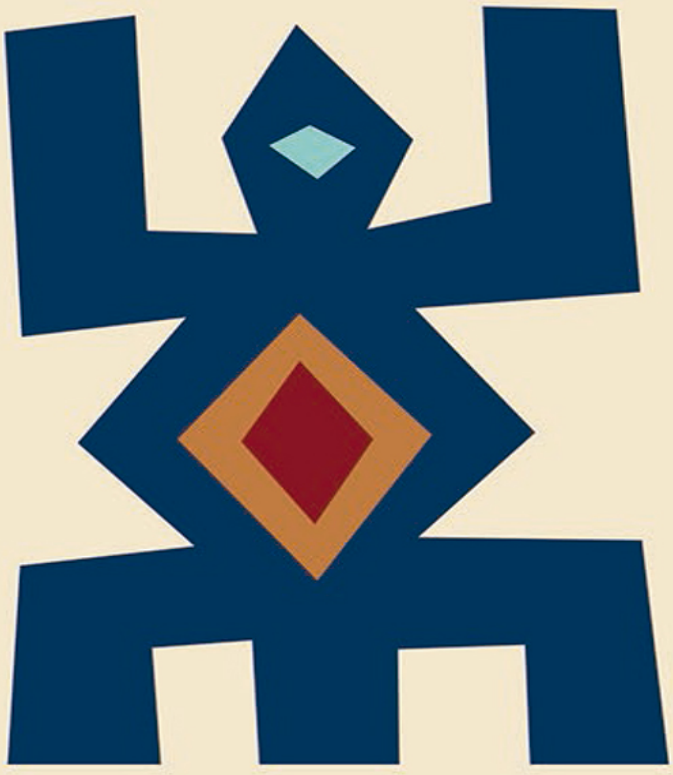
A DIÁSPORA MINA

AFRICANOS ENTRE O GOLFO DO BENIM E O BRASIL



ORGANIZAÇÃO
ALDAIR RODRIGUES | IVANA STOLZE LIMA | JULIANA BARRETO FARIAS

NAU
EDITORA

A DIÁSPORA MINA

AFRICANOS ENTRE O GOLFO DO BENIM E O BRASIL

Organização
Aldair Rodrigues
Ivana Stolze Lima
Juliana Barreto Farias

RIO DE JANEIRO, 2020

NAU EDITORA



© NAU Editora
Rua Nova Jerusalém, 320
CEP: 21042-235 - Rio de Janeiro (RJ)
Tel.: (21) 3546-2838
www.naueditora.com.br
contato@naueditora.com.br

Coordenação editorial
Simone Rodrigues

Revisão e preparação de textos
Adriano Nunes, Jéssica Martins Costa e Júlia Portes

Tradução do espanhol
André Camilo Penna

Revisão técnica da tradução
Ivana Stolze Lima

Projeto gráfico e editoração
Estúdio Arteônica e Jean Carlos Barbaro

Capa
Guilherme Hoffmann

Conselho editorial
Alessandro Bandeira Duarte (UFRRJ)
Claudia Saldanha (Paço Imperial)
Eduardo Ponte Brandão (UCAM)
Francisco Portugal (UFRJ)
Ivana Stolze Lima (Casa de Rui Barbosa)
Maria Cristina Louro Berbara (UERJ)
Pedro Hussak (UFRRJ)
Rita Marisa Ribes Pereira (UERJ)
Roberta Barros (UCAM)
Vladimir Menezes Vieira (UFF)

Conversão para eBook
SCALT Soluções Editoriais

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Tuxped Serviços Editoriais (São Paulo, SP)

R696d Rodrigues, Aldair; Lima, Ivana Stolze; Farias, Juliana Barreto (org.)

A diáspora Mina: africanos entre o golfo do Benim e o Brasil / Organizadores: Aldair Rodrigues, Ivana Stolze Lima e Juliana Barreto Farias. - 1. ed. - Rio de Janeiro : NAU Editora, 2020.

E-Book: 4 Mb; EPUB.

ISBN 978-65-87079-10-3

1. Afro-etnias. 2. Antirracismo. 3. Benim. 4. Diáspora Mina. 5. História da Escravidão. 6. Línguas Africanas. 7. Línguas gbe. 8. Povos Africanos. 9. Povos gbe. I. Título. II. Assunto. III. Rodrigues, Aldair. IV. Lima, Ivana Stolze. V. Farias, Juliana Barreto.

CDD 939.981.04
CDU 94(6):94(81).027

Apoio:


UNICAMP


CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico


UNILAB
Universidade da Integração Internacional
da Lusofonia Afro-Brasileira


Universidade
Federal
Fluminense


FUNDAÇÃO
Casa de Rui Barbosa





SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO
Ivana Stolze Lima

INTRODUÇÃO
Aldair Rodrigues
Ivana Stolze Lima
Juliana Barreto Farias

A DIÁSPORA MINA-GBE NO MUNDO ATLÂNTICO
Carlos da Silva Júnior

POVOS GBE DA COSTA DA MINA: QUESTIONANDO A INTERCOMPREENSÃO E A IDENTIDADE LINGUÍSTICA
Christian Hounnouvi

A CONVIVÊNCIA DOS POVOS GBE DO SÉCULO XVI AO SÉCULO XVIII
Mariza de Carvalho Soares

O RETORNO COMO MISSÃO: O DAOMÉ SOB A LENTE DE DOIS PADRES BRASILEIROS EM FINS DO SÉCULO XVIII
Júnia Ferreira Furtado

UMA IDENTIDADE LITORÂNEA: OS CHAMADOS COURÁS NA ÁFRICA E EM MINAS GERAIS (SÉCULO XVIII)
Moacir Maia

A GALERA ALELUIA DA RESSUREIÇÃO E ALMAS EM UMA VIAGEM ENTRE PERNAMBUCO E A COSTA DA MINA NO ANO DE 1752
Suely C. Cordeiro de Almeida

MARINHEIROS MINAS NO ATLÂNTICO, SÉCULOS XVIII E XIX
Jaime Rodrigues

ROTAS ATLÂNTICAS E ALJAMIA: ESCRITAS DE ESCRAVIZADOS DA COSTA DA MINA NA BAHIA, OS MANUSCRITOS MALÊS ENTRE ÁFRICA, AMÉRICAS E EUROPA
Priscilla Leal Mello

OS AFRICANOS MINAS NO SUL DO BRASIL: TRÁFICO, LIBERDADE E PRODUÇÃO IDENTITÁRIA NA DIÁSPORA (RIO GRANDE DO SUL, SÉCULO XIX)
Marcelo Santos Matheus

QUEM ERAM AS NEGRAS E OS NEGROS MINAS DA CAPITANIA DE MINAS GERAIS NO SÉCULO XVIII?
Aldair Rodrigues

COURANOS CONFRADES DO ROSÁRIO: IDENTIDADES E SOCIABILIDADE NO INTERIOR DE UMA CAPELA (MARIANA/MG)
Fernanda Domingos Pinheiro

TRADUÇÃO MINA PARA A TERRA DO BRANCO
Ivana Stolze Lima

NO GOVERNO DOS MERCADOS: EXPERIÊNCIAS E REPRESENTAÇÕES DE "PRETAS MINAS" NO RIO DE JANEIRO DOS SÉCULOS XIX E XX
Juliana Barreto Farias

SOBRE OS AUTORES

APRESENTAÇÃO[1]

Ivana Stolze Lima

Há uma longa tradição de representações e registros sobre os povos mina na história, representações senhoriais, registros linguísticos, historiografia, memórias religiosas... Gostaria de lembrar uma instigante pergunta, que dá título a um artigo de Beatriz Mamigoniam, que talvez esteja latente em algumas pesquisas que serão aqui apresentadas, e mais amplamente, em um *imaginário mina* que compartilhamos, criticamente, como historiadores. A pergunta é a seguinte: do que o preto mina é capaz?[2]

Foi um africano livre que avisou, quando estava ilegalmente preso no Rio de Janeiro, em 1856: "O senhor há de saber quem é o preto mina". Sua mulher falecera, e seus filhos, crianças pequenas, estavam na casa de correção. Ele, que já teria direito à sua carta de emancipação, exigia, em um bilhete de mal traçadas linhas, que os filhos fossem soltos. Essa sentença ainda ecoa entre nós.

130 anos antes, em 1726, o governador da Capitania do Rio de Janeiro falava, em carta dirigida ao Conselho Ultramarino, que os negros minas eram "tidos por feiticeiros e têm introduzido o diabo que só eles descobrem ouro, e pela mesma causa não há mineiro que possa viver sem uma negra mina, dizendo que só com elas têm fortuna...".[3] Momento marcante da representação senhorial sobre o negro e a negra minas.

Em 1999, há vinte anos atrás, no XX Simpósio Nacional da Anpuh, Mariza Soares, Silvia Lara e Hebe Mattos apresentaram a mesa-redonda "Os 'Mina' em Minas: as 'Áfricas' no Brasil e a pesquisa em história social da escravidão". Àquela altura, quando a renovação da historiografia sobre a escravidão se firmava a pleno vapor, seus laços com a história da África constituíam um desafio de certa forma inicial, sobre o qual até então pouco havia sido feito no cenário historiográfico daquele momento. Questões como identidades étnicas, processos de reconstrução de vínculos comunitários na situação de tráfico e

escravidão eram levantadas em novos campos documentais ou em releituras que buscavam redimensionar as análises de cunho social e econômico. A proposta clamava para que historiadores enfrentassem o desafio de ultrapassar a perspectiva homogeneizante, dada pela condição escrava, para buscar compreender quem foram as africanas e africanos escravizados no Brasil.[4]

No início dos anos 2000, vale mencionar trabalhos como o artigo de Manolo Florentino, "Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista", que apontou que os minas, apesar de serem minoritários na população escrava àquela altura, foram majoritários entre os alforriados de meados do século XIX, conseguindo a liberdade sobretudo por meio de compra. Dentre os fatores, aponta para a "força da identidade étnica entre os Minas, expressa na eficiência de instituições que sustentavam a montagem de pecúlios, como as irmandades, as associações de auxílio mútuo, os cantos [de trabalho], a família."[5]

Muita coisa aconteceu nesses vinte anos, não exatamente inaugurando estudos sobre as culturas africanas no Brasil – já que clássicos como Nina Rodrigues, Renato Mendonça, Pierre Verger, para citar alguns, deixaram pesquisas relevantes –, mas reinventando esse campo, com outros olhares e questionamentos. Fica claro esse desenho no percurso historiográfico dessas duas décadas: uma historiografia sobre escravidão já muito ativa, à qual vem se juntar cada vez mais a questão das culturas e povos africanos.

Sem dúvida, a lei 10.639/2003 tem um peso decisivo nas pesquisas sobre culturas e histórias africanas. Demanda antiga dos movimentos negros, trata-se de, permanentemente, superar as narrativas e imaginários senhoriais no conhecimento sobre as experiências africanas, que vão muito além da escravização, e cujas lutas pela liberdade continuam a nos mover. Foi algo que, como eu e minha geração vivenciamos, literalmente *sacudiu* os departamentos de História, Brasil afora. Somos hoje resultado desses últimos vinte anos.

No samba não podiam faltar imagens e memórias sobre os povos minas. Como no lindo verso de *Kizomba, a festa da raça*, apresentado pela escola de samba Vila Isabel em 1988, centenário da abolição: "Ô ô negra mina, Anastácia não se deixou escravizar". Essa é mensagem que precisa preponderar no longo imaginário sobre os povos mina.

Nós, Ivana Stolze Lima, Aldair Rodrigues, Juliana Barreto Farias e Mariza de Carvalho Soares, como organizadores do simpósio, agradecemos a acolhida do evento pela direção da Fundação Casa de Rui Barbosa, ao Antonio Herculano, diretor do Centro de Pesquisa, à chefe do Setor de Divisão de Difusão Cultural, Mara Lima, aos técnicos e demais servidores envolvidos. Agradecemos ao Comitê Científico que emprestou o lastro de suas pesquisas, o que contribuiu para a aprovação do projeto pelo CNPq: os professores Nicolau Parés, Christian Hounnouvi, aqui presentes, os professores Lisa Earl Castilho e Roquinaldo Ferreira, nos Estados Unidos, e Alexandre Ribeiro, que infelizmente faleceu nesse ano, a quem homenageamos *in memoriam*. Agradecemos ainda aos pesquisadores que se dispuseram a enviar propostas para a chamada nesse simpósio. Ficamos felizes por ter conseguido um grupo diverso, formado por pesquisadores em diferentes momentos da carreira, com distintas abordagens e propostas de trabalho e também, algo que julgamos fundamental, por termos pesquisadores negros entre nós.

---

1. Esta publicação é fruto do Simpósio Internacional "A diáspora dos povos minas: dinâmicas identitárias, linguísticas e culturais", ocorrido entre 10 e 12 de junho de 2019 na Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro. Para mais informações, acesse: https://simposiomina.wixsite.com/rio2019.

2. MAMIGONIAN, Beatriz. Do que o "preto mina" é capaz: etnia e resistência entre africanos livres. **Afro-ásia**, 24 (2000), p.71-95.

3. "Carta do Governador da capitania do Rio de Janeiro ao Rei de 5 de julho de 1726", **Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo**, 50 (1929): 60-61.

4. Para um desenvolvimento dessa proposta, ver LARA, Sílvia. Linguagem, Domínio Senhorial e Identidade Étnica nas Minas Gerais de Meados do Século XVIII. In: ALMEIDA, Miguel Valle de *et al*. (org). **Trânsitos Coloniais** . Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002, p.205-225.

5. FLORENTINO, Manolo. Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista: notas de pesquisa. **Topoi**, 2002, v. 3, n. 5, p.9-40.





INTRODUÇÃO

Aldair Rodrigues
Ivana Stolze Lima
Juliana Barreto Farias

Este livro resulta de um esforço coletivo dedicado à compreensão das múltiplas facetas das conexões entre o golfo do Benim e o Brasil na época do tráfico transatlântico de escravizados. Em 13 capítulos, pesquisadoras e pesquisadores em história, antropologia e linguística, analisam a experiência histórica dos povos que os portugueses classificavam genericamente através do rótulo mina, tanto na África como em diversas regiões do Brasil.

Para recuperar a historicidade dos significados subjacentes à formação histórica da categoria mina, apostamos em análises que consideram as variáveis que influenciavam o agrupamento de uma ampla diversidade de grupos étnicos através desse termo e, ao mesmo tempo, as especificidades que encobria. Para tanto, são examinadas as práticas culturais e a construção de identidades étnicas dos múltiplos grupos que habitavam a região, como os cobu, savalu, courás, mahis, fons, jejes, ardas, nagôs. Vários textos que compõem esse livro trazem uma ênfase na dimensão linguística como um dos principais eixos de análise das relações entre o geral e o particular que permeavam aquele mundo.

A perspectiva diaspórica carrega o potencial de revelar aspectos da formação histórica do Brasil que seriam invisibilizados em enquadramentos centrados e encerrados no arcabouço territorializado do estado-nação. Procuramos demonstrar que os acontecimentos que tinham lugar no litoral e no interior do golfo do Benim exerciam impactos diretos e indiretos no Brasil e no mundo atlântico, e vice-versa. Nesse sentido, a diáspora africana é compreendida como algo que vai além da traumática travessia atlântica de milhares de africanos trazidos à força para o continente sul-americano. Permite compreender como os povos escravizados significaram e teceram suas vidas em condições adversas no novo mundo, mobilizando suas memórias e referenciais culturais.

Esta coletânea reúne abordagens diversas. Há textos que apresentam análises mais específicas sobre a região designada tradicionalmente Costa da Mina pelos portugueses, como o de Mariza Soares, Christian Hounnouvi, Moacir Maia. Outros se debruçam mais particularmente nas questões do tráfico de escravos, como o de Carlos Silva Jr., Suely Cordeiro de Almeida e Marcelo Matheus, ou sobre trânsitos, travessias, marinheiros e missionários, como os de Jaime Rodrigues, Junia Furtado e Priscilla Leal Mello. As experiências dos povos provenientes da Costa da Mina no Brasil compõem o horizonte dos textos de Juliana Barreto Farias, Aldair Rodrigues, Fernanda Pinheiro e Ivana Stolze Lima. Questões como a comunicação linguística, as relações de gênero, as tensões com o catolicismo, os interesses e agentes do tráfico de escravos, o trabalho dos escravizados, as sociabilidades africanas, as reinvenções culturais fazem parte desse conjunto. Em todos eles, o movimento prepondera e é respeitado, apontando a complexidade dessa diáspora mina.

Por meio desses recortes, o livro se engaja numa agenda historiográfica mais ampla, voltada para a superação de uma imagem genérica e racializada do continente africano e de suas conexões com o Brasil. Por muito tempo, as milhares de pessoas que foram escravizadas e trazidas para cá entravam nos livros didáticos e na memória coletiva apenas nos capítulos sobre o tráfico e a escravidão. Mais do que escravos e descendentes de escravos, demonstramos, são pessoas escravizadas e descendentes de pessoas escravizadas e, no contexto da escravização na África e suas vivências nas Américas, encontravam-se inseridos em múltiplas dinâmicas sociais, políticas e culturais por meio das quais constituíram o mundo atlântico e afro-brasileiro. O livro procura olhar a África a partir do Brasil e o Brasil a partir da África.

Agradecemos os diferentes apoios para a realização do seminário e a publicação desse livro. Além das instituições envolvidas, que contribuíram de diferentes formas, viabilizando a participação de seus pesquisadores e professores, esse projeto recebeu apoio do Centro de Pesquisas da Fundação Casa de Rui Barbosa, do CNPq, e do FAEPEX/ Pró-reitoria de Pesquisa da Unicamp.

Mapa da Costa da Mina



Fonte: Práticas religiosas na Costa da Mina: uma sistematização de fontes europeias pré-coloniais, 1600-1730. Coordenação: Luis Nicolau Parés. Disponível em: <http://www.costadamina.ufba.br/index.php?/conteudo/exibir/11>. Acesso em: 20 jun. 2020.

A DIÁSPORA MINA-GBE NO MUNDO ATLÂNTICO

Carlos da Silva Jr.

Ao longo de três séculos e meio, mais de 12,5 milhões de pessoas foram carregadas a bordo de navios negreiros dos diversos portos africanos de embarque para as Américas. Essas pessoas, convertidas em escravos, ajudaram a moldar a economia e as sociedades do mundo atlântico.[1] O *Voyages*, banco de dados sobre o tráfico transatlântico de escravos, ajuda a compreender a dimensão e o impacto dessa migração forçada nas duas margens do oceano. Várias regiões africanas participaram, em maior em menor grau, desse processo de deportação. Dentre esses espaços destaca-se o golfo do Benim, local de saída de quase dois milhões de africanos. Juntamente com a África Centro Ocidental (especificamente Angola), estas duas regiões responderam por mais da metade dos africanos escravizados que cruzaram o Atlântico.[2] É justamente sobre a diáspora do golfo do Benim (e que chamarei de "diáspora mina-gbe") que esse texto irá se debruçar.

O golfo do Benim foi uma região bastante ativa no comércio transatlântico de escravos, principalmente a partir do século XVII, quando o tráfico se incorporou ao sistema atlântico de produção de *commodities* nas zonas tropicais para os mercados europeus baseado na força de trabalho de africanos escravizados. Os contatos entre os europeus e os africanos na região, no entanto, datam do século XV, quando comerciantes iorubás ijebus estabeleceram relações comerciais com os mercadores portugueses interessados em marfim, pimenta, corais, tecidos de algodão e outros produtos.[3] Já no século XVI, o reino de Aladá – a principal entidade política e reino escravista da região – estabeleceu contatos diplomáticos com o reino de Portugal através do envio de embaixadas para Lisboa.[4] E nos primeiros anos do século XVII, Aladá realizava amplo comércio com os traficantes portugueses.

Não se pode dizer que essa região tenha sido relegada a um papel secundário na historiografia africanista. Isaac Akinjogbin, Pierre Verger e particularmente Robin Law exploraram as conexões do golfo do Benim com as sociedades atlânticas, a partir de suas lógicas internas de produção de cativos e de suas relações com as potências escravistas europeias, tendo o reino do Daomé como centro nervoso desse comércio transatlântico.[5] Mais recentemente, novos trabalhos têm expandido tais análises, abordando temáticas religiosas, comerciais e políticas, em grande medida associadas ao comércio de escravos.[6]

Apesar dessa rica bibliografia, a diáspora do golfo do Benim esteve em grande medida associada aos iorubás, a última leva de africanos deportados para as Américas, criando um processo de "nagoização" do tráfico no golfo do Benim.[7] Mas, *stricto sensu*, uma "onda" iorubá só realmente ocorrerá no século XIX, entre as décadas de 1810 e 1820.[8] Antes dessa data, porém, o tráfico era conduzido e os porões dos navios negreiros eram preenchidos por outros grupos etno-linguísticos.

Este capítulo irá explorar a diáspora mina pelo mundo atlântico. Ele será dividido em três partes: primeiro, trará uma perspectiva quantitativa/demográfica, observando a distribuição de cativos pelas diferentes regiões das Américas. Na segunda parte, pretendo explorar as conexões entre as demandas americanas por cativos e o tráfico transatlântico de escravos na região. Busco enfatizar a dinâmica entre língua e etnicidade no contexto dos processos de escravização e no transporte de determinados grupos para as Américas no século XVIII, o pico do tráfico no golfo do Benim, tendo o Brasil como centro das análises. Naturalmente, nem todos os africanos deportados via golfo do Benim no século XVIII pertenciam aos grupos étnico-linguísticos associados aos africanos minas e outros etnônimos relacionados. Portanto, na parte final, o artigo trará uma tentativa de estimar a proporção desses grupos durante esse período.

