

Entre parentes: nações africanas na cidade da Bahia, Século XIX¹

A cidade de São Salvador da Bahia, conhecida apenas como Cidade da Bahia no século XIX, ganharia destaque no período colonial a partir de meados do século XVI. Foi quando teve início o cultivo da cana de açúcar no Recôncavo, região que abraça a Baía de Todos os Santos. Inicialmente, indígenas escravizados trabalharam nos engenhos, mas ao longo do século XVII foram paulatinamente substituídos pela mão de obra africana. A exportação do açúcar através do porto de Salvador tornar-se-ia uma de suas principais atividades econômicas. Pelo mesmo porto, desembarcavam os cativos da África para trabalhar nos engenhos e na própria cidade.²

-
- 1 Esta é uma versão consideravelmente revista e ampliada com novos dados e argumentos de capítulo publicado em Jorge Cañizares-Esquerro, Matt D. Childs e James Sidbury (Org.), *The Black Atlantic in the Age of the Slave Trade*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2013, p. 63-82. Tradução de Camila T. Amaral, com revisão do autor. Além do apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pesquisa adicional para este texto foi assegurada no âmbito do projeto coletivo “Bahia 16-19” (Marie Curie Actions PIRSES-GA-2012/318988). Agradeço a Lisa Castillo e Urano Andrade por colocarem à minha disposição suas anotações de pesquisa.
 - 2 Dois trabalhos fundamentais sobre a economia do Recôncavo, do século XVI até meados do XIX: Stuart B. Schwartz, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1535-1835*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985; e B. J. Barickman, *A Bahian Counterpoint: Sugar, Tobacco, Cassava, and Slavery in the Recôncavo, 1780-1860*. Stanford: Stanford University Press, 1998, ambos traduzidos e publicados no Brasil pelas editoras Companhia das Letras e Civilização Brasileira, respectivamente.

No mesmo passo em que a escravidão africana ganhava corpo nos canaviais, também o fazia em Salvador. Em finais do século XVII, a cidade já era um núcleo escravista importante, e sabemos disso menos através de algum censo populacional detalhado, já que não o há para o período, mas pela alusão recorrente a escravos e seu tráfico em documentos da época, tais como assentos paroquiais, inventários, livros de notas do tabelião (recibos de compra e venda, cartas de alforria etc), além da correspondência de diversas autoridades coloniais e metropolitanas, para citar apenas alguns. O trabalho escravo, tanto no serviço doméstico como nas ruas de Salvador, se expandiu ao longo do século XVIII apesar da crise no setor açucareiro, que acarretaria em redução considerável da importação de cativos da África para a Bahia, promovendo, inclusive, a criouliização da população escravizada no Recôncavo.³ No final do século, contudo, e especialmente depois de iniciada a Revolução Haitiana (1791-1804) – que destruiria a escravidão e a economia açucareira da mais próspera colônia europeia no ultramar –, o negócio do açúcar se recuperou na Bahia, a demanda por escravos cresceu e com ela o incremento do tráfico transatlântico. Em relatório escrito em 1800 para a Coroa Portuguesa, Joaquim Ferreira da Costa disse que os habitantes da Cidade da Bahia tinham “uma paixão” pelo comércio atlântico, especialmente aquele feito na Costa da Mina, como era conhecido o litoral do golfo do Benim, também chamado de Costa dos Escravos em alusão ao que mais dali se exportava.⁴

A maioria dos cativos importados pelos traficantes da Bahia seguia para os canaviais e engenhos do Recôncavo, outros para os engenhos e minas do sudeste da América Portuguesa, mas milhares também permaneciam em Salvador. Segundo as listas de escravos nos inventários *post-mortem* abertos entre 1802 e 1806, Salvador exibiu uma proporção maior de escravos nascidos na África (65,8%) do que o Recôncavo (40,2%). Como em outras regiões escravistas das Américas, as cidades portuárias, na época do tráfico aberto, eram mais africanas do que crioulas, apesar da predominância nelas de domésticos e artesãos, geralmente ocupações que mais empregavam escravos crioulos.⁵ No Recôncavo oitocentista, a taxa de criouliização demográfica

-
- 3 Daniele Santos de Souza, *Entre o ‘serviço da casa’ e o ‘ganho’: escravidão em Salvador na primeira metade do século XVIII*, Dissertação (Mestrado em História) – PPGH-UFBA, Salvador, 2010, p. 50-60; Carlos Francisco da Silva Jr., *Identidades afro-atlânticas: Salvador, século XVIII (1700-1750)*, Dissertação (Mestrado em História) – PPGH-UFBA, Salvador, 2011; e Luis Nicolau Parés, “O processo de criouliização no Recôncavo baiano (1750-1800)”, *Afro-Ásia*, n. 33, p. 87-132, 2005.
 - 4 Relatório de Joaquim Ferreira da Costa ao Príncipe regente, ca. 1800, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro (BNRJ), I, 31, 30, 83.
 - 5 João José Reis, “População e rebelião: notas sobre a população escrava na Bahia na primeira metade do século XIX”. *Revista das Ciências Humanas*, v. 1, n. 1, p. 143-154, 1980. Sobre densidade africana em cidades escravistas caribenhas, ver Jorge Cañizares-Esquerria, Matt D. Childs e James Sidbury (Org.), *The Black Atlantic in the Age*

ainda era alta nos engenhos, sobretudo nas áreas onde a plantação de mandioca e fumo predominava. A farinha de mandioca era o mais importante alimento da colônia, mas também abastecia os tumbeiros, e o fumo, o principal produto usado para comprar escravos na Costa da Mina.

Tabela 1 – A população de Salvador em ca. 1835

ORIGEM	POPULAÇÃO ESTIMADA	%
África	21.940	33,6
Escravos	17.325	26,5
Libertos	4.615	7,1
Brasil/Europa	43.560	66,4
Branços	18.500	28,2
Crioulos e mestiços livres	14.885	22,7
Escravos	10.175	15,5
Total	65,500	100

Fonte: Reis, *Rebelião escrava*, p. 24.

Salvador permaneceu densamente africana em meados da década de 1830, com 63% dos seus escravos nascidos no além-mar, numa população em que mais de 70% de seus moradores eram negros ou mestiços (Tabela 1) livres e escravizados.⁶ Se alguma cidade pudesse reclamar a posição de capital do Atlântico negro, a única rival próxima a Salvador seria o Rio de Janeiro, que no início do Oitocentos despontava como a grande urbe escravista do Brasil. Tal como no Rio, visitantes europeus em Salvador escreveram repetidamente que imaginavam ter desembarcado numa vila africana. Robert Avé-Lallemant observou, em meados do século: “Tudo que corre, grita, trabalha, tudo que transporta e carrega é negro [...]”. Algumas páginas adiante o visitante descreveria Salvador como a “metrópole dos negros”.⁷

Ao apresentar os trabalhadores de rua, o viajante alemão decerto se referia àqueles africanos, escravizados e libertos, que transportavam gente (em cadeiras de arruar), fardos variados, barricas de aguardente, caixas de açúcar, móveis, material de construção, enfim, tudo que se possa imaginar; ou que – neste caso principalmente

of the Slave Trade. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2013, caps. 4, 5 e 6, por exemplo.

6 Barickman, *A Bahian Counterpoint...*, p. 153-161; João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: A história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 24 e 27.

7 Robert Avé-Lallemant, *Viagens pelas províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe (1859)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980, p. 22 e 31. Sobre a população escrava carioca, ver Mary Karasch, *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808–1850*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1987; e Luiz Carlos Soares, *O “Povo de Cam” na capital do Brasil: escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX*. Rio de Janeiro: Faperj/7Letras, 2007.

mulheres – circulavam a vender alimentos crus e cozidos principalmente para fregueses africanos como elas. A rua era o território dos negros por excelência, a casa, dos brancos, sobretudo das mulheres brancas.⁸

Identities

No curso da primeira metade do século XIX, os africanos eram importados para a Cidade da Bahia, principalmente, embora não apenas, de portos da Costa da Mina, em especial Uidá, Porto Novo, Badagri e Lagos. Este último foi o principal ponto de embarque negreiro nas três derradeiras décadas do tráfico para o Brasil, finalmente proibido em 1850, depois de uma tentativa frustrada em 1831. Após a abolição do tráfico por vários países europeus no início do século XIX – com destaque à Inglaterra, maior nação traficante no século anterior –, os negreiros baianos passaram a praticamente monopolizar, naqueles portos, a importação de cativos, que trocavam sobretudo pelo fumo produzido no Recôncavo. Dados dos últimos cinquenta anos do tráfico brasileiro (1801-1851) indicam que a Costa da Mina forneceu cerca de 10% dos cativos desembarcados em todo o Brasil, e 88% deles tiveram como destino a Bahia. Eram importados cativos capturados durante o jihad fulani-haussá declarado em 1804; os conflitos entre daomeanos a seus vizinhos mahis, iorubás e outros; as devastadoras guerras entre os próprios iorubás, estas, sobretudo, entre o final da década de 1810 e os anos 1840. Além das presas de guerra, terminavam a bordo dos negreiros os acusados de crimes passíveis de serem punidos com a escravização, as vítimas de sequestro, reides e da vontade do rei. A última estimativa dos escravos desembarcados na Bahia na primeira metade do século XIX é 415,332, mais de 70% dos quais vindos da Costa da Mina.⁹

As listas de escravos nos inventários *post-mortem* indicam o crescimento dos africanos da Costa da Mina na população da Bahia e, em especial, o predomínio dos iorubás, que eram, nesta, conhecidos como nagôs (ver Tabela 2 adiante).¹⁰ Estamos cansa-

8 Ver, sobre a dinâmica casa/rua no Rio de Janeiro, Sandra Graham, *House and Street: The Domestic World of Servants and Masters in Nineteenth-Century Rio de Janeiro*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988 (há tradução publicada pela Companhia das Letras, 1999).

9 David Eltis e David Richardson, *A New Assessment of the Transatlantic Slave Trade*. In: Eltis e Richardson (Org.), *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2008, p. 50.

10 Não apenas o volume, mas também a proporção de cativos embarcados na Costa da Mina para a Bahia devem ser revistos na segunda edição do Trans-Atlantic Slave Trade Database (TSTD) <http://www.slavevoyages.org/>, acesso: 14 jun. 2015. Com base em pesquisas em listas de inventários e registros de batismos, documentos policiais e outros, os pesquisadores da escravidão na Bahia oitocentista estabeleceram que a distribuição de escravos de acordo com sua origem africana não está de acordo com o que se encontra no TSTD online. O TSTD tem que mais de 79% dos escravos que desembarcaram na Bahia, entre 1816 e 1831, eram da África

dos de saber que as nações africanas – nagô, jeje, angola etc. – na maioria das vezes não se referem a termos ênicos, de autoidentidade, e têm origens diversas, seguindo, sem ser exaustivo, os seguintes critérios: 1) nomes de regiões culturais (sobretudo famílias linguísticas) mais amplas, conforme eram conhecidas ou nomeadas pelos comerciantes europeus, “americanos” (no sentido amplo do termo) ou africanos; 2) nomes de feiras e mercados nos sertões africanos onde cativos eram vendidos e comprados; 3) nomes de entidades políticas, que os europeus chamavam de “reinos”, ou cidades-estado; e 4) portos de embarque. A nomenclatura também variou de acordo com o período e as diferentes regiões onde a mão de obra escravizada seria consumida. Contudo, uma lógica africana estava em geral inscrita nos nomes de nação. O fato de que estes aparecem com alguma consistência nos diversos períodos e diferentes lugares sugere, em variados graus, a combinação de dois movimentos complementares: por um lado, a imposição de identidades criadas no circuito do tráfico, por outro, a assimilação dessas identidades por parte dos africanos, num franco processo de etnogênese. Tanto era assim que, na Bahia, os membros de uma mesma nação se consideravam e se chamavam “parentes” uns dos outros.

No Brasil, o termo *mina* servia como guarda-chuva para os africanos ocidentais exportados da Costa da Mina, que incluíam os falantes das diversas línguas gbe (fon, mahi, adja, ewe, mina etc), o iorubá (nagô), haussá e outros grupos menores, como os bornos, nupes (ou tapas, o termo iorubá também usado no Brasil) e borgus (ou bariabas, outro termo iorubá). Em geral, enquanto noutras regiões do país a expressão *mina* guardou a mesma abrangência semântica, na Bahia, com o avanço do século XIX, ganhariam maior difusão outras mais específicas, como jeje, nagô e haussá, embora já conhecidas desde a primeira metade do século XVIII, pelo menos. Ao mesmo tempo, na Bahia, *mina* gradualmente passou a denotar os escravos dos reinos Popo – às vezes chamados de Mina Grande e Mina Pequena –, embora sem perder inteiramente a antiga acepção.¹¹ Na tabela 2, por exemplo, sob a rubrica *mina* se encontram tanto os propriamente minas como gente apenas embarcada nalgum entreposto da Costa da

centro-ocidental e Moçambique, enquanto alcançam menos de 30% nos inventários para o mesmo período. A última proporção é mais próxima da realidade. As distorções decorrem de que, com a proibição do tráfico acima da linha do Equador, os traficantes passariam a declarar como destino portos mais ao sul, como Molembó, em Angola, quando de fato seguiam para a Costa da Mina. Após a proibição de 1831, quando os traficantes não mais tinham que declarar destinos falsos – porque faziam o contrabando pura e simplesmente –, as estimativas do número de escravos entrando na Bahia de portos da Costa da Mina aumentam para 66,5% no TSTD, o que se aproxima bem mais da realidade. As fontes das estimativas do tempo da ilegalidade são as denúncias em geral feitas por representantes da diplomacia estrangeira no Brasil, principalmente ingleses.

