguidas pela inquisição - foram exemplos de cosmologias africanas transplantadas para as Américas, onde entraram africanos escravizados que não se despojavam de suas culturas e visões de mundo (...)*” (GOMES; LAURIANO; SCHWARCZ, 2021, p. 296).

Os conflitos entre Oió e Daomé contribuíram, igualmente, para as trocas de influência religiosa. Vagner Gonçalves da Silva nota a esse respeito que “*devido às relações de aliança ou de dominação entre os reinos africanos, era comum que cultos e divindades se difundissem de uma região para outra, como a adoração pelos iorubás de alguns deuses do Daomé e vice-versa*” (SILVA, 2005, p. 25).

¹¹⁷ Também denominada de irmandade dos Martírios (PARÉS, 2018, p. 101).

¹¹⁸ Ele era sacerdote de Sakptá (GOMES; LAURIANO; SCHWARCZ, 2021, p. 296), vodu jeje correspondente ao orixá Omulu.

Nesse sentido, podemos falar em uma iorubanização do Daomé, com o culto às mesmas divindades, como citado anteriormente. Ferreira Pires, uma vez mais, traz à tona esse fato.

O quarto, Feitiço de Aganán, é um lagarto ou camaleão¹¹⁹, o qual conservam vivo com o maior trato. Este bicho tem a maior adoração dos ditos Nagôs, por ser o seu Deus, e feitiço, e costuma fazer-lhe festas com danças e cantarolas, não se esquecendo aguardente, que é em que vêm dar todas as funções desta Cafraria.

(PIRES, 1957, p. 90)

A guerra levada a cabo pelos muçulmanos contra o império de Oió, no fim do século XVIII, significou o envio de milhares de escravos iorubás à Bahia nas três primeiras décadas do século XIX (LODY, 2006, p. 130). Esse fato contribuiu para uma superioridade numérica dos nagôs na Bahia, um fator extra em sua predominância religiosa. As relações entre iorubás e hauças, povo islamizado do norte da atual Nigéria, legaria aos primeiros o sistema divinatório árabe, chamado de Ifá, que foi amplamente difundido no Daomé ao longo do século XIII, e lá denominado de Fa (CAPONE, 2018, p. 65).

Segundo Luis Nicolau Parés, contudo, essa prática divinatória teria sido observada na corte de Ardra, na primeira metade do século XVII, e uma bandeja usada no processo foi levada à Alemanha pelo comerciante Christoph Weickmann (1617-1681) (PARÉS, 2016, p. 114). O item referido encontra-se em museu na cidade alemã de Ulm (IBDEM).

O responsável pela adivinhação entre os iorubás é o babalaô, ao passo que entre os africanos Mina é o Bokonon, descrito de forma confuso por Ferreira, designando-o de Bocó, tratando tal a árvore sagrada, e não seu sacerdote. O “erro” pode ter se dado em virtude de dificuldades na interpretação, pois nem ele falava a língua local, nem tampouco o interlocutor teria, o que é mais provável, domínio da língua portuguesa. Esse fato, ressaltamos, não diminui o valor de seu relato.

Esse fenômeno foi marcado, também, pela difusão do culto a certas divindades dentro do próprio iorubo, pois orixás como Xangô, *alafin* de Oió e Ogun, obá de Irê e Benim ultrapassaram o caráter local, adquirindo dimensões “nacionais”

¹¹⁹ O sacerdote refere-se, com base em sua descrição, ao vodun Lissa que, segundo Luis Nicolau Parés, seria uma evolução fonética de orixá (PARÉS, 2016, p. 124). Este vodum é o correspondente a Oxalá, no Daomé (CARNEIRO, 2019, p. 180).

entre os iorubás (SILVA, 2013, p. 63). Isso se deu menos pela guerra e mais pela troca de influências entre os diversos grupos iorubás e seus aparentados, bem como pelo poder cultural exercido tanto pelos reinos do Benim quanto de Ifé. Este último era considerada o centro do mundo iorubá e a origem dos orixás (BENISTE, 2020, p. 113).

Figura: 5.43



Bandeja de Ifá ou Fá.
(IDEM, p. 115)

O item representado tem valor dual: na esfera religiosa e no campo da cultura material. Peter Burke tece comentário em que sintetiza essas duas vertentes, afirmando que os historiadores da religião “*têm dado maior atenção às mudanças no mobiliário das igrejas como indicadores de transformação das atitudes religiosas*” (BURKE, 2008; 91). No Brasil do século XVIII, os elementos materiais de diversas religiões – católica, indígena e africana – fundiram-se para formar o que conhecemos hoje como religiões de matriz africana.

Convém mencionarmos que os iorubás forneceram aos diversos candomblés baianos, fosse ketu (Queto), angola, fosse congo, as bases teológicas, artísticas e ritualísticas, comprovando a já referida ascendência dos nagôs sobre os demais grupos (KLEIN, 2004, p. 177). A recíproca também foi verdadeira, visto que outras etnias africanas e mesmo indígenas contribuíram para essa construção

religiosa, ainda que de modo secundário. Os nagôs, porém, representavam uma “espécie de elite” religiosa na Bahia (CARNEIRO, 2008, p. 9).

Uma tese defendida por Edison Carneiro era de que as múltiplas nações ou tribos africanas, ainda que com a preponderância dos nagôs na Bahia, acabaram por anular as respectivas peculiaridades, o que daria uma certa homogeneidade ao culto aos orixás (IDEM, p. 7). A própria expressão “jeje-nagô”, utilizada por muitas décadas no Brasil, refletiria essa visão homogeneizante. Ora, se há, como já apontado anteriormente, um predomínio iorubá, o mais adequado seria tratar tal processo como aculturação.

Como resultado, na primeira metade do século XX a língua nagô ou iorubá era, ainda muito presente na vida religiosa dos candomblés, como apontou o antropólogo Edison Carneiro (CARNEIRO, 2008, p. 48). Ressaltemos que o mencionado intelectual morreu em 1972 e que, portanto, não acompanhou o desenvolvimento tecnológico, essencial não só para a manutenção daquela língua ritual, mas também para sua difusão. Os terreiros de candomblé, seja qual for sua nação, adquiriram caráter nacional no Brasil, sendo encontrados em todas as unidades da federação e em todos os municípios.

Tão importante quanto a análise do processo de iorubanização religiosa da Bahia, é conhecermos as divindades nagôs que concentraram cultural e espiritualmente as duas margens do Atlântico, marcando de forma definitiva não só a sociedade baiana, mas a brasileira em geral. O candomblé, em suas múltiplas vertentes, com o seu axé – energia criadora -, deu ao culto aos orixás seu caráter universal.

5.2 Os orixás que cruzaram o Atlântico

O que torna comum a todas as culturas negras e caracterizam uma estrutura de valores invariantes na continuidade do processo civilizatório africano nas Américas são as instituições religiosas, da qual se irradia uma linguagem que estrutura uma identidade, pelo qual o negro luta e afirma sua existência própria.

(LUZ, 2000, p. 563)

A resistência e o desejo do africano escravizado de manter seus laços afetivos com sua terra, seus valores e crenças permitiram, na diáspora, o

surgimento e a consolidação dos cultos aos ancestrais, em particular aos orixás, visto que a civilização iorubá permaneceu nos corações, nas mentes e, posteriormente, nos terreiros ou templos dedicados às religiões de matriz africana, sobretudo na Bahia.

Ao tratar da questão aludida por Luz, o sociólogo Muniz Sodré apresenta visão complementar sobre a inserção do negro na sociedade baiana e brasileira, de modo geral, tendo como meio as práticas religiosas afro-brasileiras. Segundo Sodré, *“A comunidade litúrgica nagô (o egbé), o “terreiro de candomblé” é a organização responsável por um tipo de visibilidade, portanto, por aquilo que transforma em existente um suposto inexistente ou algo socialmente conotado como de fraca intensidade existencial”* (SODRÉ, 2017, p. 100).

Os orixás representaram, portanto, o elo entre o passado e o presente, em um ciclo que se renova constantemente e se aproxima cada vez mais da outra margem do Atlântico. É essa a continuidade indicada por Luz. A história, como fenômeno coletivo do negro brasileiro não sofreu, em nível simbólico, nenhuma ruptura, mesmo em face do tráfico de escravos que, embora tenha durado cerca de 350 anos, foi marcado por diversos ciclos, cada qual com suas especificidades.

Um aspecto importante a observarmos é o fato de os orixás, a exemplo dos santos católicos, terem sido seres humanos, ascendidos à condição de divindades em virtude de seus poderes e sabedoria (VILLAS BOAS, 2015, p. 3). As divindades iorubás, porém, mantêm traços humanos em seu comportamento, ainda que a noção do bem e do mal não exista, como ressaltaremos mais adiante.

Acerca da dualidade homem/divindade, o padre Vicente Ferreira Pires, ao falar sobre o rei do Daomé, observa que *“o poder deste bárbaro é infinito para com os Vassalos, pois que a sua vontade é Lei sem limite, e todos lhe são escravos, e olham para o Rei como para uma Divindade”* (PIRES, 1957, p. 77).

Pires aborda, igualmente, o caráter politeísta dos daomeanos, chamando seus deuses de “Feitiços”, tendo por mais poderoso “Gum”, “ferro”, em suas palavras (IDEM, p. 87). Essa referência indica a influência iorubá (Oió), que ele designa como “aiono”, sobre os fons ou jejes, como são conhecidos no Brasil. Gum é o orixá Ogum, do qual falamos no capítulo 2, quando analisamos o reino do

Benim. Os jeje também influenciaram na religiosidade dos iorubás, mais precisamente no mito de Oxumaré, cuja mitologia era associada ao culto à serpente Dã, dos mahi (POLI, 2019, p. 117). Entre os daomeanos, este orixá é designado Obecém (CARNEIRO, 2008, p. 73). Este exemplo é elucidativo das trocas culturais e religiosas entre os dois povos, ainda que no Brasil os nagôs tenham prevalecido, ao menos no visível.

Oxumaré era tão central na região que, nem mesmo o rei de Daomé, igualmente divinizado, ousava contestar sua autoridade. Em um dado momento de seu relato, Ferreira Pires narra-nos tal poder.

O Rei, que a este tempo estava no tal quartinho de buracos, como janelas de pombos, viu que em um destes passeava uma cobra, e logo fez chamar o padre dos feitiços para perguntar à cobra a razão por que ali tornava. Com efeito, veio com a resposta, dizendo a cobra ser sua aquela morada, antes que ele Rei ali mandasse erigir o Palacio, e para seu filho, quando chegasse a ser Rei, não fizesse outro tanto, o havia mandado dilacerar pela onça.

(PIRES, 1957, p. 44)

No que respeita a a simbologia da cobra no seio das diversas sociedades africanas, o antropólogo Ivan Poli explana de forma precisa o relato de Ferreira Pires, tornando-o inteligível para o universo das religiões afro-brasileiras, em particular sua vertente jeje. Assevera o estudioso que:

Na lógica dos fon do Daomé e de grande parte das sociedades subsaarianas, este ser andrógino, no caso na figura de Dã, aparece como o regulador da ordem, pois (...) o princípio do masculino (ordem) não conhece a essência do feminino (desordem) e não pode assim estabelecer a harmonia nem no contexto cosmológico, nem no sociológico (cosmos e sociedade). Esta harmonia só pode ser estabelecida por um ser que tenha em si os dois elementos, pois ordem e desordem (transgressão) fazem parte do papel civilizatório dos mitos.

(POLI, 2019, p. 122)

Antes de adentrarmos na análise proposta, cabe destacarmos que Oxumaré foi, segundo as mitologias iorubá e jeje, a divindade responsável pelo desenho dos vales e rios, possibilitados por meio de seu rastejo, como uma cobra (VILLAS BOAS, 2015, p. 67). Recorramos, uma vez mais ao historiógrafo e seu relato sobre a serpente sagrada. Esta, segundo ele “*é adorada como Deusa da Verdade, integérrima e justiceira*” (PIRES, 1957, p. 133).

Figura: 5.44



Figuração de Oxumaré.
(VILLAS BOAS, 2015; 66)

Em resumo, Oxumaré, Obecém ou Dã, é a divindade – orixá ou vodum – que promove o equilíbrio dos poderes vinculados aos sacerdotes ou reis, formando um corpo social na África (POLI, 2019, p. 123). Um aspecto comum a todas as divindades, sintetizada na figura dessa deidade, é a existência de um código moral¹²⁰, que ficará claro, direta ou indiretamente, à medida que o estudo avançar.

Em sua figuração, Oxumaré porta um caduceu – bastão com duas serpentes entrelaçadas. Este representa a complexidade da raça humana. Significa, ademais, a autocomplementação (LODY, 2006, p. 138).

Além dessa divindade, outros dois Orixás foram herdados dos povos fon: Nanã e Obaluaiê. Este será objeto de análise mais adiante. Sobre o primeiro, cabe algumas palavras, visto que não será estudado na presente tese.

¹²⁰ Em sua missão à Costa da Mina, Ferreira Pires viu ou ouviu falar da aplicação de tais códigos, como na passagem que segue: “Nesse mesmo dia foi justicado um Cabeceira, por ter tido cópula com uma das Mulheres do Rei; e por isso lhe cortaram o membro, e depois o degolaram” (PIRES, 1957, p. 95).

Segundo a tradição dos candomblés da Bahia, esta divindade é a mãe de todos os Orixás (CARNEIRO, 2008, p. 67). Assim como Obaluaiê, Nanã é relacionada à morte e às doenças, em virtude de ser ligada à terra (POLI, 2019, p. 143). É uma divindade vinculada ao saber ancestral (VILLAS BOAS, 2015, p. 19).

Neste sentido, Nanã é, podemos depreender, a deusa do conhecimento, responsável pela sua transmissão de geração em geração. Ora, como já mencionado no capítulo 1, a tradição oral representa o vetor da educação africana, em seus diversos aspectos, como nos domínios da saúde, da história, da religiosidade, entre outros. Ao contrário de referências a divindades citadas nessa tese, Ferreira Pires omitiu-se acerca de Nanã, o que é compreensível, tendo em vista que os panteões daomeanos e nagôs são diversos e complexos e o tempo de estadia não terá contribuído para um maior aprofundamento de sua curiosidade.

Um aspecto final a respeito dessa deusa, pode ser encontrado em um de seus *orikis*, registrando de forma clara e concisa a dominação iorubá sobre os daomeanos, em que se lê: “*Orixá que obriga o fon a falar nagô*” (POLI, 2019, p. 145). Há uma mensagem essencial nesse verso, que diz respeito à precedência de Nanã, por ser a mãe de todas as outras divindades¹²¹, na orientação do comportamento a ser adotado pelos súditos daomeanos face ao suserano de Oiô, pois a língua, como sabemos, é um instrumento central no processo de aculturação de um povo. Fato a ser reiterado, nesse sentido, é o uso da língua iorubá na liturgia dos candomblés da Bahia, ao invés do fon, idioma dos dadás.

Finalmente, cabe-nos mencionar o caso do orixá Dadá, sobre o qual não há informação abundante. Sabe-se que foi listado em um terreiro chamado *Obá Ogunté*, no início do século XX (LODY, 2006, p. 70). Dadá, recordemos, era um dos títulos dos soberanos do Daomé que, como muitos reis africanos, eram divinizados. O ponto interessante a respeito dessa divindade consiste na junção jeje-nagô, termo corrente à época, visto que a lista continha deidades iorubás, muitas das quais cultuadas pelos fons, com o nome correspondente em *fongbe*, exceto Dadá.

¹²¹ “*Ela faz o que bem quer. Muito Velha*” (IDEM, p. 147). Esse oriki confirma, inequivocamente, a interpretação sobre o peso dessa divindade nas sociedades onde é cultuada.

No Gantois, terreiro tradicional na Bahia, há, inclusive a festa de Dadá que, segundo Raul Lody, remeteria à “a tomada do poder por Xangô do seu irmão Ajaká¹²²” (IDEM, p. 128). Recordemos, uma vez mais, a disputa político-comercial que opunha os soberanos do Daomé e de Oió, em que Xangô, rei divinizado, era figura central na mitologia iorubá.

A representação é outro domínio de relevo nas sociedades orais. Assim, as ilustrações dos orixás feitas por Sandro Lopes, constantes da obra de Marion Villas Boas, objetivam aproximar o leitor da representação das divindades africanas cultuadas no Brasil, criando uma consciência cultural afro-brasileira coletiva. Convém sempre recordarmos que nas sociedades de tradição oral, as palavras, as esculturas e as pinturas servem como forma de transmitir o conhecimento às gerações seguintes. Acerca desse fenômeno, Ivan Poli observa que “o que forma a visão do coletivo é uma visão comum, e é isto que forma o registro histórico na memória coletiva em uma sociedade onde a oralidade é predominante” (POLI, 2019, p. 51). O que há de novo na iconografia em apreço? A busca da conexão entre o passado e o presente por meio do simbolismo da figuração dos orixás.

Passemos, então, à apresentação de algumas divindades iorubás que fizeram sua morada espiritual na Bahia, primeiramente, e depois nas demais regiões coloniais, imperiais e republicanas no Brasil. Serão estudados sete orixás, a saber: Exu, Omulu, Oxóssi, Ogum, Xangô, Ossaim e Iemanjá.

5.2.1 Exu, o comunicador

Ele torna-se rapidamente senhor daqueles que passam pelo mercado.

Ele pode fazer com que não se compre nem se venda nada no mercado até à noite.

(POLI, 2019, p. 68)

Começemos nossa análise tecendo algumas palavras sobre a imagem de Exú, abaixo. Esta divindade carrega um bastão ritual, chamado gò (NAPOLEÃO, 2018, p. 98), cuja função é destruir o já estabelecido (POLI, 2019, p. 105). Exu é, portanto, o orixá da transgressão.