Entre os grupos étnico-linguísticos mais afetados pelas redes escravistas da região destacam-se os africanos da chamada "área gbe", "área dos falantes de gbe" ou, como sugere Luis Nicolau Parés, "área vodum", conhecidos em diferentes partes das Américas como minas, ardras, jejes, mahis, couranos e outros grupos.[9] O vocábulo "gbe", que significa "voz, som, palavra, língua, idioma", representa uma família linguística com 51 línguas que se estende

entre os territórios do Togo, República do Benim e sudoeste da Nigéria.[10] Ele abarca os povos anteriormente conhecidos na bibliografia como "ewe-fon" ou "adja-fon". Alguns dos grupos que o compõem são os hulas, huedas, aïzos, adjas, fons, mahis, guns, entre outros encontrados das diversas partes das Américas, em particular no Brasil.

Golfo do Benim, termo bastante difundido na historiografia de língua inglesa, não era de uso corrente entre os traficantes luso-brasileiros até fins do século XVIII.[11] A documentação portuguesa descreve a região como Costa da Mina. Entretanto, a Costa da Mina portuguesa era mais ampla do que apenas o golfo do Benim, abarcando territórios da antiga Costa do Ouro (atual Gana) e mesmo da Libéria, mais a oeste. Por outro lado, os traficantes luso-brasileiros – os principais comerciantes na região – concentraram suas operações no golfo do Benim. Por essa razão, neste artigo, os termos "Golfo do Benim" e "Costa da Mina" serão utilizados como sinônimos, visto que abarcam os principais portos escravistas da região (Uidá, Porto Novo, Badagri e Lagos).

A demografia do tráfico no golfo do Benim e a diáspora dos gbe-falantes nas Américas

O golfo do Benim era um espaço internacional frequentado por negreiros sob diferentes bandeiras europeias, uma das zonas mais globalizadas da África Atlântica. Em fins do século XVII, o território da Costa da Mina – nesse caso incluindo também a Costa do Ouro – era marcado pelos interesses imperiais das potências europeias (portugueses, franceses, ingleses, holandeses, dinamarqueses), um fenômeno denominado por Roquinaldo Ferreira como "a primeira partilha da África".[12]

O *Voyages* não registra nenhuma viagem partindo do golfo do Benim para as Américas antes da década de 1610, o que deve ser atribuído mais à carência de fontes disponíveis do que à ausência de tal comércio.[13] Desde o século XVI, o golfo do Benim já era um espaço de negociações por cativos. Dados da diáspora demonstram que os gbe-falantes já se encontravam nas Américas desde pelo menos a década de 1560, quem sabe antes, sob a designação "arará" e "arada" (aladá).[14]

Quadro I: Principais nações envolvidas no tráfico no golfo do Benim (por períodos de 50 anos)

Décadas	Espanha	Portugal/ Brasil	Inglaterra	Holanda	EUA	França	Dinamarca	Total
1601-1650	2.404	1.764	0	5.440	0	0	0	9.608
1651-1700	973	56.483	101.455	70.149	0	10.052	19.925	259.037
1701-1750	0	362.577	143.201	47.481	0	179.101	2.501	734.861
1751-1800	586	296.591	95.310	2.677	1.604	151.496	1.133	549.397
1801-1850	86.866	250.706	13.887	0	2.672	8.169	206	362.506
1851-1869	29.985	1.713	0	0	126	0	0	31.824
Total	120.814	969.834	353.853	125.747	4.402	348.818	23.765	1.947.233

Fonte: ELTIS; BEHRENDT; RICHARDSON; FLORENTINO. **Voyages.** Disponível em: <http://slavevoyages.org/estimates/5nNcX1Ew>. Acesso em: 26 jun. 2020.

Após a explosão do tráfico britânico na região, na segunda metade do século XVII, os comerciantes luso-brasileiros na Costa da Mina assumiram a liderança nas importações de cativos na Costa da Mina durante o século XVIII, fornecendo mão de obra para as minas, centros urbanos e zonas rurais da América portuguesa. Os traficantes lusos, depois brasileiros, mantiveram sua posição até o fim definitivo do tráfico em 1850. Os ingleses continuaram ativos durante o século XVIII, alimentando as ilhas de Barbados e Jamaica com africanos escravizados. Nesse mesmo período, a França expandiu seu comércio na área, associado à produção açucareira em Saint Domingue. Analisados em conjunto, essas três carreiras nacionais foram responsáveis por 85% dos embarques do golfo do Benim para as Américas. Somente o Brasil consumiu 50% desse total.

Quadro II: Principais regiões de desembarque de escravos nas Américas, 1500-1869

Décadas	Jamaica	Barbados	Saint Domingue	Cuba	Bahia
1601-1650	0	0	0	0	0
1651-1700	34.033	61.022	1.058	0	48.588
1701-1750	71.256	41.836	95.085	187	284.221
1751-1800	53.327	5.956	140.362	5.957	255.150
1801-1850	3.651	1.607	0	88.364	221.881
1851-1869	0	0	0	29.985	0
Total	162.267	110.421	236.505	124.493	809.840

Fonte: Adaptado de ELTIS; BEHRENDT; RICHARDSON; FLORENTINO. **Voyages.** Disponível em: <http://slavevoyages.org/estimates/AfgRGJ4N>. Acesso em: 26 jun. 2020.

Obs.1: Neste quadro foram incluídos apenas as regiões que receberam acima de 100.000 cativos.

Obs.2: Foram contabilizados 32 portos de desembarque nas Américas, além de um porto europeu com ínfima participação (406 cativos).

As cinco áreas acima receberam 3/4 dos quase dois milhões de africanos do golfo do Benim que cruzaram o Atlântico. Mais impressionante é a participação da Bahia, com cerca de 40% de todos os escravos oriundos da região. Na primeira metade do século XIX, sua participação diminuiu levemente em relação aos cinquenta anos anteriores, o que pode ser explicado pelas leis antitráfico (1815 e 1831), as ações dos cruzadores britânicos e as artimanhas dos negreiros baianos, que mantiveram o tráfico na região através de passaportes falsos.[15]

Saint Domingue experimentou uma expansão na segunda metade do século XVIII, logo abortada pelos eventos da Revolução Haitiana. Essa expansão é retratada pelas disputas comerciais (e às vezes bélicas) entre navios franceses e luso-brasileiros no litoral do golfo do Benim durante esse período.[16] Por fim, no período 1801-1850, Cuba teve um crescimento vertiginoso de 1.483% em relação ao período anterior, resultado do aumento da agricultura açucareira na ilha.

O século XVIII foi o período áureo do comércio transatlântico de escravos, e no golfo do Benim não foi diferente. O porto de Uidá forneceu mais da metade dos cativos que cruzaram o Atlântico entre 1700 e 1713.[17] No cômputo geral, essa região africana dominou as exportações de cativos para as Américas durante as três primeiras décadas do Setecentos, superando até mesmo o volume do tráfico da África Centro Ocidental. Seu pico foi na década de 1720, quando quase 20 mil pessoas saíram dos portos da Costa da Mina todos os anos.[18] Mesmo após esse período, o golfo do Benim continuou como um importante local de procura dos navios negreiros europeus. Suas exportações nunca foram inferiores a 100 mil cativos por ano, exceto na década de 1790, quando as repercussões da Revolução Francesa atingiram o Atlântico, resultando em ataques às embarcações de bandeira lusa e inglesa no litoral do golfo do Benim.

A carreira luso-brasileira na Costa da Mina foi particularmente ativa. As ações negreiras dos 1.856 navios luso-brasileiros na região resultaram no transporte de 650 mil pessoas da região durante o século XVIII. Na sequência, a França aparece como a segunda maior carreira nacional, com aproximadamente metade do total do Brasil. A terceira é a Grã-Bretanha, que importou cerca de 240 mil africanos escravizados, seguida pela Holanda (50,000), Dinamarca (pouco mais de 3.500), EUA (1.600) e Espanha/Cuba (500).

Mas é preciso aprofundar a análise e indicar os portos de destino desses africanos. No caso da carreira luso-brasileira, a Bahia absorveu pouco mais de 80% dessa população, seguida por Pernambuco (11,5%), Rio de Janeiro (5,2%), e outras regiões. Na sequência, Saint Domingue, a principal zona produtora de açúcar no Atlântico a partir de meados do século XVIII, era o ponto final da jornada transatlântica para os africanos escravizados que viajavam sob bandeira francesa, seguido de longe pela Martinica. Finalmente, o tráfico inglês destinava-se quase exclusivamente para a Jamaica e Barbados, as duas principais colônias inglesas no Caribe.

Os números revelam um fluxo contínuo de escravos do golfo do Benim para as três principais áreas escravistas das Américas durante o século XVIII, cujas economias baseavam-se na agricultura açucareira. A Jamaica e Saint Domingue são exemplares nesse sentido. No primeiro caso, a distribuição de escravos entre a Jamaica e Barbados foi substituída pelos desembarques na Jamaica a partir de meados do século XVIII, uma vez que a Jamaica competia fortemente pela liderança na produção de açúcar para os mercados internacionais. O mesmo pode ser dito sobre Saint Domingue, que a partir de meados do século desbanca a Martinica e concentra o desembarque de cativos do golfo do Benim. Na colônia francesa, estes africanos eram desejados por suas características físicas – força e altura acima da média – bem como por suas supostas habilidades laborais na agricultura.[19] As preferências dos senhores escravistas desempenhavam um papel de destaque nos fluxos do tráfico, como veremos adiante.

A Bahia foi o ponto final da maioria das viagens negreiras que partiam da Costa da Mina durante a vigência do tráfico. Segundo as estimativas, cinco de cada 10 navios que deixaram a Costa da Mina tinham a Bahia como destino

final. Do porto de Salvador, os gbe-falantes eram distribuídos principalmente para o Recôncavo e para as zonas mineradoras. A despeito das constantes reclamações dos senhores de engenho sobre a dificuldade em competir com os mineiros por africanos minas, a zona açucareira baiana continuou a receber afro-ocidentais. E na Cidade da Bahia, estes representavam mais de 2/3 de todos os africanos ocidentais.[20]

A partir da Bahia, redes internas de distribuição de cativos conduziam um expressivo número desses africanos para as regiões mineradoras. Os dados coletados por Laid Bergard indicam a forte presença de africanos minas nas áreas mineradoras até a década de 1740.[21] Naturalmente, a demografia mina variava conforme o período e a região. Na vila de Pitangui, por exemplo, eram mais de 50% do total de africanos entre 1718 e 1723. Em Serro Frio, eram nada menos que 79% em 1738. Já em 1771, em Sabará, eram mais de 50%.[22] A demografia gbe em Minas Gerais era também resultado das predileções dos senhores mineiros pelos afro-ocidentais, uma preferência que influenciou fortemente os fluxos do tráfico luso-brasileiro na Costa da Mina.

A dispersão dos gbe-falantes através do Atlântico escravista alcançou outras áreas. A Costa Rica recebeu um número expressivo de cativos do golfo do Benim (43% do total de africanos escravizados na colônia). E 4/5 desse total eram de gbe-falantes (arará, mina, popo).[23] Em Cuba, apesar da grande influência iorubá, etnônimos da área gbe (arará, apapá chiquito) são encontrados entre os séculos XVIII e XIX.[24] De modo similar, minas e fons foram registrados nos inventários *post mortem* da colônia francesa da Louisiana entre 1771 e 1802.[25]

A polissemia mina na diáspora africana

Na diáspora do golfo do Benim, o termo mina funcionou como um "guarda-chuva" étnico, englobando um conjunto de grupos étnico-linguísticos da área gbe.[26] Embora uma população mina *stricto sensu* possa ser encontrada no litoral do golfo do Benim nos dias atuais – resultado de uma migração de refugiados da Costa do Ouro e sua fusão com as populações litorâneas locais –, na diáspora africana o termo ganhou conotações mais genéricas.[27] Sob essa designação encobriam-se designações étnicas mais específicas, que aparecem vez por outra na documentação colonial.

Obviamente, o conteúdo étnico dessa denominação variou por todo o Atlântico. Minas e outros grupos gbe-falantes, como "Popos, Ardas, ou Araraes e Fulaos [Hulas]", além dos "Offons" [fon] foram mencionados na narrativa do jesuíta Alonso de Sandoval de 1627.[28] O pintor e escritor holandês Gaspar Barleus registrou a presença de escravos da nação ardra em Pernambuco no século XVII.[29] Estes, juntamente com os minas, foram descritos como parte do exército de Henrique Dias durante os conflitos luso-holandeses no Brasil no século XVII.[30] Já nesse período, mina servia como um rótulo genérico para várias subetnicidades do golfo do Benim que, talvez pelo seu diminuto peso demográfico, não pudessem ser classificadas como nações.

Mas é no século XVIII, com a expansão do comércio de escravos no golfo do Benim, que o termo ganha maior relevo. O crescimento do tráfico brasileiro na Costa da Mina resultou na deportação de milhares de africanos que, sob diferentes rótulos, organizaram-se nas diferentes regiões da América portuguesa. No Rio de Janeiro, por exemplo, o designativo mina organizava a comunidade gbe, com forte componente mahi.[31] Similarmente, Minas Gerais converteu-se num importante polo receptor da população mina-gbe. A análise dos registros batismais, livros de notas, testamentos, entre outras fontes, tem ajudado a criar um panorama das etnicidades sob o termo mina, com forte presença dos povos do litoral da Costa da Mina, como os hulas e huedas – conhecidos como courás ou couranos –, além de pessoas oriundas do interior, como os savalus.[32]

O "guarda-chuva" étnico mina é bastante presente na Bahia desde as primeiras décadas do século XVIII juntamente com a designação arda ou ardra. A partir da década de 1730, a denominação mina se consolida à medida que o designativo ardra perde espaço como resultado da conquista daomeana.[33] Como denominação de caráter mais abrangente, o termo mina encapsulava um conjunto de grupos menores (couranos, codas/codavis, fons) dentro da área dos falantes de gbe, assim como ocorria no Rio de Janeiro e em Minas Gerais.[34]

Nesse mesmo período, o termo jeje, de uso quase exclusivo da Bahia, desponta na documentação. Além da Bahia, esse termo aparece no Maranhão e há registros na Costa Rica no século XVIII.[35] Supõe-se que, no início, essa expressão tinha uso bastante restrito, referindo a um grupo étnico específico, os

idjé, que por transformações fonéticas transformou-se em jeje.[36] Nas primeiras décadas do Setecentos, os termos jeje e mina eram intercambiáveis, e não raro era possível encontrar africanos denominados como jejes e minas.[37] Ao longo dos anos, jeje passou a ter um uso mais amplo, englobando outros povos da área gbe, como os próprios minas, mas ainda fons, savalus, couranos, mahis, codavis e outras etnicidades.[38] E durante as primeiras décadas do século XIX, as várias etnicidades associadas à área gbe continuam a surgir na documentação, principalmente antes da diáspora gbe ser substituída pela onda iorubá.[39]

A multiplicidade de etnônimos da área gbe na América portuguesa e no Brasil Imperial retrata o impacto do tráfico transatlântico de escravos sobre as sociedades do golfo do Benim. A demanda das Américas por escravos de grupos étnico-linguísticos específicos amplificou processos sociais já em curso na região. Entre eles, o crescimento dos conflitos com reinos rivais e das razias sobre comunidades vizinhas. Embora os métodos de obtenção de escravos fossem variados – punições judiciais, vingança contra adversários políticos, não pagamento de dívidas, penhora humana, acusações de feitiçaria, razias e sequestros –, os conflitos bélicos foram o mecanismo básico.[40] O reino do Daomé foi exemplar nesse sentido. Sob a direção do rei Agajá, a partir de c.1716, intensificaram-se as guerras no interior de certas sociedades do golfo do Benim. Entre as ações daomeanas para restaurar a ordem política na região após as conquistas de Aladá e Uidá estava a proibição da venda de súditos daomeanos através do Atlântico. Mas como notou Robin Law, "a desordem foi reprimida dentro das fronteiras do Daomé apenas para ser transferida para entidades amiúde politicamente fragmentadas e mais fracas".[41] E essa violência foi linguisticamente orientada, avançando sobre os grupos gbe-falantes.

As guerras daomeanas movimentaram-se em duas direções: na primeira fase, entre 1724 e 1727, que corresponde às conquistas daomeanas de Aladá, Uidá e Jakin, a maioria dos cativos vinha de comunidades litorâneas, notadamente dos hulas e huedas.[42] Relatos contemporâneos estimam em cinco mil pessoas o número de cativos durante a conquista de Aladá em 1724, e mais 10 a 11 mil prisioneiros na derrota de Uidá em 1727. De fato, os dados do *Transatlantic Slave Trade Database* mostram um crescimento das exportações de escravos em 1724 (27.500 cativos) e novamente em 1726-1727 (23.200 e 22.900,

respectivamente). A significativa presença de escravos hulas/huedas/couranos nas zonas mineradoras na primeira metade do século XVIII fornece evidência cabal dessa dinâmica.

A segunda fase, que vai desde a década de 1730 até fins do século XVIII, caracteriza-se pela expansão das fronteiras escravistas. O Daomé ampliou o raio de suas ações em direção ao interior em busca de comunidades densamente populosas que fornecessem o contingente de mão de obra em demanda nas Américas. Como demonstra Patrick Manning, essa expansão alcançou 200 kilômetros do litoral, atingindo principalmente a área dos falantes de gbe (principalmente as populações do país mahi). Ela também se moveu para leste, em direção ao território iorubá dos anagôs.[43] Uma das consequências desse processo de expansão escravista foi o despovoamento de diversas áreas do golfo do Benim.[44] Não existem dados precisos sobre esse tema, mas algumas estimativas apontam para uma perda populacional próxima de 4% ao ano durante o reinado de Agajá.[45]

As designações étnicas encontradas na diáspora dão testemunho do processo de captura, escravização e deportação de centenas de milhares de pessoas pertencentes a diferentes grupos étnico-linguísticos que, no contexto da escravidão transatlântica, tiveram de reorganizar suas comunidades sob o rótulo das nações africanas.[46] Ao mesmo tempo, as novas levas de escravizados reforçavam os vínculos com o passado africano. Resta ainda investigar o impacto das preferências dos senhores escravistas na diáspora gbe para as Américas, tendo o Brasil como centro das análises.

***

As relações comerciais, culturais e políticas entre o Brasil e a Costa da Mina se intensificaram a partir do início do século XVIII. Com a descoberta das minas, na última década do Seiscentos, os negreiros luso-brasileiros voltaram a sua atenção para o golfo do Benim, região que forneceria significativa porção da mão de obra africana destinada para as minas. Desde os primeiros anos do Setecentos, autoridades portuguesas salientavam a importância da África Ocidental no suprimento de cativos para a América portuguesa. Na Costa da Mina, os "melhores escravos" eram comprados a troco de ouro em pó, uma negociação que preocupava as autoridades.[47]

Em 1714, numa correspondência para o rei de Portugal, o vice-rei do Brasil marquês de Angeja salientou que os africanos que "vêm da [Costa] da Mina, se vendem por preço mais subido, por ter mostrado a experiência serem os mais fortes, e capazes para aturar o trabalho a que os aplicam".[48] Poucos anos mais tarde, o rei de Portugal confirmava que "os negros da Costa da Mina, para as minas são os mais procurados, e para os Engenhos, que os de Angola, pela facilidade com que morrem, e a si próprios se matam".[49] Esse aspecto seria reforçado, anos mais tarde, por um conhecido traficante português bastante ativo na Costa da Mina. Segundo esse comerciante, "quanto mais escravos se meterem no Brasil da Costa da Mina [...] mais rendimentos terão as Minas que são os tesouros deste Reino".[50] E em 1726, o governador do Rio de Janeiro (outro polo de distribuição de afro-ocidentais para Minas Gerais), Luiz Vahia Monteiro, informava que os mineiros consideravam os minas "mais fortes e vigorosos" para a mineração.[51]

Como a historiografia há muito vem demonstrando, havia uma competição regional pelo mercado de escravos nas Américas. Nesse sentido, a "reputação" dos minas seria o resultado da disputa comercial entre traficantes das duas principais regiões africanas de embarque de escravos para o Brasil, Angola e a Costa da Mina. Em outras palavras, os fluxos do tráfico refletiriam os interesses dos comerciantes, senhores de engenho e mineiros nos afro-ocidentais.[52]

Havia preferência específica entre os mineiros por africanos minas, como já visto, e muitas outras fontes confirmam essa impressão. De acordo com os traficantes da Bahia na década de 1740, os mineiros compravam "os melhores, por serem escolhidos entre todos os que vêm da Costa".[53] Essa interpretação é corroborada por testemunhos da década de 1750.[54] Essa demanda mineira por cativos da Costa da Mina explica a demografia da escravidão africana em Minas Gerais na primeira metade do século XVIII, fortemente afro-ocidental.

A preferência dos senhores da América portuguesa era ainda mais específica, não se restringindo apenas à macrorregião africana de maneira genérica. Em 1766, os ardras, minas e jejes foram considerados como cativos de "primeira reputação", uma reputação construída desde as primeiras décadas do século XVIII.[55] No caso dos mineiros, buscavam cativos pertencentes a determinados grupos étnicos. Um parecer do Conselho Ultramarino, de 1732, investigava a representação do traficante José de Torres, especialista em contrabando de ouro

em pó por escravos na Costa da Mina. Nessa representação, Torres informava, entre outros assuntos relacionados ao comércio na região, que os portos de Popo Grande, Uidá e Jakin "são os que bastam para os Vassalos [de] Vossa Majestade comerciar, por serem escravos coiranas, ardas, foois [fon], lequimes [provavelmente lucumis/iorubás], jaguas [ijebus?], ayios (oyó), próprios para as minas".[56] Essa passagem mescla gbe (couranos, fons, ardas) e iorubá-falantes (ijebus, lucumis e oyós), mas apresenta com uma precisão pouco vista nos documentos das autoridades coloniais portuguesas o *background* dos cativos importados da Costa da Mina.