11 Raimundo Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 107-108 e 147.

Mina. De todo modo, houve um visível deslocamento na nomenclatura étnica, que derivou tanto da grande concentração de “minas” na Bahia, quanto da necessidade de distinguir e controlar os numerosos cativos africanos vindos das dependências do reino do Daomé (jejes), dos territórios iorubás (nagôs), haussás e seus vizinhos. Os haussás mantiveram no Brasil a denominação que possuíam na África, embora fossem egressos de diversos reinos independentes, a exemplo de Gobir, Kano, Zaria, Bauchi e Gwando, entre outros, somente unificados – com resistências recorrentes – quando da criação do Califado de Sokoto, em 1809, destinado a ser vasto império muçulmano no Sudão Central. Mas a relação dos escravizados com o califado não era o de um lugar a que, uma vez na Bahia, chamassem *casa*. Os haussás entrevistados por Francis de Castelnau na Bahia em meados do Oitocentos se diziam haussás de Kano, de Zaria, de Katsina, de Zamfara.¹²

As nações africanas em geral representavam novas identidades étnicas formadas na diáspora brasileira. Mesmo se não as considerarmos grupos étnicos ou etnias *tout court* – se é que isso existe senão na mente do pesquisador –, elas se constituíam como “fenômeno étnico”. Ao se admitir que a gênese da identidade étnica é um processo dinâmico, contextual e experiência social em constante devir, definida por contraste com outras coletividades (portanto, identidade relacional), que não se determina segundo uma essência mítica, fixa, originária (mesmo que quase sempre se faça disso um dos mais prezados sinais diacríticos) e que se constitui mais enquanto estratégia política do que roupagem cultural – enfim, considerando todos esses aspectos –, as nações africanas no Brasil resultam ser coletividades étnicas.¹³ Refeitas, restritas praticamente à primeira geração de “imigrantes”, as nações deram sentido a coletividades escravizadas que se recusaram a esquecer a África, ou a refizeram, a “descobriram” mesmo (Robert Slenes) no Brasil. Aqui os contrastes e as fronteiras eram estabelecidos nas relações – de competição, conflito, solidariedade e alianças – entre as diversas nações, e nas relações destas, separadas ou conjuntamente, com grupos locais de gente livre branca, senhores, autoridades e clero, mas também crioulos e mestiços escravos, libertos e livres mais afastados dos círculos africanos de sociabilidade. O aspecto fundamental é que todos, africanos e não africanos, reconheciam a existência real, funcional e política da entidade chamada *nação* e sabiam, ou no mínimo

12 Francis de Castelnau, *Renseignements sur l'Afrique Centrale et sur une nation d'hommes à queue qui s'y trouverait, d'après l'er apport des nègres du Soudan, esclaves a Bahia*. Paris: Imprimerie de L. Martinet, 1851.

13 Ver o sempre citado ensaio de Frederik Barth, “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: Philippe Poutigauat e Jocelyn Streiff-Fernart, *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998, p. 185-227; mas também Manuela Carneiro da Cunha, “Etnicidade: da Cultura Residual mas Irredutível”. *Revista de Cultura e Política*, v. 1, n. 1, 1979, p. 35-39.

desconfiavam, que a maioria delas resultasse de combinações complexas de registros identitários mais reduzidos.¹⁴

Tabela 2 – As nações africanas em Salvador, 1819-1836: estimativas

ORIGEM	ESCRAVOS ^A	LIBERTOS ^B	TOTAL
África Ocidental	N (%)	N (%)	N (%)
Nagô	5.388 (31,1)	1.113 (24,2)	6.501 (29,6)
Jeje	2.668 (15,4)	1.192 (25,9) ^c	3.860 (17,6)
Mina	1.681 (9,7)	726 (15,7)	2.407 (11,0)
Haussá	1.611 (9,3)	448 (9,7)	2.059 (9,4)
Tapa	503 (2,9)	180 (3,9)	683 (3,1)
Calabar	381 (2,2)	60 (1,3)	441 (2,0)
Borno	228 (1,3)	97 (2,1)	325 (1,5)
Benin	156 (0,9)	60 (1,3)	216 (1,0)
Outros	–	74 (1,6) ^d	74 (0,3)
Total	12.616 (72,8)	3.950 (85,7)	16.566 (75,5)
África Centro-Ocidental e Oriental			
Angola	1.763 (10,2)	392 (8,5)	2.155 (9,8)
Cabinda	1.334 (7,7)	83 (1,8)	1.417 (6,5)
Moçambique	693 (4,0)	23 (0,5)	716 (3,3)
Congo	520 (3,0)	65 (1,4)	585 (2,7)
Benguela	399 (2,3)	88 (1,9)	487 (2,2)
São Tomé	–	14 (0,2)	14 (0,1)
Total	4.709 (27,2)	665 (14,5)	5.374 (24,5)
Total	17.325 (100)	4.615 (100)	21.940 ^e (100)

^a Baseado nas listas de escravos em inventários *post-mortem*; Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), Judiciária, 1819-1835.

^b Baseado em registros de cartas de alforria; APEB, *Livros de notas do tabelião*, 1819-1836.

^c Inclui africanos listados como makin/marri (mahi) e daomé.

^d Inclui africanos listados como bariba, guiné, fulani e camarão.

^e Baseado nas estimativas em Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, p. 24.

14 Sobre os assuntos discutidos neste parágrafo, dialogo com Robert Slenes, “‘Malungu Ngoma Vem!’: África encoberta e descoberta no Brasil”. *Revista USP*, n. 12, 1991-1992, p. 48-67; Mariza Soares, *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, especialmente cap. 3; Luís Nicolau Parés, *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006, esp. p. 23-29; Renato da Silveira, “Nação africana no Brasil escravista: problemas teóricos e metodológicos”, *Afro-Ásia*, n. 38, p. 245-301, 2008.

Nagô, por exemplo, a maior entre as nações africanas na Bahia oitocentista, embora vocábulo bem menos abarcante do que mina, era usado para identificar africanos oriundos de diversos Estados localizados na região iorubá: Oyó, Egba, Egbado, Ilesa, Ketu, Ijebu, entre outros.¹⁵ Os jejes, segunda nação mais numerosa, eram principalmente grupos vindos do Daomé, Marri (Mahi ou Maki), Hueda, Allada (que podiam se chamar “ardras”, na Bahia), na maioria conquistados ou vítimas de pilhagem pelo reino fon do Daomé desde meados da década de 1720, quando foram submetidos Allada e Hueda, neste último caso, compreendendo a decisiva conquista do porto de Uidá. Os etnônimos nagô, jeje e angola operavam com outros sentidos no contexto africano: nagô se referia a anago, um pequeno grupo falante de iorubá localizado a leste do Daomé, termo eventualmente estendido pelos daomeanos a todos os iorubás; jeje derivaria da denominação de um grupo que vivia na região onde fora fundado o reino de Porto Novo, em meados do Setecentos; e angola originou-se de Ngola, título do rei do Ndongo, e virou, na imaginação portuguesa, larga extensão do litoral da África centro-ocidental, enquanto no Brasil referia-se principalmente aos escravos exportados pelo porto de Luanda, na sua maioria capturados ou comprados entre os rios Bengo e Cuanza. Em outros contextos brasileiros – Rio de Janeiro, por exemplo –, embora a vaga baliza “angola” prevalecesse, é possível encontrar com mais frequência classificações específicas como Cassange, Ambaca, Rebolo, ou mesmo Luanda, para nomear apenas alguns mais raramente encontrados em fontes disponíveis para a Bahia do século XIX.¹⁶

15 Falo em iorubá para melhor compreensão do leitor, mas esse termo só passou a representar os diversos habitantes do sudoeste da atual Nigéria, e de sua língua, ao longo da segunda metade do século XIX. Até então yariba e vocábulos afins, que vieram a dar Yoruba/iorubá, eram usados pelos vizinhos ao norte, particularmente os haussás, para se referir aos oiós. Ver a esse respeito, J. D. Y. Peel, “The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis”, in E. Tonkin, M. McDonald e M. Chapman (Org.), *History and Ethnicity*. Londres/Nova York: Routledge; Kegan Paul, 1989, p. 198-215; Biodun Adediran, “Yoruba Ethnic Groups or a Yoruba Ethnic Group? A Review of the Problem of Ethnic Identification”. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, 7, p. 57-70, 1984; e sobre a possível contribuição dos retornados “brasileiros” ou agudás à formação da identidade iorubá, confira J. Lorand Matory, “The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorùbá Nation”. *Comparative Studies in Society and History*, v. 41, n. 1, p. 72-103, 1999.

16 Sobre as nações africanas na Bahia, ver Maria Inês C. de Oliveira, “Quem eram os ‘negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia”. *Afro-Ásia*, n. 19/20, p. 37-73, 1997. Para os iorubás na África ocidental, ver Robin Law, “Ethnicity and the Slave Trade: ‘Lucumi’ and ‘Nagô’ as Ethnonyms in West Africa”. *History in Africa*, n. 24, p. 205-219, 1997. Para um exame do uso atlântico do termo mina, ver Robin Law, “Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre o termo ‘mina’”. *Tempo*, v. 10, n. 20, p. 109-131, 2006; e para os jejes, Parés, *A formação do Candomblé*, caps. 1 e 2; e Hyppolyte Sogbossi, *Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os jejes no Brasil: Bahia e Maranhão*. Tese (Doutorado) – Museu Nacional-UFRJ, Rio de Janeiro, 2004, p. 17; e J. Lorand Matory. “Jeje: repensando nações e transnacionalismo”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 5, n. 1, p. 57-80, 1999. Para detalhes sobre nações africanas do Rio, Karasch, *Slave Life in Rio de Janeiro...*, cap. 1.

Exemplos de classificações bem largas, combinadas com outras mais circunscritas, procedem do Setecentos baiano e ilustram a variação de escala entre as identidades africanas. Uma lista de escravos da região mineira de Rio de Contas, na Chapada Diamantina, datada de 1748, registrou nomes como “Matheus Benguella, natural de Angola”; “João Monjollo, natural de Angola”; “Miguel Mazangano, natural de Angola”; “Josepha Fon, natural da Costa da Mina”; “Ventura Jeje, natural da Costa da Mina”; e até “Manoel Crioulo, natural de Angola” (provavelmente nascido na colônia-cidade portuguesa de Luanda). Nesta listagem resulta cristalino que angola e mina eram os dois grandes vetores na classificação senhorial e administrativa, a qual, no entanto, não negligenciava – embora raramente registrasse, inclusive esta mesma fonte – as identidades particulares, até “nativas” ou êmicas, como fon e monjolo.¹⁷

Na Bahia oitocentista, coletividades étnicas como nagô, jeje e angola se formaram e se consolidaram lançando mão, principalmente, de características linguísticas comuns, embora apenas no caso do nagô se tratasse de uma só língua – não obstante seu vários dialetos –, o iorubá, enquanto no caso do jeje contavam-se várias línguas da família gbe, e do angola, várias do tronco banto, sobretudo quicongo, quimbundo e umbundo. Numa outra categoria, a exemplo dos haussás e bornos, as denominações étnicas eram nativas, tendo elas resistido ao tráfico e à escravidão para se reafirmar na Bahia como nomenclatura identitária de uso corrente, reconhecida tanto no interior como além das fronteiras do próprio grupo. Reconhecida inclusive pelos brancos, fossem senhores, traficantes, policiais ou padres. Em outras regiões do Brasil oitocentista, as nações oeste-africanas acima nomeadas (nagô, jeje, haussá, borno, tapa) se abrigavam sob o termo *mina*, conforme já adiantei, prática comum na Bahia setecentista e não completamente abandonada na centúria seguinte.

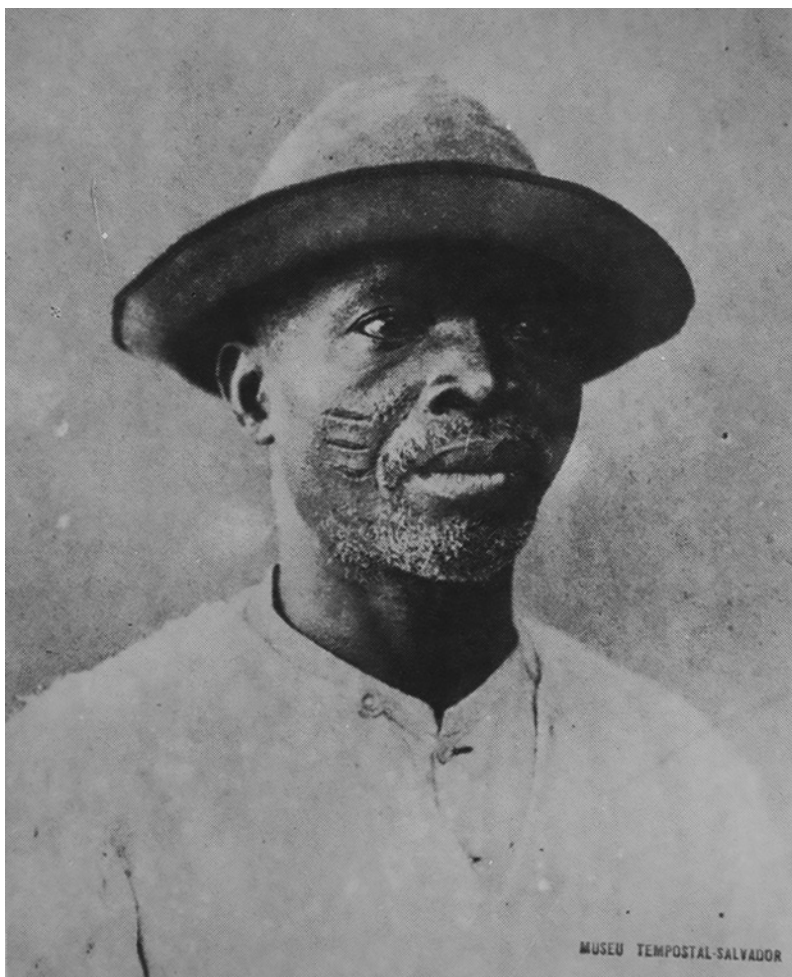
As nações africanas podiam ser, na experiência cotidiana, decompostas, se fosse o caso, em identidades mais específicas. Acabei de dar exemplos vindos de Rio de Contas setecentista, como fon e monjolo. Na Salvador oitocentista não era diferente, além de ser talvez até mais insistente, pelo menos no que dizia respeito aos grupos embarcados no Golfo do Benim/Costa da Mina. Assim, se nagô era o termo geral usado para/ pelos falantes do (que viria a ser) iorubá para identificarem a si próprios perante os de fora, etnônimos como egba, jabu (para Ijebu), fé (para Ifé) e jexá (para Ilesa) emergem de vez em quando na documentação, a nos sussurrar um “transcrito oculto” apenas corrente no interior da comunidade nagô. Nesta, aliás, a origem da pessoa estava escrita na cara, na forma de escarificações faciais feitas na África e específicas de cada subgrupo nagô.¹⁸

17 Arquivo Municipal de Rio de Contas, *Livro de Matrícula de Escravos do Ano de 1748*.

18 Sobre a noção de “transcrito público”, o revelado ao opressor para estabelecer a negociação (ou o transcrito do próprio opressor, senhor da arena pública), e a de “transcrito secreto”, guardado pelo oprimido no interior

O mesmo fenômeno (identidades maiores complementadas por menores) pode ser observado entre os jejes: jeje-marri (com origem na confederação Mahi ao norte do Daomé); jeje-dagomé, ou simplesmente dagomé (para os fons do reino do Daomé); e ardra (reino de Allada), esses dois últimos raramente empregados no período analisado aqui, mas amiúde documentado na primeira metade do século XVIII.¹⁹

Figura 1 - nagô provavelmente de Oyó. Foto Rodolfo Lindemann



do grupo e usado como estratégia de resistência, ver James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven e Londres: Yale University Press, 1990. Sobre escarificações nagôs, ver Reis, *Rebelião escrava...*, p. 311-315, e bibliografia ali citada.