¹²² Ver anexo 2 desta tese.

Figura: 5.45



REPRESENTAÇÃO DE EXU, COM SEU BASTÃO.
(VILLAS BOAS, 2015, P. 24)

A epígrafe, extraída de um *oriki* de Exu demonstra seu papel central no processo de comunicação entre os homens para que haja entendimento e assim as relações comerciais possam fluir, mas também representa o papel deste orixá na intermediação entre o mundo espiritual e o mundo dos humanos. Exu é o mensageiro celeste (CARNEIRO, 2008, p. 18).

Esta divindade é considerada, também, como o senhor do tempo, como indicado no aforismo nagô que segue: “*Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje*” (SODRÉ, 2017, p. 171). As sociedades de tradição oral valem-se de ditados, *orikis* ou outros instrumentos pedagógicos para instruir os membros da comunidade, que representam, em geral, a família estendida. Ao analisar o citado aforismo, Muniz Sodré apresenta-nos uma das interpretações possíveis, asseverando que:

O enunciado em tela referente a Exu bem poderia ser interpretado como um axioma moral que busca no presente a chave motriz das ações desencadeadas no passado em contraposição reflexiva à lei de causa e efeito ou à ideia ocidental de progresso como efeito de ações passadas.

(SODRÉ, IBDEM)

Porém, sua imagem é diversa para os cristãos, sendo equiparado ao diabo. A razão: ideológica. Em um contexto marcado pela expansão marítima, iniciada no século XV, cujos objetivos eram, como vimos anteriormente, comerciar e converter. Tudo que não fosse conhecido no seio da cristandade em termos de crença, era considerado herege e, portanto, vinculado à noção de demônio. Por isso a conversão e o batismo do negro era fundamental.

O padre setecentista, Manoel Ribeiro Rocha assevera que “*enquanto não são regeneradas para Cristo nas vitais e salutíferas águas deste sacramento, estão prisioneiras em poder do demônio, o qual realmente mora e assiste nela*” (ROCHA, 2017, p. 161). Nem sempre o batismo era suficiente para “afastar o diabo dos indivíduos”, como a visitação do Santo Ofício indicou no tópico anterior.

Vicente Ferreira Pires, outro sacerdote setecentista fala brevemente sobre Exu, a quem chama de Léba¹²³. Afirma ele:

Na ordem dos Deuses dos Feitiços. Como já disse do primeiro, há mais o segundo, denominado de Léba, que quer dizer Bom Diretor da Vida e da Morte. Este é um boneco de barro muito mal feito, a quem adoram, e mesmo sem especie alguma de pintura; ao qual todos os viandantes, antes que principiem na jornada, vão deprecar-lhe o bom sucesso do caminho.

(PIRES, 1957, p. 90)

Convém notarmos que tais menções a orixás e vuduns não eram frequentes por parte do clero, visto que nem todos tiveram, naturalmente, a experiência africana de Ferreira Pires. A tradição oral predomina nesse campo particular.

Cabe aqui a menção feita a Léba pelo rei Adandozan, já mencionado em capítulos precedentes, em missiva enviada ao príncipe regente d. João, datada de 20/11/1804, em uma prova da influência de Exu, na visão do dito monarca, para o bom desenvolvimento dos laços entre o Daomé e Portugal, leia-se.

Meu amável mano, há muito tempo que fiz patente ao meu grande Deus Leba que, pelos seus grandes poderes, lá no lugar aonde habita, que levasse em gosto e louvasse amizade, que eu desejava ter com os portugueses e, juntamente, o oferecimento e trato que queria fazer sem faltar ao ponto da minha religião (...).

(PARÉS, 2013, p. 354)

¹²³ Também chamado de Bara, em iorubá, que significa o rei do corpo, um dos nomes de Exu (NAPOLEÃO, 2018, p. 59). Egbara (IDEM, p. 80) Essa última forma mais próxima da versão daomeana, o que pode ser explicado pela influência política e cultural exercida por Oiô sobre o Daomé, como vimos nos capítulos 2 e 3 da presente tese.

Ao que tudo indica, a devoção do rei Adandozan a Exu (Leba), seu culto aos ancestrais, bem como a prática de sacrifícios humanos, foram motivo de conflito com os muçulmanos, embora estes, em virtude dos antigos laços comerciais, habituaram-se a tais costumes, visto que assim era desde o rei Agaja (SOARES, 2022, p. 212). É possível supormos que esses muçulmanos sejam de fora da região, pois, como relatado no capítulo, o Daomé mantinha boas relações com os malés.

Em certo ponto da narrativa do sacerdote diplomata, este aponta, inclusive, elementos de tolerância religiosa, afirmando que “*Estes Malés vestem-se à moirisca, e em parte seguem a Lei de Mafoma, misturada com Deísmo, Idolatria e Lei Natural; de forma que adoram o Sol como primeiro e iluminoso Astro do dia*” (PIRES, 1957, p. 135).

Exu era, na visão do antropólogo Ivan Poli, subversivo, citando o exemplo dos feiticeiros e feiticeiras que, com seu ofício afrontam a ordem social estabelecida (POLI, 2019, p. 71). A homossexualidade seria, também, uma forma de transgredir “a ordem natural”. Em 1591, o padre Frutuoso Álvares confessava ao Reverendo Inquisidor o “nefando pecado da sodomia, o homoerotismo, nas palavras de Luiz Mott (MOTT, 210, p. 23).

Na África pré-colonial, todavia, não existia a figura do diabo. Câmara Cascudo argumenta que essa criação veio como justificativa ao tráfico negreiro, pois “*tudo na África era opressão, violência e barbarismo. Reis que bebiam sangue*” (CASCUDO, 2001, p. 106). A teologia serviria, assim, como ideologia na disputa pelas almas e braços dos africanos. Sobre a satanização de Exu, Câmara Cascudo faz o seguinte comentário:

Exu não tem a maldade congênita, medular, alheia à provocação inconsciente do ouvido devoto. Sua suscetibilidade, caráter irascível, turbulento, inquieto, vingativo, são invariavelmente reações, réplicas, represálias. Satanás não guarda a casa de ninguém. Exu, repleto e tranquilo, é guardião incomparável.

(IDEM, p. 109)

Ressaltemos que a dualidade entre Deus e o Diabo não existe entre os negros praticantes de religiões tradicionais. Não há a noção de bons ou maus espíritos. A esse respeito, o etnógrafo francês Maurice Delafosse nota que essa

dualidade não era mais do que uma percepção subjetiva dos missionários cristãos (DELAFOSSÉ, 2015, p. 368-9).

Para os iorubás, Exu exerce diversas funções essenciais na sociedade, como transporte e comunicação, proteção dos templos, além de policiar o comportamento da sociedade (NAPOLEÃO, 2019, p. 75). Ele é conhecido, também como Bara, rei ou senhor do corpo (IDEM, p. 59). Outro nome dado a essa divindade é Odara, “*identificado com as coisas do bem*” (BENISTE, 2020, p. 151).

A tradição oral, conta por meio de um *oriki*, que Olodumare recebeu todos os orixás em seu palácio, ocasião na qual atribuiu responsabilidades específicas a cada um. O Excerto abaixo corrobora a percepção apresentada por Luis Câmara Cascudo e por José Beniste sobre o papel de Exu entre os nagôs.

Confirmou Exu no cargo de mensageiro dos deuses, pois nenhum outro era capaz de se movimentar como ele. Mas como Exu se cobrira todo com búzios para a reunião, e como búzio era dinheiro, Olodumare também dava a ele o patronato dos mercados e o governo das trocas.

(PRANDI, 2001, p. 412-3)

Nos candomblés da Bahia, essa divindade, por ser guardiã dos templos, desempenha papel central, pois nenhum ritual se realiza nas religiões iorubás e, conseqüentemente, da matriz nagô, sem Exu (POLI, 2019, p. 72).

Exu também é cultura popular. Ele está presente no carnaval de rua do Recife, pois este é organizado pelos adeptos do Xangô, o que lhe confere destacado papel entre os foliões (LODY, 2006, p. 247). Como divindade do movimento, da rua, da comunicação e da festa, é natural sua integração ao evento.

Outro aspecto a mencionarmos sobre Exu é sua “transatlanticidade” cultural. Isso se dá porque além de ser “o dono da magia, o senhor do destino”, versão africana, ele se torna ator importante na “vida cotidiana”, manifestando sua face brasileira (CAPONE, 2018, p. 36). Essa característica, ressaltamos, reflete-se na atuação de todos os orixás que cruzaram o Atlântico.

Laroiê! Saudado Exu, passemos à discussão sobre Omulu, que é igualmente conhecido como Obaluaiê, o orixá da saúde e da enfermidade.

5.2.2 Omulu – Obaluaê

(...) Omulu cura a todos da peste e é chamado Obaluaê (...)

Um dia, quando dormia, Omulu escutou uma voz: “Estás pronto. Levanta e vai cuidar do povo”.

Omulu viu que todas as feridas estavam cicatrizadas.

Não tinha dores nem febre.

Obaluaê juntou as cabacinhas, os atós, onde guardava água e remédios que aprendera a usar com a floresta, agradeceu a Olorum e partiu Naquele tempo uma peste infestava a Terra.

Por todo lado estava morrendo gente.

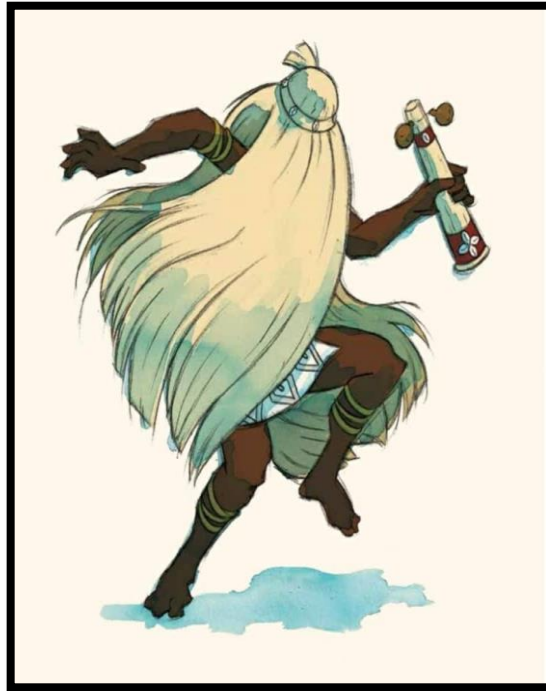
(...) Os pais de Omulu foram ao Babalaô e ele disse que Omulu estava vivo e que ele traria a cura para a peste (...).

(PRANDI, 2001, p. 205)

Obaluaê ou Obaluaê, a depender do autor, é uma divindade cultuada tanto em terras iorubás como daomeanas. Seu nome significa, literalmente, “senhor desta terra” (POLI, 2019, p. 129). A exemplo do que ocorreu no contexto do Brasil, em que diversos povos africanos cultuavam as divindades jeje-nagô, houve uma troca de influência cultural-religiosa entre os dois grupos, como citado anteriormente.

A figuração de Onaluaê, a seguir, contribuirá para um melhor entendimento sobre sua função no âmbito das religiões afro-brasileiras. Este orixá porta em suas mãos um xaxará, objeto ritual feito de folhas de dendezeiro (NAPOLEÃO, 2018, p. 194). Ele usa um capuz feito de palha da Costa – da Mina -, denominado Fila, cobrindo as feridas causadas pelas moléstias (CARNEIRO, 2008, p. 66).

Figura: 5.46



Representação de Obaluaê.
(VILLAS BOAS, 2015, p. 31)

A figuração de Onaluaê, acima, contribuirá para um melhor entendimento sobre sua função no âmbito das religiões afro-brasileiras. Este orixá porta em suas mãos um xaxará, objeto ritual feito de folhas de dendezeiro (NAPOLEÃO, 2018, p. 194). Ele usa um capuz feito de palha da Costa – da Mina -, denominado Fila, cobrindo as feridas causadas pelas moléstias (CARNEIRO, 2008, p. 66).

Um aspecto importante sobre Omulu, o velho e Obaluaê, o jovem, é o forte senso de moralidade que, em caso de violação de seu código, o indivíduo é punido com a doença da varíola. O *oriki* abaixo, dedicado ao orixá, apresenta-nos essa percepção.

Se você é rico não deve rir dos pobres, pois as pessoas pequenas tornam-se grandes. Quando se vem ao mundo, não temos mulher, automóvel ou bicicleta. Você não trouxe nada para esta vida e assim ninguém conhece o futuro. Se o trem descarrilar, as bagagens não serão salvas. Todo mundo vai dizer que canto contra o povo do país. Venho, no entanto para dar-lhes conselhos.

(IDEM, p. 130)

A explicação para essa abordagem mais rígida pode ser encontrada na tradição oral que, de forma resumida, diz que o próprio orixá foi acometido pela

varíola, em virtude de uma punição, ainda na infância, por ser uma criança desobediente. Sua indumentária tem por objetivo esconder as marcas deixadas pela doença. A transgressão da norma ensejará punição.

O primeiro verso reflete tanto a necessidade de se respeitar ao próximo como ressalta a ascensão de Omulu de uma condição de criança doente e tímida à de um orixá poderoso, cultuado entre iorubás e fons, e com projeção na diáspora. Já o segundo, aborda tanto a imprevisibilidade da vida como a necessidade de moderar suas ações, pois a lei de causa e efeito governa a vida do indivíduo. O último verso, por sua vez, remete-nos à voz da sabedoria dos mais velhos que, em vista da longa vida, podem dar bons conselhos.

Um aspecto fundamental sobre esse orixá é a cura, como a epígrafe nos mostra no início do presente tópico. Como sabemos, as zonas tropicais do mundo sempre foram afetadas por inúmeras doenças, como malária, varíola, febre amarela, entre outras. Nesse contexto, a tradição coabita com a realidade, com vistas a educar a população sobre as causas e consequências dessas enfermidades, bem como as fontes de suas curas: a fé e a natureza. A natureza, na tradição nagô, *“não é paisagem a ser contemplada ou ser transformada em função da produção, mas a cena dos fenômenos relativos à matéria de que é feito o mundo”* (SODRÉ, 2017, p. 97).

Acerca da relação entre mito – tradição, no caso dos povos africanos – e realidade, José Beniste observa que esse passou a ser utilizado como explicações lógicas para fenômenos da vida cotidiana que o indivíduo questionava e não obtinha resposta (BENISTE, 2020, p. 17). A fé, nesse sentido, torna-se lógica, pois esta explica o inexplicável, como sendo um desígnio de Deus, no caso dos cristãos, muçulmanos ou judeus, ou dos orixás, para os iorubás. A diferença entre as duas visões é o caráter monoteísta ou politeísta das tradições ocidentais, médio-orientais e subsaarianas.

No Brasil escravista, Obaluaê era considerado o “médico dos negros” (CARNEIRO, 2008, p. 66). Esta divindade está ligada ao ciclo vital e ao mistério do renascimento, nas palavras de Marco Aurélio Luz (2001, p. 71). Os africanos foram

obrigados, na diáspora, a renascerem, física, mental e espiritualmente, talvez por isso a associação.

Em virtude desse cenário, em que não apenas negros, mas a população em geral era acometida por inúmeras doenças, o orixá era sincretizado com São Lázaro que, como Omulu, tinha seu corpo coberto de chagas (SILVA, 2005, p. 74).

Atotô! Com a saudação a Obaluaiê, iniciaremos o estudo sobre outro orixá emblemático no Brasil, tanto escravista como contemporâneo: Oxóssi

5.2.3 Oxóssi, o caçador

(...) Oxóssi ganha de Orunmilá a cidade de Queto (...). Uma manhã, Oxóssi deparou com a ave e (...) só lhe restava uma única flecha. Mirou com precisão e a atingiu. (...) Orunmilá (...) ofereceu-lhe a cidade de Queto para governar (...) fazendo dele orixá da caça e das florestas.

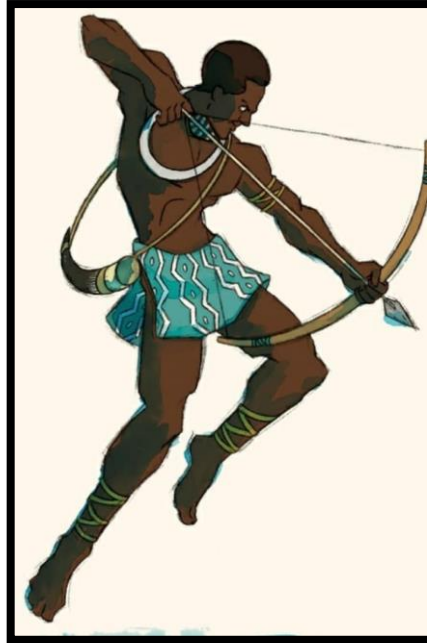
(PRANDI, 2001, p. 116)

Rei e caçador, facetas complementares de um soberano, são claramente expressas tanto na epígrafe como na figuração de Oxóssi – figura 5.47 -. Cabemos, todavia, uma breve descrição analítica da imagem. O orixá porta em suas mãos o *ofà*, que no candomblé representa seu arco e flecha (NAPOLEÃO, 2018, p. 171). Este objeto simboliza a direção correta a seguir (POLI, 2019, p. 104).

O *ofà*, assim, representa retidão, moralidade, sabedoria, atributos sem os quais reis não governam nem caçadores cumprem suas missões – prover alimentos ao seus povos -. No contexto das religiões afro-brasileiras, representa a busca pela evolução espiritual do praticante.