Traficantes de outras nações também notaram o interesse específico dos luso-brasileiros nos gbe-falantes como escravos. Em 1728, uma correspondência da Royal African Company, da Inglaterra, relatava que os portugueses tinham ordens expressas para traficar em Uidá, onde poderiam adquirir escravos "Whydahs (huedas), Foys (fons) ou Ardas".[57] Uma "memória" francesa anônima escrita depois de meados do século XVIII informa que os cativos em Uidá eram fon, "judaiques" (hueda ou hula), "arada" (aïzo), mahi e "nagot", sendo que os comerciantes portugueses tinham pouco apreço pelos últimos.[58]

José de Torres é ainda mais específico sobre a origem étnica dos mina-gbe de Minas Gerais. Noutra passagem, o traficante relatava as disputas políticas entre os reinos da Costa da Mina e a boa relação estabelecida com "aqueles Reis, e Cabeceiras". Torres se referia, especificamente, aos diversos conflitos entre Daomé, Oyó e os reinos vizinhos após a conquista de Uidá em 1727.[59] E conclui que "restituído quem [quer] que seja o dito Rei se *aumentará* o resgate em utilidade das minas por serem os melhores para o trabalho a que chamam coiranas". Os comerciantes estrangeiros conheciam tal demanda, pois "bem desejam os holandeses introduzir [couranas] naquele porto [Uidá]".[60] Outras áreas mineradoras também receberam couranos pelas vias do tráfico interno. A proporção de couranos nos livros de matrículas de escravos de Rio de Contas, na Bahia, é superior àquela encontrada nos inventários *post mortem*, registros de óbitos e batismos da Cidade da Bahia, confirmando a preferência dos mineiros por cativos desse grupo étnico.[61] Assim, a chave para a compreensão da demografia courana em Minas Gerais e em outras zonas mineradoras da América portuguesa reside na preferência das áreas mineradoras por cativos desse grupo étnico.

Aliás, o fator linguístico também merece consideração. A escolha dos portos de embarque de cativos obedecia, em alguma medida, à capacidade de fornecer escravizados cujos grupos étnicos e linguísticos atendessem às demandas da América portuguesa. José de Torres notou, em sua representação de 1732, que os portos de Popo Grande, Uidá e Jakin exportavam cativos dos grupos étnicos mais desejáveis. Duas décadas mais tarde, o capitão Jerônimo Leite Ferreira informou que dos portos de "Ajudá, Ipé [Ekpe], e do Popo [Grande]" saíam os "melhores escravos, e que nesta cidade [Salvador] têm maior saída para as Minas por serem de *língua geral*".[62]

Embora a documentação coeva de alguma maneira associe os escravos de língua geral aos povos do litoral, estes também englobavam povos do interior do golfo do Benim falantes de gbe. No final do século XVIII, o traficante inglês e ex-diretor do forte inglês em Uidá, Archibald Dalzel, observou que a língua falada no Daomé "é aquela que os portugueses chamam *língua geral* [...], e é falada não apenas no Daomé, mas em Uidá, e em outros estados dependentes, bem como em Mahi, e em vários locais vizinhos".[63] Um século mais tarde, Alfred Ellis escreveu que "todas as tribos (sic) falam dialetos de uma língua", sendo o mahi "a mais pura". Ele ainda notou que a língua de Uidá e do Daomé "diferiam pouco".[64]

Esses dados lançam luz sobre a íntima relação entre linguagem e etnicidade no contexto do tráfico. As nações africanas, categorias étnicas construídas por traficantes e senhores de escravos para classificar os africanos escravizados, tinham na língua uma de suas bases. Ao optarem por escravos dos grupos étnicos da área gbe, senhores de escravos buscavam não apenas cativos com os quais estavam acostumados a lidar, um resultado direto das zonas de produção de escravos no golfo do Benim; os documentos acima revelam um interesse direto na obtenção de cativos cujas línguas fossem mutualmente inteligíveis, de alguma maneira associada à performance econômica no trabalho das minas. Era um cálculo econômico moldando suas preferências e as dinâmicas do tráfico no outro lado do Atlântico.

Estes escravos de língua geral (no século XVIII associados aos falantes de gbe) eram os mais apreciados em diferentes partes da América portuguesa. A capacidade de comunicação intergrupos foi crucial para o estabelecimento da escravidão transatlântica, como vários autores notaram.[65] No golfo do Benim

não foi diferente. Neste sentido, essa abordagem se aproxima dos trabalhos de Robert Slenes sobre a formação de uma "proto-nação" bantu nas Américas.[66] Entretanto, neste caso específico, busquei compreender a construção desse fenômeno a partir da perspectiva dos senhores escravistas, baseado na observação e do conhecimento acumulado ao longo de décadas de escravidão afro-ocidental na América portuguesa. E essa terminologia pode ser encontrada em diferentes partes do Brasil, acompanhando a dispersão dos gbe-falantes.[67] Assim, a análise qualitativa introduz o papel das demandas locais e do fator linguístico no processo de escravização e deportação de milhares de africanos mina-gbe através do Atlântico.

A procura por escravos pertencentes a grupos étnicos falantes de gbe teve efeitos desastrosos sobre certas comunidades africanas. Entre os povos afetados, destacam-se as comunidades mahis que viviam ao norte da capital do Daomé, definidas pelo historiador Akinjogbin como "campo de caça a escravos".[68] As "guerras anuais" levadas a cabo pelos daomeanos certamente tinham essa região como um dos alvos, acentuando o cenário de despovoamento da região.

Novamente, chamo a atenção para a relação entre a expansão dos processos de captura no golfo do Benim e as demandas americanas por cativos. O alargamento das fronteiras escravistas em direção ao interior da área gbe teria sido uma solução para atender à busca dos comerciantes luso-brasileiros por gbe-falantes. Assim, meu argumento é que a preferência dos senhores na América portuguesa impactou diretamente na expansão das guerras na Costa da Mina, acentuando os processos de escravização sobre as comunidades de gbe-falantes. É essa a população que irá formar a comunidade mina-gbe da diáspora no mundo atlântico.

***

É possível estimar a proporção de gbe-falantes no tráfico? Essa é uma pergunta de difícil solução, pois os documentos do tráfico, na maior parte dos casos, são opacos em relação às etnicidades transportadas a bordo dos navios negreiros, com uma ou outra exceção. Resta, nesse sentido, utilizar informações da diáspora africana para sugerir algumas tendências. Como a Bahia representava bem o tráfico no golfo do Benim, tendo absorvido cerca de

50% que deixaram os portos da região no século XVIII, podemos usar seus dados como parâmetro para algumas análises.

Podemos então falar em quatro ciclos do tráfico gbe para as Américas: na primeira fase, entre 1701 e 1725, os gbe-falantes representavam a quase totalidade dos 378 mil africanos deportados do golfo do Benim (90%). Durante esse período, as ações escravistas dos reinos de Aladá e de Uidá não se estendiam interior adentro, concentrando-se nas regiões vizinhas. As informações do padre Labat e outros relatos contemporâneos confirmam o forte componente gbe entre os cativos exportados para as Américas. O período seguinte, 1726-1750, assiste a um leve crescimento da entrada de iorubá-falantes. Nessa fase, o reino do Daomé respondia pela maior parte dos cativos embarcados nos navios negreiros, apesar das dificuldades enfrentadas durante a primeira década do reinado de Tegbesu (1740-1774). Apesar disso, os gbe mantiveram a liderança nas exportações. Durante esse intervalo, a diáspora gbe deve ter alcançado 80% do total das exportações – algo em torno de 285 mil pessoas.

A partir de meados do século XVIII, porém, o número de outros grupos étnicos no tráfico começa a aumentar como consequência da competição com os "portos de baixo" e da participação de Oyó no comércio transatlântico. É também uma fase de relativo declínio de Uidá no fornecimento de escravos para as embarcações europeias devido aos fracassos dos exércitos daomeanos em suas ações de captura de escravos durante a era Tegbesu.[69] Nesse intervalo, que vai de 1751-1775, os gbe-falantes devem ter representado cerca de 60% do total de exportações (172.954), com uma queda para 50% na última fase, entre 1776-1800 (130.568). Estes últimos períodos correspondem à entrada de Porto Novo, Badagri e Lagos no tráfico transatlântico de escravos, ainda que os três portos em conjunto tenham recebido apenas 15% do total de navios negreiros destinados para as Américas. O Daomé, por sua vez, não conseguira restabelecer sua posição no fornecimento de escravos para os negreiros europeus, apesar das tentativas dos reis Kpengla (1774-1789) e Agonglô (1789-1797) em expandir as ações escravistas. Através dos cativos vindos de Oyó, bem como de suas próprias expedições escravistas, o *background* étnico dos cativos deportados tornou-se mais variado, com a introdução de numerosos

iorubás (como demonstra a documentação da diáspora), haussás, nupes/tapas e outros grupos étnico-linguísticos do interior da Costa da Mina.

Minhas estimativas indicam que do total de 1.284.000 africanos que deixaram o golfo do Benim em direção às Américas no século XVIII, pelo menos 928 mil eram pessoas falantes de gbe (72%). Naturalmente, é preciso observar essas tendências com bastante cautela. Se, como argumento, havia uma preferência no Brasil por africanos de fala gbe, então seus números na escravidão baiana – e, portanto, nas estimativas acima propostas – podem estar inflacionados. De todo modo, essa estimativa, ainda que provisória, revela o peso dos gbe-falantes na diáspora africana durante o século XVIII.

Conclusão

Os dados demográficos do tráfico e as análises qualitativas de documentos diversos da diáspora sugerem que o impacto gbe no mundo atlântico necessita de reavaliação. Do ponto de vista historiográfico, abre novas possibilidades de interpretação das práticas culturais – sobretudo religiosas – dos afro-ocidentais no mundo atlântico, baseadas em novas pesquisas sobre a construção dos grupos étnicos presentes na diáspora. Por uma chave política, permite iluminar o processo formativo da população afro-brasileira, e a multitude de povos que a constituíram. E isto implica reconhecer, sem ignorar a migração forçada dos outros grupos da África Ocidental, que os gbe-falantes constituíram uma força demográfica e cultural importante na escravidão transatlântica, parte vital do grande mosaico etno-linguístico da diáspora africana através do Atlântico na era do tráfico.

Referências Bibliográficas

AKINJOGBIN, Isaac A. **Dahomey and its Neighbours, 1708-1818**, Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. **Escravos e libertos nas minas do Rio de Contas**: Bahia, século XVIII. Salvador: EDUFBA, 2018.

ALPERN, Stanley. **Abson & Company**: Slave Traders in Eighteenth Century West Africa. Londres: Hurst & Company, 2018.

BAY, Edna. **Wives of the Leopard**: Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey. Charlottesville/Londres: University Press of Virginia, 1998.

BERGARD, Laid. **Slavery and the Demographic and Economic History of Minas Gerais, Brazil, 1720-1888**. Nova York: Cambridge University Press, 1999.

BOWSER, Frederick P. **The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650**. Stanford: Stanford University Press, 1974.

CAPO, Hounkpati. Le Gbe est une langue unique. **Africa, Journal of the International African Institute**, n. 53, p.47-57, 1983.

_____. Elements of Ewe-Gen-Aja-Fon dialectology. In: MEDEIROS, François de (org.). **Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)**. Paris: Karthala, 1984, p.167-178.

_____. **Comparative Phenomenology of Gbe**. Nova York: Foris Publications, 1991.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **A língua mina-jeje no Brasil**: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2002.

ELTIS, David; BEHRENDT, Stephen; RICHARDSON, David; FLORENTINO, Manolo. **Voyages**: The Transatlantic Slave Trade Database. <www.slavevoyages.org>.

ELTIS, David. **The Rise of African Slavery in the Americas**. Nova York: Cambridge University Press, 2000.

_____. The Diaspora of Yoruba Speakers, 1650-1865: Dimensions and Implications. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt D. (orgs.). **The Yoruba Diaspora in the Atlantic World**. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 2004, p.17-39.

FERREIRA, Roquinaldo. A primeira partilha da África: decadência e ressurgência do comércio português na Costa do Ouro (c.1637-c.1700). **Varia Historia**, v. 26, n. 44, p.479-498, jul.-agos. 2010.

FUGLESTAD, Finn. **Slave Traders by Invitation**: West Africa's Slave Coast in the Precolonial Era. Oxford: Oxford University Press, 2018.

GEGGUS, David D. Sugar and Coffee Cultivation in Saint Domingue and the Shaping of the Slave Labor Force. In: BERLIN, Ira; MORGAN, Philip D. (orgs.). **Cultivation and Culture**: Labor and the Shaping of Black Life in the Americas. Charlottesville e Londres: University Press of Virginia, 1993, p.73-98.

HALL, Gwendolyn Midlo. **Africans in Colonial Louisiana**: The Development of Afro-Creole Culture in the Eighteenth Century. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1992.

_____. African Ethnicities and the meanings of 'Mina'. In: LOVEJOY, Paul E.; TROTMAN, David V. (orgs.). **Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora**. Londres: Continuum, 2003, p.65-81.

_____. **Slavery and African Ethnicities in the Americas**: Restoring the Links. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005.

LAW, Robin. **The Slave Coast of West Africa**: The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society. Oxford: Clarendon Press, 1991.

_____. (org.). **Correspondence of the Royal African Company's Chief Merchants at Cabo Corso Castle with William's Fort, Whydah, and the Little Popo Factory**. Madison: University of Wisconsin, 1991.

_____. **The Kingdom of Allada**. Leiden: Research School CNWS, 1997.

_____. Warfare on the West African Slave Coast, 1650-1850. In: FERGUSON, R. Brian; WHITEHEAD, Neil L. (orgs.), **War in the Tribal Zone**: Expanding States and Indigenous Warfare. Oxford: James Currey, 1999, p.103-126.

_____. **Ouidah**: The Social History of a West African Slaving 'Port' 1727-1892. Athens: Ohio University Press, 2004.

_____. Ethnicities of Enslaved Africans in the Diaspora: On the Meanings of 'Mina'. **History in Africa**, n. 32, p.247-267, 2005.

_____. Ouidah as a Multiethnic Community. In: CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge; CHILDS, Matt D.; SIDBURY, James (orgs.). **The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade**. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2013, p.42-62.

LIBBY, Douglas Cole. As populações escravas das Minas Setecentistas: um balanço preliminar. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs.). **História das Minas Gerais. As Minas Setecentistas** (v. 1). Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007, p.407-438.

LIMA, Ivana Stolze. A voz e a cruz de Rita: africanas e comunicação na ordem escravista. **Revista Brasileira de História**, v. 38, n. 79, p.41-73, 2018.

LOHSE, Kent Russell. **Africans and Their Descendants in Colonial Costa Rica, 1600-1750**. Tese de doutorado em História, University of Texas at Austin, 2005.

_____. **Africans into Creoles**: Slavery, Ethnicity, and Identity in Colonial Costa Rica. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2014.

LOVEJOY, Henry. **Prieto**: Yorùbá Kingship in Colonial Cuba during the Age of Revolutions. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018.

LOVEJOY, Paul E. Ethnic Designations of the Slave Trade and the Reconstruction of the History of Trans-Atlantic Slavery. In: LOVEJOY; TROTMAN (orgs.). **Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora.** London, Continuum, 2003, p.9-42.

_____. The Yoruba Factor in the Trans-Atlantic Slave Trade. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt D. (orgs.). **The Yoruba Diaspora in the Atlantic World**. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 2004, p.40-55.

MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. **De reino traficante a povo traficado**: a diáspora dos courás do golfo do Benim para as minas de ouro de América portuguesa (1715-1760). Tese de doutorado em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.

MANNING, Patrick. The Slave Trade in the Bight of Benin, 1640-1890. In: GEMERY, Henry A.; HOGENDORN, Jan (orgs.). **The Uncommon Market**: Essays in the Economic History of the Atlantic Slave Trade. Nova York: Academic Press, 1979, p.107-141.

_____. **Slavery, Colonialism, and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

_____. **Slavery and African Life**: Occidental, Oriental, and African Slave Trades. Nova York: Cambridge University Press, 1990.

MATORY, J. Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. **Mana**, n. 5, p.57-80, abril de 1999.

MERLO, Christian; VIDAUD, Pierre. Dangbe et le peuplement Houéda. In: MEDEIROS (org.). **Peuples du Golfe de Bénin**, p.271-276

MOULÉRO, Thomas. Histoire et legends des Djêkens. *Études* **Dahoméenes** (nouvelle serie), n. 8, p.42-45, 1966.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortes. Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. **Revista USP**, n. 28, p.174-193, Dec-Feb. 1995-1996.

_____. Quem eram os 'negros da Guiné'?: A origem dos africanos da Bahia. **Afro-Ásia**, n. 19/20, p.37-73, 1997.

PARÉS, Luis Nicolau. O processo de 'nagoização' no Candomblé baiano. In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis (org.). **Formas de crer**: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: EDUFBA/Corrupio, 2006, p.299-330.

_____. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

_____. The Hula 'Problem': Ethnicity on the Pre-Colonial Slave Coast. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt (orgs.). **The Changing Worlds of Atlantic Africa**: Essays in Honor of Robin Law. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press, 2009, p.323-346.

_____. **O rei, o pai e a morte**: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos da África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos. **Confrades do Rosário**: sociabilidade e identidade étnica em Mariana – Minas Gerais (1745-1820). Dissertação de mestrado em História, Universidade Federal Fluminense, 2006.

PINTO, Pedro; LAW, Robin. New Evidence on Relations between Portugal and the Kingdom of Allada in the Sixteenth Century. **History in Africa**, p.1-13, 2019.

REIS, João José. A greve negra de 1857 na Bahia. **Revista USP,** n. 18, p.6-29, 1993.

_____. Magia Jeje na Bahia: a invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. **Revista Brasileira de História**, v. 8, n. 16, p.57-81, 233-249, 1988.

_____. Revisitando 'Magia Jeje na Bahia'. In: COSTA, Valéria; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Religiões negras no Brasil**: da escravidão à pós-emancipação. São Paulo: Selo Negro, 2016, p.13-40.

RIBEIRO, Alexandre Vieira. Eram de Cabinda e de Molembo? Uma análise sobre as viagens negreiras do norte de Angola para a Bahia nas primeiras décadas do século XIX presentes no banco de dados *The Transatlantic Slave Trade*. In: RIBEIRO, Alexandre Vieira; GEBARA, Alexander; BITTENCOURT, Marcelo (orgs.). África passado e presente. Niterói: UFF, 2010, p.65-73.

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

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. Introdução. In: SOARES (org.). **Rotas atlânticas da diáspora africana**: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: EDUFF, 2007, p.8-29.

_____. (org.). **Diálogos Makii de Francisco Alves de Souza**: manuscrito de uma congregação católica de africanos Mina, 1786. São Paulo: Chão Editora, 2019.

SILVA JR., Carlos da. **Identidades Afro-Atlânticas**: Salvador, século XVIII. Dissertação de mestrado em História, Universidade Federal da Bahia, 2011.

_____. Tráfico, escravidão e comércio em Salvador do século XVIII: a vida de Francisco Gonçalves Dantas (1699-1738). In: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (orgs.). **Escravidão e suas sombras**. Salvador: EDUFBA, 2012, p.143-185.

_____. Ardras, minas e jejes, ou escravos de 'primeira reputação': políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII. **Almanack**, n. 12, p.6-33, 2016.

_____. Interações atlânticas entre Salvador e Porto Novo (Costa da Mina) no século XVIII. **Revista de História (USP)**. n. 176, p.1-41, 2017.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice. **Contribuição ao estudo da Cosmologia e do Ritual entre os Jêje no Brasil**: Bahia e Maranhão). Tese de doutorado em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional], 2004.

STRICKRODT, Silke. **Afro-European Trade in the Atlantic World**: The Western Slave Coast, c.1550-1885 (Western Africa Series). Londres: James Currey, 2015.

THORNTON, John K. **Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800** (segunda edição). Nova York: Cambridge University Press, 1998.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII ao XIX**. Salvador: Corrupio, 2002 [1987].

_____. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

WHEAT, David. **Atlantic Africa and Spanish Caribbean, 1570-1640**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2016.

1. THORNTON, John K. **Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800** (2ª ed.). Nova York: Cambridge University Press, 1998.

2. ELTIS, David; BEHRENDT, Stephen; RICHARDSON, David; FLORENTINO, Manolo. **Voyages**: The Transatlantic Slave Trade Database (doravante **Voyages**). Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/>. Acesso em: 26 jun. 2020.

3. LAW, Robin. **The Slave Coast of West Africa**: The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society. Oxford: Clarendon Press, 1991, p.116.

4. PINTO, Pedro; LAW, Robin. New Evidence on Relations between Portugal and the Kingdom of Allada in the Sixteenth Century. **History in Africa**, p.1-13, 2019.

5. AKINJOGBIN, Isaac A. **Dahomey and its Neighbours, 1708-1818**, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p.19; VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII ao XIX**. Salvador: Corrupio, 2002 [1987]; LAW. **The Slave Coast of West Africa**, op. cit.; idem, **The Kingdom of Allada**. Leiden: Research School CNWS, 1997; idem, **Ouidah**: The Social History of a West African Slaving 'Port' 1727-1892. Athens: Ohio University Press, 2004.

6. BAY, Edna. **Wives of the Leopard**: Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey. Charlottesville/Londres: University Press of Virginia, 1998; STRICKRODT, Silke. **Afro-European Trade in the Atlantic World**: The Western Slave Coast, c.1550-1885 (Western Africa Series). Londres: James Currey, 2015; PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte**: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos da África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016; FUGLESTAD, Finn. **Slave Traders by Invitation**: West Africa's Slave Coast in the Precolonial Era. Oxford: Oxford University Press, 2018; ALPERN, Stanley. **Abson & Company**: Slave Traders in Eighteenth Century **West Africa**. Londres: Hurst & Company, 2018.

7. Tomo o termo "nagoização" de empréstimo de PARÉS, Luis Nicolau. O processo de 'nagoização' no Candomblé baiano. In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis (org.). **Formas de crer**: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI. Salvador: EDUFBA/Corrupio, 2006, p.299-330.

8. Sobre o tema, ver ELTIS, David. The Diaspora of Yoruba Speakers, 1650-1865: Dimensions and Implications; LOVEJOY, Paul E. The Yoruba Factor in the Trans-Atlantic Slave Trade. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt D. (org.). **The Yoruba Diaspora in the Atlantic World**. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 2004, p.17-39 e 40-55.

9. PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006, 14, 34-35; idem. **O rei, o pai e a morte**, op. cit., p.43.

10. CAPO, Hounkpati. Le Gbe est une langue unique. **Africa, Journal of the International African Institute**, n. 53, p.47-57, 1983; idem. "Elements of Ewe-Gen-Aja-Fon dialectology. In: MEDEIROS, François de (org.). **Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)**. Paris: Karthala, 1984, p.167-178; idem. **Comparative Phenomenology of Gbe**. Nova York: Foris Publications, 1991.

11. A primeira referência encontrada data de 1798. Ver "Carta de Ignácio Xavier da Costa Sima", de quatro de abril de 1798, Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Conselho Ultramarino (CU), São Tomé, cx. 29, doc. 20. O termo aparece novamente 11 anos mais tarde. Ver "Carta do governador de São Tomé e Príncipe", de 27 de junho de 1809, AHU, CU, São Tomé, cx. 43, doc. 28.

12. FERREIRA, Roquinaldo. A primeira partilha da África: decadência e ressurgência do comércio português na Costa do Ouro (c.1637-c.1700). **Varia Historia**, v. 26, n. 44, p.479-498, jul.-ago. 2010.

13. O comerciante inglês James Welsh capturou um navio português em Aladá em 1590, sem dúvida comercializando escravos. LAW. **The Slave Coast**, op. cit., p.119.

14. BOWSER, Frederick P. **The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650**. Stanford: Stanford University Press, 1974, p.40, 42; WHEAT, David. **Atlantic Africa and Spanish Caribbean, 1570-1640**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2016, p.295 (Apêndice 4). Segundo escreveu o padre Labat na década de 1720, estes escravos vinham do interior e não deveriam ser confundidos com os habitantes de Aladá. Ver LABAT, Jean-Baptiste. **Voyages du Chevalier des Marchais en Guinée, isles voisines et à Cayenne, fait em 1725, 1726 et 1727**. Paris: Chez Saugrain, Quay de Gefvres, à la Croix Blanche, 1730, v. ii, p.125. LAW. **The Slave Coast**, op. cit., p.185.

15. Com a proibição do tráfico ao norte do equador em 1815, os negreiros da Bahia passaram a solicitar passaportes para Molembo e Cabinda, na África Centro Ocidental, onde o comércio de escravos ainda era permitido, enquanto permaneciam realizando tráfico na Costa da Mina. O *Voyages* contabiliza as viagens registradas nos passaportes, o que cria distorção dos números. Sobre as artimanhas dos traficantes baianos, ver VERGER. **Fluxo e refluxo**, op. cit., p.434. Sobre os números do banco de dados, ver RIBEIRO, Alexandre Vieira. Eram de Cabinda e de Molembo? Uma análise sobre as viagens negreiras do norte de Angola para a Bahia nas primeiras décadas do século XIX presentes no banco de dados *The Transatlantic Slave Trade*. In: RIBEIRO, Alexandre Vieira; GEBARA, Alexander; BITTENCOURT, Marcelo (org.). **África - passado e presente**. Niterói: UFF, 2010, p.65-73.

16. SILVA JR., Carlos da. Interações atlânticas entre Salvador e Porto Novo (Costa da Mina) no século XVIII. **Revista de História (USP)**. n. 176 (2017), p.17, 24-28.

17. LAW. **Ouidah**, op. cit., p.30.

18. ELTIS; BEHRENDT; RICHARDSON; FLORENTINO. **Voyages.** Disponível em: <http://slavevoyages.org/estimates/9US1gpUO>. Acesso em: 15 jun. 2020.

19. GEGGUS, David D. Sugar and Coffee Cultivation in Saint Domingue and the Shaping of the Slave Labor Force. In: BERLIN, Ira; MORGAN, Philip D. (org.). **Cultivation and Culture**: Labor and the Shaping of Black Life in the Americas. Charlottesville e Londres: University Press of Virginia, 1993, p.80.

20. PARÉS. **A formação do Candomblé**, p.66 (Tabela 2), 72 (Tabela 3). Para dados sobre Salvador na primeira metade do século XVIII**,** ver SILVA JR., Carlos da. **Identidades Afro-Atlânticas**: Salvador, século XVIII. Dissertação de mestrado em História, Universidade Federal da Bahia, 2011, p.98-99.

21. BERGARD, Laid. **Slavery and the Demographic and Economic History of Minas Gerais, Brazil, 1720-1888**. Nova York: Cambridge University Press, 1999, p.152, tabela 4.10.

22. LIBBY, Douglas Cole. As populações escravas das Minas Setecentistas: um balanço preliminar. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (org.). **História das Minas Gerais**: as Minas Setecentistas (v. 1). Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007, p.431-432.

23. LOHSE, Russell. **Africans into Creoles**: Slavery, Ethnicity, and Identity in Colonial Costa Rica. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2014, p.60-61 (Tabela 2.3).

24. LOVEJOY, Henry. **Prieto**: Yorùbá Kingship in Colonial Cuba during the Age of Revolutions. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018, p.23-24 (Tabela 1.1).

25. HALL, Gwendolyn Midlo. **Africans in Colonial Louisiana**: The Development of Afro-Creole Culture in the Eighteenth Century. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1992, p.292 (Gráfico 13), e p.403-406 (Apêndice C).

26. O termo "guarda-chuva" étnico foi consagrado por REIS, João José. A greve negra de 1857 na Bahia. **Revista USP**, n. 18, p.6-29, 1993.

27. Sobre esse tema, ver HALL, Gwendolyn Midlo. African Ethnicities and the meanings of 'Mina'. In: LOVEJOY, Paul E.; TROTMAN, David V. (org.). **Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora**. Londres: Continuum, 2003, p.65-81. LAW, Robin. Ethnicities of Enslaved Africans in the Diaspora: On the Meanings of 'Mina'. **History in Africa**, n. 32, p.247-267, 2005; HALL, Gwendolyn Midlo. **Slavery and African Ethnicities in the Americas**: Restoring the Links. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005, p.112-125. Como nota a autora, à p.114, "os Minas no Brasil eram principalmente falantes do grupo de línguas Gbe: Aja, Arada, Ewe, Fon, Mahi".

28. SANDOVAL, Alonso de. **Naturaleza, Policia, Sagrada i Profana, Costumbres i Ritos, Disciplina, i Catechismo Evangelico de Todos Etiopes**. Sevilha: Francisco de Lira Impressor, 1627, p.7, 59. Veja também SANDOVAL, Alonso de. **Un tratado sobre la esclavitud** (introdução, transcrição e tradução de Enriqueta Vila Vilar). Madri: Alianza Editorial, 1987, p.139-141.

29. BARLÉU, Gaspar. **O Brasil holandês sob o Conde Maurício de Nassau**: história dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do Ilustríssimo João Maurício Conde de Nassau etc., ora Governador de Wesel, Tenente-General de cavalaria das Províncias-Unidas sob o Príncipe de Orange. Brasília: Senado Federal, 2005 [1647], p.158.

30. RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p.35.

31. SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000; SOARES, Mariza de Carvalho. Introdução. In: _____ (org.). **Rotas atlânticas da diáspora africana**: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: EDUFF, 2007, p.8-29. E mais recentemente, SOARES, Mariza de Carvalho (org.). **Diálogos Makii de Francisco Alves de Souza**: manuscrito de uma congregação católica de africanos Mina, 1786. São Paulo: Chão Editora, 2019.

32. MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. **De reino traficante a povo traficado**: a diáspora dos courás do golfo do Benim para as minas de ouro de América portuguesa (1715-1760). Tese de doutorado em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013; PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos. **Confrades do Rosário**: sociabilidade e identidade étnica em Mariana, Minas Gerais (1745-1820). Dissertação de mestrado em História, Universidade Federal Fluminense, 2006. Ver ainda o texto de Aldair Rodrigues neste livro. Sobre as hipóteses acerca do significado de courana (e sua associação com os hulas), ver SOGBOSSI, Hippolyte Brice. **Contribuição ao estudo da Cosmologia e do Ritual entre os Jêje no Brasil**: Bahia e Maranhão. Tese de doutorado em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, 2004, p.22 (nota 12); SOUZA, Martine de. Comunicação pessoal, Ouidah, setembro de 2015; SILVA JR. **Identidades Afro-Atlânticas**, op. cit., p.216-218. Moacir Maia, por sua vez, sem negar a presença hula entre os couranas, enfatiza o fator hueda. Ver MAIA, **De reino traficante a povo traficado**, op. cit. Algumas

tradições do reino hula de Jakin (*Djéken*) informam que Uidá era originalmente um estabelecimento hula. Ver MOULÉRO, Thomas. Histoire et legends des Djêkens. ***Études Dahoméenes*** (nouvelle serie), n. 8, p.42-45, 1966; MERLO, Christian; VIDAUD, Pierre. Dangbe et le peuplement Houéda. In: MEDEIROS (org.). **Peuples du Golfe de Bénin**, op. cit., p.271-276; VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000, p.541; LAW. **The Slave Coast**, op. cit., p.15-16; LAW. **Ouidah**, op. cit., p.20-24; idem. "Ouidah as a Multiethnic Community". In: CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge; CHILDS, Matt D.; SIDBURY, James (org.). **The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade**. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2013, p.46, 56. Para uma abordagem africanista sobre os hulas, confira PARÉS, Luis Nicolau. The Hula 'Problem': Ethnicity on the Pre-Colonial Slave Coast. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt (org.). **The Changing Worlds of Atlantic Africa**: Essays in Honor of Robin Law. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press, 2009 . p.323-346; STRICKRODT. **Afro-European Trade in the Atlantic World**, op. cit., p.40-50.

33. SILVA JR. **Identidades Afro-Atlânticas**, op. cit., p.110-111.

34. Sobre os codavis, ver APEB, Seção Judiciário (SJ), 04/1776/2045/04, *Testamento e inventário* post mortem *de João Domingues Nogueira* (1743). Ver ainda SILVA JR., Carlos da. Tráfico, escravidão e comércio em Salvador do século XVIII: a vida de Francisco Gonçalves Dantas (1699-1738). In: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (org.). **Escravidão e suas sombras**. Salvador: EDUFBA, 2012, p.143-185. Sobre os couranos, APEB, SJ, 04/1620/2089/05, *Inventário* post mortem *de Felício de Castro* (1735). A respeito dos fons, ver "Alforria de José Fon", de 12 de novembro de 1749, APEB, SJ, *Livro de Notas da Capital*, v. 103, f. 180v, 181.

35. Sobre a Costa Rica, ver LOHSE, Kent Russell. **Africans and Their Descendants in Colonial Costa Rica, 1600-1750**. Tese de doutorado em História, University of Texas at Austin, 2005, p.68, 130 (nota 56).

36. PARÉS. **A formação do Candomblé**, p.35, 50-51. Para uma interpretação diferente, ver MATORY, J. Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. **Mana**, n. 5, p.62-63, abril de 1999.

37. APEB, SJ, 04/1601/2070/02, *Inventário* post mortem *de Manoel de Almeida Lima* (1731); "Carta de Alforria de Luiz Machado", de nove de novembro de 1759, APEB, SJ, *Livro de Notas da Capital*, v. 103, f. 102.

38. Ver, por exemplo, o caso da preta forra Josepha de Freitas Araújo, identificada como "jeje ou codavi". APEB, SJ, 03/1264/1733/19, *Inventário* post mortem *de Caetana de Freitas* (1750); "Registro de óbito de uma negra Sabaru [Savalu]", de 29 de setembro de 1763, Arquivo da Santa Casa de Misericórdia da Bahia (ASCMBa), *Livro de Registro de Banguê*, 1260 (1758-1764), f. 226; "Registro de óbito de Maria, da Gomé [fon]", de três de outubro de 1763, ASCMBa, *Livro de Registro de Banguê*, 1260 (1758-1764), f. 227; "Alforria de Roza Courana", de quatro de junho de 1746, APEB, SJ, *Livro de Notas da Capital*, v. 79, f. 292v-293; "Cópia da Carta de Liberdade da escrava Clara de Nação Sabaru [Savalu]", de 20 de abril de 1746, APEB, SJ, *Livro de Notas da Capital*, v. 79, f. 268; "Cópia da Carta de Liberdade da preta Francisca Codavi", de 19 de julho de 1745, APEB, SJ, *Livro de Notas da Capital*, v. 79, f. 38v; "Alforria de Ana de Almeida Codá", de 23 de junho de 1761, APEB, SJ, *Livro de Notas da Capital*, v. 103, f. 304v, 305; "Alforria de José Fon", de 12 de novembro de 1749, APEB, SJ, *Livro de Notas da Capital*, v. 103, f. 180v, 181. SILVA JR., **Identidades Afro-Atlânticas**, p.196-197. A designação mahi quase não aparece na documentação

baiana, exceto no caso do Calundu do Pasto, invadido em 1785. APEB, SJ, *Autos Cíveis*, Devassa, 6A/182/11 ("Negros da Nação Jeje"). O caso foi estudado por REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: a invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. **Revista Brasileira de História**, v. 8, n. 16, p.57-81, 233-249, 1988. Para uma versão revista e ampliada, ver REIS, João José. Revisitando 'Magia Jeje na Bahia'. In: COSTA, Valéria; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Religiões negras no Brasil**: da escravidão à pós-emancipação. São Paulo: Selo Negro, 2016, p.13-40.

39. "Carta de liberdade de Vicente do gentio da Costa da Mina maqui [mahi]", de 15 de maio de 1815, APEB, SJ, *Livro de Notas da Capital*, v. 166, f. 173; "Carta de liberdade de Maria Aladá", de 24 de maio de 1813, APEB, SJ, *Livro de Notas da Capital*, v. 176, f. 43v, 44; "Alforria de Bassu, nação Mondubi", de 21 de junho de 1836, APEB, SJ, *Livro de Notas da Capital*, v. 252, f. 20v, 21; "Alforria de Ursula Dassá", de 29 de janeiro de 1830, APEB, SJ, *Livro de Notas da Capital*, v. 236, f. 80v; "Carta de liberdade de Marcelina nação Agomé", de cinco de abril de 1813, APEB, SJ, *Livro de Notas da Capital*, v. 174, f. 161; "Carta de liberdade de Jacinta, nação jeje natural de Sabaru [Savalu]", de 25 de maio de 1818, APEB, SJ, *Livro de Notas da Capital*, v. 193, f. 86v; "Carta de liberdade de Manoel nação coira [courano]", de 17 de agosto de 1818, APEB, SJ, *Livro de Notas da Capital*, v. 196, f. 63.

40. LAW. **The Slave Coast**, op. cit., p.184.

41. LAW, Robin. Warfare on the West African Slave Coast, 1650-1850. In: FERGUSON, R. Brian; WHITEHEAD, Neil L. (org.). **War in the Tribal Zone**: Expanding States and Indigenous Warfare. Oxford: James Currey, 1999, p.113.

42. LAW. **The Slave Coast**, op. cit., p.278-287; idem. **The Kingdom of Allada**, op. cit., p.107-116; idem. **Ouidah**, op. cit., p.50-59.

43. LAW. **Ouidah**, op. cit., p.74-75.

44. MANNING, Patrick. **Slavery and African Life**: Occidental, Oriental, and African Slave Trades. Nova York: Cambridge University Press, 1990, p.68.

45. MANNING, Patrick. **Slavery, Colonialism, and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p.10, 32-33, 40.

46. OLIVEIRA, Maria Inês Cortes. Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. **Revista USP**, n. 28, p.176, dez.-fev. 1995-1996.

47. "Carta do Chanceler do Tribunal da Relação da Bahia", de 12 de dezembro de 1705, AHU, CU, Bahia, *Avulsos*, cx. 5, doc. 433.

48. "Carta do vice-rei do Brasil ao rei de Portugal", de 28 de julho de 1714, APEB, CP, *Ordens Régias*, v. 8, doc. 66.

49. "Carta do rei de Portugal ao vice-rei do Brasil", de cinco de maio de 1719, APEB, CP, *Ordens Régias*, v. 13, doc. 40; "Carta do rei de Portugal ao vice-rei do Brasil", de cinco de maio de 1719, APEB, CP, *Ordens Régias*, v. 14, doc. 49. Verger, *Fluxo e refluxo*, p.84.

50. "Carta de José de Torres", de 1724, AHU, CU, São Tomé, cx. 4, doc. 118.

51. "Carta do governador do Rio de Janeiro", de cinco de julho de 1726, AHU, Códice 233, f. 19, 19v.

52. VERGER. **Fluxo e refluxo**, op. cit., p.79-82; OLIVEIRA, Maria Inês Cortes. Quem eram os 'negros da Guiné'?: A origem dos africanos da Bahia. **Afro-Ásia**, n. 19/20, p.46-47, 1997.

53. "Carta do vice-rei do Brasil", de março de 1744, APEB, CP, *Ordens Régias*, v. 41, doc. 6a.

54. "Relatório do Desembargador António José da Fonseca Lemos", de 25 de maio de 1755, AHU, CU, Bahia, *Castro e Almeida* (*CA*), doc. 1615.

55. "Carta de Gaspar Pinheiro da Câmara Manoel para o Conselho Ultramarino", de 15 de outubro de 1766, AHU, CU, São Tomé, cx. 10, doc. 93. Para uma visão geral: SILVA JR., Carlos da. Ardras, minas e jejes, ou escravos de 'primeira reputação': políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII. **Almanack**, n. 12, p.6-33, 2016.

56. "Parecer do Conselho Ultramarino sobre a representação de José de Torres", de seis de março de 1732", AHU, CU, Bahia, *Avulsos*, cx. 41, doc. 3709.

57. "Carta de Thomas Wilson", de 12 de julho de 1728. In: LAW, Robin (org.). **Correspondence of the Royal African Company's Chief Merchants at Cabo Corso Castle with William's Fort, Whydah, and the Little Popo Factory**. Madison: University of Wisconsin, 1991, p.35.

58. Anônimo, "Memoire sur le commerce de la concession du Senegal", depois de 1750, Archives Nationales, Section d'Outre-Mer, Aix-en-Provence (ANOM), C6/27 BIS, doc. 81; Pruneau & Guestard, "Mémoire pour servir à l'intelligence du commerce de Juda", of March 18, 1750, ANOM, C6/25, f. 9v, 10. Agradeço a Luis Nicolau Parés pelos documentos. Ver AKINJOGBIN, **Dahomey and Its Neighbours**, op. cit., p.134, e MANNING, Patrick. The Slave Trade in the Bight of Benin, 1640-1890. In: GEMERY, Henry A.; HOGENDORN, Jan (org.). **The Uncommon Market**: Essays in the Economic History of the Atlantic Slave Trade. Nova York: Academic Press, 1979, p.127. Para o background étnico e linguístico dos cativos em Uidá em meados da década de 1720 (antes da conquista daomeana), ver LABAT. **Voyages du Chevalier des Marchais en Guinée**, v. ii, op. cit., p.125-130.

59. LAW. **The Slave Coast**, op. cit., p.287-308; LAW. **Ouidah**, op. cit.,p.50-70.

60. "Parecer do Conselho Ultramarino sobre a representação de José de Torres", de seis de março de 1732", AHU, CU, Bahia, *Avulsos*, cx. 41, doc. 3709. Ênfase do documento.

61. ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. **Escravos e libertos nas minas do Rio de Contas**: Bahia, século XVIII. Salvador: EDUFBA, 2018, p.116 (Tabela 8).

62. "Auto da investigação testemunhal a que procedeu o Desembargador António José da Fonseca Lemos", de 20 de março de 1755, AHU, CU, Bahia, *CA*, doc. 1617.

63. DALZEL, Archibald. **The History of Dahomy, an Inland Kingdom of Africa** [1793]. Londres: Frank and Cass, 1967, p. v.

64. ELLIS, Alfred Burdon. **The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa**: Their Religion, Manners, Customs, Laws, Languages, &c. Londres: Chapman and Hall, 1890, p.8, 229.

65. LOVEJOY, Paul E. Ethnic Designations of the Slave Trade and the Reconstruction of the History of Trans-Atlantic Slavery. In: LOVEJOY; TROTMAN (org.). **Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora.** London, Continuum, 2003, p.9-42; THORNTON. **Africa and Africans**, op. cit., p.187; ELTIS, David. **The Rise of African Slavery in the Americas**. Nova York: Cambridge University Press, 2000, p.79, 244, 254.

66. SLENES, Robert. 'Malungu, *ngoma* vem!': África coberta e descoberta do Brasil. **Revista USP**, n. 12, p.55-56, dez.-fev. 1991-1992.

67. Sobre esse tema, ver SOARES. **Devotos da cor**, op. cit.; LIMA, Ivana Stolze. A voz e a cruz de Rita: africanas e comunicação na ordem escravista. **Revista Brasileira de História**, v. 38, n. 79, p.41-73, 2018; CASTRO, Yeda Pessoa de. **A língua mina-jeje no Brasil**: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2002. Para um dos poucos exemplos de "língua geral" na Bahia setecentista, ver "Óbito de João, da Costa da Mina, língua geral", de 19 de janeiro de 1765, ASCMBa, *Livro de Registro de Banguê 1261 (1764-1772)*, f. 24. Para o século XIX, por outro lado, os dados são mais abundantes. Ver somente alguns exemplos: "Cópia da Carta de Liberdade do Escravo Felippe", de 13 de outubro de 1813, APEB, SJ, *Livro de Notas da Capital*, v. 180, f. 30v; "Carta de liberdade da preta Gertrudes de Santa Anna", de sete de junho de 1820, APEB, SJ, *Livro de Notas da Capital*, v. 203, f. 8; "Carta de liberdade da preta Anna Francisca de Nasção gege", of September 17, 1817, APEB, SJ, *LNT*, v. 191, f. 133, 133v. A exceção é Rosária, de "língua nagô": "Carta de liberdade de Rosária, nação da Costa, língua nagô", de junho de 1808, APEB, SJ, *Livro de Notas da Capital*, v. 193, f. 10v.