19 Souza, *Entre o 'serviço da casa' e o 'ganho'...*, p. 50-60; e Silva Jr., *Identidades afro-atlânticas...*

Algumas vezes o emprego desses descritores pelos africanos cruzava a fronteira da comunidade de nação para dialogar com o mundo dos brancos, se transformando num “transcrito público”. A operação tinha finalidade estratégica bem definida. Durante a devassa feita na esteira da Revolta dos Malês, em 1835, alguns nagôs se identificaram como nagô-ba (do reino de Egba), nagô-jabu (de Ijebu) e nagô-jexá (de Ijexá), regiões do sul do território iorubá, para se diferenciarem, diante de seus interrogadores, dos “parentes” vindos do norte (de Oyó e, mais especificamente, de Ilorin, o bastião muçulmano dos iorubás), conhecidos por todos eles – não tanto pela polícia – como os principais protagonistas da rebelião. No entanto, essa não seria a única circunstância – hora de tensão, de embate político, operação defensiva – em que tais identidades afloravam, pois, como vimos no exemplo de Rio de Contas, algumas vezes podia emergir, mas só algumas vezes, no cotidiano das relações senhor/escravo, como parece ter sido o lance naquela lista de 1748. Ali, Josepha fon, por exemplo, queimou a etapa identitária “jeje” e foi diretamente registrada como fon porque assim lograra se representar perante seu senhor, o responsável por repassar a informação ao autor daquele rol, quiçá o pároco local.

De casa ao trabalho

Configurações étnicas podem ser observadas por diferentes ângulos na cidade de Salvador, tanto entre escravos como entre libertos africanos. A lógica da etnicidade influenciou arranjos residenciais, por exemplo. É o que sugere um arrolamento feito em 1849 de africanos moradores na freguesia de Nossa Senhora de Santana. Das 52 residências, ou fogos, com mais de um inquilino, trinta e oito (ou 71,7%) abrigavam homens ou mulheres africanos que alegavam ser da mesma nação. Desses fogos, 27 eram nagôs, dez jejes e um mina. Visto por outro ângulo, 84% dos nagôs que dividiam casa com outros inquilinos, seus cônjuges incluídos, moravam com outros nagôs, contra 61,5% dos jejes na mesma circunstância. Claro, esses números reproduziam a preponderância de nagôs e jejes na população africana liberta, que por seu turno refletia sua presença igualmente significativa entre os escravos. Juntos, os dois grupos representavam, respectivamente, 59,5% (nagôs) e 29,5% (jejes) dos duzentos africanos libertos registrados na freguesia de Santana naquele ano, para os quais a nação fora registrada. Contudo, os nagôs contavam 63,5% dos africanos libertos vivendo em residências coletivas, bons 20,5% de distância da taxa de endogamia residencial (84%) que eles apresentavam. A esse respeito, os jejes conseguiram ser ainda mais intransigentes, por representarem apenas 26,3% dos africanos que viviam acompanhados, uma grande diferença, de 35%, em relação ao peso da exclusividade étnica residencial, que era, repito, 71,7%. Claro que as nações, nessa altura, menores, como hausá, borno, tapa, angola e mina, tiveram menos chance de criar arranjos de residência

eticamente restritos. Só viviam cinco haussás libertos em Santana, cada um a dividir casa com jeje, nagô, borno, mina ou angola, um para cada haussá.²⁰

Entre os libertos de Santana, pude identificar apenas trinta mulheres e homens passíveis de formar parcerias conjugais. Entre estas, mais uma vez, vinte pares nagôs e quatro jejes. Os três pares restantes eram formados por um homem haussá e uma mulher borno (nações vizinhas na África, a propósito, e ambas densamente islamizadas); um homem mina e uma mulher jeje; um homem nagô e uma mulher jeje. A tendência à endogamia é confirmada pelos registros da devassa de 1835: dos dezessete casais para os quais uma identificação étnica pôde ser estabelecida, catorze pertenciam à mesma nação. Outros pesquisadores, mexendo em fontes diferentes, chegaram à mesma conclusão. Mieko Nishida identificou trinta casamentos católicos envolvendo africanos libertos, entre os quais 23 cujos nubentes pertenciam à mesma nação; Isabel Reis identificou vinte e sete uniões, entre as quais dezenove arranjadas no seio da mesma nação.²¹

Há dois interessantes episódios que evocam a aspiração por casamentos etnicamente endogâmicos. O liberto haussá Pedro Ferreira Milles comprou, ele próprio, na Costa da Mina, a escrava Josefa, igualmente haussá, trouxe-a para a Bahia, segundo ele, “para com ela me casar depois de a batizar”, e logo a libertou “com a condição de comigo casar-se”. Josefa aceitaria o inusitado contrato de casamento, e a alforria foi registrada no tabelião três dias depois de passada, em abril de 1830. O liberto, desde a época em que era escravizado, servira como marinheiro para seu senhor, o traficante pardo (filho de africana) Vicente Ferreira Milles. Alguns de seus marinheiros, entre os quais Pedro, estavam a bordo do navio *Emilia*, capturado em 1821 pelos ingleses na Costa da Mina. Na ocasião, Pedro ficou em Lagos e foi provavelmente durante essa estadia que adquiriu Josefa. Ou seja, ele estava bem posicionado no circuito do tráfico para escolher, comprar e trazer para a Bahia uma mulher africana com o desejado perfil étnico – o seu próprio – para ser sua esposa.²²

20 “Relação dos Africanos Libertos residentes na Freguesia de Santana [1849]”. Arquivo Público do Estado da Bahia [APEB] *Escravos*, maço 2898. Para a situação em 1835, ver Reis, *Rebelião escrava...*, 400-417. Arranjos residenciais de africanos também são discutidos por Maria Inês C. de Oliveira, “Viver e morrer no meio dos seus: Nação e comunidades africanas na Bahia do século XIX,” *Revista USP*, 28, p. 175-193, 1995-1996.

21 Mieko Nishida, “Manumission and Ethnicity in Urban Slavery: Salvador, Brazil, 1808-1888,” *Hispanic American Historical Review*, 73, n. 3, 1993, p. 372, n. 41; Isabel Cristina F. dos Reis, *A família negra no tempo da escravidão: Bahia, 1850-1888*. Tese (Doutorado em História) – IFCH-Unicamp, Campinas, 2007, p. 102.

22 “Liberdade da escrava Josefa de Nação Uçá”, 20 de abril de 1830, APEB, Livro de Notas do Tabelião, no. 236, fl. 86v (O escrivão grafou erroneamente Pedro Mires e não Milles). Quando Vicente Milles escreveu seu testamento em 19 de setembro de 1819, Pedro ainda era escravo e foi listado como marinheiro, ao lado de diversos outros. APEB, Livro de registro de testamentos, v. 15, fls. 16v-27v. Sobre Pedro ser haussá, ver *British and Foreign State Papers, 1822-1823*, Londres: J. Harrison and Son, 1828, p. 451. A correspondência comercial de Vicente Milles, apreendida a bordo do *Emília*, foi analisada por Ana Paula de Oliveira Carvalho, “Correspon-

O segundo episódio nos leva à geração seguinte de africanos traficados. Aconteceu na freguesia de Rio Fundo, município de Santo Amaro, no Recôncavo, em 1811. O crioulo Alexandre Francisco queixou-se ao arcebispo da Bahia, com assento na capital, de que fora impedido de casar com a crioula Joaquina Maria do Sacramento porque a mãe desta, a forra nagô Anna Maria do Sacramento, o acusara de já ser casado. Além disso, ela dizia ser ele escravo fugido de Pernambuco. Tudo aconteceu depois de o crioulo já quase morar na casa da família Sacramento, onde comia e sua pretendente lhe lavava as roupas. Alexandre, numa linha bem patriarcal, disse que “a pediu à Mãe para se casarem, e esta não duvidou, agradecendo-lhe a esmola, que lhe fazia”, mas decorridas duas proclamas, Anna manifestara-se contra porque, “por ser Nação Nagô, se deixou seduzir pelos da sua Nação, querendo que a filha agora case com um preto Nagô.” Mas a moça só queria casar com ele, alegou Alexandre, que terminou levando-a para o engenho Jacuípe do Brito, onde vivia, ficando ela sob proteção da senhora da casa-grande, e ali vivendo, mas que “a está suprimindo o Suplicante o necessário, e tanto que (com o devido respeito), a despojou de sua honra.” Eram todas boas razões, alegava o crioulo casadoiro, para ver atendida sua súplica pelo arcebispo. Mas a Igreja não se comoveu com seu problema, lavou as mãos e remeteu o caso à Justiça comum, da qual não encontrei o resultado.²³ O incidente indica que era difícil para os nagôs obrigar suas filhas a seguir as regras de endogamia do grupo, uma vez que, ao contrário do que aconteceria na iorubalândia – onde casamentos se decidiam como alianças entre famílias –, na Bahia o aparato legal possuía suas próprias regras, além de outros fatores, neste caso, mais decisivos, como o desejo de a crioula escolher quem queria para casar.²⁴

No meio urbano, os escravos e libertos tinham mais oportunidades do que no campo para definir espaços de autonomia e, em decorrência, para construir identidades sociais, inclusive étnicas. Além do serviço doméstico, a escravidão na cidade se baseava no sistema de ganho. Escravos empregados como carregadores, artesãos, vendedores de rua e similares acordavam com seus senhores uma quantia a ser paga no fim da jornada diária de trabalho ou, mais comumente, a cada semana. “Pagar a semana” é a

dências negreiras: uma análise das epístolas apreendidas na escuna Emília: repressão, ligações comerciais, e anseios no processo de abolição do tráfico de escravos no Brasil”, XXVIII Simpósio Nacional de História, Julho de 2015 http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1428349755_ARQUIVO_Correspondenciasnegreirasanpuh2015.pdf, acesso em 19 de setembro de 2015.

23 “Impediente, Anna preta Nagou, Impedidos Alexandre Francisco, Crioulo, e Joaquina Maria do Sacramento”, 5 de dezembro de 1811, Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador, est. 1, cx. 84. Documento já publicado por Luiz Mott, “Reveno a História da Escravidão no Brasil”. *Mensário do Arquivo Nacional*, n. 127, p. 21-25, 1980.

24 Sobre uma escrava que, num outro contexto, disse não a um casamento indesejado, ver Sandra Lauderdale Graham, *Caetana diz não: histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

expressão mais encontrada nos documentos do século XIX para descrever esses acordos. Os escravos podiam manter para si o que ganhassem além do valor contratado, um direito costumeiro adquirido pelo escravo. Como era comum em cidades portuárias e áreas urbanas em todo o Atlântico, os negros de ganho muitas vezes viviam independentes de seus senhores, alugando ou sublocando quartos, normalmente de africanos libertos, nos bairros comerciais onde seus serviços fossem mais demandados. Na Bahia, com recorrência, a polícia tentava forçar os senhores a manter seus ganhadores em casa à noite, mas muitos senhores preferiam que eles se responsabilizassem pela própria sobrevivência cotidiana, até a moradia, desde que continuassem a submeter a taxa semanal acordada. Era bom para o escravo, que ganhava sua autonomia, e ainda melhor para o senhor, que aliviava despesas com a manutenção de seu escravo.²⁵

Muitas atividades de trabalho nas ruas de Salvador eram compartilhadas entre africanos escravizados e libertos. A condição social diferenciada não impedia que os parentes de nação se reunissem para ralar ombro a ombro. Sem estabelecer um exclusivismo étnico intransponível, cada nação organizava-se em grupos de trabalho chamados “cantos”, termo que evocava tanto a canção de trabalho quanto o canto de rua – mesmo que esquina – onde estacionavam para receber clientes. Cada canto tinha um líder ou “capitão”, aquele com maior carisma, experiência de mercado e conhecimento da clientela; em poucas palavras, um africano ladino, mas confiável. Ele negociava remuneração, recrutava ganhadores para tarefas específicas e, já nas vésperas da abolição, se responsabilizava pelo comportamento de seus liderados perante as autoridades policiais. Enquanto esperavam por clientes, os ganhadores podiam fabricar balaios, esteiras e cordas, costurar roupas, confeccionar e consertar sapatos, esculpir madeira, entre outras atividades, além de prosar na língua pátria. Muitos tinham ocupações mais especializadas, como carpinteiro, pedreiro ou ferreiro, e assumiam o negócio pouco especializado do transporte apenas quando sem emprego naqueles ofícios. Em meados de 1880, o capitão do canto presidia equipes de construção que podiam ser rapidamente mobilizadas quando convocadas. O canto era uma espécie de agência de emprego onde se ia contratar diferentes tipos de trabalhadores, especializados ou não.²⁶

25 Maria José Andrade, *A mão-de-obra escrava em Salvador de 1811 a 1860*. São Paulo: Corrupio, 1988; Cecília Moreira Soares, “As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no Século XIX”. *Afro-Ásia*, n. 17, p. 57–71, 1996; Maria Inês Côrtes de Oliveira, *O liberto: seu mundo e os outros*. São Paulo: Corrupio, 1988; e Ana de Lourdes Costa, *Ekaból!: trabalho escravo e condições de moradia e reordenamento urbano em Salvador no século XIX*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) – Faculdade de Arquitetura da UFBA, Salvador, 1989.