Sua importância e peso na cultura de santo no Brasil, representando a prosperidade, fica evidenciada na passagem seguinte: *“Assim, Oxóssi, orixá destemido e provedor de alimentos, embrenha-se pelas matas caçando, trazendo a fartura que é a recompensa da sua habilidade e sabedoria de um santo fundamental à vida e à continuidade dessa vida que é garantida pelo alimento – a caça simbolizada – (...).”* (LODY, 2008, p. 151).

Figura: 5.47



Representação de Oxóssi.
(Villas Boas, 2015, p. 36)

Por ter sido rei, Oxóssi era uma divindade cultuada pela realeza de sua cidade-estado. No Brasil, contudo, adquiriu alcance universal, sendo muito popular (SILVA, 2005, p. 72). A dura realidade escravista criou um elemento identitário entre os escravizados de Ketu entorno à figura desse orixá. Os vínculos ancestrais moldaram-se ao contexto geográfico-histórico.

Uma explicação para essa popularização do culto a Oxóssi seria a ausência, no Brasil, de altos sacerdotes devotados a essa divindade, a exemplo do que ocorreu com os demais deuses iorubás (CARNEIRO, 2019, p. 199). Lembremos que as sociedades africanas são divididas em corporações, incluindo as sacerdotais, o que implica dizer que, mesmo com a presença de orixás no Brasil, haveria, certamente, distinções entre as duas margens do Atlântico. O fato de Oxóssi ser o “rei das matas”, o caçador, pode explicar, em parte, seu grande apelo no Brasil. O encontro entre dois povos caçadores, o africano e o indígena, tornara possível uma maior convergência no culto a esse deus. Há, mesmo, um candomblé de caboclo no Brasil, representando os povos tradicionais.

Os historiadores Ronaldo Vainfas e Juliana de Souza identificam as origens do culto aos santos indígenas pela umbanda – e, certamente nos candomblés - , ainda no século XVI. Os estudiosos afirmam que *“De todo modo, a Santidade de Jaguaripe irrompeu na Bahia de Todos os Santos. Santos católicos que se tornaram índios, precursores dos “caboclos” da umbanda, deuses que temperavam o catolicismo e produziam “abusões” ou heresias”* (VAINFAS; SOUZA, 1999, p. 12).

Finalmente, convém mencionarmos que a tradição oral chegada ao Brasil refere-se a Oxóssi como irmão de Ogum, tendo, inclusive, ensinado-lhe a caçar (POLI, 2019, p. 101). Do ponto de vista mitológico é natural esse treinamento, tendo em vista que Ogum é o orixá da guerra. Okê, caboclo, é o canto de Oxóssi.

5.2.4 Ogum, o contemporâneo

*A enxada é filha de Ogum.
O machado é filho de Ogum.
O fuzil é filho de Ogum.
O fuzil tendo sido gerado por último, torna-se rei
como o leopardo.
Ogum, três ferros têm título na forja: o ferro da
enxada, o ferro do machado, o ferro do fuzil.*

(POLI, 2019, p. 92-3).

Começamos nosso estudo por uma dualidade, que não é nem boa nem ruim. A imagem abaixo retrata Ogum como guerreiro, com sua espada – agada – (NAPOLEÃO, 2018, p. 35), Na epígrafe, porém, Ogum é retratado como patrono da agricultura e da guerra. Cada função, como veremos, dependerá do contexto histórico em que a divindade for invocada.

As sociedades evoluem constantemente, mesmo quando arraigadas às suas tradições. Novos fenômenos sociais requerem novas formas de enxergar e representar o passado. Sendo o indivíduo fruto de seu tempo, sua religiosidade também o é. Essa assertiva aplica-se tanto a cristãos como a praticantes de religiões tradicionais.

FIGURA: 5.48



Representação de Ogum.
(Villas Boas, 2015, p. 42).

No caso particular dos iorubás, o culto aos Orixás evoluiu com sua civilização. Ogum, um dos obás do Benim no século XV, teve suas atribuições modificadas ao longo do tempo, respondendo à crescente modernização social pela qual passou seu povo, não apenas fruto das dinâmicas internas, mas também em virtude das interações com outros povos.

A esse respeito, Reginaldo Prandi nota que “várias das conquistas da humanidade são devidas a Ogum (..) a caça, a agricultura, a indústria, a tecnologia” (PRANDI, 2019, p. 63). A Nigéria atual possui economia diversificada, da produção agrícola à petrolífera. Sem indústria e tecnologia, não se produz petróleo. Ogum, assim, representa a modernidade de seu povo.

Para o antropólogo Edison Carneiro, Ogum não é apenas o deus da guerra e da caça; é, também, “o deus das artes manuais (CARNEIRO, 2008, p. 134). Embora esse orixá seja múltiplo, portador de várias atribuições, no Brasil tocou-lhe sobretudo a função militar, considerada secundária pelo antropólogo, sendo designado como “Ministro da Guerra dos candomblés da Bahia” (IDEM, p. 135).

A representação dessa divindade como guerreiro expressa-se, no Brasil, em sua dança, coreografando combates, portando armas de corte, como facão e espada (LODY, 2006, p. 152). Podemos inferir que a imagem de Ogum no Brasil reflete a luta do escravo pela liberdade que, embora alcançada em 1888 com a Lei Áurea¹²⁴, manteve-se na memória coletiva dos praticantes das religiões de matriz africana. O contexto é, portanto, definidor da prática cultural-religiosa devotada a esse Orixá.

O aspecto final acerca de Ogum foi a resignificação que lhe foi atribuída pelos escravos, transferindo várias de suas funções a outros Orixás. Perdeu o patronato da agricultura, pois os escravizados não tinham interesse pessoal pela colheita, além de ter perdido a função de protetor dos caçadores para Oxóssi (VILLAS BOAS, p. 2015, p. 42). Mas, nada disso alterou sua representação cultural-religiosa no Brasil, pois seu culto é um dos mais populares entre os praticantes das religiões de matriz africana. *Ogun ye remo!*

5.2.5 Xangô, o rei de Oió

Falar do mitode de Xangô na civilização iorubá talvez seja um pouco como falar de Zeus na mitologia grega, Júpter na mitologia romana, ou mesmo Odin entre os vikings, sobretudo se nos ativermos ao conceito que ele representa para o Reino do Oió e o que este reino representa para a civilização iorubá e para a diáspora.

(POLI, 2019, p. 165)

¹²⁴ Lei Áurea, oficialmente Lei n.º 3.353 de 13 de maio de 1888, foi a lei que extinguiu a escravidão no Brasil.

Figura: 5.49



Representação do Orixá Xangô.
(VILLAS BOAS, 2015, p. 57)

Descrevamos, de início, a figuração de Xangô contida na obra de Villas Boas. Xangô porta o *oxè* (NAPOLEÃO, 2018, p. 168). Este machado representa o duplo, o poder; simboliza a gemelaridade (POLI, 2019, p. 39). Tanto a figuração como a epígrafe conferem o significado preciso dessa divindade para o universo afro-brasileiro.

O excerto do antropólogo Ivan Poli reforça um aspecto comum a todos os orixás: a intermediação simbólica entre as duas margens do atlântico, reforçando os laços culturais nagô-baianos ou jeje-baianos, se a tradição for daomeana. Outro ponto acerca da passagem é a equiparação feita entre Xangô e Zeus, o deus supremo dos gregos. Do ponto de vista da projeção internacional e da universalidade de seu culto, esta divindade nagô superou entre os mortais a figura de Olorum ou Olodumaré, o deus supremo.

Xangô seria “*o patrono dos intelectuais*”, nas palavras de Edison Carneiro (CARNEIRO, 2008, p. 134). A condição para tal seria a vinda de sacerdotes – intelectuais da religião – para o Brasil, o que não terá ocorrido. É possível supormos

que a ausência desses indivíduos deveu-se a eventuais acordos entre elites locais e traficantes de escravos. As visões apresentadas por Ivan Poli e pelo antropólogo baiano convergem no que respeita ao peso simbólico dessa divindade. Afinal, poder e intelectualidade podem ser consideradas duas faces da mesma moeda. No Brasil, os intelectuais gozam de grande prestígio e influência, ambos atributos de classes dominantes.

Essa faceta intelectual é representada no Brasil por São Jerônimo, sincretizado a Xangô. Esse santo católico é retratado “*como um velho imponente sentado ao redor de livros e tendo aos seus pés um leão, símbolo de nobreza entre os iorubás*” (SILVA, 2005, p. 76). Enquanto encarnada, essa divindade foi rei de Oió.

Xangô é adorado tanto por iorubás como por jejes do Daomé. Em ambas sociedades ele é associado ao leopardo, chamado de ekún, entre os nagôs (PARÉS, 2016, p. 179). Entre os jejes é chamado de Agassu¹²⁵ (SOARES, 2022, p. 192). Ferreira Pires, quando de sua visita ao Daomé, fez menção a essa divindade. Este, porém, confundiu-se e a associou a uma onça. Sobre esta, afirma o sacerdote diplomata:

O quinto Feitiço é da Guerra, o qual vem a ser uma Onça, que o Rei tem presa, e esta é tratada por certo número de negras destinadas para este serviço. Quando o mesmo Rei pretende dar alguma guerra manda matar ao pé da dita onça um boi e dez carneiros, e lhe lança outros tantos cabritos, de cujo sangue é saciada a féra : tudo isto para ser bem sucedido naquela Campanha. E como a carne daquelas vítimas a julgam Santa, é portanto repartida pelos grandes, que vão à guerra, e pelo Padre dos Feitiços pertencentes à mesma onça.

(PIRES, 1957, p. 91)

Tanto na África como no Brasil, Xangô é senhor da justiça, intolerante e implacável diante dos exageros e transgressões, como demonstra um de seus *orikis*.

(...) Ele é imparcial. Sua palavra torna-se bem-estar.
Pai que afirma o que é justo.
(...) Que não digamos coisas estúpidas.
Senhor do conhecimento, olho brilhante.
Ele mata aquele que exagera e fecha sua porta.
Alguém que não é inteligente, que não pensa em nada.

(POLI, 2019, p. 185-6)

¹²⁵ Seu sacerdote é conhecido como Agassumon, e goza de muito prestígio, pois era o único a poder se apresentar calçado diante dos reis do Daomé (IBDEM).

Ao observarmos os versos acima, vemos a direta correlação entre o uso correto da palavra como atributos da justiça e da intelectualidade, a “inteligência”. A autoridade desses sábios contemporâneos reside na expressão de seu conhecimento por meio da precisão do verbo que, se utilizado de forma inadequada e exagerada, torna-se passível de punição por Xangô. Nas palavras de Molefi Asante, este orixá é o “*terror moral purificador*” (ASANTE, 2023, p. 315).

Esse Orixá é o mestre da chuva, do raio e do trovão, representando “*le principe dynamique et fécond de la nature*” (DELAFOSSSE, 2015, p. 173). Essa divindade é reconhecida nos dois lados do Atlântico como patrono dessas forças da natureza. Esse fenômeno natural está presente, também, na divinização de Xangô que, no momento de sua morte, segundo a tradição, teria ascendido aos céus. O povo se perguntara se ele havia se enforcado, ao que seu sacerdote responde: “*quem ousar dizer que o rei se enforcou terá a casa queimada pela poderosa magia de Xangô. Com pedras de raio, fogo e trovão*” (PRANDI, 2001, p. 278).

Vemos na passagem o uso do poder da natureza com a execução da justiça. A popularidade desse Orixá no Brasil deve-se à própria justiça, da qual os negros foram privados durante a escravidão. Reflete, também, o peso de um rei em uma sociedade altamente hierarquizada como a do Brasil, não só a do passado, mas também a contemporânea. Como Xangô, outras deidades também representaram a resistência e a resiliência. Um deles é Ossaim, do qual trataremos a seguir. “*Kawo kabiyesi le Oba Baba Sango...Iba Baba Sango*” (POLI, 2019, p. 189).

5.2.6 Ossaim, o senhor das plantas

Meu nome é Ossaim, eu sou o dono da floresta e de tudo que se vê ao redor, de tudo que aqui cresce e vive. Vim ao mundo por ordem de Olodumaré e tenho o axé Dele. Quem de mim necessita, aqui me tem (...).

(BENISTE, 2020, p. 242)

Osanyin is one of the gods who was directly created by the supreme God – Olodumare, with the aim of teaching the humans the wisdom to seek out solutions to their problems with the assistance of the world and the help of plants and herbs.

(ASIKIWE, 2021, p. 113)

A figuração de Ossaim retrata com precisão as epígrafes a ele dedicadas. Nas palavras de Vagner Gonçalves da Silva, o atributo de Ossaim representa o “segredo da magia das plantas” (SILVA, 2005, p. 95). Em passagem anterior, o autor reforça o valor da iconografia citada, afirmando que “Pela importância litúrgica que têm as folhas no candomblé (na louvação dos orixás, na preparação de banhos rituais, etc.) e pelos seus poderes medicinais, o culto a Ossaim desempenhou um papel fundamental no desenvolvimento do candomblé” (IDEM, p. 76).

Figura: 5.50



Representação de Ossaim.
(VILLAS BOAS, 2015, p. 62)

Colha folhas aqui, colha folhas ali.
As folhas serão eficazes, o remédio será eficaz.
Esmague as folhas com a mão direita.
Esmague as folhas com a mão esquerda.
Façamos sacrifícios e eles serão aceitos .

(IDEM, p. 249-50)

A exemplo de Oxóssi, Ossaim é, também, associado aos povos originários do Brasil, em virtude de sua ligação as florestas e as matas. Ao abordar este tema, Raul Lody observa que “existem Caboclos verdadeiros especialistas em folhas e conhecedores dos seus mistérios. Rei das Ervas é um deles” (LODY, 2008, p. 167). Ao mencionar o termo Caboclo, convém notarmos, o antropólogo não se refere à

mestiçagem biológica entre indígenas e brancos, mas à divindade nativa, cultuada em muitos candomblés.

Acerca desse personagem, Lody o define assim: “*ele é, na concepção dos terreiros, o caçador livre, verdadeiro protótipo daquele que não se deixou escravizar, símbolo de altivez e liberdade, assumindo, assim, o papel de defensor da terra*” (IDEM, p. 168). O culto a Ossaim ultrapassa, portanto, os aspectos religiosos, representando, ademais, ou sobretudo, a defesa, o combate à escravização tanto do negro como do índio.

Outro domínio de influência de Ossaim é a cabeça humana, que para os nagôs divide-se em duas, a interior e a exterior, *Ori Ode e Ori Unu*, respectivamente, cabendo a esse Orixá e a Ogum o controle, se assim podemos dizer, sobre a cabeça externa, responsável pelo saber médico (POLI, 2019, p. 21). José Beniste a denomina cabeça física (BENISTE, 2020, p. 280).

Notemos que o saber médico de Ossaim e o controle sobre as doenças graves, a cargo de Obaluaê, são inseparáveis na concepção iorubá, tornando esses dois Orixás essenciais em seus campos de atuação, sendo ao mesmo tempo muito temidos e respeitados, pois o remédio que cura, pode matar, a depender da dose, isto é, do humor da divindade (VILLAS BOAS, 2015, p. 64).

Como vimos, as características de Ossaim o aproxima do indígena brasileiro, pois ambos vivem do que a natureza os concede, mas sem destruí-la. Essa talvez seja a maior mensagem que essa divindade pode legar à humanidade em tempos de aquecimento global e mudanças climáticas. O mito de Ossaim tem, assim, valor pedagógico, no sentido de que é possível promover o desenvolvimento, não só de forma inclusiva, como mencionado na epígrafe do tópico, mas combatendo o desmatamento e a poluição ambiental. Se todo o Orixá se adapta ao tempo em que ele é cultuado, porque não pensar em Ossaim como o patrono do meio-ambiente e do combate às mudanças climáticas.

Finalmente, analisaremos Iemanjá, “a rainha das águas, sereia do mar”, como a tradição popular a apresenta.

5.2.7 Iemanjá, senhora das águas

*Yemowo, faz teu marido pensar em casa.
Que haja dinheiro, que haja filhos,
Que haja comércio, que haja benefícios,
Que se vá onde as pessoas estão reunidas,
Que permanecendo em casa haja comida para
numerosos filhos.*

(POLI, 2019, p. 156)

Figura: 5.51



Representação de Iemanjá
(VILLAS BOAS, 2015, p. 52)

Ao desenhar Iemanjá para a obra de Marion Villas Boas, Sandro Lopes a retratou com o seu axé – força vital -, cujo simbolismo encontra-se adequadamente sintetizado pela epígrafe de Ivan Poli. Alberto da Costa e Silva oferece-nos contributo sobre os elementos de representação analisados, afirmando que “*palavras e imagens se elucidam mutuamente e se completam*” (SILVA, 2021, p. 169).

Iemanjá é uma das mais populares divindades iorubás cultuadas no Brasil. Na Bahia é celebrada no dia 2 de fevereiro. No lago Paranoá, em Brasília, recebe

oferendas em 31 de dezembro, para agradecer pelo ano que está por acabar, mas também para pedir proteção ao longo do novo ano.

No que respeita à cerimônia de 2 de fevereiro, o antropólogo Edison Carneiro observa que:

O mesmo se dá com grande festa no mar, no dia 2 de fevereiro, dia de Nossa Senhora das Candeias, quando o orixá lemanjá é apresentado por centenas de saveiros e outros barcos que vão depositar balaios com flores, fitas, comidas, entre outros agrados da rainha do mar, assim anualmente lembrada e incluída nos terreiros e nas ruas, nas praias, no mar da Bahia.