68. AKINJOGBIN. **Dahomey and its Neighbours**, op. cit., p.93.

69. Ibid., p.132.





POVOS GBE DA COSTA DA MINA: QUESTIONANDO A INTERCOMPREENSÃO E A IDENTIDADE LINGUÍSTICA

Christian Hounnouvi

O etnônimo mina é rico e complexo; pode referir-se a várias realidades e conceitos, dependendo do contexto em que seja usado. Por um lado, refere-se a um povo que partiu da cidade de Elmina[1] fundada pelos portugueses[2] na Costa do Ouro (no Gana atual, corresponde ao distrito de Komenda / Edina / Eguafo / Abirem), em direção ao leste e se estabeleceu no litoral do atual Togo, na cidade costeira de Anexo (ou Anecho, Aneho), perto de Glidji. Atualmente, Anexo é uma cidade localizada bem perto da fronteira com o Benim. Além disso, o termo mina também faz referência à língua desse povo[3], bem conhecida por vários nomes e grafias; tanto em documentos que tratam do assunto como nas línguas de povos vizinhos (habitantes de Mono, Fon, Aja), as palavras guin, gen, ané, ge, geh, ghen ou popo podem ser observadas com frequência para se referir ao povo mina e sua língua. Este etnônimo também é usado para se referir à população de africanos que foram removidos das costas do golfo do Benim e deportados para as Américas durante o comércio transatlântico. O título deste colóquio, que evoca "os povos minas", revela a grande variedade de populações que este significante abarca. Esta multiplicidade de povos tidos como integrantes do grupo não se deve ao acaso, mas sim aos laços de parentesco que existem entre o idioma dos minas de Anexo e as línguas de outras etnias do golfo do Benim, tais como os ewé, ouatchi (também conhecido como watchi, waci, uaci) ou ayizo.

No entanto, a historiografia e as tradições orais desses povos da costa oeste africana mostram que este termo não abrange todas essas populações. A partir daí, surgem várias questões: quem são os minas? Que populações fazem parte desta denominação genérica? Que traços culturais e linguísticos permitem identificá-los? O objetivo deste artigo é responder a essas perguntas, adotando

um prisma baseado na perspectiva da África Ocidental, que permite complementar os numerosos estudos já realizados sobre e a partir da diáspora. Ainda assim, teremos que recorrer às suas contribuições. Adotando essa perspectiva, nosso objetivo é contribuir para a compreensão da constituição e evolução da nação diaspórica mina no Brasil. A questão linguística ocupará um lugar central neste estudo.

Na primeira parte deste trabalho, discutiremos a etimologia e as realidades que o etnônimo mina abarca. Em contraposição à tradicional perspectiva exógeno-colonial, tentaremos enfatizar a percepção que os povos das costas africanas têm de si mesmos e a forma como se autoidentificam e se autodenominam. Faremos isso recorrendo a fontes escritas, como a literatura e outras obras existentes, mas também através da oralidade: contaremos com os resultados de conversas com pessoas de línguas gbe de diferentes idades e espaços sociais e geográficos (agricultores, pescadores, trabalhadores da administração pública, professores, ambiente familiar, tanto em áreas rurais quanto urbanas). Na segunda parte, investigaremos as características linguísticas dos povos do golfo do Benim para ressaltar suas peculiaridades e também compreender os motivos pelos quais foram agrupados sob essa denominação genérica. Usaremos como base um *corpus* composto por frases curtas em .ɛ́*ngbè, dekánm*ɛ́*ngbè, fongbè, gungbè*[4], línguas faladas do sul do Togo até o Benim atuais.

Origem do etnônimo

Acredita-se que o nome Mina tenha origem nas minas de ouro abundantes na região (Gana era chamada de *Gold Coast*, ou *Costa do Ouro* até o ano de sua independência, em 1957). Encontramos várias referências em que a cidade fundada pelos portugueses[5] na Costa aparece como A Mina de Ouro. O topônimo Elmina teria surgido mais tarde, como uma forma contraída do nome original. Isso é confirmado por Jean-Pierre Tardieu[6], em um artigo intitulado *La Mina de Oro: du conflit luso-castillan aux traités d'Alcaçovas (1479) et de Tordesillas (1494)*[7], quando fala de "*l'histoire conflictuelle de La Mina de Oro, ou Elmina par oubli* étymologique".[8] Originalmente, esta palavra em português se refere à região aurífera do sul do atual Gana. Pode-se entender como, com o passar do tempo, após os contatos entre europeus e povos

autóctones, o nome do lugar passou a designar grande parte das populações que viviam na região, provavelmente por compartilharem características culturais. Hoje em dia, com as migrações e trocas entre populações, este termo passou a designar uma realidade muito mais ampla, que abrange âmbitos demográficos, linguísticos, culturais e geográficos.

Mina, gbe, ewe, gen? Perspectivas diferentes

É interessante observar a evolução da carga semântica do lexema mina a partir da perspectiva com que é utilizado. No âmbito brasileiro, chamam a atenção os conceitos de Costa da Mina, nação mina, minas, língua geral mina, pretos minas, desenvolvidos por inúmeros autores que trataram do tema. Durante o colóquio, vários participantes também comentaram essas noções. Eles se referem a uma área geográfica[9] mais ampla, com limites territoriais mais indefinidos do que os determinados pelos próprios africanos na região. A Costa da Mina se referia ao espaço compreendido entre o Delta do Níger a leste e o Rio Volta a oeste[10], provavelmente pela influência que os gen (mina) tiveram na região ao nível da organização estatal, militar e pelo papel que desempenhavam no comércio costeiro. Corresponde aproximadamente à extensão do golfo do Benim.[11] Já a nação mina se refere à população composta não apenas por africanos da costa oeste, mas também por aqueles que foram capturados no interior das terras desta região e deportados para as Américas.[12]

O africano Francisco Alves de Souza, autor dos "Diálogos Makii"[13], nos dá mais detalhes sobre a composição dessa *nação*[14], como demonstra o artigo da professora Mariza de Carvalho Soares. Quando Souza chegou ao Rio de Janeiro em 1748, vindo da cidade da Bahia, já havia corporações de negros vindos de diferentes "*nações*" da Costa da Mina, entre as quais os dagomé, maki, iano, agolin, sabaru.[15] Essa estrutura revelada por Souza confirma não só a diversidade dessa nação diaspórica, mas também a região de origem de seus membros.[16]

Francisco Alves de Souza também menciona que todos os membros daquela irmandade compartilhavam uma mesma língua. É instrutivo ver como, através desse breve parágrafo de Souza, emergem duas características essenciais dessa nação diaspórica que se refletem também nas populações do golfo do Benim que permaneceram no continente: a pluralidade de identidades e uma certa

unidade linguística. Esta última noção é um conceito central na obra de vários autores, incluindo Antonio da Costa Peixoto, que escreveu a *Obra Nova de Língua Geral de Mina.*[17] A possibilidade que certos grupos étnicos tinham de se compreenderem[18] permitiu que fossem considerados como uma nação no sentido de um conjunto de indivíduos que compartilham uma língua, uma cultura e uma identidade comuns.[19] Todavia, essa língua geral mina, cimento e símbolo da unidade da nação diaspórica[20] brasileira, é uma prova da pluralidade de identidades linguísticas que o etnônimo abarca. Conseguimos identificar na sua composição vestígios de pelo menos quatro línguas principais do Benim e do Togo: *kogbè* (cotafon), *fongbè, gungbè, gɛ̀ngbè.*[21] Além dessas línguas, é muito provável que tenha recebido contribuições de outras línguas da Costa Ocidental africana, ou de regiões mais ao sul do golfo do Benim. Ao ler os diálogos contidos no manuscrito de Peixoto, pode-se perceber a presença simultânea de verbos, substantivos, pronomes ou adjetivos de diferentes idiomas na mesma frase. É verdade que a transcrição de Peixoto deve ser interpretada com cautela, pois os grafemas que usa nem sempre correspondem a fonemas das línguas gbe. O significado das palavras às vezes deve ser adivinhado a partir de uma associação aproximativa[22] de grafemas / fonemas, e sua compreensão requer um esforço consistente por parte do leitor. Mas mesmo assim, temos indicações muito importantes sobre a composição dessa língua geral diaspórica.

Após verificar essa visão exógena abrangente, vale questionar as representações endógenas. No Benim, o lexema mina refere-se a uma língua materna, ou segunda língua, de povos do sudoeste do país, principalmente os habitantes da região do Mono. Seu uso é quase exclusivo em cidades como Agoue ou Hilacondji, onde a influência Gen se fez presente desde o século XVIII.[23] É a língua de identificação de muitos falantes desta região e serve como língua de comunicação em múltiplos contextos[24], inclusive sendo considerada uma língua nacional. É interessante notar que a palavra mina é usada principalmente pelos francófonos e não beninenses: seu nome muda dependendo do idioma usado. Nas línguas do sul de Benim e Togo, a língua chamada mina é conhecida como .ɛ*ngbè*[25] e seus falantes são os Gen. Seria muito estranho ouvir um beninês dizer em .ɛ̀*ngbè* "*ùn do ná minagbè*"[26], ou em *dekánm*ɛ̀*ngbè* "*ùn nɔn do minagbè*".[27] Naturalmente, diria "*ùn do ná*

gɛ̀ngbè"[28] ou "*ùn nɔ̀n do gɛ̀ngbè*". Essa observação nos permite confirmar que o lexema não conseguiu se implantar nas línguas locais; mas o oposto também é verdadeiro: a designação local não prevaleceu entre os não falantes das línguas gbe, possivelmente devido à dificuldade de pronúncia do fonema [gb].[29]

As fronteiras atuais situam os Gen no Togo; entretanto, para os habitantes das costas beninenses e togolesas atuais, os Gen sempre foram e continuam sendo os habitantes da região do Anexo, e sua influência alcançou até a área do Popo Grande. No Togo, os dois nomes [Mina e Gen] também são usados para se referir à língua e à população que vive na região. É falado em toda a capital e seus arredores como uma língua franca. Podemos ver então, do prisma endógeno benino-togolês, como os etnônimos gen e mina referem-se a uma realidade cultural e a um contexto geográfico bem definido. Diversos autores, entre os quais o ganês Divine Edem Kobla Amenumey, apresentam-nos os motivos dessa pluralidade de denominações, além de confirmarem a visão exógena que o termo mina carrega e o caráter local do etnônimo gen.[30]

Até aqui, apresentamos as diferentes realidades vinculadas ao etnônimo mina variando em função da perspectiva que o utiliza. A visão autóctone restringe a área mina a um território bem definido, enquanto a visão exógena a considera um conjunto de contornos borrados em que tudo o que veio daquela região poderia ser inserido e que, àquela época, não se sabia localizar exatamente.

Na realidade, embora esta perspectiva abrangente seja baseada em uma taxonomia e em considerações errôneas, não é totalmente imprecisa, visto que várias populações do golfo do Benim compartilham características linguísticas e culturais.

Línguas e povos gbe

Como vimos nos parágrafos anteriores, os africanos escravizados identificados como minas no Brasil eram oriundos de diferentes regiões[31] e, portanto, é muito provável que a princípio não falassem a mesma língua. Primeiro porque podemos supor que indivíduos de regiões localizadas mais a leste ou a oeste do golfo do Benim – que chegaram a ser considerados por certos comerciantes como minas –, tais como as populações do oeste do atual

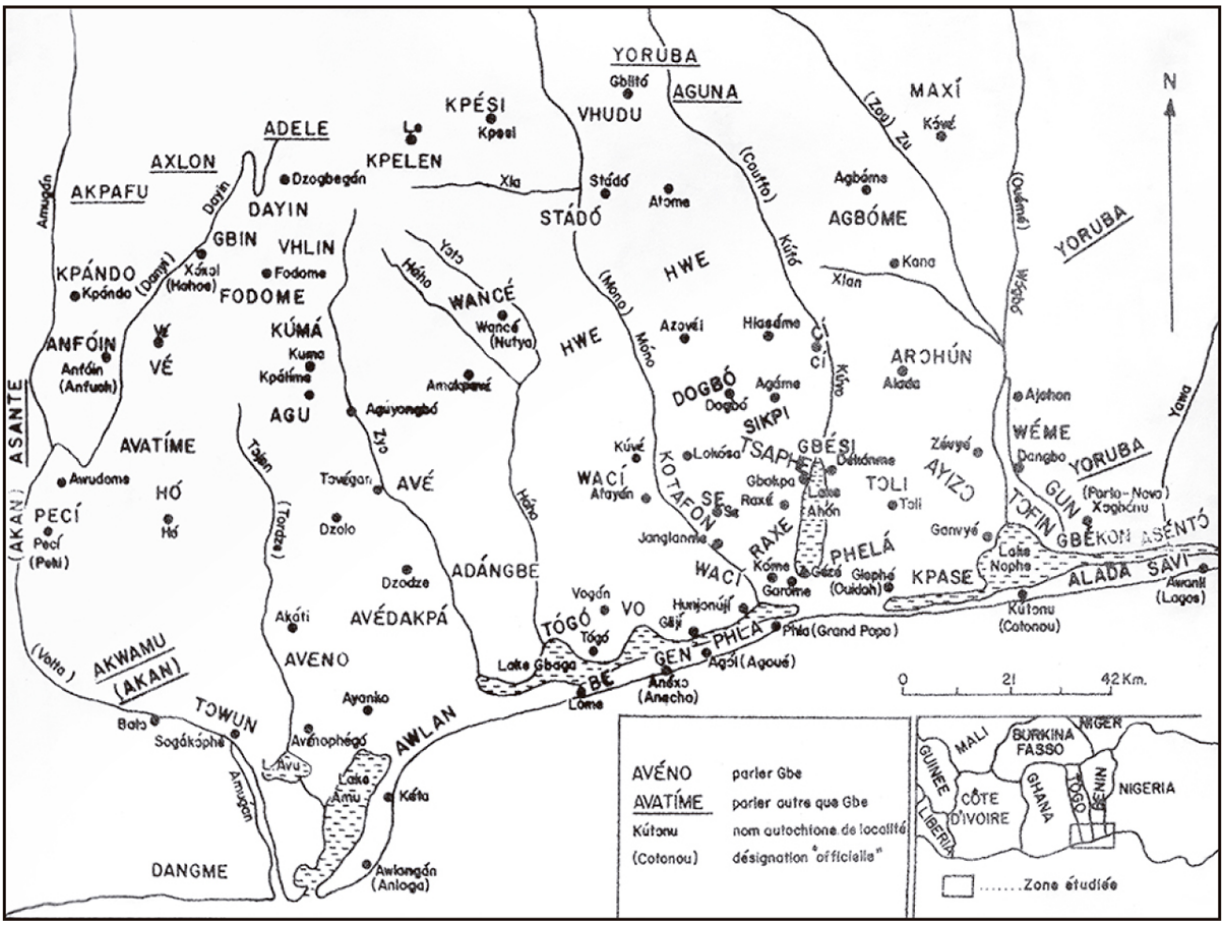
Gana ou dos nagô ou iorubá da atual Nigéria, que também eram numerosos, não falavam as línguas da Costa da Mina. E mesmo quem veio daquele golfo também não falava a mesma língua. Embora até certo ponto pudessem se entender, eles falavam idiomas diferentes. Isso é confirmado pela própria natureza do idioma que se tornou a *língua franca,* ou língua geral da mina no Brasil: é uma mistura de vários idiomas do golfo do Benim. Também não se pode descartar que esse idioma tenha recebido influências de outras línguas americanas ou africanas, embora não tenhamos sido capazes de identificá-las claramente nos documentos escritos a que tivemos acesso.

O que é certo e ajudou o surgimento dessa língua é que, no golfo do Benim, em uma região cuja extensão foi definida pelo professor Hounkpati Capo "do rio Volta ao rio Weme"[32], existem várias línguas provavelmente derivadas de um mesmo protoidioma ou substrato que, portanto, compartilham um grau relativamente alto de similaridade lexical[33] e cujos falantes podem alcançar certa intercompreensão. Insistimos nesse caráter relativo porque há uma certa elasticidade em torno do foco inicial. Em outras palavras, a distância linguística entre o foco de origem e os assentamentos subsequentes nem sempre é proporcional à distância geográfica e vice-versa. Por exemplo, alguns idiomas como o xwèɖá (principalmente na parte baixa do Mono e na região de Ouidah), apesar de serem faladas numa área muito próxima do foco inicial da civilização, apresentam uma maior distância linguística em comparação com as línguas de alguns povoados mais afastados hoje, como os Gun ou Tofin. Esta região, que fica entre o leste de Gana e a fronteira do Benim com a Nigéria, é conhecida como área ewe ou gbe. Vários autores usam ambos os nomes para se referir aos povos e línguas da área. No entanto, vale assinalar que geralmente o termo gbe é usado apenas para designar um conjunto de línguas, com características linguísticas semelhantes[34], faladas entre o grande sul de Benim e Togo, bem como o sudeste de Gana. Na verdade, este conjunto é denominado gbe porque, na grande maioria das línguas daquele espaço geográfico, o lexema significa "língua".[35] Já a palavra ewe se refere tanto a um conjunto de povos estabelecidos principalmente no sudeste de Gana e ao sul do Togo[36] quanto à língua falada por esses povos. Mas, ao contrário do lexema gbe, existe uma parte importante dos habitantes da região (principalmente no Benim: os fon,

gun, cotafon, xweda, aja, etc.) que não se reconhecem como descendentes de povos ewe, mas como parte da linhagem do reino do Tado.[37] Suas tradições orais os ligam ao Aja. Muitos pesquisadores os chamam de ewe-aja, mas eles próprios se identificam como Ajatado.[38] Nesta passagem dedicada aos aspectos linguísticos de cada região, vamos preferir o termo gbe que, em nossa opinião, além de corresponder mais à superfície real do *continuum* dialetal de que queremos tratar, permite que deixemos de lado algumas questões de ancestralidade que são difíceis de verificar e focar nos aspectos idiomáticos e culturais.

A classificação mais aceita das línguas gbe é a do professor Hounkpati Capo, que as divide em cinco grupos de dialetos vhe (ou ewe), gen, ajá, fon e phla-pherá (xwla-xweda). Mas essa classificação não deve obscurecer o mosaico impressionante que o mapa linguístico gbe[39] realmente é. Só no Benim, esses grupos costumam ser divididos em uma dúzia de subgrupos que, por sua vez, são compostos por uma infinidade de topoletos[40] mais ou menos diferentes. Para cada topoleto, o número de falantes pode variar de algumas centenas a alguns milhares, e nem sempre é fácil enumerá-los e agrupá-los.[41] A esta divisão válida no Benim, os subgrupos ganenses e togoleses devem ser adicionados para obter uma visão mais completa deste *continuum* dialetal.

Figura 1. Mapa dos dialetos gbe



Fonte: CAPO, Hounkpati, B. C. **Renaissance du gbé, une langue de l'Afrique occidentale**. Étude Critique sur les langues Ajatado: l'ewe, le fon, le gen, l'aja, le gun, etc. Université du Bénin, Institut National des Sciences de l'Education, Études et Documents de Sciences Humaines, n. 13, 1986, p.95.

Intercompreensão e similaridade lexical

Aqui, falamos de intercompreensão como a capacidade de falantes de diferentes línguas de se comunicarem e se compreenderem em contextos conversacionais em que cada interlocutor fala sua própria língua. Essa habilidade sempre foi apresentada como evidente no caso de falantes das línguas gbe. O surgimento de uma língua diaspórica no Brasil, a sensação de que seus locutores falavam a mesma língua, as obras de Westermann (a partir da década de 1920), Cornevin, Pazzi e Capo (entre os mais conhecidos), na segunda metade do século XX, tendem a confirmá-lo.[42] É verdade que todas as línguas da região gbe compartilham um número considerável de radicias que

encontram sua origem principalmente nas antigas línguas aja e ewe, ambas possivelmente derivadas do mesmo protoidioma.

No entanto, nesta parte do nosso texto, desejamos obter uma ideia mais precisa do nível dessa intercompreensão que, a nosso ver, frequentemente é confundida com o bilinguismo característico da África Ocidental e, em particular, das populações do Benim.[43] A seguir, analisarei os principais argumentos dos defensores da intercompreensão e da singularidade das línguas gbe. Os trabalhos do professor beninês Hounkpati Capo são os mais desenvolvidos nesta linha e nos servirão de base.

A tese central do artigo de Capo intitulado *Le Gbe est une langue unique*[44] é que as línguas e dialetos da região gbe constituem uma única língua. Todos os argumentos desenvolvidos pelo professor têm a intenção de demonstrar a existência de uma realidade linguística regional única. Embora esta tese esteja baseada em sólidos argumentos linguísticos, literários e políticos, a conclusão e recomendação de Capo nos parecem mais ideológicas[45] do que linguísticas. Um desses argumentos é a existência de uma literatura oral (contos, canções de ninar, canções populares, provérbios) que extrapola as fronteiras atuais dos três Estados.[46] Embora nesses textos o significado, as representações mentais e as metáforas sejam os mesmos, a forma do significante é diferente; nem sempre permite a intercompreensão e, na maioria dos casos, a tradução é necessária. Na verdade, à medida que desenvolve sua teoria, o autor enumera os limites que podem invalidá-la. A intercompreensão não é total ou sistemática[47], pode ser unilateral, e existem algumas condições *sine qua non* para sua existência: proximidade geográfica, contatos anteriores e repetidos[48] entre grupos e sentido de derivação.[49] Por exemplo, na parte ilustrativa de sua tese, quando se trata de confirmar a intercompreensão entre os cinco grupos que identifica, o próprio autor nos adverte de que sua demonstração não é válida para todos os dialetos que compõem esses grupos, mas que deve ser considerada a partir de ao menos um dialeto por grupo. Também atinge níveis baixos de inteligibilidade onde a distância geográfica é maior. Essas afirmações cautelosas são justificadas, pois há casos que invalidam seu postulado. Os estudos realizados pelo grupo SIL[50] e publicados em 2011 criam nuances nas palavras do professor Hounkpati Capo. São compostos por formulários de entrevistas a falantes de diferentes partes da região gbe do Benim sobre sua compreensão de

várias línguas do *continuum* dialetal. Os principais grupos linguísticos do sul do Benim foram estudados e as observações compiladas em dez volumes[51] que respeitam a mesma metodologia.[52] Os resultados obtidos nas pesquisas são muito instrutivos. Por exemplo, foram entrevistados os falantes xwla de diferentes partes[53] do sul do Benim; todos admitiram que tiveram grandes dificuldades em compreender as línguas aja e ewe e que tiveram que recorrer a uma língua franca (gen ou gun) para poderem conversar com os interlocutores destes grupos linguísticos.[54] Então, dependendo da distância geográfica, eles tiveram mais ou menos dificuldade em entender os gen, fon e ayizo. Algo semelhante ao caso do xwla ocorre quando os locutores do gbesi têm que conversar em gen, ajá e xwla: eles têm que recorrer à alternância linguística, ou seja, buscar uma língua que todos os interlocutores tenham em comum. Caso um dos interlocutores não seja bilíngue, a comunicação pode ser difícil.