26 João José Reis, “The Revolution of the Ganhadores’: Urban Labour, Ethnicity and the African Strike of 1857 in Bahia, Brazil”. *Journal of Latin American Studies*, v. 29, n. 1, p. 355–393, 1997; Reis, “Street Labor in Bahia on the Eve of the Abolition of Slavery”. In: José Curto e Renée-Soulodre La France (Org.), *Africa and the Americas: In-*

O ganho e o canto eram as principais instituições da escravidão urbana em Salvador, a primeira, resultado da relação senhor-escravo, a segunda, de arranjos intra-africanos. Ambas se cruzavam porque, para ganhar, o africano, em geral, tinha de se organizar entre si. Além de estarem demarcados etnicamente, os cantos eram tipicamente masculinos; as mulheres, embora não formalmente organizadas, circulavam de um canto a outro a vender comida e outros artigos, negócio que elas praticamente monopolizavam na cidade. Mulheres escravizadas também se empregavam no sistema de ganho, no qual se destacavam como vendedoras ambulantes e pequenas comerciantes. Algumas fixavam barracas nas feiras a céu aberto, outras cruzavam a cidade de norte a sul, de leste a oeste, equilibrando com destreza sobre a cabeça tabuleiros e cestos abertos ou recipientes fechados chamados “caixinhas”, feitas com moldura de madeira e vidro translúcido (ver Fig. 2 adiante). Mercadejavam todo tipo de alimento cozido e cru, bugigangas de várias ordens, panos e sabão da costa, esteiras, noz de cola e outros itens – inclusive ingredientes rituais – produzidos em casa ou vindos do lado de lá do Atlântico. Outras ganhadeiras, como eram chamadas, costuravam, bordavam, lavavam e engomavam roupa “para fora”. Em muitos casos, acumulavam o trabalho de casa com o da rua – faziam a dupla jornada escravista. Mas eram particularmente bem sucedidas no seu próprio negócio e, com frequência, tal como os ganhadores, conseguiam acumular capital suficiente para comprar suas alforrias, abrir pequenas lojas e investir em escravos que eram também empregados no ganho. As redes comerciais que as ganhadeiras formavam tinham algum sotaque étnico. Em ocasiões diferentes na década de 1850, negociantes baianos reclamaram que lavradores africanos vendiam sua produção para atravessadores africanos, que, por sua vez, revendiam para ganhadeiras africanas, formando, portanto, uma cadeia de preferência que resultava no controle de um pedaço do mercado. A venda de peixe era outra atividade controlada pelas mulheres africanas desde pelo menos a virada do século XIX.²⁷

terconnections During the Slave Trade. Trenton, N. J.: Africa World Press, 2005, p. 141–172; Reis, “Ethnic Politics among Africans in Nineteenth-Century Bahia”. In: Paul Lovejoy e David Trotman (Org.), *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*. London: Continuum, 2003, p. 240-264.

27 Luís dos Santos Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, Salvador: Itapuã, 1968, v. 1, p. 93, 127; Reis, “The Revolution of the Ganhadores...”, p. 370–371; e Soares, “As ganhadeiras...”.

Figura 2 - ganhadeira com sua caixinha de vidro, c. 1865. Foto João Goston.



Depois de longa estação – entre oito e dez anos – de árdua labuta e poupança disciplinada, muitos africanos escravizados na cidade logravam comprar a liberdade. Foi este, o principal mecanismo para a formação de uma crescente população de africanos libertos (estimados em 4.600, ou 7% dos habitantes de Salvador em 1835). A alforria, contudo, beneficiava mais umas do que outras nações, conforme acusa a Tabela 2 já vista. Os africanos ocidentais – aqueles importados da Costa da Mina – levavam vantagem sobre os centro-ocidentais e orientais (angolanos, congos, benguelas, moçambiques etc). Os primeiros respondiam por 72,8% dos escravos e 85,7% dos libertos, significando que se alforriavam mais frequentemente do que os segundos, que formavam

27,2% dos escravos e apenas 15,5% dos libertos da Cidade da Bahia. Essa distribuição desigual da alforria se verificou também em outras praças do Brasil escravista. Na província do Rio de Janeiro, por exemplo, os minas (nagôs, jejes, haussás etc.) representavam menos de 10% dos escravos e 24% dos alforriados, entre 1840 e 1849, desproporção ainda mais acentuada do que na Bahia. No Rio, como na Bahia, eles e elas se destacavam no ganho e, por consequência, na compra da alforria. O sucesso no ganho não decorria inteiramente da experiência na diáspora; resultava, em alguma medida, de aprendizado adquirido antes da travessia do Atlântico, sendo os escravos minas egressos de sociedades mais densamente urbanizadas e mercantis – portanto mais acostumados ao comércio e à acumulação material – do que os africanos centro-ocidentais.²⁸

No caso dos africanos ocidentais, apenas os nagôs e os calabares estavam sub-representados entre os libertos, enquanto todas as nações centro-ocidentais e orientais se encontravam nessa condição, inclusive os numerosos angolas. Para entender por que os nagôs apresentavam um déficit de alforrias – eram 31,1% dos escravos e somente 24,2% dos libertos –, deve-se considerar a importação maciça de escravos nagôs entre 1819 e 1836, anos contemplados na Tabela 2. Esses nagôs ainda não teriam tido tempo suficiente para ganhar, poupar e investir na liberdade, ou para tê-la merecido gratuitamente depois de anos a fio de bons serviços prestados a seus senhores. Esse quadro mudaria no futuro, no ritmo da ladinização dos nagôs.²⁹

Outra instituição de perfil étnico coadjuvava na aquisição da alforria. Muitos africanos se reuniam como nação para formar “juntas de alforria”, que eram sociedades de crédito para as quais os escravos contribuía com quantias e das quais podiam tomar empréstimos para ajudar na aquisição da alforria ou em outros gastos. Membros dessas

28 Sobre o Rio, confira Manolo Florentino, “Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista: notas de pesquisa”, *Topoi*, n. 5, p. 27-28, 2002. Comparem-se as características das sociedades africanas que forneceram cativos para o Brasil em Alberto da Costa e Silva, *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002. Notícias de viajantes sobre urbanização e o comércio local e de longa distância na África do tráfico baiano podem ser lidas em Major Denham, Cpt. Clapperton e Doctor Oudney, *Narrative of Travels and Discoveries in Northern and Central Africa in the Years 1822, 1823, and 1824*. 2ª ed., Londres: John Murray, 1826; Hugh Clapperton, *Journal of a Second Expedition into the Interior of Africa, from the Bight of Benin to Soccato*, Londres: Frank Cass, 1966. [orig. 1829]; Richard Lander, “Journal of Richard Lander, Servant to the Late Captain Clapperton”. In: Clapperton, *Journal of a Second Expedition...*, p. 255-327; idem, *Journal of an Expedition to Explore the Course and Termination of the Niger*. Nova York: Harper; Brothers, 1837; idem, *Records of Captain Clapperton's Last Expedition to Africa*. Londres: Frank Cass, 1967 [orig. 1830].

29 Nishida, “Manumission and Ethnicity...”, p. 378, 380-381, encontrou que os africanos, na sua maioria, pagavam pela liberdade, e que os nagôs representavam 31,3% dos alforriados entre 1808 e 1842 e 73,9% entre 1851-1884, em ambos os períodos os mais alforriados. A autora não compara sistematicamente, como faço na Tabela 2, a proporção de escravos com a de alforriados por nação, o único método capaz de verificar a distribuição, desigual ou não, das alforrias.

juntas que obtivessem a liberdade e pagassem suas dívidas, muita vez continuavam a depositar nelas, agora visando lucro, pois quem tomava empréstimo pagava juros altos a serem distribuídos aos investidores. Entre os membros das juntas, portanto, estavam libertos e escravos, mas seus líderes eram habitualmente libertos considerados idôneos, responsáveis por receber e guardar o dinheiro e convocar reuniões dos associados, pelo que eram compensados. Em outros trabalhos, já comparei o funcionamento dessas juntas a uma instituição nagô/iorubá, a *esusu* – exatamente um fundo de crédito informal de onde os investidores sacavam em regime de rodízio –, mas as juntas estavam tão disseminadas entre os africanos que seria arriscado atribuir-lhes apenas uma só origem africana. Não se tem notícia, no entanto, de juntas de alforria no período que antecedeu a maciça importação de nagôs a partir da década de 1820.³⁰

As juntas não eram organizadas somente para financiar a alforria dos associados escravos. Em 1835, por exemplo, havia uma concebida por um grupo de negros congos com o propósito de ajudar os mais carentes de sua nação, de acordo com uma testemunha ouvida no inquérito a respeito do levante africano daquele ano. E nem todas as juntas seguiam critérios étnicos tão só. Luís Sanin, um mestre muçulmano, formou uma de cunho religioso para arrecadar de cada membro, contribuição semanal correspondente a um dia de ganho, com o objetivo de comprar pano e mandar fazer roupas malês, bem como pagar aos guias espirituais por seu trabalho, complementar a fêria do membro escravizado que falhasse em ganhá-la toda e, agora sim, também para ajudar na compra da liberdade. A junta de Sanim era, no entanto, toda ela composta por nagôs, exceto ele, de nação tapa.³¹

As juntas eram instituições que evocam solidariedade dos africanos escravizados na diáspora, mas as comunidades de nações africanas tinham clivagens e desigualdades sociais internas. Entre os libertos havia uns poucos muito ricos e a maioria muito pobre. Acima de tudo, as nações eram formadas por africanos escravizados e libertos,

30 Reis, *Rebelião escrava no Brasil...*, p. 365-367. Discuto em detalhe a junta de alforria em João José Reis, *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras, 2008, cap. 5. Sobre a *esusu* iorubá, ver Samuel Johnson, *The History of the Yorubas*. Londres: Routledge; Kegan Paul, 1966 [orig. 1897], p. 119; William R. Bascom, “The *Esusu*: A Credit Institution of the Yoruba”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 82, n. 1, p. 63-69, 1952; Toyin Falola, “My Friend the Shylock’ Money-Lenders and their Clients in South-Western Nigeria”. *Journal of African History*, n. 34, p. 403-423, 1993 (Há também semelhança entre a junta e a *ajo*, outra instituição de crédito iorubá, p. 404); idem, “Slavery and Pawnship in the Yoruba Economy of the Nineteenth Century”. *Slavery; Abolition*, v. 15, n. 2, p. 221-245, 1994. A instituição migrou também para o Caribe. Ver Edward Maynard, “The Translocation of a West African Banking System: The Yoruba *Esusu* Rotating Credit Association in the Anglophone Caribbean”. *Dialectical Anthropology*, v. 21, n. 1, 1996, p. 99-107. Como na Bahia, em Barbados, o sistema ganhou o nome de *meeting* (p. 102), que pode ser traduzido por *junta*.

31 Reis, *Rebelião escrava...*, p. 292 e 365-367.

e muitas vezes estes últimos se tornaram senhores de seus próprios compatriotas. Um exemplo extremo dessas relações desiguais são os escravos que possuíam e entregavam escravos seus da mesma nação como moeda de troca pela própria liberdade, a chamada alforria por substituição. Encontrei, apenas na primeira metade do século XIX, 55 casos dessa prática, 60% das 92 cartas de alforria para as quais os dados de origem de ambas as partes envolvidas foram registrados. A escravização de gente da própria nação podia acontecer no interior de terreiros de candomblé – mães de santo nagôs a escravizar filhas de santo nagôs –, como mostra um recente estudo.³²

Religião

As identidades formadas em torno das nações africanas podem ser percebidas em instituições religiosas como as irmandades católicas, os candomblés e os grupos islâmicos. As irmandades negras em geral resultaram do recrutamento de pessoas da mesma nação, pelo menos preferencialmente. Embora elas não fossem, em geral, etnicamente exclusivas – devido, entre outras, à pressão oficial –, algumas nações controlavam a administração de confrarias específicas, amiúde em aliança com outros grupos africanos ou crioulos. Tome-se o compromisso da irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, sita na pequena igreja do Corpo Santo, freguesia da Conceição da Praia. Escrito em 1778 e confirmado em 1804, o documento estabelecia que somente negros da Costa da Mina e de Luanda (chamados angolas) poderiam dela participar. Isso cobria praticamente todo africano nascido no além-mar. Os fundadores da confraria barravam especificamente os crioulos, sob pretexto de que estes tinham suas próprias irmandades, nas quais não permitiam a entrada de africanos. Essa irmandade era, na verdade, dominada por libertos jejes, que além de irmãos faziam sucesso enquanto comerciantes transatlânticos (o tráfico de escravos inclusive), milicianos e barbeiros, muitos a acumular mais de uma dessas atividades. O compromisso da irmandade com o comércio era tão forte que, em 1808, seus membros planejaram construir um cais privado nos fundos da igreja, plano que foi parcialmente barrado pela câmara municipal por considerar que atrapalhava o trânsito de pessoas “na parte da terra”. Assim, as sociabilidades devocionais serviam de esteio a vários tipos de negócio, e não apenas à economia da salvação.³³

32 Lisa Earl Castillo e Luis Nicolau Parés, “Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu”, *Afro-Ásia*, n. 36, p. 111-150, 2007; Oliveira, “Viver e morrer no meio dos seus”; Reis, *Dominhos Sodré...*, p. 288-299; idem, “Escravos donos de escravos na Bahia oitocentista” (Texto inédito, 2013).