(CARNEIRO, 2008, p. 172)

Essa divindade é considerada, no Brasil, a rainha do mar, ainda que na civilização iorubá ela tenha, de acordo com a cidade-estado, uma denominação mais genérica, a de senhora das águas (IDEM, p. 151). Como dito anteriormente, os Orixás adaptam-se à realidade de culto. Na África o contato com o mar era mais escasso, na colônia portuguesa na América, este era “um rio chamado Atlântico”, como Alberto da Costa e Silva o denomina em sua obra de mesmo título. O *oriki* de abertura desse tópico tem no comércio uma de suas referências que, na diáspora brasileira, dava-se através do mar.

Outra razão provável para que lemanjá se convertesse na deusa do mar foi o enfraquecimento do Império de Oió, motivado por disputas internas de poder, o que ocasionou na deportação massiva de nagôs para as Américas. Por ser misterioso e poderoso, o oceano Atlântico provocava medo e insegurança a esses iorubás, que recorriam à lemanjá pedindo-lhe proteção durante a travessia.

No mesmo *oriki* introdutório, vemos a face materna da deusa, tanto na atenção ao marido como no cuidado para com os filhos. Neste caso, entendemos não tratar-se apenas da prole biológica, já que existe na África o conceito de família estendida, estranho às culturas ocidentais, cuja noção de família baseia-se nos ditames da lei.

A exemplo do que ocorreu com outras divindades iorubás, lemanjá adquiriu um caráter universalista no Brasil, iniciado na era colonial. Como ela era associada à divindades indígenas, Janaína, Iara e Mãe D'Água, além de Dandalunda de

Quissimbe, as representações do mar nos ritos angola, seu culto popularizou-se em todo território brasileiro (SILVA, 2005, p. 78).

A razão para tal difusão é simples: nagôs, indígenas e bantus são povos politeístas. A adoção ou assimilação de outras divindades, hibridizando-as, seria, assim, processo natural dos laços culturais estabelecidos entre esses povos no Brasil. A esse respeito, Edison Carneiro observa: “*Parece extraordinário, porém, que as diferenças fundamentais que facilmente podemos encontrar entre lemanjá e a sereia fossem postas de lado tão sumariamente, até cair no dualismo apontado – nome africano, festas européias*” (CARNEIRO, 2019, p. 188).

Câmara Cascudo vai mais além e associa os rituais dos barqueiros do rio São Francisco, em que lançam moedas na água, a fim de pedir proteção e saúde, à tradições romanas relacionadas a Netuno, e não a lemanjá ou Quianda, divindades angolenses (CASCUDO, 2001, p. 24). Seja como for, o imaginário coletivo atribui aos africanos esses ritos de oferenda. Porém, ele as distingue. “*Quianda é vista como pessoa humana, peixe grande e brilhante, sombra, ou unicamente a presença sensível. Jamais como figuram lemanjá nos pêji dos candomblés da Bahia; mulher até a cintura, peixe da cinta para baixo, o desinat in piscen mulier formosa superne, de Horácio*” (IDEM, p. 22).

No Brasil, mesmo para quem não acredita nas divindades de origem africana, estas despertam certa curiosidade, medo e, às vezes, preconceito, muito em virtude do passado colonial, em que os orixás, inquices ou deidades ameríndias eram consideradas como manifestações do mal pela Igreja Católica. O fato é que esses deuses integram o patrimônio cultural-religioso da sociedade brasileira. E foi justamente essa vertente de pesquisa e análise que decidimos conferir a eles, não abordando, assim, seu caráter litúrgico e ritual. Há farta pesquisa sobre essa temática.

Esse estudo não seria possível sem o valioso aporte da tradição oral, sem o qual o conhecimento dos Orixás seria insuficiente não só do ponto de vista histórico, mas religioso. Sem a tradição não haveria liturgia, rituais, e o culto a esses deuses haveria, provavelmente se perdido.

5.3 A tradição oral e a transmissão do saber ancestral

Os sacerdotes falam; os milagres repousam sobre o testemunho humano e não manifestam imediatamente uma realidade, mas valem-se tão somente da conformidade que estamos habituados a encontrar em geral entre o testemunho e a realidade.

(SODRÉ, 2017, p. 207)

A palavra transforma, não de imediato, como afirma Muniz Sodré. Talvez não do ponto de vista sócio-histórico, pois apenas a repetição e a difusão criam ou representam uma realidade. Assim é a tradição oral, contada, cantada e difundida segundo seu narrador e o contexto em que a palavra foi proferida. Basta tomarmos como exemplo os mitos dos Orixás já estudados. Seus feitos e conquistas terão contornos diferentes segundo seu local de culto. Iemanjá, por exemplo, é reverenciada no rio Ogun, na cidade nigeriana de Abeokutá (BENISTE, 2020, p. 59). Portanto, uma divindade de água doce. No Brasil é deusa do mar.

Porém, o verbo proferido tem efeito imediato na liturgia, seja na ocidental, na africana, seja afro-brasileira. Ela conecta tanto emissor como receptor à fonte criadora. “As palavras têm poder”, segundo a tradição popular. Essa crença está arraigada na cultura brasileira, serve de incentivo, mas também de alerta. As tradições orais educam, muitas vezes utilizando-se da mitologia. Estas também servem para a manutenção dos registros históricos dos povos subsaarianos (IDEM, p. 18). O seguinte *oriki* torna mais evidente essa afirmação: “*Se um antílope entrar na casa, a cabra sentirá medo. Se Xangô entrar na casa. Todos os Orixás sentirão medo*” (POLI, 2019, p. 185).

A passagem acima nos lembra que Xangô foi o rei mítico do Império de Oió, que dominou política e militarmente a região do Golfo do Benim até o século XIX, quando perdeu sua hegemonia. A exemplo desse deus, os demais também eram soberanos míticos ou divinizados de outras cidades-estado iorubás. Todas, segundo o *oriki*, sob autoridade e suzerania de Xangô. É provável que o autor desse texto era de Oió, caso contrário não louvaria o *alafim* desta maneira.

Convém ressaltarmos que disputas entre as diversas cidades-estados vão além de questões temporais. Oió e Ifé¹²⁶ disputavam a criação do mundo e de seus

¹²⁶ Nas palavras de Eduardo Napoleão, “*É a Roma da religião dos orixás*” (NAPOLEÃO, 2019, p. 105).

habitantes, e de todas as criaturas nele existentes (BENISTE, 2020, p. 110). Porém, no Brasil, não existe essa disputa criadora no seio das religiões de matriz africana. Há uma visão ampla: a tradição é nagô. Nas Américas os Orixás adquiriram, como já afirmamos, um caráter universalista, tornando essa competição irrelevante.

A luta do negro no Brasil era outra: garantir sua sobrevivência, ainda que para isso fizesse concessões ao sistema escravista. A ressignificação de santos católicos para atender sua necessidade religiosa foi uma dessas concessões. O que era disputa transformou-se em união, pois as corelas ocorriam entre Estados, e não entre os súditos daqueles.

A congregação dirigida por Francisco Alves de Souza constitui exemplo do que precede. A historiadora Mariza de Carvalho Soares corrobora nossa visão, afirmando que “*No Rio de Janeiro, a Congregação Mina reunia africanos de várias localidades da Costa da Mina: Mina-Makii, Mina-Sabaru, Mina-Chamba, Mina-Coura, Mina-Nagô, Mina-Cobu (...)*” (SOARES, 2019, p. 131).

A tradição oral, todavia, não apenas reconta ou recria a história. Ela tem valor pedagógico e social. Ela trata do código moral dos iorubás. Recorramos uma vez mais ao rei de Oiô: “*Ele fende secamente o muro do mentiroso. Ele mata o mentiroso e enfia seu dedo dentro do olho dele. Ele olha brutalmente de soslaio o mentiroso*” (IDEM, p. 183).

Muniz Sodré oferece-nos um exemplo do contexto religioso nagô na Bahia, em que trata, também, do valor pedagógico da oralidade. Sodré afirma que:

No caso das comunidades litúrgicas nagôs, registra-se, por meio da noção de obrigação, um deslocamento que ajuda a relativizar o domínio conceitual da crença. Assim é que um conto da tradição oral nagô na Bahia explica como os brancos conseguiram dominar o universo: cumpriram as obrigações, enquanto os negros descuidaram-se das suas.

(SODRÉ, 2017, p. 213)

A palavra é sagrada para os povos iorubás, pois ela transforma a realidade, seja histórica, seja religiosa. Ao mentir, o indivíduo transgride as leis do universo. É por esta razão que *orikis* que tratam do código moral são tão severos. A transgressão equivale ao pecado para os cristãos. Para ambos, enseja punição, divina ou terrena. Recorramos, uma vez mais aos *orikis* para ilustrar o que

afirmamos: “O corpo daquele que injuriou o vodum apodrecerá enquanto ele ainda estiver vivo. Aqueles que insultam Omolu no caminho do campo. Veremos seu cadáver voltar inchado” (POLI, 2019, p. 133).

Acerca da importância do verbo, o antropólogo Raul Lody afirma que “Nas palavras organizadas em textos sagrados há resumos históricos, étnicos, morais e diferentes ensinamentos de ordem tecnológica, de subsistência, de sexualidade – um ideário de princípios normativos de povos” (LODY, 2006, p. 56).

No caso brasileiro, a transmissão do saber ancestral tem se manifestado, desde a chegada dos iorubás à Bahia, no candomblé e em outras religiões que cultuam os Orixás, Voduns e Inquices, por meio da liturgia. Nos terreiros, os cânticos são entoados em um iorubá ritual que, embora cantado por todos os adeptos, estes não necessariamente conhecem seu significado por completo.

Este fato não afeta, todavia, o bom andamento dos trabalhos e dos tranSES dos médios. Ao analisar este tema, o sociólogo Reginaldo Prandi compara esta particularidade com a prática do catolicismo até a década de 60 do século XX, em que a homilia era conduzida em latim. “Até o Concílio Vaticano II, concluído em 1965, as missas católicas, no Brasil e no resto do mundo, rezadas e cantadas em latim, língua que apenas os sacerdotes que oficiavam os ritos entendiam” (PRANDI, 2019, p. 75).

Não nos esqueçamos de que, ainda hoje, línguas não mais faladas no dia a dia, como o gueze¹²⁷, tem valor litúrgico nas suas respectivas sociedades que as utilizam. A bíblia sagrada da Igreja Ortodoxa da Etiópia adota a língua milenar, não a moderna. A exemplo do que ocorria com o latim e com línguas litúrgicas africanas, o contato com o ser supremo mantém-se.

No seio das religiões de matriz africana, o tambor¹²⁸ soma-se ao verbo na transmissão do conhecimento ancestral e da condução dos trabalhos espirituais. Esse instrumento é tão importante que deu nome a uma das vertentes, ao candomblé que, embora cultue majoritariamente divindades iorubás, seu nome

¹²⁷ Guês ou gueze, língua etíope, desenvolvida durante o Império de Axum, cujos manuscritos mais antigos datam do século XIII (LOPES, MACEDO, 2017, p. 141).

¹²⁸ Nos candomblés do Brasil, a pessoa responsável por tocar este instrumento é designado alagbe, pronunciado alabé, em português (NAPOLEÃO, 2019, p. 43).

originou-se de língua bantu – *kando bele* -, que significa bater tambor (POLI, 2019, p. 174). No iorubo, o culto aos Orixás chama-se *Ilé Orisà* (IBDEM).

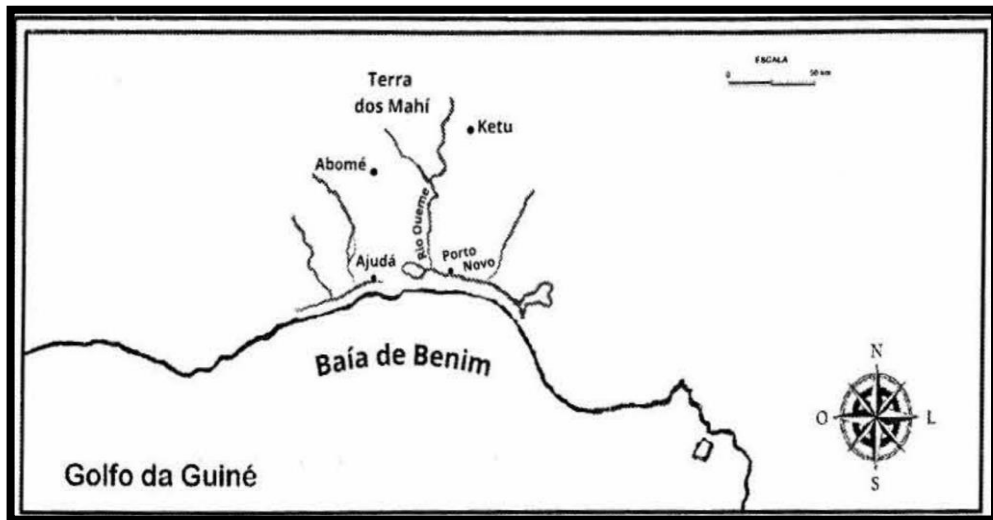
Por sua vez, Raul Lody apresenta a seguinte definição para a prática religiosa: “O termo “*candomblé*” é originário do termo *kandomhile*, banto, que significa lugar de culto e oração” (LODY, 2008, p. 169). Seja qual for a real significado da palavra, tambores e templos são elementos indissociáveis das práticas religiosas afro-brasileiras.

Uma explicação mais elaborada a esse respeito é dada por Edison Carneiro que argumenta que aquela denominação originar-se-ia do termo *candombe*, uma dança comum entre os negros das fazendas de café, e que designaria “*certo tipo de atabaque*” (CARNEIRO, 2019, p. 148). No caso dos *candomblés* da Bahia, as línguas definiram as respectivas nações, como apresentado abaixo por Raul Lody.

Nação Queto-Nagô (iorubá);
Nação Jexá ou Ijexá (iorubá);
Nação Jeje (fon);
Nação Angola (banto);
Nação Congo (banto);
Nação Angola-Congo (banto);
Nação de Caboclo (modelo afro-brasileiro).
(LODY, 2008; XVI-XVIII)

O mapa a seguir apresentado pela historiadora Mariza de Carvalho Soares, complementa, ao menos no que respeita aos *candomblés* africanos, a classificação apresentada por Raul Lody.

Figura: 5.52



Trecho da Costa da Mina ocupado por povos de língua gbe, século XVIII.
(SOARES, 2022, p. 42)

A noção de nação encontrada nas religiões de matriz africana no Brasil é uma herança da divisão político-religiosa oriunda da Costa da Mina. Acerca dessa, Alberto da Costa e Silva observa que “A nação desdobrava-se no tempo, sob disfarce de eternidade: dela e de sua representação como estado não se excluía ancestrais e vindouros” (SILVA, 2022, p. 75). O idioma serve, no caso litúrgico, como ponte entre o passado e o presente, mas sem desconsiderar o futuro. Como exemplo, podemos citar a nação jeje-mahi, na Bahia, vinculada ao candomblé, através da casa Bogum, esta “a unidade básica da identidade de nação” (PARÉS, 2016, p. 358).

Um aspecto importante vinculado ao conceito de nação é o de família de santo. Foi a forma encontrada pelos negros escravizados praticantes do candomblé que, sem seus familiares de sangue, como pai ou mãe, criaram laços de parentesco religioso com pessoas de etnias aparentadas (SILVA, 2005, p. 56-7). Todavia, podemos ver em um *oriki* de Obatalá que esse parentesco restringia-se ao aspecto da crença comum. A mensagem é clara. “Filho de minha família por afinidade não é meu filho. Conhecemos as coisas com as quais nascemos” (POLI, 2019, p. 218).

Recordemos que os traficantes luso-brasileiros associavam a língua à nação como forma de ordenar os fluxos de escravizados, muito embora a verdadeira

origem dos africanos não era plenamente conhecida, apenas seu porto de origem. Essa classificação influenciou, também, a organização dos africanos, fosse nos candomblés, fosse nas irmandades católicas. O conceito de nação é, assim, diverso e complementar.

Ressaltemos, por oportuno que, no caso das religiões afrobrasileiras há um acesso crescente à publicações de referências, incluindo dezenas de dicionários português/lorubá, o que torna a experiência dos candomblecistas mais rica. Uma rápida consulta à bibliografia desta tese dará ao leitor uma pequena mostra do que ora afirmamos. As tradições oral e escrita não devem ser vistas, assim, como antagônicas, mas sim como complementares. Elas permitem uma variada interpretação da realidade, como afirmado na passagem a seguir. “*A memória e, em igual importância, o esquecimento são determinantes no constructo cultural, e a maior ou menor utilização da oralidade e da escrita permite múltiplas formas de percepção da realidade*” (RIVAS ET AL, 2014, p. 59).

Foram guiados por esta percepção que praticantes dessas doutrinas ancestrais levaram o debate sobre o papel das mesmas aos bancos universitários. Com isso, buscaram dar cientificidade aos estudos das religiões afro-brasileiras. Um exemplo foi a criação, em 2003, na cidade de São Paulo, da Faculdade de Teologia Umbandista (CARNEIRO, 2014, p. 12). O objetivo de tais iniciativas é claro: promover a profissionalização dos adeptos, a exemplo do que ocorre com o catolicismo e o protestantismo. Isso permite uma melhora na qualidade do debate no seio social.

Finalmente, convém afirmarmos que a tradição oral não se encontra mais apenas contemplada nas práticas dos seguidores das religiões afrobrasileiras. Esta adquiriu estatuto legal, com a sanção presidencial da Lei 14.519, de 5 de janeiro de 2023. O diploma legal, conciso em seus termos, é de uma abrangência histórica sem precedentes. Decreta, em seu artigo 1º que “*Fica instituído o Dia Nacional das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé, a ser comemorado anualmente no dia 21 de março*”. (BRASIL, 2022).