No que diz respeito à semelhança lexical, os únicos estudos importantes sobre a região gbe que encontramos foram os do SIL. Não foi possível ter acesso a outros estudos que nos permitissem confrontá-los. É verdade que o fenômeno existe, mas os diferentes sotaques e variantes dificultam sua compreensão. Tomando o exemplo do corpo humano[55], podemos observar um elevado número de vocábulos comuns entre quatro dos grupos[56] identificados pelo professor Hounpkatin. Ora, se em áreas tão universais como o corpo humano o grau de semelhança lexical é alto, em campos mais ligados às atividades cotidianas, ou ao meio físico, por exemplo, há notáveis diferenças.[57] Além disso, é possível observar como, ao contrário dos substantivos, os verbos e as estruturas sintáticas estão mais sujeitos a mudanças.

Os estudos do SIL estabelecem matrizes comparativas da percentagem de cognatos que as línguas estudadas têm em comum. No sul do Benim, com uma distância máxima entre os extremos oriental e ocidental de cerca de 140 km (entre a região de Porto Novo e a fronteira com o Togo, Hillacondji), a percentagem de semelhança lexical entre as línguas pode cair até 65% entre o xwla de Djeffa e o *.ɛ̀ngbè* de Mono, por exemplo. Nossa própria experiência na pesquisa de campo confirma as conclusões dos estudos do SIL: embora os habitantes de Cotonu pudessem localizar automaticamente a área geográfica da língua *dekánmɛ̀ngbè,* em que eu me dirigia a eles, os mesmos não entendiam quando a conversa evoluía para além das saudações preliminares. Pude

observar em várias ocasiões que eles associavam a língua que eu falava à região do Mono, pois começavam a me perguntar em .ɛ́*ngbè* o que eu estava dizendo. De minha parte, ao contrário, tendo tido pouco contato com os *xweɖá,* era muito difícil para mim entendê-los. Em Lomé, nenhum dos 12 interlocutores com os quais iniciei um diálogo falava *fongbè;* apenas três deles declararam que "entendiam algumas palavras". O único interlocutor que me pôde compreender e responder em *fongbè* era filho de pai beninês, mãe togolesa e muito interessado nas questões interculturais.[58] Eles também não entendiam o *dekánm*ɛ́*ngbè*, apesar de ser uma língua considerada próxima do .ɛ́*ngbè* falado em Lomé. Tudo isso prova que a intercompreensão nem sempre é recíproca e que tem seus limites.

A distância e localização geográfica dos assentamentos históricos secundários[59] também são fatores que dificultam a intercompreensão. Embora, como já mencionamos, seja provável que todas as línguas gbe tenham em comum o mesmo protoidioma[60], a história das migrações a partir dos focos iniciais que são o Tado, o Notsé e a região sul da serra de Atakora (área de Adele ou Adélé) explica a evolução das populações e suas línguas. À medida que se moviam por este vasto território de cerca de 400 km de leste a oeste e 150 km de norte a sul, que constitui a região gbe, os migrantes aja-ewe foram encontrando e integrando comunidades que já estavam assentadas nesta região e tinham seus próprios idiomas. A organização social dos migrantes em dukuawos[61], distantes uns dos outros, também dificultou a manutenção de uma língua única e, ao contrário, favoreceu o surgimento de múltiplos dialetos. Os assentamentos localizados na extremidade ocidental do território gbe foram influenciados e influenciaram as línguas e culturas dos povos akan ou adangbé, que vieram do oeste do Rio Volta e se estabeleceram na área. Foi assim que, por um lado, se preservou uma parte do patrimônio linguístico comum e, por outro, se foi construindo a diversidade de línguas que contribuiu para ampliar e enriquecer o panorama das línguas gbe. Isso explica, por exemplo, por que, apesar de ter o mesmo nome, a língua ewe falada em Gana possui um esquema prosódico e uma parte de seu léxico que difere do ewe falado perto de Lomé, dificultando a intercompreensão. A dificuldade é ainda maior para os beninenses.

Para finalizar este ponto, é interessante notar que, em seu artigo, o professor chega à conclusão de que .ɛ*ngbè* pode ser considerado um eixo central das variações observáveis no *continuum* do dialeto gbe.[62] Com efeito, seja devido à influência generalizada do reino que o consolidou, seja porque muitos mercadores beninenses se abasteciam com produtos de todos os tipos no sul do Togo[63] já no século XIX, ou ainda porque se tratava de uma língua com uma morfossintaxe mais acessível, o *g*ɛ*ngbè* foi e continua a ser a única língua veicular cuja extensão cobre toda a costa, desde o oeste de Lomé até a região de Cotonu, incluindo o Mono mais ao norte. O mais interessante dessa observação é que, após a primeira leitura que fizemos do manuscrito de língua geral[64] de Peixoto, notamos uma morfossintaxe e um léxico que tendem a um predomínio de palavras e estruturas cotafon / fon[65]. A língua gun, também presente, era menos representada; notamos uma tímida presença do .ɛ*ngbè,* e o ewe ganense era quase ausente. A predominância do par cotafon / fon levanta uma questão interessante: sabendo que .ɛ*ngbè* é a língua veicular da região gbe africana[66], teria havido uma mudança de idioma veicular (de .ɛ*ngbè* para *fongbè*) na chegada ao Brasil?[67] Ou o documento foi estabelecido a partir de uma comunidade específica, pequena e com pouca diversidade? É verdade que desconhecemos a origem precisa e a importância numérica do grupo de pessoas cuja língua Peixoto transcreveu, mas supondo que se tratava de um grupo importante e cosmopolita, é surpreendente que a língua da comunicação geral não seja o .ɛ*ngbè.*

Características das línguas gbe

Além de compartilhar uma literatura oral, um imaginário parêmico e um número significativo de étimos, as línguas gbe possuem características comuns que permitem que sejam reconhecidas e classificadas em grandes grupos. Nosso objetivo nos parágrafos seguintes é propor um resumo de alguns desses traços linguísticos comuns. O primeiro que podemos citar é que são línguas tonais. Isso significa que a alteração do tom e o sotaque de fonemas ou sílabas de um mesmo lexema permitem criar diferentes unidades de significado, como podemos ver nos exemplos a seguir:

-osó: montanha

-osò: arma
*-os*ɔ̀ . ontem, amanhã
*-os*ɔ́ . cavalo

Também podemos observar um elevado número de verbos e substantivos monossilábicos e dissilábicos, o que explica a necessidade de recorrer ao uso de tons para ampliar as possibilidades de sentidos[68], como mostram as seguintes palavras em *dekánmɛ̀ngbè: le* (ser), *wá* (chegar), *yì* (ir), ɖɔ̀ (dizer). Outra característica das línguas gbe é a presença de consoantes labial-velares, principalmente [gb] e [kp]. Nos seguintes exemplos em *fongbè* e *dekánmɛ̀ngbè*, podemos observar uma combinação dessas três características (alteração de tom, monossilabismo e labialização-velarização) nos mesmos lexemas:

- gbě / gbè: bosque / idioma
- gbɛ̀ / gbɛ́ / gbɛ̌: vida / rejeitar / amigos
- gbá / gbà / gbǎ: construir / quebrar / caixa
- (*dekánmɛ̀ngbè*) gbó / gbò: latir / cortar

Essa característica tonal também se reflete na formação de adjetivos. São frequentes os adjetivos e superlativos formados a partir de uma sucessão de fonemas que, isoladamente, nem sempre têm significado.[69] Envolve uma comunicação que destaca tanto a criatividade do locutor quanto a função e a inteligência do receptor da mensagem. De fato, existem onomatopeias que se propagaram através de contatos entre etnias, enquanto outras são conhecidas no âmbito familiar mais estrito, ou inventadas *ad hoc* pelo falante, inspiradas no contexto discursivo e na relação com o receptor da mensagem.

A grande maioria das línguas gbenão possui marcadores de gênero. Os pronomes, terminações e artigos não permitem determinar o gênero da palavra, do objeto ou da pessoa. Por exemplo, existe apenas um pronome neutro para designar a terceira pessoa do singular e outro para a terceira pessoa do plural; dependendo da necessidade imposta pelo contexto discursivo, o locutor deve especificar se é mulher ou homem. Os pronomes demonstrativos, interrogativos ou possessivos são todos neutros.

Ao contrário de certas línguas derivadas do latim, por exemplo, as palavras das línguas gbe sempre terminam com uma vogal; em outras palavras, o último som de um lexema na língua gbenão pode ser uma vogal muda ou uma

consoante. Em espanhol(*ciudad, lápiz, enviad, favor, jardín*, etc.), francês (*inclusif*, *incisive*, *blanche*, *anormale*, *boeuf*, *lexique*, *caduc*, etc.) e ainda em inglês (*collapse*, *gone*, *fork*, *leaf*, *lord*, *magic*, *kind*, *off*, etc.), sim, existem essas palavras. Em *dekánmɛ́ngbè,* por exemplo, isso não acontece. Mesmo os empréstimos de outras línguas são adaptados a esta regra. Assim, as palavras francesas *"politique" (politíkì), "bombe" (bǒmbu), "glace" (glǎsì), "sucre" (súkle), "table" (távò),* as palavras vindas do inglês, como "*church*" (.ɔ́*cì*), "*school*" (*suklu*), "*watch*" (.ɛ̌*cì*), "doctor" (*dotō*), "rubber" (.ɔ̌*bà*), glass (*glasî*), ball (.ɔ̌*lù*), ou mesmo o lexema português *"cruz" (klúzù),* foram adaptados, adicionando alguns tons, uma vogal final, ou modificando certas sílabas pouco frequentes nos idiomas gbe.[70] Encontramos mais exemplos dessas modificações em francês e inglês porque são as línguas europeias que mais emprestam palavras às línguas da costa oeste da África. O português também deixou muitas palavras nas línguas da região, mas a adaptação foi diferente, visto que a estrutura prosódica e as terminações da língua portuguesa são mais semelhantes às das línguas gbe; além disso, as palavras que terminam com uma vogal silenciosa ou consoante são menos abundantes em português do que em inglês ou francês. Portanto, as estratégias de adaptação foram diferentes e, em muitos casos, as transformações provocadas foram leves ou quase inexistentes. Os exemplos a seguir apresentam algumas palavras em português e suas adaptações em .ɛ*ngbè:* copo (.ɔ́*pu*), garfo (.ǎ*fò*), bacia (*basíyà*), chave (*cávì*), farofa (*falõfa*), manga (.ǎ*nga*), molho (.ɔ̌*yò)*, [a]missa (*amĭsa*), salada (*salǎda)*, [a]conta (*akɔ́nta)*, vela (*véla*).

Esta breve passagem sobre as estratégias de adaptação dos empréstimos linguísticos abre caminhos para reflexões que não poderemos realizar no âmbito deste trabalho, mas que podem ser objeto de estudos mais aprofundados. É elucidativo observar como, sem a existência formal de instituições acadêmicas que regulamentem essas questões, os povoados da região gbe chegaram a uma harmonização quanto à pronúncia das novas palavras. Alguns desses novos lexemas se espalharam da mesma forma do Benim ao Senegal.[71] Existem poucos trabalhos sobre a questão. A tese de Tougbo Koffi trata desses aspectos desde a região gbe até os povoamentos próximos de Ashanti e Krumen na Costa do Marfim. Podemos também refletir sobre o fato das línguas gbe, apesar da ausência de uma cultura escrita, terem

cruzado o Atlântico até chegar a formar uma língua compreensível e reconhecível séculos depois.

Conclusão

O objetivo deste trabalho foi interrogar as representações dos povos minas na costa oeste africana. Escolhemos deliberadamente dar ênfase às populações do continente africano e suas línguas, não apenas para completar a visão da diáspora, mas também para construir uma perspectiva diacrônica e tentar elucidar questões sobre a evolução das populações diaspóricas. Assim, verificamos como os imigrantes Ga que deixaram Elmina no atual Gana e se estabeleceram na área do Anexo acabaram dando o nome de sua cidade de origem a toda a diáspora que havia sido arrancada do golfo do Benim. Embora nesta última região o etnônimo tenha permanecido circunscrito às populações do Anexo, as realidades sociolinguísticas e culturais que ele engloba no Brasil encontram eco na esfera gbe da África Ocidental: os povos agrupados sob o etnônimo mina no Brasil são, na verdade, os chamados povos de língua gbe, ou ewe-aja, do golfo do Benim. O grau relativamente alto de singularidade cultural que os caracteriza é observável em ambos os lados do Atlântico.

Neste estudo, pretendeu-se investigar algumas das características frequentemente mencionadas e admitidas dos povos gbe, que são a intercompreensão e a unidade linguística. Apesar de compartilharem uma possível origem comum, a evolução natural dessas populações em seus diferentes assentamentos, a distância geográfica dos focos iniciais e o contato com as populações espalhadas pelo golfo e pelo interior das terras favoreceram o surgimento de idiomas que acabaram se consolidando ao serem falados em regiões e reinos bem delimitados. Assim, a intercompreensão não pode ser considerada sistemática ou global. Tal paradigma nos convida a repensar, na costa africana, as teorias sobre a origem dos povos e os fatores que influenciaram a evolução de suas línguas; no Brasil, tanto a organização social dos diferentes grupos étnicos procedentes da região gbe[72], quanto a noção da língua geral mina[73], por exemplo, podem ser questionados. Podemos continuar falando da língua geral mina?[74] Ou deveríamos especificar que se trata de uma língua mina fon/cotafon, ou do estado de Minas Gerais?[75]

Outras perguntas permanecem sem resposta: se a intercompreensão não era total entre as populações do golfo do Benim no Brasil, incluiriam as irmandades membros de toda a área da costa? Os antagonismos entre reinos da região gbe tiveram alguma influência na formação de comunidades e línguas diaspóricas?

Testemunhos como o de Souza questionam a autoidentificação dos escravizados e a construção de sua nova identidade. De acordo com os documentos que pudemos consultar, eram provenientes da Costa da Mina em geral, afirmavam ser minas, mas não encontramos muitas referências explícitas a povos da parte ocidental da área do gbe (ewe ganense, ou do reino Gen76). A onipresença do lexema mina e a quase ausência de identificação dos povos gen ou ewe nos documentos que consultamos cria um certo paradoxo, embora muitos povos orientais (fon, agonli, mahi, gun, nago, lada, xwla, etc.) estejam representados. Tampouco estão representados nas subdivisões de uma das manifestações culturais mais originais da África Ocidental: o candomblé. Como explicar a predominância de grupos étnicos da parte oriental do espaço geográfico e cultural que são os jeje, ketu, nango, efon? Agrupar-se é mais fácil quando podemos nos entender. Haverá aí alguma explicação linguística?

As pesquisas e contribuições posteriores dos participantes poderão ser debatidas nas próximas edições do colóquio e certamente permitirão trazer elucidações a estas perguntas.

Tradução do espanhol: André Camilo Penna
Revisão técnica da tradução: Ivana Stolze Lima

Referências Bibliográficas

AMENUMEY, Divine E.K. **Les Ewé aux temps précoloniaux** : Une **histoire politique des Anlan, des Guin et des Krépi, Traducido del inglés por Godwin Tété.** Paris : L'Harmattan, Colección Études africaines, Afrique subsaharienne, 2011.

BASSA-PANICOT, M.-P. Espaces vécus, espaces construits: stratégies identitaires en milieu rural akposo et bèdrè (adélé) de part et d'autre de la frontière Ghana-Togo. In: **Travaux de l'Institut Géographique de Reims**, v. 31-32, n. 121-122, p.33-54, 2005.

BRUNER, E. M. Tourism in Ghana: The Representation of Slavery and the Return of the Black Diaspora. **American Anthropologist,** New Series**,** v. 98, n. 2, p.290-304, jun. de 1996.

BENOIST, Joseph-Roger de. **Histoire de l'Eglise catholique au Sénégal du milieu du XVe siècle à l'aube du troisième millénaire**. Paris : KARTHALA Editions, 2008.

CAPO, Hounkpati, B. C. **Renaissance du gbé, une langue de l'Afrique occidentale**. Étude Critique sur les langues Ajatado: l'ewe, le fon, le gen, l'aja, le gun, etc. Université du Bénin, Institut National des Sciences de l'Education, Études et Documents de Sciences Humaines, numéro 13, 1986.

_____. Le Gbe est une langue unique. **Africa, Journal of the International African Institute**, Cambridge University Press, v. 53, n. 2, 1983, p.47-57.

FARIAS, Juliana Barreto; XAVIER, Giovana; GOMES, Flávio. **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2012.

FIO AGBANON. **Histoire de Petit-Popo et du royaume Guin**. Paris y Lomé : KARTHALA Editions y HAHO Editions, 1934.

HATFIELD, D. H.; HENSON B. J.; MCHENRY, M. M. A sociolinguistic survey of the Gbe language communities of Benin and Togo. **SIL Electronic Survey Report Digital Resources** 2011-015, v. 3. Disponível em < https://www.sil.org/system/files/reapdata/74/15/76/74157608862259052852049492265577095847/silesr2011_015.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2020.

HENSON, B. J.; KLUGE, A. A sociolinguistic survey of the Gbe language communities of Benin and Togo. **SIL Electronic Survey Report Digital Resources** 2011-015, v. 5. Disponível em < https://www.sil.org/system/files/reapdata/69/91/73/69917342546427364190307845160821190379/silesr2011_017.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2020.

PARÉS, Luis Nicolau. **La formation du Candomblé**: histoire et rituel du vodun au Brésil. Paris : KARTHALA Editions, 2011.

PESSOA DE CASTRO, Yeda. **A língua mina-jeje no Brasil**: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Sistema Estadual de Planejamento, 2002.

RONGIER, Jacques. **Parlons** Éwé**, langue du Togo**. Paris : L'Harmattan, Afrique Subsaharienne, 2004.

SCHOCH, G. A sociolinguistic survey of the Gbe language communities of Benin and Togo. **SIL Electronic Survey Report Digital Resources** 2011-015, v. 10. Disponível em: <https://www.sil.org/system/files/reapdata/14/12/61/141261949300373856622000187670058805835/silesr2011_022.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2020.

SILVA, C. J da. Ardras, minas e jejes, ou escravos de "primeira reputação": políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII. **Almanack**, Guarulhos, n. 12, 2016, p.6-33.

SOARES, Luís Carlos. O povo de Cam na capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

SOARES, Mariza de Carvalho. Africain, esclave et roi Ignacio Monte et sa cour à Rio de Janeiro au XVIIIe siècle. **Brésil(s),** 1, 2012, p.13-32.

TADDONI PETTER, M. M. Línguas africanas no Brasil. **Revista do Centro de Estudos Africanos**, USP, S. Paulo, n. 27-28, 2006/2007, p.63-89.

TARDIEU, J.-P. La "Mina de oro": du conflit luso-castillan aux traités d'Alcaçovas (1479) et de Tordesillas(1494). **Bulletin Hispanique,** v. 96, n. 1, 1994, p.117-131.

TOUGBO, Koffi. **L'élément portugais dans les univers linguistique et onomastique du Golfe de Guinée**: étude de cas. Tesis de doctorado, Université de la Sorbonne nouvelle – Paris III; Université de Cocody. Faculté des lettres, des arts et sciences humaines, 2010.

ULSH, Jack Lee. **From Spanish to Portuguese.** Foreign Service Institute, Department of State, 1971.

---

1. A cidade de Elmina passou a ter um grande alcance na região após a construção do Forte de São Jorge da Mina em 1482. Foi um dos principais locais de comércio europeu e garantiu tanto o

contato com as populações Akan e Fante da região, quanto o acesso aos seus recursos de ouro (Disponível em: <http://elminacastle.info/elmina-tourism.html>. Acesso em: 2 jan. 2020).

2. Por terem construído o forte e pela influência que tiveram a partir dessa construção, os portugueses são comumente reconhecidos como os fundadores da cidade de Elmina. Mas na realidade, de acordo com informações da página do governo ganense dedicada a esta cidade, antes da chegada dos portugueses já havia uma cidade chamada Anomansah ("fonte inesgotável") no local onde se instalaram. O fato é que eles foram os primeiros europeus a desenvolver atividades comerciais nessa região da África Ocidental. A Coroa espanhola questionou repetidamente o monopólio comercial (as razões religiosas da evangelização eram uma fachada) que os portugueses haviam obtido da Santa Sé no golfo da Guiné. De fato, através da bula *Romanus Pontifex* de 8 de janeiro de 1455 do Papa Nicolau V, e da bula *Inter Caetera* de 13 de março de 1456 do Papa Calisto III, os mais altos comandantes da Igreja Católica reconheceram o domínio português nas costas africanas. As tensões entre espanhóis e portugueses levaram a uma batalha marítima em 1479 que culminou com uma vitória portuguesa, confirmada com o Tratado de Alcáçovas nesse mesmo ano.