33 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, “Chancelarias Antigas: Ordem de Cristo: D. Maria,” livro 5, fols. 51v-60 (o compromisso); Senado da Câmara ao governador geral da Bahia, 30 de janeiro de 1808, APEB, Seção Colonial/Provincial - Correspondência Recebida de Autoridades Diversas, 1802-1815, maço 227 (sobre o cais do

Mas não era exato, como alegavam os jejes da irmandade da Redenção, que os crioulos fossem etnicamente exclusivistas, pois com frequência dividiram a direção de suas confrarias com os angolas, por exemplo. Na importante irmandade de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, no atual largo do Pelourinho, negros angolas e crioulos tinham assento na mesa diretora, mesmo quando a maioria de seus novos associados, na virada do século XIX, se identificasse como jeje no livro de afiliação. Talvez os irmãos da Redenção, ao escreverem seu compromisso, estivessem a reagir contra a discriminação encetada especificamente contra os numerosos jejes pelos crioulos nas irmandades por estes controladas.³⁴

Alianças entre africanos no interior das confrarias podiam envolver grupos que, na África, viviam separados por milhares de quilômetros, como no caso da irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, acima mencionada, que previa uma aliança estratégica entre os minas e os angolas, com vistas a minar a aliança entre estes e os crioulos na praça devocional de Salvador. Da mesma forma, no final do Setecentos, jejes e benguelas planejaram-se para controlar, através de seu compromisso, a mesa diretora da importante irmandade de Nossa Senhora do Rosário da freguesia de São Pedro, com sede própria na Rua do João Pereira.³⁵

Essas e outras regras semelhantes provavelmente não sobreviveram ao impacto do enorme fluxo de nagôs chegados à Bahia durante a primeira metade do século XIX, uma vez que a confraria que lhes barrasse o acesso nesse período entraria em colapso por falta de novos membros, a não ser que intensificasse o recrutamento de gente nascida no Brasil. A diversidade étnica nas irmandades negras se expandiu, em especial, com o crescimento da população africana liberta, que representava a espinha dorsal delas porque seus compromissos barravam o assento de cativos nos conselhos administrativos. Somado a isso, para exibir o seu sucesso material e prestígio social, um grande número de africanos libertos pertenciam a mais de uma dessas instituições, embora, em geral, desempenhassem papel mais ativo em apenas uma delas. Gertrudes Maria do Espírito Santo, uma nagô liberta falecida em 1825, pertencia a cinco irmandades – incluindo duas do Rosário e a de São Benedito do convento franciscano, a mais popular entre os africanos libertos –, a cada uma das quais ela pediu, em testamento,

Corpo Santo); e Luís Nicolau Parés, “Milicianos, barbeiros e traficantes numa irmandade católica de africanos minas e jejes (Bahia, 1770-1830)”. *Tempo*, v. 20, p.1-32, 2014.

34 Reis, “Ethnic Politics...”, p. 244.

35 Parecer do Desembargador Ouvidor Geral do Crime a D. Rodrigo José Nunes, 11 de setembro de 1784, APEB, *Cartas ao governo, 1780-84*, maço 176.

que acompanhasse seu cortejo fúnebre a uma sepultura na irmandade de Jesus, Maria e José, localizada no imponente convento carmelita, na freguesia do Passo.³⁶

Embora existissem no meio rural, as irmandades eram sobretudo urbanas porque precisavam de membros com recursos suficientes para fazê-las florescer, financiando a construção e manutenção de altares e igrejas, celebrando santos patronos com festas opulentas e dispendiosas, acudindo membros quando desempregados, famintos, desabrigados ou doentes, por vezes ajudando-os a comprar suas alforrias e, é claro, para enterrá-los com o devido aparato devocional barroco quando morressem. Os libertos abundavam nas cidades, e uma das atividades que escolhiam para desfrutar com dignidade da liberdade era a dedicação aos trabalhos em prol dessas associações.

As irmandades delimitavam territórios de identidade na paisagem urbana, no sentido de que cada uma pertencia à freguesia específica, ali onde a maioria de seus membros geralmente residia. Ao mesmo tempo, elas próprias constituíam espaços onde africanos se reuniam em torno da devoção a um santo católico específico, os quais, em alguns casos, se tornavam espécie de símbolo étnico da nação africana ali estabelecida. O Rosário, por exemplo, era o descritor típico dos angolas, mesmo se abraçada por africanos de outras nações e negros crioulos. Identidades devocionais, assim, se entrecruzavam com identidades étnicas. Talvez porque alguns grupos controlassem suas lideranças, as confrarias promoveram discriminação e divisões étnicas que implicavam no alinhamento em torno de outros valores culturais que não aqueles, devocionais, diretamente emanados dos altares dos santos patronos.

A construção de novas identidades étnicas pelos africanos também se desenvolveu em concerto com crenças, práticas rituais e modelos institucionais religiosos trazidos a bordo dos tumbeiros – aos trancos e barrancos, frequentemente aos pedaços – e na Bahia reconstituídos, em parte pelo menos, e com inevitáveis adaptações. Com isso conseguiram, em primeiro lugar, preservar sua humanidade. Diferentes aspectos da experiência espiritual africana, particularmente os vários cultos de possessão espiritual, eram chamados de *calundu* até, aproximadamente, o início do século XIX, quando o vocábulo *candomblé* comparece pela primeira vez (1807) nos arquivos baianos.³⁷

36 APEB, *Inventário e testamento*, no. 3/1343/1812/62. Sobre a participação de africanos libertos nas irmandades católicas, ver Oliveira, *O liberto...*, cap. 3.

37 Sobre o *calundu* colonial, ver, entre outros, Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia. das Letras, 1986, p. 263-269; idem, “Revisitando o *calundu*”. In: Lina Gorenstein e Maria L. Tucci Carneiro (Org.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, marranismo e anti-semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317; Luiz Mott, “O *calundu* angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739”. *Revista do IAC*, n. 1, p. 73-82, 1994; James Sweet, *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003, cap. 7 (define *calundu* na p. 144); Parés, *A formação do Candomblé*, cap. 3; Renato da Silveira, *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de*

Como *calundu* nos séculos XVII e XVIII, o termo *candomblé* referia-se, no Oitocentos, a uma plethora de crenças e práticas rituais, desde serviços oferecidos individualmente pelos curandeiros e adivinhos, até a formação de grupos de iniciados reunidos em “terreiros” para cultuar uma ou mais divindades e/ou espíritos ancestrais. Os cultos organizados que podem ser identificados nas fontes do século XIX eram principalmente dedicados aos *voduns* dos jejes e aos orixás dos nagôs. Embora não diretamente documentado, os *inquices* angolanos sem dúvida tinham seu lugar no panteão afro-baiano oitocentista. Ainda em 1807, um pai de santo angola – chamava-se Antonio – foi descrito como “presidente do terreiro dos candombles” numa povoação do Recôncavo.³⁸

Essas devoções ainda existem na Bahia, mas outras desapareceram. Desapareceu, por exemplo, o *bori* haussá, um culto de possessão e cura espiritual que incorporava elementos do Islã, de cuja presença há indícios no cenário religioso baiano de meados do século XIX. Assim, Cipriano José Pinto, um haussá liberto, foi preso em 1853 por ter instalado um candomblé na localidade de Paramirim, no Recôncavo, e confessou que fizera aquela “armação [...] para seu Santo de sua terra.” Na ocasião foram encontrados objetos típicos de altar e de oferendas de candomblé – búzios, contas, cuias, azeite de dendê, folhas maceradas –, além de “um saco com papéis escritos com letras malês”, estes a melhor evidência de que se tratava de um *bori* haussá.³⁹ Em Cachoeira, a tradição oral ainda recentemente registrava a existência de terreiros de extração “mussurumi” (sendo *musulmi* o termo haussá para muçulmano) ou mista, os quais deviam ser variantes do *bori*.⁴⁰ Perseguidos pelos jihadistas em suas terras, adeptos e até sacerdotes do *bori* foram vendidos para negociantes de escravos na Costa da Mina, de onde vieram ter na Bahia, embora um número por certo muito superior tivesse sido negociado para o norte da África, em cujas comunidades de expatriados haussás aquele culto vicejou.⁴¹

Não é fácil determinar a composição étnica dos membros e clientes do candomblé no século XIX porque a polícia, em geral, não registrava as nações dos presos em casas

keto. Salvador: Maianga, 2006, pp. 177-252; e Alexandre Almeida Marcussi, “Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial”. *Revista de História*, n. 155, p. 97-124, 2006.

38 APEB, *Capitães-mores. Santo Amaro, 1807-1822*, maço 417-1.

39 Reis, *Domingos Sodré...*, p. 251-253. Ver, especificamente, Cecília Moreira Soares, “Resistência negra e religião: a repressão ao candomblé de Paramirim, 1853”. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 23, p. 133-142, 1992.

40 Luiz Cláudio Nascimento, *Bitedô: onde moram os nagôs*, Rio de Janeiro: CEAP, 2010, p. 82-84

41 Confira sobre isso: John Hunwick, “The Religious Practice of Black Slaves in the Mediterranean Islamic World” e Ismael Musa Montana, “Ahmad ibn al-Qadir al-Timbuktawi on the Bori Ceremonies of Tunis”, ambos in: Paul Lovejoy (Org.), *Slavery on the Frontiers of Islam*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2004, p. 149-171 e 173-198, respectivamente, que estudam o *bori* no tempo do jihad no norte da África entre escravos, sobretudo haussás, e seus descendentes.

de culto, que eram vagamente referidos apenas como “africanos” ou “pretos”, no caso dos nascidos na África. Há ocorrências em que a informação está disponível em outro tipo de fonte. A famosa ialorixá nagô, cujo nome devocional (ou título de sacerdote do Xangô do rei de Oyó) era Iya Nassô, e seu nome cristão Francisca da Silva, consta ter sido próspera mulher de negócios, que possuía muitas escravas, todas nagôs, à exceção de uma tapa. Há boas razões para acreditar que essas escravas também fossem filhas de santo de Iya Nassô. Claro, a mulher tapa podia ou não ter seu lugar no grupo de iniciadas, mas, se tivesse, acomodaria a si e a devoção de sua terra à nação majoritária dos nagôs. Ela talvez não tivesse outro jeito, já que era escrava de uma ialorixá. Pode ser mais do que mera coincidência, contudo, que Dankô, uma divindade dos tapas, seja até hoje cultuado no candomblé nagô fundado por Iya Nassô, terreiro conhecido como Casa Branca. Quando Francisca da Silva retornou à África com seus filhos de sangue para escapar da repressão policial após a rebelião malê de 1835, ela alforriou a maioria dessas suas filhas de santo escravizadas, sob a condição de que a acompanhassem na viagem. A exceção foi Marcelina da Silva, ou Obatossi, também nagô, que, tendo pago por sua liberdade, foi com sua ialorixá para a África, mas retornou à Bahia para presidir o terreiro que esta havia fundado. Como Francisca, Marcelina era dona de escravas, a maioria também nagô e filhas de santo de seu candomblé.⁴²

A densidade nagô da Casa Branca é indisputável. Contudo, a história do candomblé no século XIX é, sobretudo, uma história de inclusão, de ultrapassagem das fronteiras étnicas, e mesmo africanas – a começar pelos clientes e percorrendo todo o caminho até bem longe e alto na hierarquia social. A expansão do candomblé era geográfica e social, e começou muito cedo no século XIX.⁴³ Os terreiros estruturados, tanto como o adivinho/curandeiro africano isolado, atraíam escravos, libertos e a população urbana pobre, em geral negra e mestiça, mas também membros da sociedade elegante. Em meados do século, nas páginas de um jornal católico, certo Pe. Marianno lamentou que “feiticeiros” africanos fossem procurados por homens e mulheres das classes mais aquinhoadas. E acrescentava:

42 Castillo e Parés, “Marcelina da Silva e seu mundo”. *op. cit.* Sobre Dankô neste candomblé, ver Silveira, *O candomblé da Barroquinha...*, p. 494. Dankô está provavelmente relacionado ao ndakó gboyá, ritual dos espíritos ancestrais dos nupes/tapas. Ver S. F. Nadel, *Nupe Religion*. Londres: Routledge; Kegan Paul, 1954.

43 Ver João José Reis, “Sacerdotes, seguidores e clientes no candomblé da Bahia oitocentista”, in Artur Cesar Isaia (Org.), *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 57-94; Rachel E. Harding, *A Refuge in Thunder: Candomblé and Alternative Spaces of Blackness*. Bloomington: Indiana University Press, 2000; Parés, *A formação do Candomblé...*; e Silveira, *O candomblé da Barroquinha...*; Jocélio Teles dos Santos, “Candomblés e espaço urbano na Bahia do século XIX”. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 27, n. 1-3, p. 205-226, 2005.

aqui mesmo, no meio da nossa Cidade, onde ninguém dirá, que as luzes e conhecimentos se não tenham espalhado, se vêem homens correndo a casa de feitiçeiros, para que elles lhe digão, se a doença que padecem he *coisa feita*, com que remédio se curarão, se os filhos que estão para ter serão machos ou fêmeas, e outras semelhantes inépcias, cuja relação até aborrece: não admira, quando aqui mesmo, se vêem mulheres, que as escondidas de seos maridos vão consultar aos feitiços, e inquirir d'elles se seos esposos tem outros amores, conservão outras ligações, prestando-se muitas vezes a praticas escandalozas e em todos os casos, abrindo a bolça à disposição dos taes.⁴⁴

Não eram só padres a se queixar de situações tais. No mesmo diapasão, em 1855, um inspetor de quarteirão, Aguedo Feliciano Castilho, acusou junto ao subdelegado da Sé dois homens brancos, um português e um brasileiro, de protegerem africanos que se reuniam “em grande número” para sessões de candomblé numa loja alugada a dois pretos por um terceiro branco. Este último defendeu o direito constitucional dos inquilinos de exercer sua religião e mandou Aguedo passear. O inspetor concluiu assim seu relato: “Tenho por último de lastimar como aparecem ainda homens no centro de uma cidade civilizada, que consentem em suas casas semelhantes africanos, que se dão a usos tão bárbaros, e em vez de coibi-los, animá-los e até mesmo protegê-los como autoridades de que se acham revestidos”.⁴⁵ Treze anos depois, a situação parecia fora de controle. Em 1868, *O Alabama* publicou uma lista de sujeitos sociais que frequentavam as sessões de um terreiro de candomblé: “senhoras casadas, que vão procurar específicos [medicamento] que façam com que seus maridos não se esqueçam dos deveres conjugais; escravos que vão pedir ingredientes para abrandar o ânimo de seus senhores; mulheres que vão buscar meios de fazer felicidade e até negociantes para terem bom andamento em seus negócios!”.⁴⁶ O candomblé oitocentista já era uma instituição socialmente inclusivo e multiétnica.

Os pais e mães de terreiros vendiam serviços e formavam alianças com gente de diferentes estratos da hierarquia social baiana, inscrevendo seu sistema religioso no painel cultural da cidade. Quando a tanto se chegava, o recurso à identidade em torno da ideia de nação perdia muito de seu antigo vigor como força aglutinadora, mas não havia dúvida sobre a filiação “étnica” dos deuses que ali se manifestavam dia após dia.