Como vimos, a Bahia passou por um longo processo de iorubanização religiosa, que deu origem à diversas correntes ou nações de candomblé,

contemplando não somente nagôs, mas jejes, bantus e indígenas. A chegada simbólica dos Orixás ao Brasil reforçaria ainda mais essa influência, que dura até os dias atuais. De tão organizado hierarquicamente e envolto em rituais secretos, os candomblés assumiriam, segundo Edison Carneiro, “*funções de mosteiro e convento, como na África*” (CARNEIRO, 2019, p. 222).

A tradição oral e sua transmissão é a base do surgimento e continuidade do culto às divindades iorubás na Bahia e no Brasil. Talvez a prova maior da sofisticação africana, que legou muito mais do seu trabalho ao povo brasileiro. Contribuiu para o processo civilizatório da nação afro-brasileira, cuja mestiçagem ou hibridismo ultrapassou as barreiras biológicas e se tornou cultural.

Finalmente, convém ponderar que, embora a obra de Ferreira Pires não teve por foco principal a temática estudada neste capítulo, ela o aborda, oferecendo-nos informações valiosas para uma melhor compreensão acerca das divindades, sejam jejes, sejam nagôs, a quem chama de “feitiços”. É notório, igualmente, o relevo dado à tradição oral na transmissão do saber ancestral, visto que dela se serviu em sua narrativa, sobretudo quando abordou as questões culturais do Daomé, Ardrá, Oió, Ajudá, entre outras.

Não podemos nos esquecer que muitas sociedades subsaarianas eram ágrafas, e que, por essa razão, a história local era oralizada. Terá sido por esta razão que o historiógrafo narrou a história local com a perspectiva dos locais, pois ao ler seu relato, não há indícios de que tenha lido relatos de autoridades estrangeiras que atuaram naquela região como diretores de outras fortalezas.

Sobre a obtenção de informação por parte do sacerdote, Clado Lessa, seu biógrafo, observa que “*Nestes particulares Ferreira Pires, que conversara à larga com indígenas familiarizados com a língua portuguesa, deveria estar melhor informado que viajantes ingleses, que mal entenderiam as explicações fornecidas, em rápidos inquéritos de passagem, pelos negros interrogados*” (LESSA, 1957, p. 197). Essa assertiva é especialmente verdadeira no que respeita à divindades daomeanas e iorubas, indiretamente, pois sua narrativa serviu de base para o estudo levado a cabo nesse capítulo, expandindo a busca por respostas em outros autores, quando o historiógrafo se omitia ou não era preciso em seus comentários.

Ainda assim, o sacerdote diplomata notou, em diversas ocasiões o caráter politeísta dos daomeanos, como na passagem que segue: “*É de advertir que, na inteligência dos Etíopes, estes feitiços são coisas divinas, que dimanam do seu Deus Grande, conforme todas as mais nações bárbaras*” (PIRES, 1957, p. 27). Os tais feitiços eram, como já visto, sinônimos de voduns ou orixás.

A obra do regente Alves de Souza, por sua vez, aborda essa temática, de um ponto de vista aculturativo, visto que, em sendo africano cristianizado, busca dissociar-se de sua herança. A própria denominação é signo de rejeição de sua cultura oral, pois o termo “rei” simbolizaria o ser divinizado, praticante de religiões tradicionais. Por sua vez, a obra teológico-jurídica de Ribeiro Rocha omite-se de tal temática, pois seu objetivo era o estabelecimento de regras cristãs a serem aplicadas em todos os estágios do processo de escravização do negro. A salvação das almas, tanto de escravos, como de seus senhores era, assim, o objeto de sua obra, como o próprio título deixa claro.

CONCLUSÃO

Os Povos-Novos, dentre os quais se inclui o Brasil, originaram-se da conjunção de matrizes étnicas muito mais diferenciadas, imposta por empreendimentos coloniais-escravistas, seguida da desaculturação destas matrizes, do caldeamento racial de seus contingentes e de sua aculturação no corpo de novas etnias.

(RIBEIRO, 2013, p. 20)

Duas expressões resumem adequadamente a passagem acima: tráfico negreiro e hibridização cultural. Embora a escravização dos africanos e seu respectivo comércio sejam, aos olhos de hoje, considerados nefasto e desumano, essas práticas colocaram em contato povos de diferentes partes do mundo. O resultado, como apontou Darcy Ribeiro, foi o surgimento de novas sociedades, mestiças biológica e culturalmente.

Embora concisa, a afirmação acima responde à primeira questão norteadora da tese, relativa à perda ou não da identidade iorubá ou iorubanidade após o contato com os europeus, sobretudo portugueses. Ao longo do esforço intelectual, ficou claro que o que houve foi a construção de uma nova cultura, tendo como base toda a experiência cultural que antecedeu o relacionamento. No caso baiano, podemos afirmar que houve uma troca, ainda que assimétrica.

Nunca é demais recordarmos que aquele povo africano-ocidental mantinha relações com outros povos, que professavam, por vezes, religiões distintas das suas, como por exemplo os muçulmanos. Talvez um legado dessa interação fosse o nome de Oxalá, divindade responsável pela criação da humanidade, cujo nome faria referência a *Och-Allah*, uma saudação a Deus (CARNEIRO, 2018, p. 29-30). Coincidência ou não, este Orixá é cultuado na sexta-feira na Bahia, mesmo dia dedicado ao Senhor do Bonfim (IBDEM), e é o dia em que os muçulmanos vão à mesquita em todo mundo.

O que torna a abordagem da tese sobre a identidade iorubá distinta das correntes analíticas majoritárias – ritualísticas e litúrgicas – é a perspectiva histórico-cultural sobre o tema. O candomblé representaria mais do que um culto ou prática religiosa. Seu papel identitário atua como elemento coesivo da diáspora

africana na Bahia. E é esta coesão que permitiu não só a continuidade dessa prática cultural-religiosa, mas também sua difusão por todo o território brasileiro.

Assim, a herança religiosa distingue-se de sua prática, pois a primeira refere-se à tradição – aquilo que é, de certa forma estático, servindo de base de sustentação -, ao passo que a segunda é fluída, move-se de acordo com o axé – a força vital, segundo a tradição nagô. A perspectiva aludida acima representa o dinamismo afro-brasileiro, visto que tanto a história quanto a cultura são processos sociais. Estes contribuem para a exegese da herança religiosa, fenômeno imutável. De forma sintética, podemos afirmar que a tradição/herança é pétrea, mas a interpretação sobre ela é constantemente alterada.

Kabengele Munanga sintetiza a ideia de estabilidade ou estática da herança e sua centralidade para as sociedades, corroborando visão expressa nessa tese, afirmando que *“uma sociedade não poderia existir sem cultura, essa herança coletiva transmitida de geração em geração e que permite aos descendentes não poder reinventar todas as soluções”* (MUNANGA, 2016, p. 29).

Herança como noção intercambiável de tradição é, também, encontrada na obra de Luis Nicolau Parés, como demonstra o excerto que segue:

No contexto do Recôncavo baiano, não é infrequente encontrar famílias negras que celebram, "por herança¹²⁹", um orixá ou vodum, às vezes sob a invocação de um santo católico, que é considerado o protetor do grupo, evocando o ancestral primeiro das coletividades africanas.

(PARÉS, 2016, p. 351)

Com base no exposto, cabe-nos apropriarmos do conceito de identidade étnica apresentado pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, que enquadra adequadamente a discussão em tela, afirmando que *“Qualquer identidade se assenta na memória, e identidade étnica é a que se assenta, mais especificamente, na memória de uma história compartilhada, real ou putativa”* (CUNHA, 2012, p. 17). O candomblé é o elo memorial da diáspora africana, sobretudo em seu aspecto putativo ou simbólico.

¹²⁹ Jacob Olupona atribui tal herança não só à família do indivíduo, mas também ao seu local de nascimento (OLUPONA, 2023, p. 42).

Jacob Olupona corrobora essa perspectiva analítica, afirmando que *“Para os descendentes do tráfico de escravizados africanos, essas religiões são reservatórios da memória cultural e corporificam formas de lembrar a escravidão”* (OLUPONA, 2023, p. 139).

Embora exista o vínculo memorial ou afetivo entre as religiões afro-brasileiras e as práticas africanas modernas, como aponta Jacob Olupona, este resulta em um diálogo nem sempre fluido entre as duas margens atlânticas, visto que as comunidades litúrgicas africanas no Brasil e os iorubás disputam a pureza religiosa (IDEM, p. 137).

No que toca à Bahia e ao Brasil, ainda que tenha havido uma concretização entre as deidades nagôs e os santos católicos, típica de uma sociedade culturalmente diversa e, nesse caso particular, inclusiva, as religiões de matriz africana sofreram grande influência iorubana. O candomblé, como vimos ao longo da tese, foi a manifestação religiosa mais africana de todas, preservando, ainda nos dias atuais, sua liturgia e cantos na língua tradicional. A passagem reforça a percepção de hibridez apontada.

(...) apesar do candomblé ser a expressão mais próxima da pureza africana, ela é uma expressão brasileira, mas que mantém o espírito africano iorubá da resistência de elementos tradicionais (no culto aos orixás), incorporação e resignificação de elementos novos como as nações e o panteão qual tal ele é na diáspora.

(POLI, 2019, p. 175)

Acerca do sincretismo, este não deve ser visto simplesmente como um fenômeno de aculturação, embora seja correto reconhecermos sua presença. Não representa, todavia, perda de uma determinada identidade cultural-religiosa. Foi, em seus primórdios, uma forma de resistência à imposição da cultura dominante: a cristã. Foi, ademais, um signo de abertura do negro à nova cultura. Como vimos ao longo do presente texto, os africanos eram politeístas, o que tornou mais fácil a inclusão de outras divindades a seu rol de deidades. Na Bahia, por exemplo, é comum que adeptos do candomblé participem com o mesmo fervor de festas e cultos aos Orixás e a santos católicos.

Antes de tratarmos da temática do comércio negreiro, alusiva à questão número dois, apresentada na introdução a este texto doutoral, cabe-nos um breve

comentário sobre o Atlântico, elemento conector dos fenômenos respondentes às indagações centrais desta tese. A esse respeito, Jacob Olupona oferece-nos contributo valioso, pois sintetiza com precisão o papel deste “rio”, como conceituado por Alberto da Costa e Silva. O historiador nigeriano assevera que: *“Como marcadores da vida cultural do Atlântico Negro, as religiões oriundas da África continuam a ser essenciais para entender a vida das pessoas fora do continente africano”* (OLUPONA, 2023, p. 18).

A segunda indagação, recordemos, refere-se ao trato dos viventes como impulsionador para a formação cultural e religiosa da Bahia. A escravidão, reiteremos, precede ao tráfico, mas este, a partir da Idade Média, o retroalimenta. Os traficantes muçulmanos dariam início a este comércio, ao passo que os luso-brasileiros aumentariam sua escala a padrões nunca antes visto na história humana. À guisa de exemplo, a Bahia recebeu, entre 1699 e 1800, mais de 1,5 milhão de escravos, de diversas origens geográficas e étnicas (LUNA; KLEIN, 2010, p. 171).

Convém notarmos que do ponto de vista da organização social e produtiva, a escravidão e seu comércio foram essenciais em um primeiro momento para a manutenção do Brasil como parte do império português e, em um segundo estágio para a existência do Brasil monárquico. O fim do tráfico em 1866 e do sistema escravista, em 13 de maio de 1888, abririam caminho para a Proclamação da República, em 15 de novembro de 1889.

Feitas essas ressalvas, não devemos analisar o tráfico negreiro apenas como mera migração forçada de mão de obra. Com as pessoas, vieram seus conhecimentos e suas visões de mundo. Suas culturas. A escravidão, por si só, não explicaria o processo de hibridização cultural pelo qual passou a Bahia e o Brasil nos mais de três séculos e meio de vigência do sistema. Foi a vinda crescente e diversificada de indivíduos que criou o caldeirão cultural chamado Brasil.

Acerca desse caldeirão cultural, cabe-nos a ressalva feita pelo historiador francês Olivier Pétré-Grenouilleau, que nos conduz à reflexão sobre o processo de formação social no Brasil, ponderando que:

A ideia de um caldeirão (de um melting pot) talvez não seja errada, mas não podemos deduzir daí que essa mistura seja sinônimo de harmonia. De fato, hoje sabemos que, sob formas mais ou menos dissimuladas, ainda há segregação e racismo no Brasil, do mesmo modo que em outras partes da América e do mundo. Não podemos escrever a história passada da escravidão no Brasil a partir da imagem da sociedade à qual ela supostamente deu origem um ou dois séculos depois!

(PRÉTRÉ-GRENOUILLEAU, 2009, p. 22)

Houve, podemos afirmar, um intercâmbio constante entre a Bahia e o Golfo do Benim, cujo resultado foi a troca de produtos, serviços e a construção de laços culturais sólidos. O estabelecimento de postos comerciais e porque não dizer, diplomáticos, desempenhou papel crucial na perenidade do relacionamento. O primeiro, e mais emblemático, como já vimos, foi o Castelo de São Jorge da Mina, em 1482, seguido pelo de Acra, em 1699, o de Ajudá, em 1721, entre muitos outros.

O envio de embaixadas africanas à Bahia foi outro mecanismo central para as relações bilaterais. Entre 1750 e 1823, mais de uma dezena delas visitariam a Bahia, a fim de reforçar estes laços. Algumas, inclusive, visavam obter exclusividade no fornecimento de escravos à Salvador, o que demonstraria o relevo dessas conexões para os reis africano-ocidentais. Essas visitas comprovariam a inexistência de um pacto colonial, muito reiterado pela historiografia clássica.

À guisa de exemplo, citemos as três visitas que embaixadores do Ologun de Onim fizeram à Bahia: 1770, 1807 e 1823, ocasião esta que tanto o rei de Lagos e o do Benim, seu suserano, reconheciam a independência do Brasil (SILVA, 2022, p. 207).

A esse respeito, Alberto da Costa e Silva observa que “Missões dos reis de Abomé, de Onim e de Porto Novo tinham sido freqüentes no período colonial, pois era por meio da Bahia e do Rio de Janeiro que o governo português mantinha o grosso de suas relações não apenas com os estados africanos, mas também com Angola” (IDEM, p. 18).

A embaixada de Vicente Ferreira Pires ao Daomé, iniciada em 1797, reforçaria a percepção de mútua importância nos diversos domínios, como no comercial e no cultural-religioso. Sua obra representou um marco historiográfico sobre uma região do mundo tão importante no processo civilizacional brasileiro. Dentre muitas observações feitas por aquele clérigo-diplomata e historiógrafo, uma

demonstraria a tolerância com que os africanos lidariam com o hibridismo religioso. No caso em tela, refere-se aos muçulmanos. Afirma que “*Estes malés vestem-se à morisca, e em parte segue a Lei de Mafoma (Maomé), misturada com Deísmo, Idolatria e Lei Natural*” (PIRES, 1957, p. 135).

Não podemos ignorar a contribuição de Francisco Alves de Souza nesse domínio, ainda que este tenha se valido de relatos de terceiros ao abordar a temática da Costa da Mina em seu segundo diálogo. A diferença fundamental entre Alves e Pires reside na origem africana do primeiro, representando um claro exemplo de aculturação, visto que era ladino – africano falante de português – e católico praticante. Esse fenômeno reforçava-se, ademais, com o batismo e o recebimento de nome cristão por Souza.

O regente da Congregação Makii, inclusive, adotou esta denominação em detrimento à de rei, pois esta o aproximaria a seus ancestrais, praticantes de “gentilismos, abusos e superstições”, como já referimos na tese. Alves de Souza foi a antítese de muitos africanos de seu reino no sentido religioso e cultural, visto que seus compatriotas, a exemplo do já citado caso de Domingos Álvares, adeptos das práticas tradicionais, como o vodum.

A obra de Ribeiro Rocha, por sua vez, aprofunda um debate essencial na sociedade de sua época: a escravidão, como sistema social, visto que estabeleceu parâmetros do resgate à alforria. Não abordou, porém, as outras questões debatidas nessa tese, como as religiões de matriz africana, surgidas no Brasil a partir, sobretudo, do século XVIII. Mas essa omissão não reduz o relevo de sua obra, pois a escravidão e seu tráfico foram elementos centrais na formação da sociedade brasileira.

As três obras, em que pese suas naturais incompletudes, devem ser analisadas conjuntamente, de modo a permitir o processo formativo do Brasil como ele é hoje, tendo a segunda metade dos setecentos como um ponto de grandes transformações no campo cultural religioso, com os calundus e o processo de formação dos candomblés, que refletiram as dinâmicas políticas do outro lado do oceano. Afinal, a política e a religião influenciaram-se mutuamente nas duas margens de “um rio chamado Atlântico”, nas palavras de Alberto da Costa e Silva.

Contudo, a obra do sacerdote diplomata aporta um elemento de ineditismo que nenhuma das outras, apesar do valor histórico de cada uma: Pires presenciou, em primeira pessoa, alguns acontecimentos relativos à sucessão ao trono do Daomé, tendo encontrado tanto com Agonglo como com Adandozan. Até o presente momento, não há relato de nenhum de seus coevos, sobre a respectiva participação em tal tipo de cerimônia.

No que respeita às influências culturais e religiosas dos iorubás na sociedade baiana, esta intensificou-se no fim do século XVIII, quando escravizados nagôs foram enviados das Minas Gerais para Salvador em virtude do declínio da atividade mineira, resultando, assim, numa concentração dessa etnia naquela cidade (CARNEIRO, 2019, p. 145). Essa quase hegemonia lançaria as bases para a conformação do candomblé de diversas nações, como vimos no capítulo 5.