3. Atualmente, a língua mina também é amplamente falada na parte ocidental do Benim, a ponto de ser considerada uma das línguas nacionais do Estado.

4. Neste trabalho utilizaremos os símbolos do alfabeto fonético *fongbè* utilizados na página dedicada às línguas nacionais denominada "Línguas do Benim" ("Benin Langues"). É uma iniciativa governamental que visa unificar a grafia e valorizar as línguas nacionais, dando-lhes maior visibilidade e facilitando a sua aprendizagem.

5. Ver notas 1 e 2 deste capítulo.

6. Jean-Pierre Tardieu é um pesquisador francês que publicou mais de vinte livros sobre a questão da presença africana e da diáspora negra nas Américas.

7. TARDIEU, Jean-Pierre Tardieu, La Mina de Oro: du conflit luso-castillan aux traités d'Alcaçovas (1479) et de Tordesillas (1494). **Bulletin Hispanique**, 96-1, 1994, p.117-131.

8. Na mesma obra, o autor afirma o seguinte: "Em janeiro de 1471, […], João de Santarém e Pero Escovar descobriram o 'comércio do ouro' na região rapidamente chamada 'La Mina', mais precisamente na aldeia de Samá. […]. Duarte Pacheco Pereira assegurou em 1508 que a cada ano a troca permita retornar ao reino de Portugal 17.000 duplas de ouro bom e fino, e em alguns anos trocamos e compramos muito mais dos negros que trazem este ouro de muito longe" (TARDIEU, La Mina de Oro, op. cit., p.119-120).

9. É particularmente o caso da Costa da Mina e da nação Mina.

10. Os limites desse espaço são líquidos e podem ser deslocados dependendo dos autores. Alguns incluem as cidades de Accra e Elmina, provavelmente devido à influência que a cidade de Elmina teve na região. SILVA, C. J. da. Ardras, minas e jejes, ou escravos de "primeira reputação": políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII. **Almanack** . Guarulhos, n. 12, 2016, p.10.

11. "Elas eram oriundas da Costa da Mina, região que compreendia o golfo do Benim". FARIAS, Juliana Barreto; XAVIER, Giovana; GOMES, Flávio. **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação.** São Paulo: Selo Negro, 2012, p.104.

12. “Da África ocidental, […], a ‘nação’ mais importante era a Mina. No início do século XIX, o velho hábito português de chamar todos os escravos da Africa Ocidental de “Minas” ainda permanecia, mas posteriormente o termo passou a ser utilizado exclusivamente para os escravos da região que adotavam a religião islâmica, tais como os Haussás”. SOARES, L. C. **O povo de Cam na capital do Brasil**: a escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007, p.88. O professor Carlos da Silva Jr. também estudou a composição dessa nação e nos fornece elementos para entender o sentido da palavra naquele contexto histórico. SILVA, C. J. da. Ardras, minas e jejes, ou escravos de “primeira reputação”, op. cit., p.6-33.

13. Ex-escravo do golfo do Benim, viveu principalmente entre a Bahia e o Rio de Janeiro no século XVIII; ele pertencia a uma irmandade católica de africanos minas e escreveu os **Diálogos Makii** em 1786.

14. SOARES, Mariza de Carvalho. Africain, esclave et roi Ignacio Monte et sa cour à Rio de Janeiro au XVIIIe siècle. **Brésil(s)** . 1, 2012, p.5.

15. A esses nomes também podemos adicionar os lada (de Aladá). Como costuma ser o caso em antigas transcrições de sons e palavras de línguas gbe, por várias razões, aparecem distorções entre o som original em gbe e sua grafia (seja por culpa do escritor ou do falante). Na costa da África Ocidental, essas designações correspondem ao Daomé e aos povos Mahi, Agonlin e Savalu. Não conseguimos descobrir a que pessoas o autor se refere quando fala de “iano”. Porém, pode ser uma deformação de “ayínon”, que é um termo usado em uma longa extensão do sul do Benim (de Mono à fronteira com a Nigéria) para se referir aos povos indígenas da região. “Ayín” significa “terra, território” na maioria das línguas gbe. Os “ayínon” são então os proprietários ou nativos dessa terra; é também uma alusão ao reino do Tado (localizado no atual Togo), onde surgiram os primeiros povoados no sul do Benim de acordo com as tradições orais da região.

16. Luis Nicolau Parés faz uma análise muito detalhada e justa dos grupos metaétnicos. Por exemplo, afirma o seguinte: “isso mostra como o conteúdo das denominações metaétnicas varia de acordo com os tempos e os lugares. Uma segunda consideração é necessária. À medida que as denominações metaétnicas se tornam mais gerais, elas são qualificadas por um segundo termo com conteúdo mais restrito (cavalo, maí, nagô, jeje…)” (PARÉS, L. N. **La formation du Candomblé**: histoire et rituel du vodun au Brésil. Paris: Editions Karthala, 2011, p.25). Também é instrutivo citar aqui a pesquisa do professor Aldair Rodrigues, cuja contribuição no quadro deste colóquio questiona a(s) identidade(s) dos “pretos de nação Mina da capitania de Minas Gerais”. Tive a sorte de falar com ele sobre essa noção de nação Mina. Ele considera, de acordo com os arquivos que consultou e a classificação feita nos registros do tráfico na região de Minas Gerais durante o século XVIII, que aquela nação abrangia todo o oeste da África, ou seja, poderia se estender da Nigéria à Senegâmbia. Embora os falantes das línguas gbe constituíssem a maioria da população de escravos da costa oeste africana em Minas Gerais, o nome genérico aplicado pela administração colonial poderia abranger toda aquela extensão territorial, para diferenciá-la da macro-área centro-ocidental.

17. A versão do documento que utilizamos no âmbito deste trabalho está acessível online, na Biblioteca Digital Nacional de Portugal. Disponível em: <http://purl.pt/16608/3/#/10>. Acesso em: 12 fev. 2020.

18. Os traficantes portugueses e os observadores externos provavelmente não chegavam a perceber as diferenças que existiam nas línguas faladas pelos africanos escravizados originários do golfo do Benim. Falaremos com mais detalhes sobre essa intercompreensão entre os povos da região nos parágrafos seguintes.

19. Ao nível religioso, linguístico e gastronômico, e também considerando as atividades desenvolvidas por essas populações africanas e afrodescendentes. No mesmo livro citado, na nota 16, Luis Nicolau Parés analisa também o papel fundamental da língua na constituição dos grupos metaétnicos no Brasil: "se as denominações metaétnicas usadas e impostas pela elite escravagista estavam, em sua maioria, claramente associadas aos portos ou às zonas geográficas de embarque bem definidas, elas poderiam, no entanto, igualmente fazer referência a um conjunto homogêneo de elementos culturais e linguísticos compartilhados pelos povos por eles designados".

20. Numa enriquecedora interlocução com a professora Ivana Stolze Lima, ela chamou nossa atenção para a necessidade de relativizar o conceito de nação (mina ou diaspórica), dado o caráter sempre local dos espaços de socialização criados pelos africanos escravizados. Ela lançou, sempre com muita cautela, a hipótese segundo a qual as práticas do candomblé (mina, jeje ou mina-jeje) tiveram um impacto posterior na generalização do conceito de nação.

21. O .ɛ́*ngbè* é falado no Togo e na parte ocidental do Benim; o *fongbè* é usado principalmente na parte central do sul do Benim e o *gungbè,* no leste; o *kogbè* é falado no Benim, principalmente na área de fronteira com o Togo, aproximadamente à altura do Mono.

22. É o caso, por exemplo, do fonema [h], cuja grafia no alfabeto *gbè* (em *fongbè*) é "h", mas que Antonio Peixoto sempre transcreve pelo grafema "gu", como em Maguhi em vez de *Má hù ì* (op. cit., p.31); o mesmo acontece com outros fonemas característicos das línguas gbè como [gb], [kp] (entraremos em mais detalhes nos parágrafos seguintes), ou mesmo com acentos tônicos nas vogais.

23. Os primeiros grupos que conhecemos hoje como Gen vieram da região de Accra para a área do Anexo por volta do ano 1677, de acordo com Amenumey Divine. AMENUMEY, Divine E. K. **Les Ewé aux temps précoloniaux**: Une histoire politique des Anlan, des Guin et des Krépi. traduzido do inglês por Godwin Tété. Paris: L'Harmattan, Études africaines Collection, Afrique sub-Saharienne, 2011, p.47.

24. É utilizado principalmente no contexto comercial e administrativo.

25. Língua dos Gen.

26. Falo .ɛ́*ngbè* (a língua dos Gen).

27. Falo mina.

28. Eu falo .ɛ́*ngbè* (a língua dos Gen).

29. A sequência dos dois fonemas [g] e [gb] também pode explicar essa dificuldade de pronúncia.

30. "En 1677, suite à la défaite infligée aux Gâ par les Akwamu, un groupe de fugitifs gâ s'en alla à l'est en terre éwé. Ils arrivèrent dans le voisinage de la ville d'Aného de nos jours. […]. Peu après […], un groupe d'immigrants d'Elmina […] vint s'installer sur la plage à l'ouest, à quelques kilomètres des immigrants gâ, à l'endroit qui devint Aného. Des contacts se développèrent entre les deux peuples, avec comme résultat qu'ils finirent par fusionner. L'élément gâ, cependant, prédomina à cause de son nombre. La communauté toute entière en vint à être localement connue comme les *Guin*, mais comme les *Mina* et les *Popo* dans des documents européens". AMENUMEY, Divine E. K. **Les Ewé aux temps précoloniaux**, op. cit., p.48.

31. Espalhados entre o litoral e o interior das terras.

32. “Il se fait sur le terrain un consensus autour du terme Gbé pour désigner l’ensemble des parlers plus ou moins intelligibles dont le territoire s’étend en gros du fleuve Amúgan (connu dans les documents en langues étrangères comme Volta) à l’ouest, au fleuve Wógbó (connu dans les documents en langues étrangères comme Ouémé et Weme) à l’est, puis de l’Océan Antlantique au sud jusqu’en dessous de la latitude 9° nord”. CAPO, Hounkpati, B. C. Le Gbe est une langue unique. **Africa, Journal of the International African Institute** . Cambridge University Press, v. 53, n. 2, 1983, p.47.

33. Este conceito pode ser definido como o grau de semelhança morfológica e de parentesco etimológico entre uma seleção de lexemas de dois ou mais idiomas. Quanto mais longa for a lista de lexemas próximos, maior o grau de parentesco linguístico entre os idiomas. Geralmente é expresso em percentagens. Por exemplo, existe um alto grau de semelhança lexical entre as línguas neolatinas que, em muitas ocasiões, facilita uma certa intercompreensão dos falantes de línguas diferentes. No caso do espanhol e do português, Jack Lee Ulsh, professor de português do Foreign Service Institute, concluiu, após um estudo comparativo de fonética, gramática e léxico publicado em 1971, que ambas as línguas compartilham aproximadamente 85% de cognatos. A origem comum das línguas neolatinas já foi demonstrada. No caso das línguas gbe, no entanto, ainda não se chegou a um consenso sobre as razões que expliquem essa semelhança. Por um lado, existe uma corrente que tenta demonstrar a existência de um protoidioma (que teria servido de substrato) e busca reconstituí-lo. De outro, estão os que defendem a teoria de uma coabitação de civilizações que teria dado lugar a intercâmbios e empréstimos linguísticos multidirecionais. De minha parte, acredito na validade das duas hipóteses, com a primeira precedendo a segunda em uma perspectiva diacrônica.

34. Entraremos em mais detalhes nos parágrafos seguintes.

35. Vimos isso nos parágrafos anteriores com o exemplo de línguas como *gɛ̀ngbè* (língua do Gen) ou *dekánmɛ̀ngbè* (língua de *Dekánmɛn).*

36. O conjunto Ewe engloba populações como os Gen, os Krepi, os Anlan (Awlan). O .*ɛ̀ngbè* tem muitas semelhanças com o ewe togolês.

37. Pude observar um fato que é interessante apontar no contexto deste estudo. Minha mãe é originária da região do Mono no Benim; ela nasceu em Dogbo, mas cresceu em Bopa (ambas cidades do Mono). Quando quer se expressar sobre um assunto que lhe parece muito importante, ou quando quer que sua palavra não seja posta em dúvida, sempre acrescenta “digo-lhe eu, filha (ou nativa) de Tado”. No entanto, ela nunca esteve em Tado. Além disso, o êxodo de Tado que deu origem à multiplicidade de línguas, culturas e povos (entre os quais os nossos) que conhecemos atualmente ocorreu há cerca de cinco ou seis séculos. Ela associa seu ser mais profundo a uma terra que não conhece e que seus ancestrais abandonaram há séculos. A memória cultural desse berço comum ainda está muito viva.

38. Ainda é difícil estabelecer a origem exata de Ewe e Aja e considerá-los partes do mesmo povo. No entanto, devido às semelhanças nos idiomas que nasceram desses dois grupos, muitas vezes é atribuída a eles uma longínqua origem comum. É quase consenso que, depois de partirem como membros de um único povo das regiões a leste do atual Benim, suas migrações os levaram ao atual Togo, onde criaram dois reinos, aproximadamente entre os séculos XIII e XV.

39. Cf. Figura 1, p.68, Mapa dos dialetos gbe.

40. Nota do tradutor: termo da sociolinguística ainda não dicionarizado em português para se referir a um conjunto de dialetos semelhantes, falados em regiões específicas.

41. A classificação dos pesquisadores pode ser diferente da autoidentificação das populações.

42. É o que diz Hounpkatin na conclusão de seu artigo Le gbé est une langue unique: “On vient de montrer, ou d’argumenter que, quelque soit la définition de ‘langue’ (par rapport à ‘dialecte’, et à ‘groupe de langues’) tout le *continuum* Gbe peut être traité – en fait devrait être traité – comme une seule langue. Convaincu que cette position est à l’avantage des populations locutrices de cette langue, ainsi que de l’unité africaine, j’ai insinué qu’il est possible d’avoir une orthographe standard Gbe” (CAPO, Hounkpati, B. C. Le Gbe est une langue unique, **Africa, Journal of the International African Institute**, Cambridge University Press, v. 53, n. 2, 1983, p.55). Os outros autores citados falam de nuances, diferenças sutis, modificações fonéticas simples ou suprassegmentais.

43. Pude observar essa característica em muitos habitantes do grande sul do Benim. Geralmente inclui mais de duas línguas; na verdade, trata-se de um multilinguismo. Sendo um beninês de língua gbe, eu também falo gengbe e gbopagbe e entendo muito bem o fon. No entanto, a introdução do francês como língua veicular de ensino e sua extensão a todo o território tiveram um impacto tremendo sobre essa aptidão das novas gerações. Uma boa ilustração dessa diferença geracional é que meu pai e minha mãe falam 9 idiomas e dialetos de idiomas gbe (aja, saxwe, gun, tofin, fon, gengbe, gbokpagbe, xweda, xwla). Eles não são uma exceção; embora eu não tenha estudado a questão com pesquisas e estatísticas formais, conheço um grande número de pessoas (mais de 40, que não são necessariamente de ambientes imediatamente relacionados) de sua geração que têm habilidades linguísticas semelhantes (são fluentes em 4 ou mais idiomas gbe). Essa característica pode ser explicada por vários motivos. O grande sul do Benim é constituído por numerosas aglomerações urbanas aonde os atuais habitantes chegaram com as suas diferentes línguas. Famílias com línguas materna e paterna diferentes são comuns. Às vezes, coexistem com uma terceira língua, que é a do lugar de residência. Esta última pode, por sua vez, ser diferente da língua da cidade: em Cotonu, penso em particular na língua falada pelas populações de pescadores mina / awlan que vivem à beira-mar, e que difere do fongbè veicular da cidade; podemos citar também as línguas haussá, baribá ou dendi faladas pelas populações do norte do Benim nos bairros que criaram em Cotonu. A necessidade de se comunicar em diferentes contextos (vizinhança, trabalho, mercado, vida associativa, atividades colaborativas) sem ter uma língua comum leva, em muitos casos, ao aprendizado da língua do outro, quando os contatos são frequentes. A história pessoal e os movimentos, bem como o grau relativamente alto de semelhança lexical que pode existir entre os idiomas da família gbe, também podem explicar essa característica. Não observei o mesmo fenômeno na Costa do Marfim, onde nasci e vivi por 17 anos, apesar de também existirem famílias com línguas diferentes. Uma explicação para essa diferença provavelmente poderia ser o menor grau de semelhança lexical. Atualmente estou preparando uma metodologia para estudar esse fenômeno com mais detalhes.

44. Gbe é uma língua única.

45. De uma perspectiva pan-africanista, concordamos plenamente com o professor Hounkpati Capo. A região gbe oferece a possibilidade de criar com grande facilidade um idioma comum (a experiência linguística diaspórica mostra que é possível) padronizado e moderno.

46. Hounkpati Capo também inclui uma pequena parte do oeste da Nigéria na região gbe; considera que há quatro Estados que entram no *continuum* dialetal (Cf. Figura 1, p.10, Mapa das línguas gbe), mas devido ao conhecimento limitado que temos da região nigeriana, preferimos falar apenas de Gana, Benim e Togo.

47. Diferentes sotaques e inovações linguísticas, tais como o desaparecimento, criação ou modificação de sons, podem ter um impacto significativo na compreensão.

48. Esses contatos entre línguas e grupos linguísticos podem ocorrer repetidamente em sermões em igrejas, em contextos comerciais (mercados, comerciantes itinerantes), no contexto escolar, ou através da história dos povoamentos.

49. Esse conceito de sentido de derivação foi adicionado por mim à análise do professor. Está próximo da noção de unilateralidade. Suponhamos duas línguas ou dialetos, A e B. Se B for derivado de A, é provável que falantes de B entendam a linguagem A. Por outro lado, falantes da língua A podem ter dificuldade em entender a língua B.

50. O Summer Institute of Linguistics (mais conhecido na área francófona como International Language Service / Servicio Internacional de Lenguas) é um grupo norte-americano que se dedica à realização de estudos linguísticos em comunidades pouco conhecidas mundialmente.

51. Ayizo, Ci, Defi, Gbesi, Xwla (variedades ocidentais e orientais), Kpessi, Kotafon, Saxwe, Tofin, Xwela.

52. Os estudos realizados com populações de diferentes línguas seguem o mesmo plano, integrando os mesmos formulários, entrevistas, perguntas, matrizes interativas, métodos comparativos entre línguas do grupo gbe.

53. Popo Grande, Houlacomey, Glégbonou, Kétonou.

54. Dependendo das aptidões linguísticas dos interlocutores. Aqui vemos que se trata mais de bilinguismo do que de intercompreensão.

55. Comparamos as dez palavras a seguir: cabeça, olho, nariz, boca, dente, braço, mão, barriga, joelho, pé. Escolhemos o corpo humano por seu caráter universal. Em quatro dialetos dos grupos identificados pelo professor Hounkpati Capo (Aja de Dogbo, Fon de Cotonu, Xweda de Dekanme, Kotafon de Kpago), obtemos uma semelhança de quase cem por cento, tanto na etimologia das palavras como na sua forma atual.

56. Não foi possível acessar a tradução em Ewe de Gana e Togo, então este *corpus* se concentra nas línguas faladas entre Lomé e Porto Novo, omitindo a parte ocidental do Togo e o leste de Gana.

57. Quando traduzimos uma frase tão simples e usada como "Eu digo isso" em várias línguas da região gbe, obtemos tantas versões diferentes quantas são as línguas: em *.ɛngbè*: "*um bé*"; em *fongbè "un ɖɔ ji le;* em *xweɖá "i lɔ fán";* em *dekánmɛ̀ngbè "un ɖɔ mon sin";* em *awlan: "me bena",* etc .

58. Seus dois irmãos, que não tinham o mesmo interesse pelas línguas vizinhas, não falavam nem entendiam *fongbè* ou *dekánmɛ̀ngbè.*

59. Em oposição aos assentamentos ou focos iniciais, Tado e Notsé.

60. O estado atual das pesquisas sobre o assunto, bem como os frequentes conflitos entre as conclusões dos pesquisadores e as tradições orais dos povos exigem que sejamos cautelosos. Na ausência de evidências, também poderíamos imaginar que a intercompreensão já foi maior e se perdeu com o passar do tempo. Mas tanto a existência secular dos reinos quanto os antigos escritos que existem nos levam a pensar que as diferenças entre as línguas já existiam há séculos.

61. Também conhecidos como dukoawos, são as formas de estado que os Ewe adotaram após o êxodo de Tado e Notsé. Cf. bibliografia (AMENUMEY, Divine E. K. **Les Ewé aux temps précoloniaux**,

op. cit., p.47).

62. Falando do esquema que faz para ilustrar a intercompreensão entre os cinco grupos que identifica, afirma o seguinte: "A bien lire ce tableau, le parler Gen apparait comme une plaque tournante dans le *continuum*".

63. Para os comerciantes beninenses incapazes de chegar a Gana para comprar tabaco, joias ou tecidos no atacado, os intermediários togoleses eram uma boa alternativa.

64. Também o interpretamos como sinônimo de "língua de comunicação".

65. Fazemos essa afirmação sem nos afastarmos da cautela que o estudo do documento exige, pela transcrição às vezes errônea de Peixoto e pela semelhança de léxicos de várias línguas da região de origem dos falantes.

66. Não sabemos exatamente quando o *gɛngbè* se tornou uma língua veicular na região. A verdade é que conversando com nativos do Mono e do Atlântico (meu tio, meu pai e minha mãe) nascidos entre os anos de 1935 e 1951, obtivemos testemunhos que nos permitem afirmar que, em meados do século XIX, ele já era usado como língua de intercomunicação. Portanto, é provável que o processo de "veiculação" (transformação em *língua franca*) tenha começado bem antes.

67. Ver nota 73 deste capítulo.

68. Também funciona ao contrário: o uso de tons diferentes permite que se usem os mesmos fonemas.

69. .ɛ́ .ɛ .ɛ́ significa cambaleando; kɛnkɛnkɛn significa mancando.