Se durante a primeira metade do Oitocentos senhores e autoridades da Bahia se preocupavam com a afinidade entre religião africana e revolta, particularmente

44 *O Noticiador Catholico*, no. 89 (1850), p. 365, ênfase adicionada.

45 Inspetor Aguedo Feliciano Castilho para o subdelegado do curato da Sé, 8 de outubro de 1855, APEB, *Polícia*, maço 3162.

46 *O Alabama*, 2 de setembro de 1868.

quando se tratava do Islã, da metade do século em diante estariam mais absorvidos em impedir que o candomblé servisse de refúgio a escravo fugido e local onde se buscar meios de sobreviver e aliviar a escravidão no dia a dia. Ou seja, o candomblé perturbava a escravidão sem ameaçá-la. Além disso, a elite cultural, de cujas ideias a imprensa era o principal veículo, visava extirpar a africanização cultural de uma cidade que essa elite pensava ver recriada segundo o modelo europeu de civilização, mas sem abrir mão da escravatura, ao contrário do que nessa altura já fizera quase todo o “mundo civilizado”. “Costumes bárbaros” – entre os quais não se incluía a escravidão – precisavam ser varridos do mapa para permitir o progresso, pregava-se. Uma batalha importante era combater a expansão do candomblé para além da população africana, fossem negros crioulos, mulatos e mesmo brancos, inclusive europeus. O principal alvo dos reformadores seria os libertos africanos, que constituíam a liderança do candomblé, como o eram das irmandades. A partir de meados do século, quando a campanha para civilizar a província engrenou, muitos libertos acusados de “feitiçaria” seriam deportados de volta à África sob alegação de explorar os incautos, cobrando-lhes por serviços não prestados ou imprestáveis. No entanto, deportar foi muito pouco e veio muito tarde, pois o candomblé já havia conquistado a alma de numerosa porção dos baianos.⁴⁷

A proliferação de casas de candomblé e a sua transposição das fronteiras étnicas para incluir novos grupos sociais andavam de mãos dadas com a afirmação do culto dos orixás nagôs, em detrimento de outros ramos da religião africana. Os deuses crescem e se fortalecem em função do aumento no número de seus adeptos, e fenecem e até morrem quando lhes faltam devotos.⁴⁸ Devido à presença esmagadora dos nagôs na Bahia, desembarcados aos milhares durante a primeira metade do século XIX, o culto aos voduns e inquices perdeu espaço para a devoção aos orixás. Mas nesse processo também ocorreram empréstimos intra-africanos, de nação a nação. Os nagôs adotaram parte do modelo institucional da religião vodum, nomeadamente o aspecto organizacional jeje, o que se refletiu na nomenclatura do processo iniciático, por exemplo. Aparentemente, os nagôs também teriam tomado emprestado dos jejes o costume de cultuar diferentes divindades sob o mesmo teto, embora as irmandades católicas possam ter funcionado como inspiração complementar para ambas as nações africanas, no sentido de que dentro dos templos católicos diversos santos são cultuados nos vários altares.⁴⁹

47 Reis, *Domingos Sodré...*, p. 21-52 e 167-80.

48 Karin Barber, “How Man Makes God in West Africa: Yoruba Attitudes Towards the ‘Orisa’”. *Africa*, v. 51, n. 3, p. 724-745, 1981.

49 Luis Nicolau Parés, “The ‘Nagôization’ Process in Bahian Candomblé”. In: Toyin Falola e Matt D. Childs (Org.), *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington: Indiana University Press, 2004, p. 185–208; Parés, *A formação do candomblé...*, cap. 4; Vivaldo da Costa Lima, *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*, Salvador: Corrupio, 2003, p. 74; Silveira, *O candomblé da Barroquinha*.

A experiência do Islã na Bahia seria diferente em muitos sentidos. Os africanos muçulmanos pertenciam, principalmente, a uma variedade de nações, cujos membros tinham origem no Sudão Central, região que equivale ao norte da atual Nigéria. Eles podiam ser haussás, nagôs, tapas, bornos, baribas, fulas/fulanis, embora os últimos três grupos, notadamente o fulani, fossem pouco numerosos entre os africanos em Salvador. Os haussás somavam milhares entre os escravos importados para Bahia nos anos seguintes ao início do jihad em suas terras, em 1804. Sozinhos eles somavam 21% de todos os escravos africanos trazidos da Costa da Mina para Salvador em 1819-1820. Naturalmente, entre eles havia muçulmanos de ambos os lados da guerra santa, assim como “pagãos” e adeptos do bori.

Grupos muçulmanos haussás, os mussulmis, podem ter feito forte presença na intrincada paisagem cultural dos subúrbios de Salvador descrita pelo conde da Ponte, em 1807, quando deu conta à Coroa Portuguesa da repressão feita contra quilombos e candomblés ali instalados. No entanto, palavras usadas pelo governador, como a existência de “bênçãos e orações fanáticas”, descrevem melhor práticas muçulmanas do que as do candomblé. As bênçãos dadas pelos mestres muçulmanos transmitiam força espiritual e profilática (*baraka*), e as frequentes orações cotidianas, além da recitação do Corão, formavam aspectos salientes do Islã na Bahia, como alhures. Ademais, africanos muçulmanos usavam vestimentas peculiares quando reunidos, uma espécie de túnica branca, turbantes ou barretes – além dos amuletos pendurados do pescoço ou costurados sobre alguma peça da roupa –, tudo isso bem ajustado à definição de “vestuários caprichosos” noticiados pelo conde da Ponte.⁵⁰

Rebelião

Entre os muitos aspectos da identidade haussá na Bahia nos primórdios do século XIX, se destaca sua propensão para a revolta, que estava em boa medida associada à adesão ao Islã por um grande número deles. Poucas semanas depois de mandar seus homens reprimir os quilombos suburbanos, o Conde da Ponte descobriu uma sofisticada revolta escrava em gestação no distrito portuário da capital, a freguesia da Conceição da Praia, ali mesmo onde os cativos desembarcavam dos tumbeiros e eram expostos à venda nas portas dos armazéns e lojas. Quando a polícia invadiu a casa de um libertado haussá que servia de principal núcleo da conspiração, ela achou dois arcos, flechas, um tambor e papéis escritos em árabe. A investigação que se seguiu revelou que, entre outras ações, os haussás planejavam tomar Salvador de assalto, saquear igrejas e

50 “Ofício do Governador Conde da Ponte para o Visconde de Anadia [...], Bahia, 7 de abril de 1807, Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Bahia, Castro Almeida, cx. 149, doc. 29815.

queimar imagens de santos no densamente católico Terreiro de Jesus, uma praça cercada por igrejas. Além disso, planejavam que, vencedores, seu líder viesse a acumular os postos de governador e bispo da capitania da Bahia, uma alusão à convergência entre poder religioso e político. Era isso que naquela exata altura se estava a construir do lado de lá do Atlântico no vasto território haussá, ou seja, um Estado teocrático que seria efetivado com a fundação do Califado de Sokoto, em 1809, dois anos depois da conspiração baiana. Esta, para aumentar o número de adeptos, lançaria mão dos líderes de cantos de trabalho haussás, que cuidariam de mobilizar os escravos de ganho em toda Salvador. Embora o enredo e o protagonismo fossem inteiramente haussás, circularam rumores de que outras nações africanas pudessem coadjuvar o movimento, o que também lembrava o que estava ocorrendo no país haussá. Contudo, na Bahia, isso parece não ter passado de rumores, pois os que enfrentaram a devassa e sofreram os castigos devidos eram todos dessa nação.⁵¹

Os haussás acometeram novamente dois anos depois, em 1809, e em 1814. A rebelião de 1809 teve as características de uma fuga em massa de Salvador e de algumas propriedades do Recôncavo, mas os rebeldes, que atacaram a vila de Nazaré das Farinhas, foram rapidamente controlados. Aqui, uma vez mais, apenas haussás foram presos, inclusive mulheres, conforme rezam as fontes.⁵² A resistência individual continuaria nas ruas, entretanto. Um inspetor das tropas reais escreveu em 1809 que, enquanto na capitania de Minas Gerais apenas um soldado era suficiente para dispersar cinquenta negros, na Bahia a situação costumava a ser a mesma até a chegada em massa dos haussás. O inspetor fora testemunha de que um só deles conseguira sobrepujar muitos soldados, em plena luz do dia, no centro da cidade e à vista dos transeuntes.⁵³

Cinco anos depois, em fevereiro de 1814, escravos haussás de Salvador se levantaram em armas, combinados com outros escravizados em armações de pesca e fazendas nas imediações de Itapoã. Aqui fizeram muito estrago, ferimentos, mortes e danos materiais equivalentes ao valor de mais de duzentos escravos. Dessa feita, o líder seria claramente identificado como mestre muçulmano, um *malam* (grafado *malomi* ou *malomin* na documentação), que operava a partir de um quilombo nas imediações de Salvador. Os haussás, embora maioria, não lutaram sozinhos; foram acompanhados de um pequeno contingente de indivíduos, inclusive mulheres pertencentes a várias nações

51 João José Reis, “La révolte Haoussa de Bahia en 1807: résistance et contrôle des esclaves au Brésil,” *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, v. 61, n. 2, p. 383–418, 2006. Sobre o *jihād*, que resultou na formação do Califado de Sokoto, há três clássicos: Murray Last, *The Sokoto Caliphate*. Nova York: Humanities Press, 1967; H. A. S. Johnston, *The Fulani Empire of Sokoto*. Londres: Oxford University Press, 1967; e Mervyn Hiskett, *The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*. Nova York: Oxford University Press, 1973.

52 “Relação dos pretos do levantamento”, 7 de janeiro de 1809, Arquivo Nacional (AN), IG1, 122.

53 Inspetor de tropas ao Rei, 26 Junho 1809, AN, IG1, 112.

– nagôs, bornos, baribas e tapas –, provavelmente nem todos muçulmanos, aliás, haussás incluídos. Um dos líderes de 1814, por exemplo, foi descrito durante o julgamento como “presidente das danças de sua nação”, termos que definem melhor o líder de um culto bori ou o cabeça de um grupo festivo do que o dirigente de uma congregação muçulmana, e muito menos o representante de uma militância ortodoxa. É, porém, relevante que ele fosse apresentado na devassa como uma liderança étnica, “presidente” que era de um coletivo especificamente haussá.⁵⁴

Observe-se, ainda, que todas as nações africanas, de cujas hostes saíram os aliados dos haussás para produzir esse levante, tinham origem numa região, o Sudão Central (norte da atual Nigéria), onde o Islã havia penetrado consideravelmente. Assim, a religião teria funcionado como traço de união entre a maioria desses indivíduos, mesmo considerando que nem todos os rebeldes seguissem o mesmo tipo de islamismo, e alguns, provavelmente, nem muçulmanos fossem, como acabei de pontuar. A escravidão e o esforço para superá-la através da revolta formavam outras pontes a agregar combatentes de persuasões religiosas distintas, ou de diferentes origens étnicas, mas sem dúvida a principal força propulsora da revolta foi a nação haussá islamizada, figurando os membros das demais apenas como convidados da festa, alguns, porém, com atitude de liderança durante os combates.⁵⁵

Depois de 1814, haussá e muçulmano se tornariam sinônimos na mente das autoridades baianas. Mesmo quando os haussás deixaram de se rebelar, no final dos anos de 1810, altura em que seus números declinaram no tráfico, e muitos já haviam se convertido ao catolicismo, eles permaneciam o exemplo de muçulmano letrado, os que faziam – e alguns viviam de fazer – amuletos com passagens do Corão, outros textos devocionais e desenhos mágicos do arsenal defensivo islamita. E também rebeldes típicos. É assim que os haussás despontam nos documentos da Revolta dos Malês, em 1835. Porém, a principal força por trás da concepção, iniciativa e realização desse levante, seu maior protagonista, foi sem dúvida o muçulmano nagô, cuja presença na Bahia aumentara consideravelmente nos negreiros na conjuntura de guerra, acirrada na década de 1820, entre o já decadente reino iorubá de Oyó e o bastião muçulmano iorubá de Ilorin. Naquela altura, Ilorin tinha se tornado um refúgio para os muçulmanos fugidos de Oyó Ile, a capital do reino, entre eles escravos haussás rebelados desde 1817 e nagôs adeptos de Alá perseguidos pelo Alafin, o rei de Oyó.⁵⁶

54 Cópia do acórdão proferido contra os confederados homens pretos naturais da costa da Mina de nação haussá, BNRJ, II, 33, 21, 72.

55 João José Reis, “Há duzentos anos: o levante dos haussás em 1814”. *Topoi*, v. 15, n. 28, p. 68-115, 2014.

56 Robin Law, *The Oyó Empire, c. 1600- c. 1836*. Oxford: Oxford University Press, 1977, cap. 14.

Alguns poucos indivíduos das nações haussá e tapa participaram do movimento de 1835, mas os grupos muçulmanos que as testemunhas e os suspeitos identificaram como mais ativos às vésperas do levante eram nagôs, com uma ou outra exceção. Nenhum pregador nagô ministrava para devoto haussá, e apenas um mestre haussá disse ter nagôs entre seus pupilos. Este homem, Elesbão do Carmo, ou Dandará, no entanto, sumiu dos autos da devassa, e, apesar de ter seu nome lançado no rol de culpados, nenhuma sentença lhe foi atribuída: ele simplesmente desapareceu sem deixar rastros, a sugerir que fora afinal inocentado.⁵⁷ Tem mais. Dos 31 haussás acusados de rebeldia em 1835, apenas três foram considerados culpados, e somente um deles – cuja filiação étnica era, em todo caso, ambígua, pois também se dizia “mina” – confessou participação no movimento. Em outras palavras, a contribuição para o levante da maior nação muçulmana então presente na Bahia foi verdadeiramente insignificante.⁵⁸

A revolta fora fundamentalmente nagô, a começar pelo termo que a define: *malê* deriva do vocábulo *Ìmàlè*, que significa *muçulmano* em iorubá, a língua dos nagôs baianos. Atente bem, leitor: *malê* não constitui grupo étnico na África, nem nação africana na Bahia; sua dimensão étnica reside em definir os nagôs islamizados; é essa definição étnica que interessa destacar – e já vimos que o haussá islamizado era *mussulmi/muçurumi*, não *malê*. A devassa revelou que os conspiradores nagôs se reuniam nos subsolos (ou “lojas”) e quartos de fundo dos sobrados onde residiam, em casebres alugados, nos cantos de trabalho e até em sacristia católica para aprender o árabe, memorizar e recitar o Corão, rezar, repastar e celebrar dias sagrados do calendário islâmico, além, é claro, de conspirar contra a ordem escravocrata baiana. O recrutamento pela conversão religiosa foi intenso entre os nagôs nos meses que precederam o levante. Mas não era necessário seguir Alá para participar, e muitos não muçulmanos responderam ao chamado de seus parentes étnicos islamizados, como parece ter acontecido entre os haussás durante o levante de fevereiro de 1814. Só que, desta vez, a concentração étnica em torno de uma nação foi mais intensa. Enquanto muçulmanos de outras nações deram uma contribuição modesta para a revolta, os nagôs aparecem como 73% e, se excluirmos os 31 haussás, onze jejes e vinte africanos centro-ocidentais e orientais (moçambiques, congos, benguelas etc.) presos sem culpa ou apenas para averiguação, a proporção dos réus nagôs sobe para 92%. Daí se entender porque “Viva Nagô” fora o grito de guerra, etnicamente demarcado, que se escutou nas ruas de Salvador durante o levante.