Religião é cultura, devemos ter sempre em mente. E esta se manifesta de inúmeras formas, como afirma Raul Lody, ao tratar dos candomblés: “*No caso das danças dos terreiros, há um sentido de valorização do sagrado e de um acervo patrimonial que é recorrente na história social e cultural do homem no Brasil*” (LODY, 2006, p. 154). As danças e cantigas do candomblé fazem-se, também, presentes nas celebrações do Carnaval baiano, sobretudo no seio da população negra (RODRIGUES, 2010, p. 206), como apontado por Nina Rodrigues no início do século XX.

O Brasil é um país plural, humano e ambientalmente diverso. É uma nação culturalmente híbrida. Embora seja um país em contínuo desenvolvimento, mantém, ainda hoje, estruturas hierárquicas oriundas do período escravista que, como vimos, ultrapassou a era colonial. Não podemos, porém, responsabilizar as gerações passadas pelos erros e omissões atuais. Cada geração tem o dever de se transformar e se reinventar, adaptando-se ao tempo presente e olhando para o futuro.

No caso brasileiro, essa mudança passa, obrigatoriamente, pela inclusão de negros, mulheres, indígenas, deficientes e a comunidade LGBTQIA+. Um único indivíduo pode integrar múltiplas categorias, o que demanda políticas públicas modernas e adequadas para a transformação social.

A História, enquanto ciência, com seus métodos, e a história, como fenômeno social e cultural, desempenham um papel central nesse debate. Uma tese que se propõe a debater a escravidão, o tráfico negreiro e os laços culturais entre a Bahia e a Costa da Mina visa lançar uma luz sobre nossa ancestralidade afro-brasileira e seu legado na formação de quem nós, enquanto brasileiros, somos.

Figura: 5.53



Desfile da ala do trono do Daomé na Marquês de Sapucaí, em 2018 - Foto de Bruno Pacheco.
(SOARES, 2022, p. 123).

Prova da perenidade desses laços, para além da religiosidade, pode ser constatada em nosso Carnaval. Em 2018, a escola de samba Imperatriz Leopoldinense deu destaque ao trono do Daomé, dedicando-lhe uma ala inteira.

Bruno Pacheco capturou, com sua câmera, duas Áfricas: a brasileira e a oeste-africana. Ao fotografar o trono, Pacheco conectou, ainda que simbolicamente, as duas margens do Atlântico. Sua foto tem vida; tem história.

Antes disso, em 1984, a Escola de Samba Quilombo dos Palmares evocava, em seu samba-enredo¹³⁰, os laços atlânticos, analisados ao longo da tese. Este resumiria musicalmente as dinâmicas abordadas nos capítulos 2 e 4 do texto doutoral.

Mãe África
Terra da soberana Agontimé
Mãe de Guezo
E mulher de Agonglo
Rei do antigo Daomé
Que um certo dia
Adandozan
Se apoderou do trono
E vende a rainha
Para São Luís do Maranhão.

(IDEM, p. 122)

Há, todavia, um longo caminho a percorrermos no sentido de promover maior conscientização sobre o aporte afro-brasileiro para a cultura nacional. As influências desse segmento majoritário da sociedade, como vimos, foram plurais, da culinária, da música, alcançando as práticas religiosas. Mais ainda restritas, em particular em sua vertente nagô, como indica Renato Mendonça.

Ao contrário dos bantuisms que circulam em diferentes contextos socioculturais de linguagem, os termos do iorubá, em número relativamente menor no glossário, procedem da linguagem religiosa afrobrasileira, ou seja, de uso entre os terreiros de candomblé. Trata-se, principalmente, de nomes de suas entidades – Oxum, Ogum, Oxóssi, Xangô – que começaram a ser conhecidos a partir do momento em que passaram a gozar de certo prestígio sociocultural no Brasil e divulgados por compositores da música popular brasileira, entre eles, Gilberto Gil, Caetano Veloso, Vinicius de Moraes.

(MENDONÇA, 2012, p. 25)

A academia tem, nesse sentido, uma responsabilidade central na formação de novos professores nesse domínio que, de tão relevante, há leis no Brasil que estabelecem a obrigatoriedade do ensino de história afro-brasileira, como já indicamos na introdução deste texto doutoral. O professor, assim, é o agente central no processo de conscientização da sociedade sobre a importância de se valorizar nossas heranças. O professor é a ponte entre o passado e o futuro.

Deixamos a seguinte assertiva para a reflexão dos leitores dessa tese, sejam eles acadêmicos, educadores primários e secundários, sejam indivíduos, sobre o

¹³⁰ Composto por Neguinho Jóia, Feliciano e Henrique (IDEM, p. 123).

relevo da universidade como força motriz da mudança sociocultural. “Nossas ações, nossas respostas às demandas do meio social e do nosso coletivo de intelectuais em formação permanente dependerão do papel da universidade e de seus princípios comuns e diversos a ensinar conhecimento, debates e avanços” (GUSMÃO, 2019, p. 149).

A educação é, portanto, a força motriz para a transformação da sociedade, pois representa espaço de debate e de construção de novas ideias, em que tanto a divergência quanto a pluralidade são valorizadas. Assim, quanto mais aberta e tolerante, maiores são as oportunidades de desenvolvimento de um povo. A inclusão é a chave para a igualdade.

Referências Bibliográficas e fontes

Bibliografia Geral

ABREU, João Capistrano De. *Capítulos de história colonial: 1500-1822*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998. (Biblioteca básica brasileira).

ALBUQUERQUE, Wlamyra R., FRAGA, Walter Filho. *Uma História do Negro no Brasil*, Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI-XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AMSELLE, Jean-Loup. M'BOKOLO, Elikia. (Org.) *No centro da etnia: etnias, tribalismo e Estado na África*. Tradução: Maria Ferreira. Revisão da tradução: Alexandre dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2017. (Coleção África e os Africanos).

ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência no Brasil, por suas drogas e minas*. Introdução: Afonso d'Escragnoille Taunay. Vocabulário: A. P. Canabrava. Brasília: Edições do Senado Federal, 2011; 160.

ARMITAGE, João. *História do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2011.

ARNOLD, John. H. *History: a very short introduction*. New York Oxford University Press, 2000. (Kindle Edition).

ASANTE, Molefi Kete. *A história da África: a busca pela harmonia eterna*. Tradução: Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023. (Coleção A África e os Africanos).

ASIKIWE, Jade. *The Ancient Yorubas*. Kindle Edition: Melanin House Productions, 2021.

BA, Amadou. *Le Bénin (10e – 19e): un puissant et prestigieux empire en Afrique de l'Ouest (politique, économique, architecture et relations internationales)*. Sturgeon Falls : Éditions AB, 2021.

_____, *L'Afrique des Grandes Empires (7^E-17^E Siècles)*. Sturgeon Falls : Éditions AB, 2021.

BARLEUS, Gaspar. *O Brasil holandês sob o Conde João Maurício de Nassau: história dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do Ilustríssimo João Maurício Conde de Nassau, etc., ora Governador de Wesel, Tenente-General de cavalaria das Províncias-Unidas sob o Príncipe de Orange*. Tradução e notas: Cláudio Brandão. Brasília: Senado Federal, 2005.

_____. *L'Afrique des grands empires (7^e -17^e siècle)*. Sturgeon Falls, 2021b.

BECKLES, Hilary McDonald. *Slave Voyages: The Transatlantic Trade in Enslaved Africans*. Paris: UNESCO, 2002.

BENISTE, José. *Dicionário yorubá-português*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

_____. *Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento*. 9ª Ed.. Rio de Janeiro: Betrand brasil, 2020.

BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, O ofício do historiador*. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BOMFIM, Manoel. *O Brasil na América*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

BONZATTO, Eduardo Antônio. *Aspectos da História da África, da Diáspora e da Escravidão, sob a Perspectiva do Poder Eurocêntrico*. São Paulo: Ícone Editora, 2011. (Coleção conhecimento e vida)

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das Grandezas do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2010.

BRITO, Rafael Magno Maciel Costa e. *Bahia, Costa da Mina e Minas Gerais: tráfico negreiro e laços culturais (1693-1763)*. Dissertação. 2019. 120f. (Mestrado em História do Império português). Universidade Nova e Lisboa, Lisboa.

BUENO, Eduardo. *A Viagem do Descobrimento: um outro olhar sobre a expedição de Cabral*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2016.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. Tradução: Leila Souza Mendes. São Leopoldo, Brasil: Editora Unisinus, 2003.

_____. *O que é História Cultural*. 2ª Edição (revista e ampliada). Tradução: Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

_____. *O que é história do conhecimento*. Tradução: Claudia Freire. São Paulo: Editora Unesp, 2016;

CALDEIRA, Arlindo Manuel. *Escravos e Traficantes no Império Português: o comércio negreiro português no atlântico durante os séculos XV a XIX*. 1ª republicação. Lisboa: Esfera dos Livros, 2016.

CALDEIRA, Jorge. *História da riqueza no Brasil: cinco séculos de pessoas, costumes e governos*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2017.

CALVET, Louis-Jean. *Tradição oral e escrita*. Tradução: Waldemar Ferreira Netto; Maressa de Freitas Vieira. S Paulo: Parábola Editorial, 2011. (Na ponta de língua, 22).

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. 2ª ed. Ver e ampl. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013. (Coleção biblioteca básica brasileira, 19).

CARNEIRO, Édison. *Candomblés da Bahia*. 9ª Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. (Raízes).

_____. *Religiões Negras: Notas de Etnografia Religiosa*. Londres: Forgotten Books, 2018. (Classic Reprint Series).

_____. *Ladinos e Crioulos: um estudo sobre o negro no Brasil*. 2ª edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019. (Raízes).

CARNEIRO, João Luiz. *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Made in Africa*. 5ª Ed. São Paulo: Global, 2001.

CLAPHAM, Andrew. *Human Rights: A Very Short Introduction*. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2015. (Kindle Edition).

CONDURU, Guilherme Frazão. *O Museu Histórico e Diplomático do Itamaraty: história e revitalização*. Brasília: FUNAG, 2013.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. MESNARD, Éric. *Ser Escravo en África y América Entre los Siglos XV y XIX*. Tradução: Adolfo Fernández Marugán. Madri: Casa África; Los Libros de la Catarata, 2015. (Kindle Edition).

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros estrangeiros: os escravos libertos e seu retorno à África*. 2ª ed. Ver. Amp. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DORIGNY, Marcel; GAINOT, Bernard. *Atlas das escravidões: da antiguidade até nossos dias*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Cartografia de Frabrice le Goff. Petrópolis: Vozes, 2017. (Coleção África e os Africanos).

Delafosse, Maurice. *Les Arts de l'Afrique noire*. New York: Parkstone Press International, 2015.

_____. *Les civilisations négro-africaines*. Paris : Librairie Stock, 1925.

DEL PRIORE, Mary. VENANCIO, Renato. *Uma Breve História do Brasil*. 2. Ed. São Paulo: Planeta, 2016.

DOS SANTOS, Joel Rufino. *Escravidão no Brasil*. 1ª edição digital. São Paulo: Melhoramentos, 2013. (Como Eu Ensino).

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. Tradução: Sandra Castello Branco. Revisão técnica: Cezar Mortari. 2ª ed. São Paulo: Editora Uneso, 2011.

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. Tradução: Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2012.

FALOLA, Toyin. *O poder das culturas africanas*. Tradução: Beatriz Silveira Castro Filgueiras. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2020. (Coleção a África e os Africanos).

FERREIRA, Roquinaldo, *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of Slave Trade*, New York: The Cambridge University Press, 2014.

FOURSHEY, Catherine Cymone. Gonzales, Rhonda M. SAIDI, Christine. *A África Bantu: De 3500 AC. Até o presente*. Prefácio: Patrick Manning. Tradução: Beatriz Castro Silveira Filgueiras. Petrópolis: Editora Vozes, 2019. (Coleção A África e os Africanus).

FLORENTINO, Manolo. *Em Costas Negras: uma história do tráfico negreiro entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

FLORES, Moacyr. *Dicionário de História do Brasil*. 3ª Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. (Coleção História; 8).

FRAGA, Walter. ALBUQUERQUE, Wlamyra R. *Uma história da cultura afro-brasileira*. São Paulo: Moderna, 2009.

FRAGOSO, Fr. Hugo, OFM. *Na Bahia Setecentista, um pioneiro do abolicionismo?*. Revista História (São Paulo) São Paulo, v. 31, n. 2, p. 68-105, jul/dez 2012.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *A Construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII: Antologia de Textos (1591-1808)*. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: UNESP, 2012.

FROBENIUS, Leo. FOX, Douglas C. *A gênese africana: contos, lendas e mitos da África*. Tradução: Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Martin Claret, 2010. (Coleção MC clássicos de bolso: literatura universal; 6).

GADDIS, Jn Lewis. *The Landscape of History: How historians map the past*. New York: Oxford University Press, 2002.

GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil: história da província de Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2008.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução: Cid Knipel Moreira. 2ª Edição. 2ª Reimpressão. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GOMES, Flávio dos Santos. LAURIANO, Jaime. SCHWARCZ, Lilia Moritz. (orgs). *Enciclopédia Negra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*. Volume 1. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

_____. *Escravidão: da corrida do ouro em Minas Gerais até a chegada de dom João ao Brasil*. Volume 2. 1ª ed. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2021.

GORENDER, Jacob. *O Escravismo Colonial*. 1ª Ed. São Paulo: Expressão Popular; Perceu Abramo, 2016.

GUSMÃO, Neusa M. M. de. *Ensino superior e presença negra na academia brasileira*. IN: CHAGAS, Sylvania Núbia. *África e Brasil: culturas híbridas, identidades plurais*. Salvador: EDUFBA, 2019.

HAIR, P. E. H. *São Jorge Da Mina – The Founding of the Castelo São Jorge da Mina: Na Analysis of the Sources*. University of Wisconsin-Madison, African Studies Program, 1994.

HALL, Gwendolyn Midlo. *Escravidão e etnias africanas nas Américas: restaurando os elos*. Tradução: Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2017. (Coleção África e os africanos)

KLEIN, Herbert S. *O tráfico de escravos no Atlântico*. Tradução: Francisco A. Moura Duarte. Ribeirão Preto, SP: FUNPEC Editora, 2004.

LAW, Robin. *Oudah: the social history of a West African slaving “port”, 1727-1892*. eBook edition. Suffolk: James Curry, 2016. (West African Studies).

LARA, Silvia Hunold. Apresentação e transcrição do texto original. IN: ROCHA, Manuel Ribeiro. *Étíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*. Campinas: IFCH – UNICAMP, 1991.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução: Bernardo Leitão. 7ª ed. Revisada. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

_____. *Faut-il vraiment découper l’histoire en tranches ?* Paris : Édition du Seuil, 2014 (Kindle Edition).

LIMA, Heloisa Pires. HERNANDEZ, Leila Leite. *Toques do griô*. Ilustração de Kaneaki Tda. São Paulo: Editora Melhoramento, 2010.

LODY, Raul. *Apresentação e Notas*. IN: CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 9ª Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. (Raíces).

_____. *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. 2ª Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. (Raízes).

LOPES, Nei. MACEDO, José Rivair. *Dicionário de História da África: Séculos VII a XVI*. 1ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

LOPES, Nei. SIMAS, Luiz Antônio. *Filosofias Africanas: uma introdução*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

LOWE, Vaughan. *International Law: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

LUZ, Marco Aurélio de Oliveira. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. 2ª Ed. Salvador: EDUFBA, 2000.

KLEIN, Herbert S; LUNA, Francisco Vidal. *Escravidão no Brasil*. 1ª Ed. São Paulo: EDUSP/Imprensa Oficial. Tradução: Laura Teixeira Motta, 2010.

MAESTRI, Mário. *O escravidão no Brasil*. 13ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

MAGALHÃES, Antônio Carlos. In: VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. Brasília: Edições Senado Federal, 2011.

MARQUES, João Pedro. *Portugal e a Escravatura dos Africanos*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2004.

MATTOS, Regiane Augusto De. *História e cultura afro-brasileira*. 2. Ed, 5ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2016.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Ser Escravo no Brasil: séculos XVI-XIX*. Tradução: Sonia Furhman. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.

MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.

MOREAU, Daniela. PARÉS, Luis Nicolau. *Imagens do Daomé: Edmund Fortier na terra dos voduns (1908-1909)*. São Paulo: wmfmartinsfontes, 2018.

MOTT, Luiz. Bahia: *inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.

MOURA, Clóvis. MOURA, Soraya Silva (assessora de pesquisa). *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. 1ª Ed. 1ª reimpressão. São Paulo: Editora da USP, 2013.

MUDIMBE, V. Y. *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Tradução: Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2019. (Coleção África e os Africanos).

_____. *A ideia de África*. Tradução: Fábio Roberto Lucas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022. (Coleção a África e os Africanos).

MUNANGA, Kabengele. *Origens africanas do Brasil contemporâneo: História, Línguas, Culturas e Civilizações*. São Paulo: Global Editora, 2009. 2ª reimpressão 2016.

NAPOLEÃO, Eduardo. *Vocabulário Yorubá: para entender a linguagem dos orixás*. 1ª Edição. 2ª reimpressão. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

NELLIS, Eric Guest. *Shaping the New World: African Slavery in the Americas, 1500-1888*. Toronto: University of Toronto Press, 2013.

NIANE, Djibril Tamsir. (editor). *História Geral da África*. Volume IV: África do século XI ao XVI. 2ª Ed. Ver. Brasília: UNESCO, 2010.

NYATHI, Pathisa. *Zimbabwe's Cultural Heritage*. Ascot, Bulawayo: 'ama Books, 2005. (Kindle Edition).

OFFENSTADT, Nicolas. *Las Palabras del Historiador*. Tradução: Manuel Gárate Chateau. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014. (Kindle Edition).

KODZO, Gavua. *RESEARCHING THE LEGACIES OF THE HISTORIC ENSLAVEMENT AND TRADING OF PEOPLE IN GHANA*.

OGOT, Bethwell Alan. (editor). *História Geral da África*. Volume V. África do Século XVI a XVIII. Brasília: UNESCO, 2010.

OLUPONA, Jacob K. *Religiões africanas: Uma brevíssima introdução*. Tradução: Fabio Roberto Lucas. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2023.

PAIVA, Eduardo França. *Brasil-Portugal: sociedades, culturas e formas de governar no mundo português (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Annablume, 2006.

_____. *Dar nome ao novo : uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. 1. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

PARÉS, Luis Nicolau. *Cartas do Daomé: uma introdução*. Salvador: Afro-Ásia, 47: 2013; 295-395.

_____. *O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental*. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 3ª ed. Ver e ampl. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

PARKER, John. RATHBONE, Richard. *African History: a very short introduction*. New York: Oxford university Press, 2011.

PEREIRA, Duarte Pacheco. *Esmeraldo de situ orbis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892.

PINSKY, Jaime. *A escravidão no Brasil: As razões da escravidão, Sexualidade e vida cotidiana, As formas de resistência*. 21. Ed. 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2015. (Repensando a História).

_____. NADAI, Elza. MICELI, Paulo. BITTENCOURT, Circe. DAVIES, Nicholas. *O ensino de História e a criação do fato*. 14ª ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2014. (Kindle Edition).

PIRES, Vicente Ferreira. LESSA, Clado Ribeiro de. (org) *Viagem de África em o Reino de Dahomé*. São Paulo: Ed. Nacional, 1957.

POLI, Ivan. *Antropologia dos Orixás: a civilização iorubá a partir de seus mitos, seus orikis e sua diáspora*. 2.ª Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

PRANDI, Reginaldo. *Ogum: caçador, agricultor, ferreiro, trabalhador, guerreiro e rei*. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

_____. *Mitologia dos Orixás*. 1ª Ed. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier. *A história da escravidão*. Tradução: Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. (org) *Dictionnaire des esclavages*. Paris: Larousse, 2010.

PITA, Sebastião da Rocha. *História da América Portuguesa*. V. 157. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

RIBEIRO, Darcy. *Teoria do Brasil*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

RIBEIRO, João. *História do Brasil*, 4. BBB. Brasília: Senado Federal, 2014.

RISÉRIO, Antônio. *Uma História da Cidade da Bahia*. Rio de Janeiro: Versal Editores, 2004.

RIVAS NETO, Francisco. RIVAS, Maria Elise Gabriele Baggio. CARNEIRO, João Luiz. *Teologia da Tradição Oral*. São Paulo: Arché Editora, 2014.

RODRIGUES, Jaime. *Navio Negreiro*. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. (org). *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018,

ROCHA, Manuel Ribeiro. *Etíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*. FRANÇA, Jeana Marcel Carvalho; FERREIRA, Ricardo Alexandre. Comentadores, 1ª Ed. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

RUSSELL-WOOD, Anthony John R. *Escravos e libertos no Brasil Colonial*. Tradução: Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. *O Império Português: 1415-1808 – O Mundo em Movimento – A construção do primeiro império global. Uma potência baseada na difusão de ideias e pessoas. Uma história de luta e perseverança*. Tradução: Isabel Jardim. 1ª Ed. Lisboa: Clube do Autor, 2016.

_____. *Histórias do Atlântico português*. Organização: Ângela Domingues; Denise A. Soares de Moura. 1ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

SALVADOR, Vicente do, Frei. *História do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2010.

SANTOS, Flávio Gonçalves dos. *Economia e Cultura do Candomblé na Bahia: o comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros, 1850-1937*. Ilheus: EDITUS Editora da UESC, 2013.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. *História da África e do Brasil Afrodescendente*. Rio de Janeiro: Pallas. 1ª Ed., 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Alberto de Costa e. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2022.

_____. *A África e os africanos na história e nos mitos*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.

_____. *A Manilha e o Libando: A África e a Escravidão, de 1500 a 1700*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

_____. *A enxada e lança: a África antes dos portugueses*. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

_____. *A África explicada aos meus filhos*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

_____. *Imagens da África: da Antiguidade ao Século XIX*. 1ª Ed. São Paulo: Penguin, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5ª ed. São Paulo: Selo Negro.

SIMONSEN, Roberto Campos. *História Econômica do Brasil (1500-1820)*. Brasília: Senado Federal, 2005.

SOARES, Mariza de Carvalho. *A coleção Adandozan do Museu Nacional Brasil-Daomé, 1818-2018*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2022.

_____. *Diálogos makii, de Francisco Alves de Souza: Manuscritos de uma congregação católica Mina, 1786*. São Paulo: Chão Editora, 2019.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017. (Coleção Biblioteca Básica Brasileira; 14).

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

SOUSA, Avanete Pereira. *A Bahia no Século XVIII: poder político local e atividades econômicas*. São Paulo: Alameda, 2012.

SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil Africano*. 3ª Ed. 3ª impressão. São Paulo: Ática. 2016.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Interno: Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial (1550-1835)*. Tradução: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1959.

THORNTON, John K.. *A Cultural History of the Atlantic World, 1250-1820*. Nova Iorque: Cambregde University Press, 2012.

VAINFAS, Ronaldo. SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de todos os santos*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. (Descobrimos o Brasil).

VAINFAS, Ronaldo. *A Europa no Antigo Regime: uma visão plural*. (livro eletrônico). Rio de Janeiro: Editora Cantagalo, 2023.

VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo : Do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos-os-Santos, do século XVII ap XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

VEYNE, Paul. *Comment on écrit l'Histoire*. Paris : Éditions du Seuil, 1971 (Kindle Edition).

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

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. Brasília: Edições Senado Federal, 2007.

VILLAS BOAS, Marion. *Os orixás sob o céu do Brasil*. Ilustrações: Sandro Lopes. São Paulo: Editora Biruta, 2015. (livro digital).

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Tradução: Marcela Coelho de Souza e Alexandre Moreles. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

Fontes Documentais

Arquivo Público do Império. *Catálogo de Cartas Régias, Provisões, Alvarás e Avisos (1662-1821)*. Rio de Janeiro, 1886.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Documentos Históricos. Volume 33. *Provisões, Patentes, Alvarás, Cartas, 1648-1711*. Rio de Janeiro, 1936.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Documentos Históricos. Volume 59. *Provisões, Patentes, Alvarás, 1699-1711*. Rio de Janeiro, 1943.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Documentos Históricos. Volume 60. *Provisões, Patentes, Alvarás, 1711-1713*. Rio de Janeiro, 1943.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Documentos Históricos. Volume 68. *Cartas Régias, 1681-1690; Portarias, 1719-1720*. Rio de Janeiro, 1945.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Documentos Históricos. Volume 69. *Portarias, 1720-1721*. Rio de Janeiro, 1945.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Documentos Históricos. Volume 75. *Cartas, Patentes e Provisões, 1725-1728; Portarias, Ordens, Regimentos, 1732*. Rio de Janeiro, 1947.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Documentos Históricos. Volume 80. *Livro 1º de Registros. Registros de Provisões da Casa da Moeda da Bahia, 1775*. Rio de Janeiro, 1948.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Documentos Históricos. Volume 90. *Consultas do Conselho Ultramarino: Bahia, 1695-1696; 1724-1732*. Rio de Janeiro, 1950.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Documentos Históricos. Volume 91. *Consultas do Conselho Ultramarino: Bahia, 1732-1756*. Rio de Janeiro, 1951.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Documentos Históricos. Volume 92. *Consultas do Conselho Ultramarino: Bahia e Capitânicas do Norte, 1756-1807*. Rio de Janeiro, 1674-1687. Rio de Janeiro, 1951.

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Documentos Históricos. Volume 98. *Consultas do Conselho Ultramarino: Rio de Janeiro – Bahia, 1721 -1725; Pernambuco e outras Capitanias, 1712 – 1716. 1952.*

Dos sítios web consultados

Presidência da República. Lei 14.519, de 5 de janeiro de 2023.

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2023-2026/2023/lei/L14519.htm.

Acessado em:18/01/2023

Presidência da República. Lei 11.440, de 29 de dezembro de 2006.

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2006/lei/l11440.htm

Acessado em 20/11/2023

Bashorun Gaa: Oyo-Ile's Unforgotten Tyrant And His End

<https://medium.com/@OGBENISKILLA/bashorun-gaa-oyo-iles-unforgotten-tyrant-and-his-end-58fe201ed933>. Acessado em: 25/2/2023

Igreja de São Elesbão e Santa Efigênia

<https://www.patrimoniohistoricoarqrio.org/product-page/igreja-de-santo-elesb%C3%A3o-e-santa-efig%C3%AAnia>

Visitada em 11/3/2022

ANEXOS

Anexo 1

| SOBERANO | CIDADE |
|-----------------|---------------|
| Alafim | Oió |
| Ajeró | Ijeró |
| Akirê | Ikirê |
| ALAKÊ | ABEOKUTÁ |
| ALAKÊTU | KÊTU |
| ELEGI | ADÓ EKITI |
| ELEJIGBÔ | ÊJIGBÔ |
| OBÁBINNI | BENIM |
| OLUFON | IFON |
| OLUPOPO | POPO |
| ONIRÊ | IRÊ |
| ONISÉ | SABÉ |
| ONI | IFÉ |
| TIMI EDE | EDE |

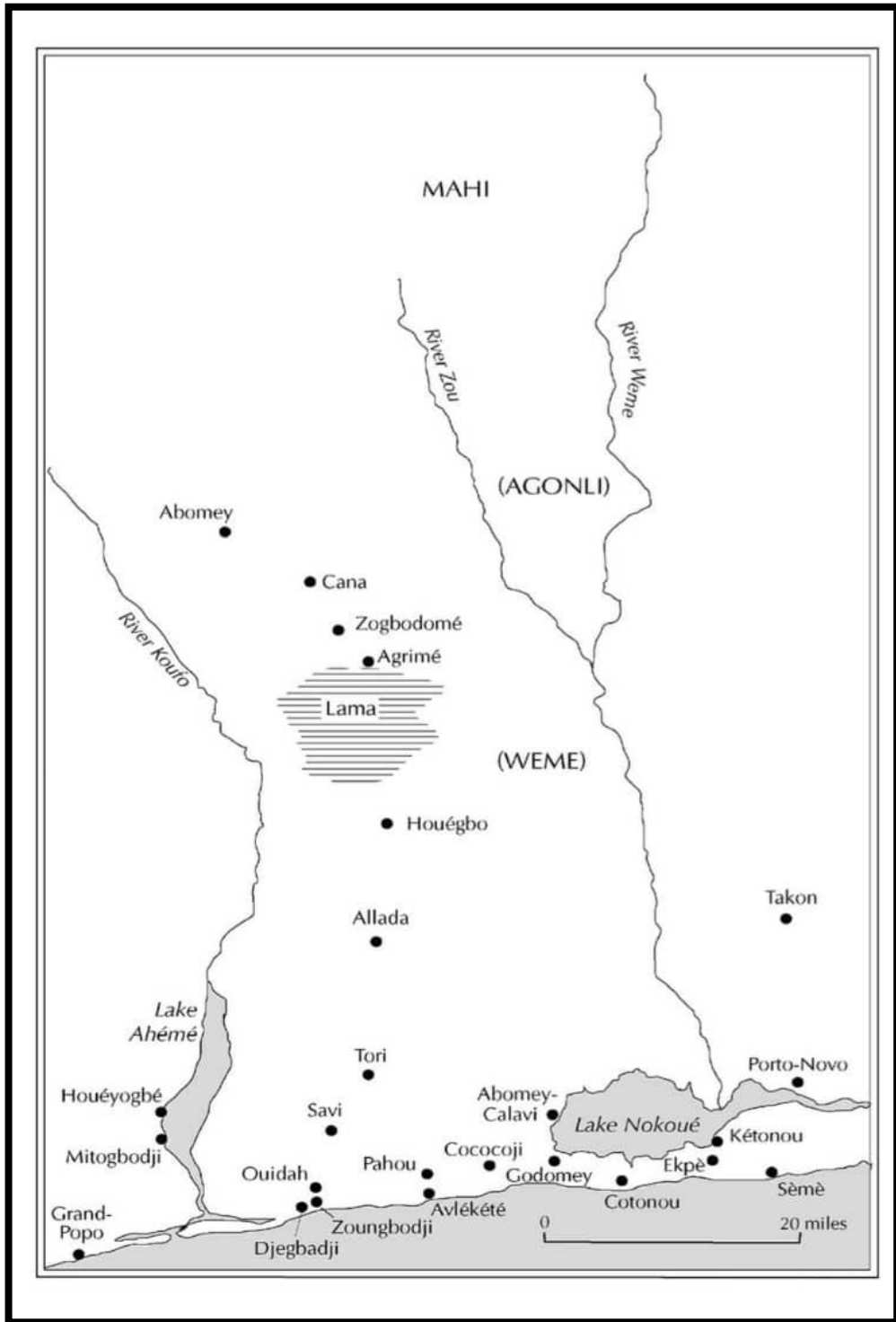
Soberanos Iorubás e suas respectivas cidades.
(BENISTE, 2020; 38-9)

Anexo 2

| SOBERANO | DATA DE REINADO E/OU IMPORTÂNCIA |
|---------------------|---|
| ORANIÃ | FUNDOU O IMPÉRIO DE OIÓ |
| AJAKÁ (DADÁ) | DEPOSTO POR XANGÔ |
| XAMGÔ | DIVINIZADO COMO COMO ORIXÁ DO TROVÃO E RAIÓ |
| AJAKÁ (DADÁ) | REINSTAURADO NO TRONO |
| AGANJU | SOBRINHO DE XANGÔ |
| ONIGBOGI | LIDEROU A EVACUAÇÃO DE OIÓ, PROVAVELMENTE NO SÉCULO XVI |
| AJAGBO | 1600-1658 |
| AYIBI | 1678-1690 |
| ONISILE | 1742-1750 |
| MAKU | 1802-1830 |
| ADEYEMI I | 1875-1905 |
| ADENIRAN ADEYEMI II | 1945-1955 |
| LADIGBOLU II | 1956-1968 |
| ADEYEMI III | 1971-2019 – ALAFIM DE OIÓ E CHEFE DA TERRA IORUBÁ |

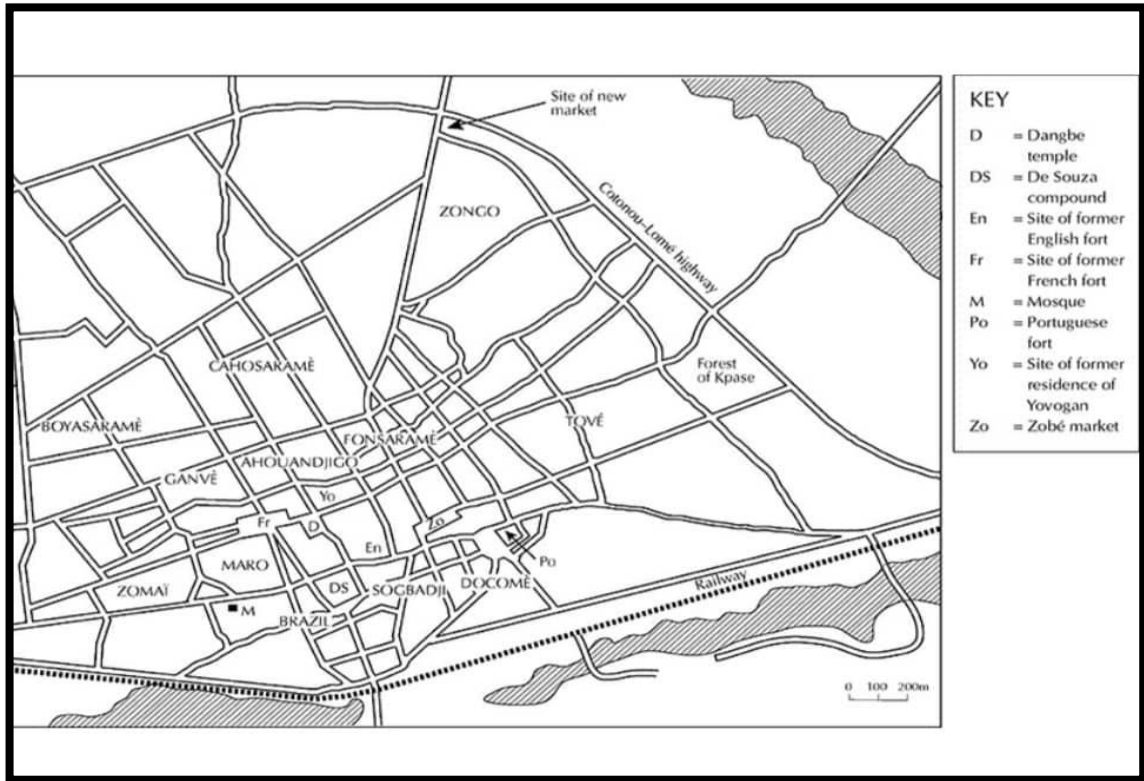
Genealogia dos Alafins de Oió
(POLI, 2019; 32-4)

Anexo 3



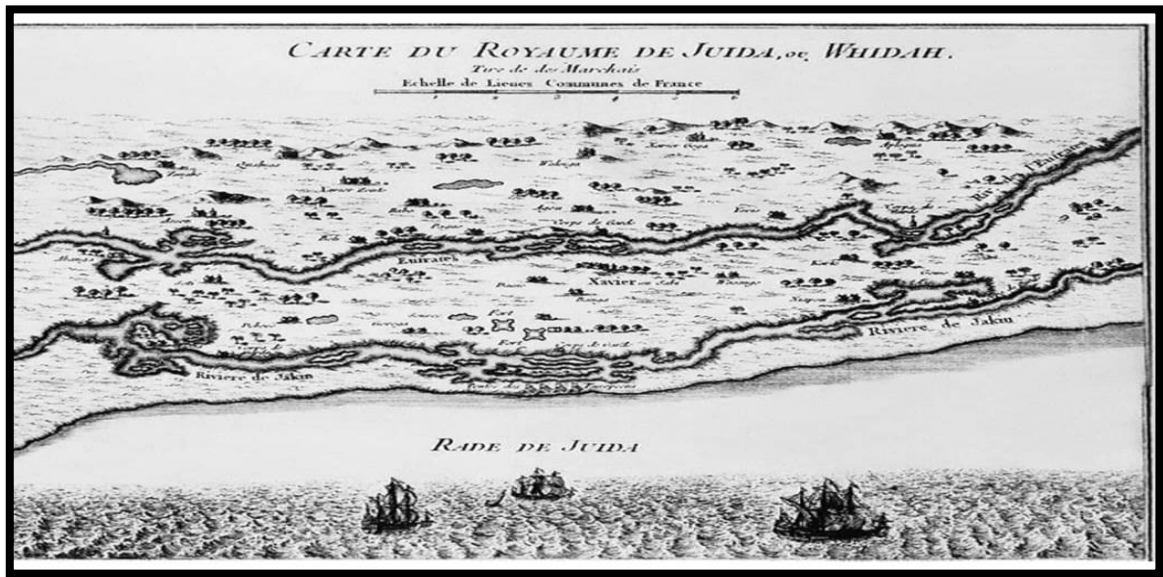
MAPA DO DAOMÉ E SEUS VIZINHOS
(LAW, 2016; 52)

Anexo 4



Mapa de Ajudá e seus bairros: sítios históricos
(LAW, 2016; 12)

Anexo 5



Mapa do “reino de Juida” em 1725
(VERGER, 2021; 705)

Anexo 6



Rei Guezo do Daomé (1818-1858)
GOMES, 2021; 200).