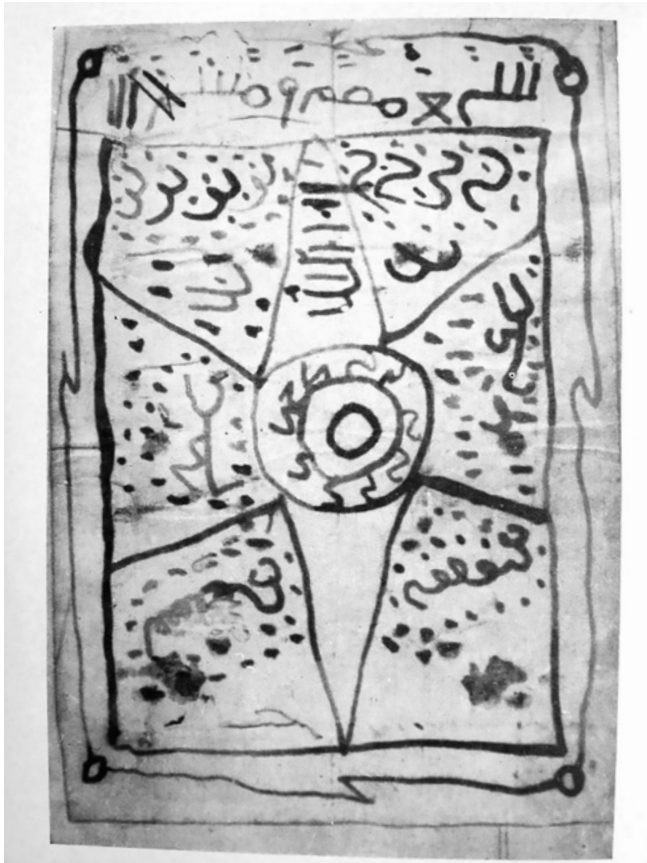
O Islã não chegou a constituir força ideológica suficientemente robusta para derubar, de maneira profunda, as fronteiras étnicas em 1835. Ao contrário, a identificação

57 João José Reis, “O ‘Rol dos Culpados’: notas sobre um documento da rebelião de 1835”. *Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia*, n. 48, 1985, p. 123.

58 Reis, *Rebelião escrava...*, cap. 10.

étnica – com elementos de classe, visto o grande número de libertos entre os haussás – seria um dos obstáculos a um projeto político comum. Faziam parte do jogo entre haussás e nagôs na Bahia as lembranças de conflitos em suas terras, onde combateram, ora do mesmo lado, ora em lados opostos. Quando Ilorin foi dominada por uma coligação fulani-haussá que derrotou seu chefe tradicional, Afonjá, um iorubá devoto de Orixá, os malês cruzaram os braços. Na sequência, eles próprios seriam alvo dos vencedores, sendo por estes também derrotados e muitos vendidos como escravos para a Bahia. Vinham de Ilorin, os malês que formaram o núcleo duro da revolta de 1835. Isto se deu a partir de meados da década de 1820. Ou seja, muçulmanos nagôs e haussás trouxeram de suas terras antipatias mútuas. Pode-se até imaginar que, na Bahia, o Islã por algum tempo teria reforçado tanto a identidade nagô como a haussá, da mesma forma que o faziam as irmandades de pretos em relação a outras nações.

Figura 3 - Amuleto malê, 1835. Rolf Reichert, *Os documentos árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia*, Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, UFBA, 1970, doc 28.



Deve-se também levar em conta que a maioria dos haussás, em 1835, estava na Bahia havia mais tempo do que a maioria dos nagôs e já se tinham ladinizado, muitos convertidos ao catolicismo – basta acompanhá-los a batizar-se e a apadrinhar africanos, por exemplo, na matriz da Conceição da Praia –; de vários modos se haviam incorporado ao ambiente local, criando redes institucionais próprias que, por certo, ajudavam a socializar na escravidão baiana os cada vez mais raros recém-chegados. Isso já acontecera com gerações étnicas anteriores, como os angolas, os jejes, e aconteceria na sequência com os próprios nagôs. Bem sucedidos no comércio, habilidade trazida de casa, com o dinheiro ganho muitos haussás se tinham alforriado (dos 31 haussás suspeitos em 1835, 23 eram libertos), alguns subido na vida como negociantes, traficantes e donos de escravos.⁵⁹ Embora existissem nagôs e até malês residindo havia muito na “terra de branco”, como chamavam a Bahia, a grande vaga de importação desses africanos se daria a partir de meados da década de 1820. Não estranha, por isso, que dezesseis das trinta revoltas e conspirações escravas na região, todas atribuídas aos nagôs, tivessem ocorrido exatamente num pequeno intervalo de tempo, de 1826 a 1830, quando os traficantes intensificaram seus negócios temendo que a proibição anunciada para 1831 fosse para valer.

Explicados em largos traços os comportamentos díspares de haussás e nagôs em 1835, restam umas poucas palavras sobre as nações menores. Para os membros destas, a alternativa era a assimilação, real ou presuntiva, no interior dos grupos maiores, e assim indivíduos bornos, tapas, baribas e tapas foram também acusados de rebeldia em 1835, nem todos justificadamente, mas porque, como os haussás, contavam com muitos muçulmanos entre eles, e era atrás destes que a polícia corria, como se todo muçulmano fosse necessariamente rebelde. Não era. Fora das hostes nagôs, raros aqueles com a vocação rebelde de um Luís Sanim. Dos principais mestres mulçumanos naquela quadra, este homem idoso e frágil pertencia à nação tapa, embora falasse a língua dos nagôs fluentemente e todos os participantes de seu círculo fossem nagôs.⁶⁰

Em conclusão ao tema da resistência escrava, mudo o foco e ofereço em seguida a Tabela 3, que trata da fuga individual de escravos na capital da Bahia. Ela sugere que o perfil étnico das revoltas escravas não se reflete perfeitamente no perfil dos fugidos. Se nem todas as nações africanas se rebelaram, todas fugiam, além dos escravos nascidos no Brasil.

59 Veja-se o exemplo de ascensão econômica vertiginosa de um haussá em João José Reis, “From Slave to Wealthy African Freedman: The Story of Manoel Joaquim Ricardo”. In: Lisa A. Lindsay e John Sweet (Org.), *Biography in the Black Atlantic*. Filadélfia: University of Pensilvania Press, 2014, p. 131-145.

60 Detalhes dos assuntos tratados nos últimos três parágrafos estão em Reis, *Rebelião escrava...*, caps. 7 a 10.

Tabela 3 – Escravos fugidos em anúncios de jornais: Salvador, século XIX

ORIGEM	FUGIDOS* (amostra)	%	ESCRAVOS EM SALVADOR (amostra)**	%
Nagô	432	19,7	1.601	22,9
Haussá	96	4,4	276	3,9
Jeje	75	3,4	520	7,4
Angola	201	9,1	425	6,1
Cabinda	73	3,3	172	2,5
Mina	61	2,8	210	3,0
Outros africanos	328	14,9	657	9,4
Crioulos	533	24,3	2.319	33,1
Mestiços	398	18,1	815	11,6
Total	2.197	100,0	6.998	100,0

Fonte: *Banco de dados do autor; **Andrade, *A mão-de-obra escrava*, p. 189-190.

Embora nagôs e haussás fossem mais combativos nas revoltas coletivas, outras nações lhes tomaram ligeira dianteira quando considerada a fuga, típica rebeldia individual de um regime escravocrata. Assim, os nagôs, que representavam quase 23% dos escravos na Cidade da Bahia, figuraram como 19,7% dos africanos que fugiam. Já os angolas, totalmente ausentes das revoltas do período, fugiam numa proporção maior do que constavam na distribuição dos escravizados. Entre os africanos, foram os jejes quem menos fugiram, proporcionalmente, pois eram 7,4% dos escravos e apenas 3,4 dos fugitivos anunciados na imprensa, um déficit de fuga de mais de 50%, portanto. Os jejes confirmavam no seu comportamento individual o estranhamento em relação às revoltas coletivas, optando por outras formas quiçá mais sutis de resistência.

Mais do que o conjunto dos africanos, se destacavam na fuga os mestiços – cabras, pardos e mulatos –, alheios aos levantes escravos da época. Eles conheciam melhor o terreno do que os africanos mas também dos crioulos, podendo mais facilmente se camuflar no meio da densa população embora mestiça e livre, quer em Salvador ou em outras cidades, dentro e fora da província. O mestiço escravizado podia se passar por livre bem mais facilmente do que o africano e o crioulo. Mesmo sendo o africano ladino e falante da língua sem o sotaque traidor, havia amiúde marcas indeléveis que o identificavam como africano, a exemplo das escarificações faciais. Ajudava também na fuga dos mestiços serem muitos deles treinados em ocupações mais especializadas, o que facilitava conseguir colocação no mercado de trabalho livre. Ademais, por serem filhos da terra, teriam uma teia mais ampla de sustentação na fuga, formada por parentes, clientes e conhecidos. Essa mesma teia às vezes explicava o motivo da escapada, quando empreendida para visitar pessoas da estima do fugido.

Passado presente

Juntando o que foi dito até aqui sobre os arranjos conjugais e residenciais, cantos de trabalho, juntas de alforria, experiências religiosas nas irmandades, no candomblé e no Islã, e a associação nas revoltas, a conclusão a que se chega é que a identidade étnica representou uma força basilar nas vidas dos africanos escravizados e libertos na Cidade da Bahia. Contudo, não havia uma segregação étnica de todo hermética. As barreiras étnico-culturais não eram, como em geral não são, intransponíveis.⁶¹ Pode-se dizer, porém, que em cada uma daquelas esferas e espaços sociais se encontravam diferentes graus de fluidez. Aparentemente, a lealdade étnica influenciou padrões residenciais e a adesão aos cantos e grupos mulçumanos de forma mais consistente do que a participação em irmandades católicas e terreiros de candomblé, por exemplo.

Assim como havia variantes segundo o tipo de sociabilidade e seus desenhos institucionais, a dinâmica da autoidentificação étnica também mudaria com o passar do tempo. Mudanças na demografia africana de Salvador tiveram um grande impacto na formação étnica da cidade. Os nagôs estavam em toda parte desde a década de 1830, e chegariam a representar entre 75% e 80% dos africanos na cidade na segunda metade do século XIX. O iorubá se tornaria a língua franca na comunidade africana.⁶² Vizinhanças inteiras viraram territórios quase exclusivos dos nagôs, como demonstra a existência de um Beco dos Nagôs na freguesia da Conceição da Praia e uma Rua dos Nagôs na freguesia de Santana. Eram provavelmente nagôs, dois escravos africanos, Justino e Pedro, presos em janeiro de 1862, porque “encontrados em batuque no largo do Teatro em danças próprias de seu país, e contra as ordens da Polícia”.⁶³ As autoridades policiais não precisavam mais identificar suas nações, pois os nagôs agora eram o africano típico. Os demais tiveram que se acomodar a um mundo cada vez mais dominado por eles, os quais, por outro lado, sentiram não ser mais imperioso abraçar uma identidade étnica militante, já que a presença de outras nações se havia tornado tão menos pronunciada.

Se houve uma africanização dos nagôs, houve em paralelo uma “nagoização” dos candomblés. A proliferação dos terreiros em Salvador, na segunda metade do

61 Marshall Sahlins, “Two or Three Things That I Know about Culture”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 5, n. 3, 1999, p. 415.

62 O iorubá parece ter se tornado língua franca entre os africanos na Bahia nos anos 1840. Francisco Adolfo Varnhagen, *História geral do Brasil*. 6ª ed., São Paulo: Melhoramentos, 1956, v. I, p. 224. Sobre a proporção de nagôs na cidade em meados do Oitocentos, ver Maria Inês Côrtes de Oliveira, *Retrouver une identité: jeux sociaux des africains de Bahia (vers 1750 – vers 1890)*. Tese (Doutorado) – Université de Paris IV-Sorbonne, Paris, 1992, v. 1 (“Annexes”); Nishida, “Manumission and Ethnicity...”, p. 370.

63 Relatório das rondas de 20 de janeiro de 1862, APEB, *Polícia*, maço 3139-2.

Oitocentos, refletiu a propagação do culto aos orixás. O candomblé não deixou de ser perseguido, mas continuou a receber novas e crescentes adesões acima e abaixo da pirâmide social. Ao mesmo tempo, na segunda metade do século XIX, as irmandades negras declinariam devido, sobretudo, à romanização da Igreja, um movimento doutrinar que, entre outros feitos, investiu contra a autonomia de instituições católicas laicas, como eram as confrarias. Mas o declínio das irmandades não significou o fim da devoção afro-católica, que saiu das igrejas para ocupar as ruas, para robustecer e abri-lhantar festas como a do Senhor do Bonfim, a da Conceição da Praia e outras. Quanto ao Islã, foi duramente atingido pela repressão em 1835, sendo, desde então e por muito tempo, perseguido com zelo até seu quase extermínio na Bahia. Centenas de escravos malês foram vendidos para fora da Bahia, e os libertos, expulsos de volta à África, além daqueles que decidiram retornar de moto próprio para fugir ao clima antiafricano instalado na província e que se estenderia ao longo de décadas. Poucos mulçumanos – talvez não passassem de duas centenas – permaneceriam na Bahia e, mesmo quando a perseguição religiosa amainou, eles não lograram converter crioulos para sua fé, e, com uma ou outra exceção, terminaram por desaparecer da cena religiosa baiana com a morte dos últimos africanos na virada do século XX.