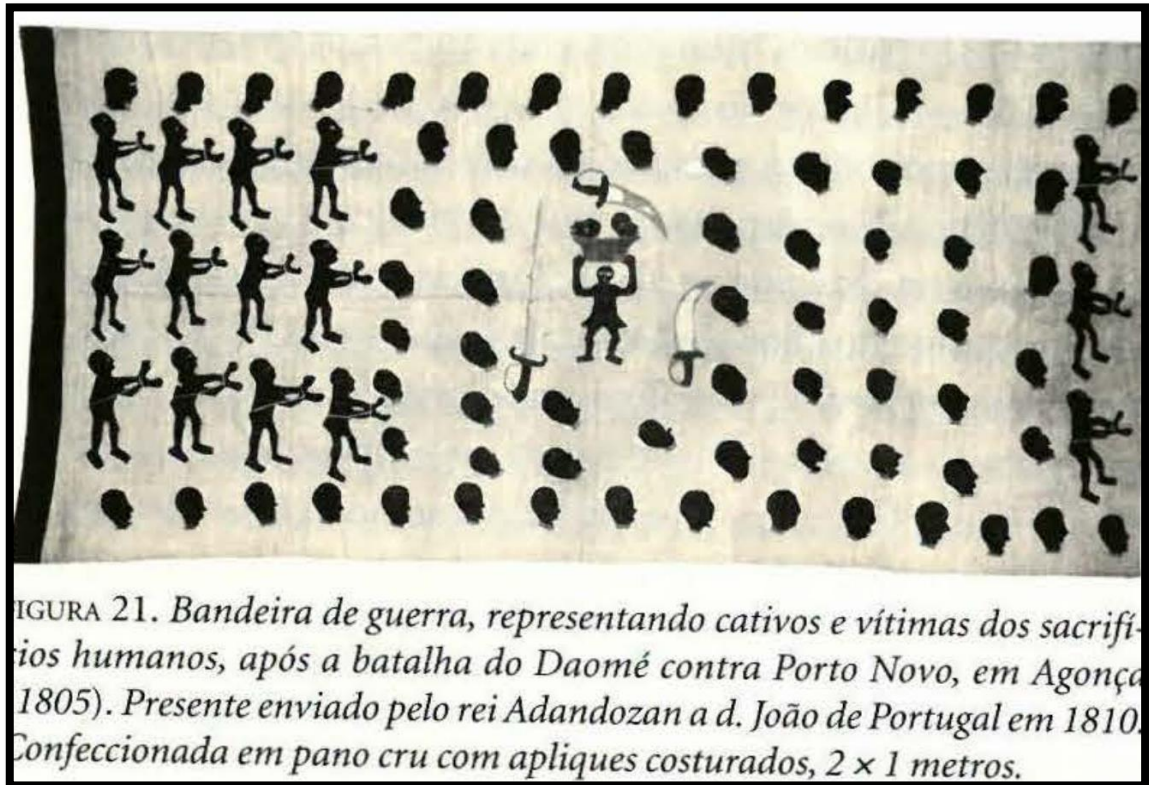
Anexo 7

| OFÍCIO | DESCRIÇÃO DAS FUNÇÕES |
|--------------------|--|
| Contratador | Arrendatário, traficante, monopolista. Era o principal agente responsável pelo tráfico de escravos. Exercia seu ofício por meio de contrato firmado com a Coroa. |
| Procurador | Auxiliar do contratador. Detinha a exclusividade do trato negreiro, atuando em nome de seu superior. Seu contrato era firmado com a Coroa. |
| Feitor | Traficante de escravos, representando o contratador em qualquer lugar. Era hierarquicamente inferior ao procurador. |
| Olheiro | Atua no porto de desembarque, como vigia, a fim de evitar desvios e negociações, que afetem os interesses do contratador. |

Fonte: Moura, 2013.

Principais ofícios de traficantes de escravos reconhecidos pela coroa portuguesa.
(BRITO, 2019; 118).

Anexo 8



Bandeira de guerra do Daomé
(PARÉS, 2016; 296)

Anexo 9

| | <i>Tohosu</i> | Rei (pai) | Sacerdote | Bairro |
|---|------------------|-----------|-----------|----------------------------|
| 1 | Zomadonu | Akaba | Mivede | Ahuanga Lego |
| 2 | Kpelu | Agajá | Kpelusi | Ahuanga Lego ⁴ |
| 3 | Adomu | Tegbesú | Adomusi | Adandokpoji Dahomé |
| 4 | Donuvo | Kpengla | Donuvosi | Adandokpoji Kpevi |
| 5 | Huemu | Agonglo | Huemusi | Gbekon Huegbo ⁶ |
| 6 | Zanhun (Zewa) | Guezo | Zanhunsi | Gbekon Hunli |
| 7 | Semasu | Glele | Semasusi | Djegbe |

ONTE: Le Herissé, *L'Ancien*, p. 123. Ver também gráfico 2, no capítulo 4.

Reis do Daomé e seus sacerdotes
(PARÉS, 2016; 296).

Anexo 10

| Nome | Período de governo |
|---------------------------------------|--------------------|
| Do-Aklin ou Gangnihessu | Antes de 1620 |
| Dakodonu (<i>ahosu</i>) | c.1620-c.1645 |
| Houegbaja (<i>ahosu</i>) | c.1645-c.1685 |
| Akaba (<i>ahosu</i>) | c.1685-c.1716 |
| Ahangbe ou Na Hangbe (regente)* | c.1716-c.1708? |
| Agadja (<i>ahosu</i>) | c.1718-1740 |
| Tegbessu (<i>ahosu</i>) | 1740-1774 |
| Kpengla (<i>ahosu u</i>) | 1774-1789 |
| Agonglo (<i>ahosu</i>) | 1789-1797 |
| Adandozan (<i>ahosu/regente?</i>)** | 1797-1818 |
| Guezo (<i>ahosu</i>) | 1818-1858 |
| Glele (<i>ahosu</i>) | 1858-1889 |
| Behanzin (<i>ahosu</i>) | 1889-1894 |
| Agoli-agbo (<i>ahosu</i>)*** | 1894-1900 |

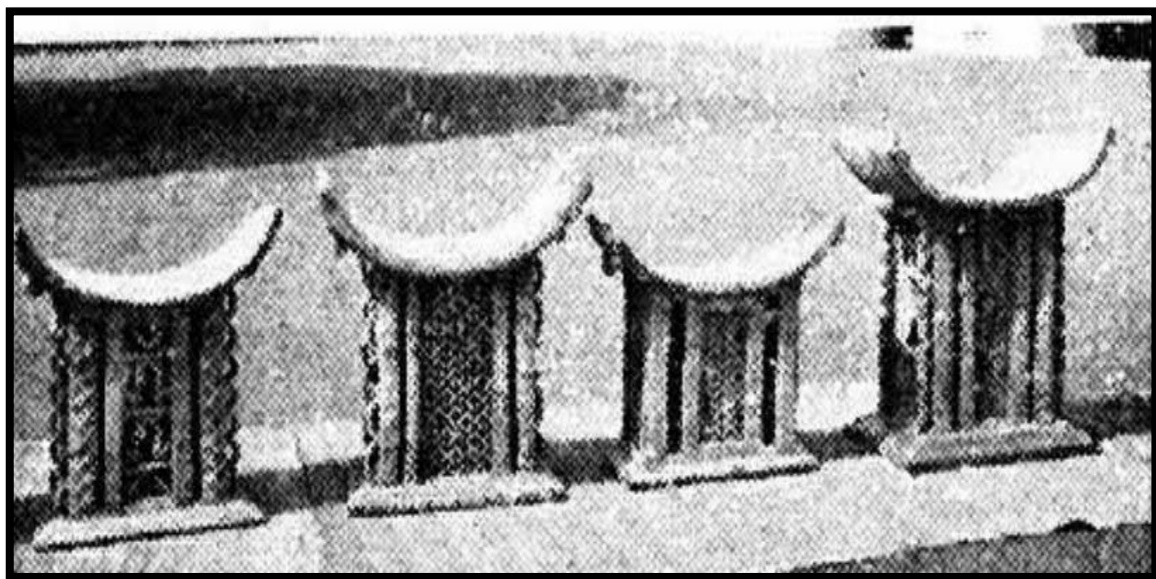
AHOSU DO DAOMÉ (C. 1620-1900)

Anexo 11



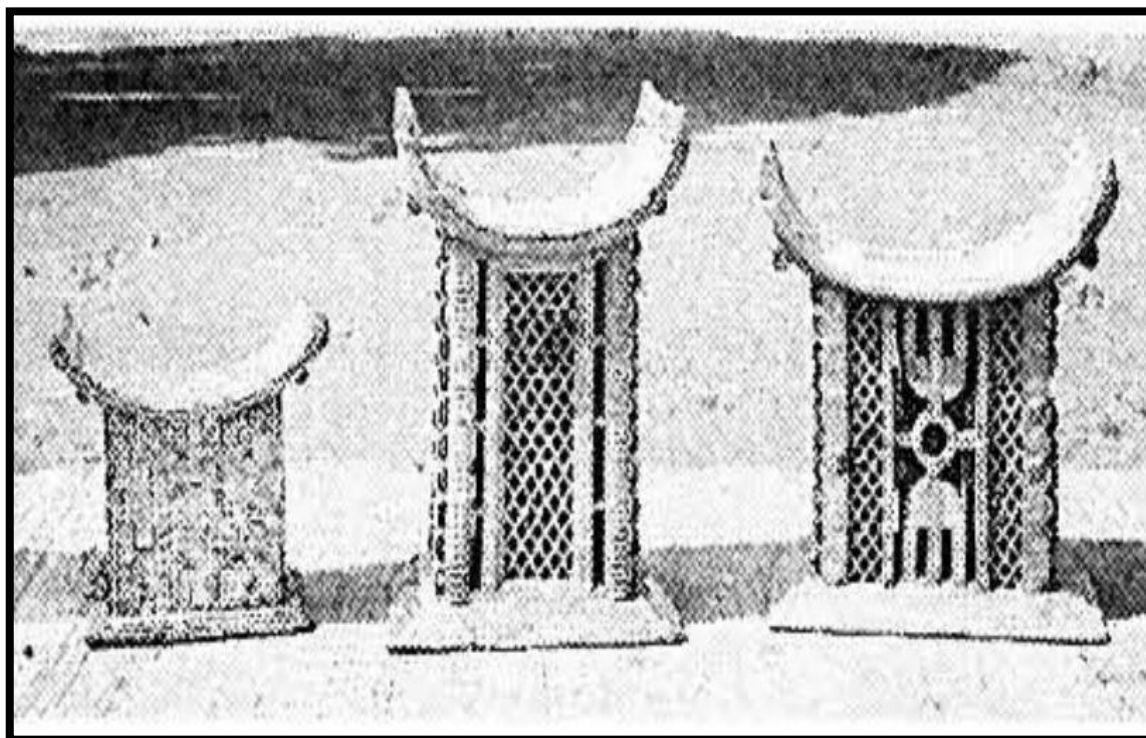
Cerimônia do aniversário da morte do pai do rei do Daomé, Abomé, c. 1750
(PARÉS, 2016; 196).

Anexo 12



Tronos do *Musée Historique d'Abomey*: Dakodonu, Hwegbadja, Aa e Agadja.
(SOARES,2022; 102)

Anexo 13



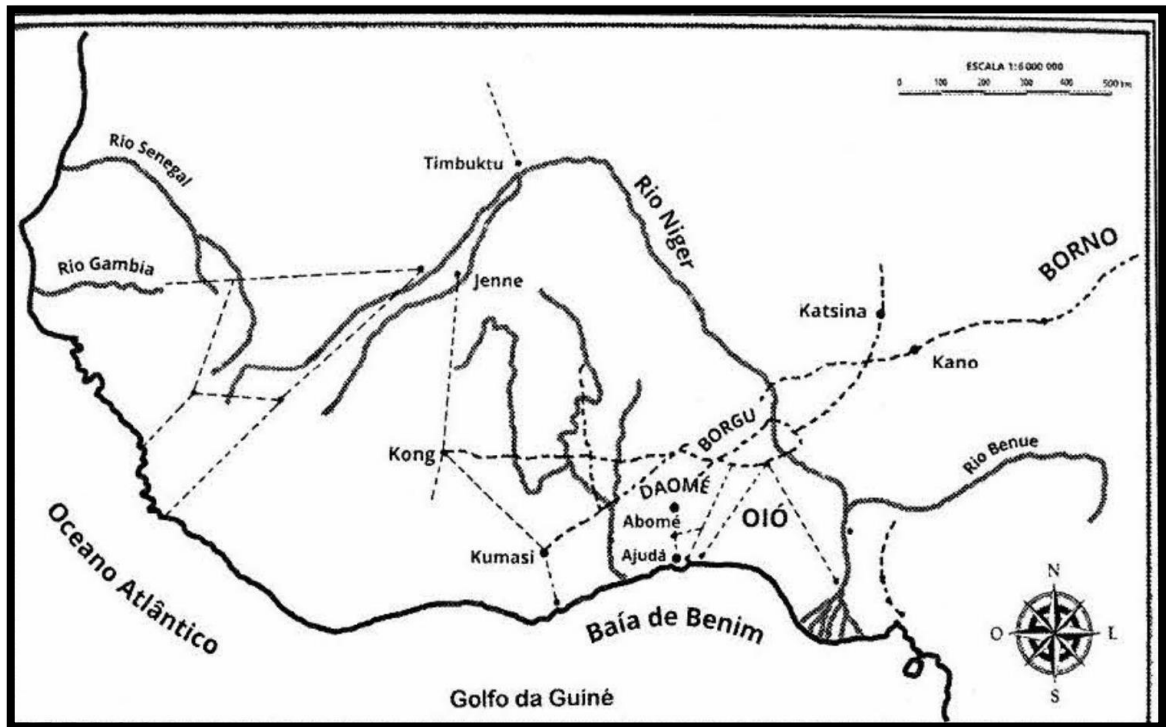
Tronos do Musée Historique d'Abomey: Tegbesu, Kpengla e Agonglo
(SOARES,2022; 102).

Anexo 14

| Year Range | Europe | Mainland North America | Caribbean | Spanish Mainland Americas | Brazil | Africa | Other | Totals |
|---------------|------------|------------------------|----------------|---------------------------|---------------|--------------|--------------|----------------|
| 1651-1675 | 0 | 0 | 459 | 0 | 0 | 0 | 259 | 718 |
| 1676-1700 | 0 | 0 | 47,114 | 1,074 | 0 | 0 | 0 | 48,188 |
| 1701-1725 | 0 | 1,766 | 100,458 | 9,401 | 17,844 | 0 | 410 | 129,879 |
| 1726-1750 | 406 | 990 | 53,536 | 0 | 5,733 | 0 | 723 | 61,388 |
| 1751-1775 | 0 | 2,068 | 48,406 | 0 | 13,615 | 0 | 1,184 | 65,273 |
| 1776-1800 | 0 | 0 | 26,016 | 0 | 15,356 | 0 | 0 | 41,372 |
| 1801-1825 | 0 | 0 | 3,404 | 0 | 10,594 | 1,766 | 0 | 15,764 |
| 1826-1850 | 0 | 0 | 7,139 | 0 | 10,816 | 6,376 | 0 | 24,331 |
| 1851-1875 | 0 | 528 | 6,699 | 0 | 0 | 690 | 0 | 7,917 |
| Totals | 406 | 5,352 | 293,231 | 10,475 | 73,958 | 8,832 | 2,576 | 394,830 |

Tráfico negreiro a partir do porto de Ajudá (1651-1875)
(SOARES, 2022; 40).

Anexo 15



ROTAS DAS CARAVANAS DA ÁFRICA OCIDENTAL NO SÉCULO XVIII
(SOARES, 2022; 175)