O mercado de trabalho também teve seu perfil étnico reconfigurado. Os nagôs chegaram a representar perto de 80% dos ganhadores no final da década de 1850, sendo os principais responsáveis por uma greve geral no setor que duraria mais de uma semana de junho de 1857. Trinta anos mais tarde, eles partilhavam o trabalho de rua, em números quase iguais, com trabalhadores brasileiros, na grande maioria negros de cor. Em 1887, apenas 46% dos ganhadores africanos pertenciam a cantos formados apenas por africanos, proporção impensável cinquenta anos antes, quando trabalhador de rua era sinônimo de africano.⁶⁴

Claro que as identidades étnicas não desapareceram por completo apenas porque os nagôs vieram a prevalecer sobre outras nações e porque o número de africanos em geral decresceu dramaticamente com o fim do tráfico em 1850. No final do século, Nina Rodrigues investigou os remanescentes da população africana e entrevistou nagôs, jejes, haussás e africanos de outras nações, verificando que eles ainda demonstravam prezar o pertencimento étnico.⁶⁵ Além disso, as nações africanas acabaram por se fazer representar no aparato simbólico dos terreiros de candomblé, que são até hoje referidos como de nação nagô, jeje, angola [...]

64 Reis, “The Revolution of the Ganhadores’ ...”; Reis, “Street Labor in Bahia...”, p. 155–157.

65 Rodrigues, *Os africanos...*, especialmente cap. 4.

Bibliografia

- ANDRADE, Maria José. *A mão-de-obra escrava em Salvador de 1811 a 1860*. São Paulo: Corrupio, 1988.
- AVÉ-LALLEMAND, Robert. *Viagens pelas províncias da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Sergipe (1859)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.
- BASCOM, William R. The Esusu: A Credit Institution of the Yoruba. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 82, n. 1, p. 63-69, 1952.
- BARBER, Karin. How Man Makes God in West Africa: Yoruba Attitudes Towards the Orisa. *Africa*, vol. 51, n. 3, p. 724-745, 1981.
- BARICKMAN, B. J. *A Bahian Counterpoint: Sugar, Tobacco, Cassava, and Slavery in the Recôncavo, 1780-1860*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGUAT, Philippe; e STREIFF-FERNART, Jocelyn. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998, p. 185-227.
- BIODUN, Adediran, Yoruba Ethnic Groups or a Yoruba Ethnic Group? A Review of the Problem of Ethnic Identification. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, 7, p. 57-70, 1984.
- BRITISH and Foreign State Papers, 1822-1823. Londres: J. Harrison and Son, 1828.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge; CHILDS, Matt D. e SIDBURY, James (Org.). *The Black Atlantic in the Age of the Slave Trade*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2013.
- CARVALHO, Ana Paula de Oliveira. Correspondências negreiras: uma análise das epístolas apreendidas na escuna *Emília*: repressão, ligações comerciais, e anseios no processo de abolição do tráfico de escravos no Brasil. Comunicação ao XXVIII Simpósio Nacional de História, Julho de 2015. Disponível em: <http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1428349755_ARQUIVO_Correspondenciasnegreirasanpuh2015.pdf>. Acesso em: 19 de set. 2015.
- CASTELNAU, Francis de. *Renseignements sur l'Afrique Centrale et sur une nation d'hommes à queue qui s'y trouverait, d'après le rapport des négres du Soudan, esclaves a Bahia*. Paris: Imprimerie de L. Martinet, 1851.
- CASTILLO, Lisa Earl e PARÉS, Luís Nicolau. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu. *Afro-Ásia*, n. 36, p. 111-152, 2007.
- CLAPPERTON, Hugh. *Journal of a Second Expedition into the Interior of Africa, from the Bight of Benin to Soccatoo*. Londres: Frank Cass, 1966. [orig. 1829].
- COSTA, Ana de Lourdes. *Ekabó!: trabalho escravo e condições de moradia e reordenamento urbano em Salvador no século XIX*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) – Faculdade de Arquitetura da UFBA, Salvador, 1989.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da Cultura Residual mas Irredutível. *Revista de Cultura e Política*, vol. 1, n. 1, p. 35-39, 1979.

DENHAM, Dixon, CLAPPERTON, Hugh e OUDNEY, Walter. *Narrative of Travels and Discoveries in Northern and Central Africa in the Years 1822, 1823, and 1824*. 2^a ed., Londres: John Murray, 1826.

ELTIS, David e RICHARDSON, David. A New Assessment of the Transatlantic Slave Trade. In: ELTIS e RICHARDSON (Org.). *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2008, p 1-60.

FALOLA, Toyin. 'My Friend the Shylock' Money-Lenders and their Clients in South-Western Nigeria. *Journal of African History*, n. 34, p. 403-423, 1993.

FALOLA, Toyin. Slavery and Pawnship in the Yoruba Economy of the Nineteenth Century. *Slavery and Abolition*, vol. 15, n. 2, p. 221-245, 1994.

FLORENTINO, Manolo Florentino. Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista: notas de pesquisa. *Topoi*, n. 5, p. 9-40, 2002.

GRADEN, Dale. *From Slavery to Freedom in Brazil: Bahia, 1835-1900*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006.

GRAHAM, Sandra. *Caetana diz não: histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GRAHAM, Sandra. *House and Street: The Domestic world of Servants and Masters in Nineteenth-Century Rio de Janeiro*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

HARDING, Rachel E. *A Refuge in Thunder: Candomblé and Alternative Spaces of Blackness*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

HUNWICK, John. The Religious Practice of Black Slaves in the Mediterranean Islamic World. In: LOVEJOY, Paul (Org.), *Slavery on the Frontiers of Islam*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2004, p. 149-171.

JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas*. Londres: Routledge; Kegan Paul, 1966 [orig. 1897].

KARASCH, Mary. *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1987.

LANDER, Richard. Journal of Richard Lander, Servant to the Late Captain Clapperton. In: CLAPPERTON, Hugh. *Journal of a Second Expedition into the Interior of Africa, from the Bight of Benin to Soccatoo*. Londres: Frank Cass, 1966, p. 255-327.

LANDER, Richard e LANDER, John. *Journal of an Expedition to Explore the Course and Termination of the Niger*. New York: Harper; Brothers, 1837.

LANDER, Richard e LANDER, John. *Records of Captain Clapperton's Last Expedition to Africa*. London: Frank Cass, 1967, 2 v. [orig. 1830].

LAW, Robin. *The Oyó Empire, c. 1600- c. 1836*, Oxford: Oxford University Press, 1977.

LAW, Robin. Ethnicity and the Slave Trade: 'Lucumi' and 'Nagô' as Ethnonyms in West Africa. *History in Africa*, n. 24, p. 205-219, 1997.

- LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre o termo 'mina'. *Tempo*, vol. 10, n. 20, 109–131, 2006.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*. Salvador: Corrupio, 2003.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. *Revista de História*, n. 155, p. 97-124, 2006.
- MATORY, J. Lorand. The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorùbá Nation. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, n. 1, p. 72-103, 1999.
- MAYNARD, Edward. The Translocation of a West African Banking System: The Yoruba Esusu Rotating Credit Association in the Anglophone Caribbean. *Dialectical Anthropology*, vol. 21, n. 1, p. 99-107, 1996.
- MONTANA, Ismael Musa. Ahmad ibn al-Qadir al-Timbuktawi on the Bori Ceremonies of Tunis. In: LOVEJOY, Paul (Org.). *Slavery on the Frontiers of Islam*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2004, p. 173-198.
- MOTT, Luiz. O calundu angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do IAC*, n. 1, p. 73-82, 1994.
- MOTT, Luiz. Revendo a História da Escravidão no Brasil. *Mensário do Arquivo Nacional*, n. 127, p. 21-25, 1980.
- NADEL, S. F. *Nupe Religion*. Londres: Routledge; Kegan Paul, 1954.
- NISHIDA, Mieko. Manumission and Ethnicity in Urban Slavery: Salvador, Brazil, 1808–1888. *Hispanic American Historical Review*, 73, n. 3, p. 361-391, 1993.
- OLIVEIRA, Maria Inês C. de. Quem eram os 'negros da Guiné'? A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia*, n. 19/20, p. 37–73, 1997.
- OLIVEIRA, Maria Inês C. Viver e morrer no meio dos seus: nação e comunidades africanas na Bahia do século XIX. *Revista USP*, 28, 175–193, Dec. 1995/Jan. 1996.
- OLIVEIRA, Maria Inês C. *O liberto: seu mundo e os outros*. São Paulo: Corrupio, 1988.
- OLIVEIRA, Maria Inês C. *Retrouver une identité: jeux sociaux des africains de Bahia (vers 1750 – vers 1890)*. Tese (Doutorado) – Université de Paris IV-Sorbonne, Paris, 1992.
- PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.
- PARÉS, Luís Nicolau. O processo de criouliização no Recôncavo baiano (1750-1800). *Afro-Ásia*, n. 33, p. 87-132, 2005.
- PARÉS, Luís Nicolau. The 'Nagôization' Process in Bahian Candomblé. In: FALOLA, Toyin; e CHILDS, Matt D. (Org.). *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington: Indiana University Press, 2004, p. 185–208.

PEEL, J. D. Y. The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis. In: E. TONKIN, E., MCDONALD, M. e CHAPMAN, M. (Org.). *History and Ethnicity*. Londres/Nova York: Routledge; Kegan Paul, 1989, p. 198-215.

REIS, Isabel Cristina F. dos. *A família negra no tempo da escravidão: Bahia, 1850-1888*. Tese (Doutorado em História) – IFCH-Unicamp, Campinas, 2007.

REIS, João José. Há duzentos anos: o levante dos haussás em 1814. *Topoi*, v. 15, n. 28, p. 68-115, 2014.

REIS, João José. From Slave to Wealthy African Freedman: The Story of Manoel Joaquim Ricardo. In: LINDSAY, Lisa A.; e SWEET, John (Org.). *Biography in the Black Atlantic*. Filadélfia: University of Pensilvania Press, 2014, p. 131-145.

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

REIS, João José. Dono da terra chegou, cento e cinquenta acabou: notas sobre resistência e controle dos escravos na Bahia que recebeu a família real em 1808. *Revista USP*, n. 79, p. 106-117, 2008.

REIS, João José. La révolte Haoussa de Bahia en 1807: résistance et contrôle des esclaves au Brésil. *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, v. 61, n. 2, p. 383-418, 2006.

REIS, João José. Street Labor in Bahia on the Eve of the Abolition of Slavery. In: CURTO, José; e LA FRANCE, Renée-Soulodre (Org.). *Africa and the Americas: Interconnections During the Slave Trade*. Trenton, N. J.: Africa World Press, 2005, p. 141-172.

REIS, João José. Ethnic Politics among Africans in Nineteenth-Century Bahia. In: LOVEJOY, Paul e TROTMAN, David (Org.). *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*. London: Continuum, 2003.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: A história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, João José. “Sacerdotes, seguidores e clientes no candomblé da Bahia oitocentista”. In: ISAIA, Artur Cesar (Org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 57-94.

REIS, João José. ‘The Revolution of the Ganhadores’: Urban Labour, Ethnicity and the African Strike of 1857 in Bahia, Brazil. *Journal of Latin American Studies*, v. 29, n. 1, p. 355-393, 1997.

REIS, João José. O ‘Rol dos Culpados’: notas sobre um documento da rebelião de 1835. *Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia*, n. 48, p. 109-132, 1985.

REIS, João José. População e rebelião: notas sobre a população escrava na Bahia na primeira metade do século XIX. *Revista das Ciências Humanas*, vol. 1, n. 1, p. 143-154, 1980.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

- SAHLINS, Marshall. Two or Three Things That I Know about Culture. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5, n. 3, p. 399-421, 1999.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. Candomblés e espaço urbano na Bahia do século XIX. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 27, n. 1-3, p. 205-226, 2005.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1535-1835*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- SCOTT, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven e Londres: Yale University Press, 1990.
- SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- SILVA JR., Carlos Francisco da. *Identidades afro-atlânticas: Salvador, século XVIII (1700-1750)*. Dissertação (Mestrado em História) – PPGH-UFBA, Salvador, 2011.
- SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Maianga, 2006.
- SILVEIRA, Renato da. Nação africana no Brasil escravista: problemas teóricos e metodológicos. *Afro-Ásia*, n. 38, p. 245-301, 2008.
- SLENES, Robert. 'Malungu Ngoma Vem!': África encoberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, n. 12, p. 48-67, 1991-2.
- SOARES, Cecília Moreira. Resistência negra e religião: a repressão ao candomblé de Paramerim, 1853. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 23, p. 133-142, 1992.
- SOARES, Cecília Moreira. As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no Século XIX. *Afro-Ásia*, n. 17, p. 57-71, 1996.
- SOARES, Luiz Carlos. *O "Povo de Cam" na capital do Brasil: escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX*. Rio de Janeiro: Faperj/7Letras, 2007.
- SOARES, Mariza. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SOGBOSSI, Hyppolyte. Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os jejes no Brasil: Bahia e Maranhão. Doutorado, Museu Nacional – UFRJ, 2004.
- SOUZA, Daniele Santos de. *Entre o 'serviço da casa' e o 'ganho': escravidão em Salvador na primeira metade do século XVIII*. Dissertação (Mestrado em História) – PPGH-UFBA, Salvador, 2010.
- SOUZA, Laura de Mello e Souza. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.
- SOUZA, Laura de Mello e Souza. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. Tucci (Org.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, marranismo e anti-semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317.

SWEET, James. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *História geral do Brasil*. 6ª ed., São Paulo: Melhoramentos, 1956.