70. Existem poucas ou nenhuma palavra nas línguas gbe com um / r / entre duas sílabas (como em *church*) ou colocadas logo após o som / k / (como em *sucre* ou cruz). Em línguas gbe, o fonema mais parecido com / kr / é / kl /.

71. É o caso da palavra portuguesa *chave*, que foi transformada em "chavi" ou "chabi".

72. Nas irmandades de negros minas, ou em congregações religiosas, por exemplo. A título de ilustração, é possível aplicar a questão linguística ao desenvolvimento da congregação de Santo Elesbão e Santa Efigênia, estudada pela professora Mariza de Carvalho Soares. Pode ser uma pista para uma reflexão adicional sobre os motivos que levaram às divisões dentro da Congregação Mina.

73. Uma das questões que ainda precisa ser resolvida é saber se aquela língua geral consignada por Peixoto era a mesma em todos os grupos de falantes das línguas gbe espalhados pelo país, ou se era específica do estado de Minas Gerais.

É possível que as línguas veiculares das comunidades diaspóricas gbe tenham se desenvolvido em função das relações internas de poder, ou da importância numérica dos grupos étnicos que as constituíram.

75. Em conversa com a professora Ivana Stolze Lima, ela ressaltou, com razão, que era preciso contextualizar o sentido da expressão "língua geral". É muito provável que no século XVIII se referisse a várias línguas com grande extensão e número significativo de falantes; então é provável que seja diferente do significado atual, que inclui fatores como o número de falantes, o caráter veicular, a singularidade em um determinado território, etc.

76. Outra contribuição muito importante da professora destaca que a época de Peixoto corresponde a um aumento do tráfico do Daomé; isso poderia explicar em parte a predominância do fon que observamos. A necessidade de comunicação entre as populações minas deportadas pode ter levado à

adoção da língua falada pelo maior número, especialmente se fosse relativamente compreensível por alguns dos grupos étnicos menos importantes de uma perspectiva numérica.

77. Não pretendemos ter consultado todos os documentos disponíveis sobre o assunto, mas sendo um Estado influente desde o final do século XVII, parece-nos estranho que o .*ɛ̀nyì* não apareça na identificação dos escravos. A referência mais próxima que encontramos é Mina-Popo, mas não designa realmente o Gen, nem os ewe mais a oeste do Anexo.





A CONVIVÊNCIA DOS POVOS GBE DO SÉCULO XVI AO SÉCULO XVIII

Mariza de Carvalho Soares

Este é um texto exploratório, desenvolvido a partir de troca de ideias com colegas linguistas e historiadores. Meu objetivo é contribuir para a interlocução entre nós e propor estratégias colaborativas de pesquisa sobre o trecho da costa ocidental africana que os portugueses convencionaram chamar de Costa da Mina e suas conexões com o Brasil nos séculos XVII e XVIII. Nesse período, em decorrência de migrações, conflitos e guerras, e principalmente da expansão do tráfico atlântico, os povos da Costa da Mina passaram por profundas mudanças no modo de vida, nas práticas religiosas, na tecnologia, e no uso das línguas ali faladas. Nesse quadro, mesmo depois do violento processo de escravização e transferência para o outro lado do Atlântico, as pessoas forçadamente enviadas para o Brasil mantiveram fortes vínculos com seu passado, aqui se identificando genericamente como "minas", mas sem esquecer as terras onde nasceram.[1]

No trecho da Costa da Mina que corresponde aos territórios dos povos de línguas chamadas "gbe" a escravização voltada para o comércio atlântico abrangeu quase dois séculos, de meados do século XVII a meados do século XIX. A área abrange hoje o atual Benim e suas fronteiras com Togo e Nigéria. O termo "gbe", sugerido pelo linguista Hounkpati Capo, foi adotado para designar esse subgrupo das línguas kwa porque nessas línguas a palavra gbe significa "língua". A escolha justifica-se ainda porque os falantes de gbe usam regularmente a palavra como afixo para nomear cada uma das línguas individualmente: fongbe, ou seja, língua fon.[2]

É importante aqui uma ressalva. Segundo o dicionário de Segurola e Raissinoux a palavra "gbe" pode corresponder a dois vocábulos de significados diversos: o primeiro GBÈ (com acento grave no E) corresponde à voz, língua; o segundo GBE (com um acento circunflexo invertido no E) significa

sociedade, grupo ou companheiro. Arrisco afirmar que no falar dos africanos da Costa da Mina que chegaram ao Brasil os dois vocábulos eram usados, cada um com seu significado. Ao longo do texto uso, provisoriamente, gbe para as línguas e gbe para os povos falantes dessas línguas, sem distinção de grafia.[3] Fica em aberto explorar os usos das duas ocorrências nos vocabulários de língua gbe hoje conhecidos.

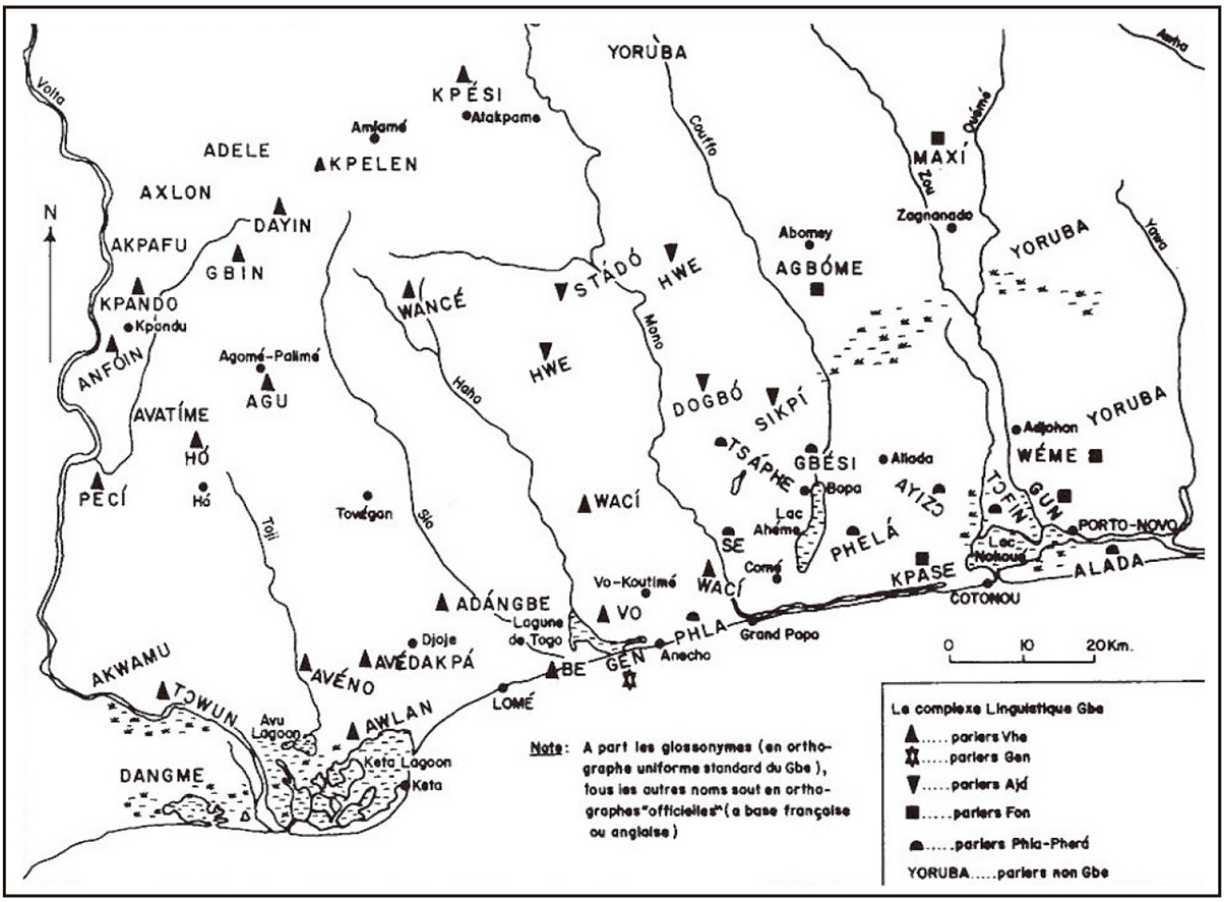
Nas fontes portuguesas do século XV, a Costa da Mina abrangia, grosso modo, o trecho do litoral da África ocidental entre o Castelo da Mina (atual Gana) e a foz do rio Níger (atual Nigéria). Essa denominação abarcava o que ingleses e franceses chamavam de Costa do Ouro e a Costa dos Escravos, nomenclatura que prevaleceu na historiografia internacional. Note-se que na Costa do Ouro, ao longo do tempo, o principal comércio passou também a ser o comércio de escravos, mas o uso do nome Costa do Ouro foi mantido.[4] Ao longo da década de 1980 a historiografia sobre a África ocidental deu grande destaque à região da Costa dos Escravos e ao tráfico atlântico.[5] No caso dos povos falantes de línguas gbe, a obra mais significativa é de Robin Law, igualmente bastante lido no Brasil. Fortemente apoiado em fontes escritas, Law concentrou seu interesse nos séculos XVIII e XIX.[6] Em seus últimos trabalhos, Robin Law incorporou a classificação das línguas gbe em suas obras sobre os reinos de Hueda (Whydah) e Daomé, mas alerta que são povos "historicamente diferentes".[7] É hoje corrente na historiografia a referência aos povos de línguas gbe como povos gbe.[8]

Segundo Hounkpati Capo as línguas gbe se reportam a três grandes grupos: gbe ocidental (ewe); central (aja, phla-phera e gen); e oriental (fon).[9] O presente texto se concentra nos gbe orientais (fongbe) e suas conexões com outros povos gbe.[10] Entre os mais próximos se destacam os makii (falantes de maxi, uma língua gbe) e também comunidades falantes de dialetos iorubá, estabelecidas na fronteira leste dos gbe orientais e mesmo no interior da área fongbe e maxi.[11] O iorubá é uma língua da família kwa, mas não é uma língua gbe, o que torna relevante essa convivência, não apenas do ponto de vista das relações entre os diferentes povos locais, mas também a convivência dessas pessoas do ponto de vista do uso que fazem das diferentes línguas. Essa convivência é particularmente importante na medida em que todos foram largamente traficados para o Brasil, onde deram continuidade a essa prática de

multilinguismo já usual na Costa da Mina. O mapa de Capo reproduzido na próxima página apresenta o "complexo gbe" atual e precisa ser ajustado para os séculos XVI, XVII e XVIII, o que é um dos objetivos da minha pesquisa em andamento. [12]

As questões levantadas pela classificação linguística adquirem novos contornos se conectadas à história dos povos falantes de línguas gbe na África e na diáspora. A leitura da historiografia permite afirmar que o território ocupado pelos povos do complexo gbe no século XVIII resultou de um longo processo de deslocamentos e misturas de populações diversas.[13] Para além da riqueza da abordagem interdisciplinar, o acesso aos estudos da linguística é um recurso metodológico para prevenir a pesquisa histórica das armadilhas da memória.[14]

Mapa do complexo linguístico das línguas gbe, por Capo (1988)



Fonte: CAPO, **Renaissance du Gbe**, p. xix.

A historiografia

Entre o final do século XIX e a independência do Togo e Daomé/Benim em 1960, quase todos os estudos sobre a região – história, geografia, etnologia e linguística – foram elaborados por administradores coloniais franceses e alemães. Para a historiografia dos gbe orientais no século XVIII se destacam Alexandre D'Albéca (1858-1896), Auguste Le Herissé (1876-1953) e Bernard Maupoil (1906-1944).[15] O primeiro trabalho sobre os Makii foi escrito por J. A. M. A. R. Bergé, administrador colonial francês da década de 1920.[16] Um segundo segmento de autores agentes coloniais é composto por religiosos missionários (protestantes no Togo e católicos no Dahomey), entre os quais destaco o padre Francis Aupiais (1877-1945).[17] A obra desses agentes foi muito criticada por se apoiar grandemente em fontes orais que resultaram de depoimentos colhidos ao longo do exercício de suas funções. Outro segmento

importante são os historiadores africanos formados no contexto colonial. Seguindo os parâmetros da academia francesa, tiveram formação em história, geografia e etnologia e, assim como no caso dos administradores, sua obra se ampara na tradição local. É o caso de Paul Hazoumé (1890-1980), Alexandre Adandé (1913-1993), entre outros.[18] A essa primeira geração se juntam outros autores, africanos ou não, com diferentes formações, todos referências indispensáveis para os trabalhos mais recentes: Melville Herskovits (1895-1963), Pierre Verger (1902-1996), I. A. Akinjogbin (1930-2008), o já citado Robin Law (1944-) e, com publicações mais recentes, Edna Bay e Nicolau Parés.[19]

É importante lembrar que, com intuito de "pacificar" a colônia, a administração francesa promoveu uma série de mudanças que alteraram e/ou criaram fronteiras territoriais, étnicas e linguísticas. Se, de um lado, esses funcionários foram agentes de transformação e recolheram suas fontes nesse processo, por outro, foram os únicos a terem acesso direto a uma geração de africanos habilitada a narrar seu passado mais distante. Nesta primeira abordagem do tema, as condições de produção dessa historiografia me levaram a me concentrar na obra de Robert Cornevin (1919-1988), administrador colonial francês que trabalhou e percorreu a região muitas vezes. Em seu livro *Historie du Dahomey* (1962), mais tardio que outras obras citadas, ele sistematiza as informações então disponíveis, dando um quadro geral da história dos povos que viviam no território da colônia francesa do Dahomey.[20] Robert Cornevin foi muito criticado pelos africanistas franceses da geração seguinte. Catherine Coquery-Vidrovitch e Henri Brunschwig, ambos com uma abordagem fortemente anticolonial, fizeram severas críticas às suas condições de coleta e uso das fontes orais, críticas estendidas aos demais autores que trabalharam como agentes coloniais. Apesar dos inegáveis problemas, a obra de Cornevin é chave para o entendimento da história dos gbe até o século XVIII.[21] A coleta de novos depoimentos se mostra como uma tarefa arriscada. Ainda com pouca ajuda da arqueologia, reler criticamente essas obras é praticamente o único recurso disponível para pensar a história desses povos antes da chegada dos europeus.

Vidas em risco

As primeiras estimativas de ocupação do território que veio a ser habitado pelos povos gbe datam do século XII-XIII. A dificuldade em mapear e estabelecer uma cronologia de seus deslocamentos se estende até o século XVI. As narrativas orais registradas pela historiografia falam em populações "autóctones" vivendo em terras com solo de boa qualidade e fartura de recursos naturais, o que teria proporcionado o crescimento da população e atraído imigrantes.[22] Charles de Lespinay, estudioso dos povos iorubás, propôs uma "cronologia comparativa" dos povos de língua aja e iorubá entre os séculos XIII e XV, afirmando que a convivência entre eles deu origem ao conjunto de povos hoje chamados gbes.[23] O primeiro "reino" da região teria sido Tado (aja). Cornevin informa ter recolhido em Tado um relato de que um grupo emigrado do "reino" de Ketu (iorubá) teria se estabelecido nas proximidades do rio Mono e fundado Tado, reino considerado "berço" dos povos gbes.[24] Para essa fundação existem várias versões e interpretações, não havendo qualquer consenso. Por volta do século XV, grupos saídos de Tado teriam se deslocado para leste em busca de novos territórios. Um deles teria dado origem ao reino de Ardra (phla-phera).[25] Outra leva migratória teria ido em direção ao lago Ahémé (phla-phera), onde se estabeleceram como pescadores, dando mais tarde origem aos hulas (gen) e aos huedas (phela).[26]

Os motivos que levam um grupo a migrar podem variar, mas quando se estabelecem em novo território, dificilmente isso acontece sem algum nível de conflito. De um modo ou de outro, os migrantes se misturaram com as populações já ali instaladas.[27] Ainda segundo as narrativas antigas, um grupo liderado por Do-Aklin chegou ao planalto onde encontraram os chamados guedevis (iorubá), imigrantes vindos do leste, ali chegados por volta do século XVI.[28] Usualmente a noção de "migração" encobre o caráter violento desses deslocamentos, como acontece no livro de Robert Cornevin. Impossível avaliar o grau de violência que já então marcava esses deslocamentos e novos assentamentos. A violência só é registrada quando, posteriormente, o episódio é monumentalizado pela tradição oral.[29]

Os relatos da tradição oral (muitos deles "enriquecidos" ao longo do tempo) não permitem um mapeamento e uma cronologia precisa dos deslocamentos. O certo é que mostram que tais conflitos marcaram profundamente a história desses povos. Com as fontes hoje disponíveis, é possível estimar que do século

XV ao XIX existia no território dos povos gbes uma constante insegurança e ameaça de violência. Essa insegurança derivava das condições das migrações e novos assentamentos, de guerras eventuais, da expansão da demanda pela escravização e por uma infinidade de outras questões como o surgimento dos grandes reinos que geravam ações violentas para expansão de seu domínio territorial, como aconteceu, em particular, com o reino do Daomé.

A leitura deste texto feita por Christian Hounnouvi o levou a questionar a abrangência da violência na área dos povos de línguas gbe, dando como exemplo a região do rio Mono, que não teria sido tão fortemente atingida pelas ondas de violência pré-coloniais. Segundo ele, as migrações de vários povos do Mono aconteceram como resultado da escassez de recursos para a pesca e não de guerras. Hounnouvi argumentou ainda que a organização em *dukuawos* garantia certa distância de episódios de violência. Concluindo seu questionamento, Hounnouvi acrescentou que outras regiões devem ter enfrentado situações homólogas, onde os deslocamentos não estavam associados ao binômio guerra/violência, alertando para o risco de generalizar a violência e estreitar a análise sobre os povos gbe. Sua crítica foi incorporada a esta versão final quando as tintas narrativas efetivamente foram mais fortes do que as fontes permitem comprovar. Entretanto, destaco que as populações estabelecidas às margens do rio Mono são, na verdade, um ótimo exemplo do argumento da violência das relações cotidianas que desenvolvo aqui. Violência é bem mais que guerra e ausência de guerra não significa paz. Ao distinguir violência e guerra, quero exatamente desmontar esse binômio e argumentar que a violência é uma situação bem mais abrangente que a guerra. Existe uma farta literatura sobre o tema que não tenho como explorar aqui. Tomo como violentas situações nas quais uma dada população se coloca em condições de precarização e instabilidade coletiva, enfrentando conflitos de várias ordens, geralmente pelo controle da terra, das pessoas e dos recursos disponíveis.

Uma resumida história das populações que ocuparam as margens do rio Mono mostra que, embora não sejam objeto da mesma atenção dada ao Daomé, estiveram, sim, bastante expostos a situações de violência ao longo dos séculos. Foi justamente às margens do rio Mono, em busca de terras com solos mais ricos que, em algum momento a partir dos séculos XII-XIII, começaram a se estabelecer as primeiras populações vindas do leste que, impondo sua

presença aos chamados "autóctones", construíram a cidade de Tado. Embora a migração tenha acontecido em busca de terras férteis que alimentassem uma população em crescimento, essa migração se dá expulsando e subjugando populações locais. Esses novos assentamentos estão, portanto, também associados a processos violentos de ocupação territorial e controle político. Ao ignorar esse processo, a narrativa historiográfica claramente encobre, e legitima, a violência.[30] O "berço" dos povos gbe, como Tado é conhecida, é um berço que, tanto quanto situações posteriores, sangra seus mortos.

Séculos mais tarde, já no final do século XVII, a foz do rio Mono se tornou palco para a violência do tráfico de pessoas escravizadas. Nas fontes do tráfico, o rio Mono é conhecido como rio dos Popos. O porto do Popo Grande foi construído bem perto da foz do Mono, por onde chegavam os escravos obtidos nos conflitos e razias da região. Apesar de não existir, nas margens do Mono, um reino equivalente ao Daomé, a população aí estabelecida, vivendo em grupos menores sem exércitos organizados, foi alvo, se não de conquistas territoriais, de frequentes razias. Embora os dados sejam escassos para os séculos anteriores, estão bem registradas as razias de Guezo em toda a área entre os rios Kouffo e Mono no século XIX. Por fim, não apenas os daomeanos investiram regularmente contra as populações do Mono, mas também os reinos do norte, como Borgu.[31]

Assim, a convivência dos gbes – enquanto povos, enquanto pequenos grupos, ou mesmo enquanto indivíduos – enfrentava situações imprevisíveis, muitas delas associadas a alguma forma de violência. Essa imprevisibilidade lhes garantiu ferramentas sociais e culturais que lhes permitiram criar habilidades para conviver com a violência e a dispersão da população. Ao longo dos séculos, em alguns casos poucas décadas ou mesmo anos, essas populações foram capazes de adquirir novos conhecimentos, adotar novos modos de vida, incorporar novos deuses, novas tecnologias, sem perder o forte sentimento de quem eram e de onde vieram. Pensar a relação entre violência e mudança social é um caminho para entender como lidaram com seu patrimônio material e imaterial, com a comunicação entre eles e com os mecanismos de construção e reconstrução de identidades.[32] A temática da violência na África tem estado associada ao colonialismo e ao contexto pós-colonial nos séculos XIX e XX.[33] Um exemplo desse recorte tardio é o marcante ensaio

Necropolitics (2003) do filósofo Achille Mbembe. O autor enfoca a violência colonial recente, deixando de lado as sociedades africanas ditas "pré-coloniais". Tratar dos séculos XVII e XVIII alerta para o fato de que a violência já era parte do cotidiano dos povos gbes.

Os gbes orientais englobam a região do antigo reino do Daomé e o território Makii. As relações entre dagomés e maquinos no Brasil no século XVIII exemplificam meu argumento sobre a violência como componente dos movimentos migratórios e das condições de constituição das diferentes comunidades de fala. O avanço da pesquisa permitirá melhor argumentar que na Costa da Mina entre os séculos XVII e XVIII quase todas as situações de contato e mistura entre os povos locais resultaram, se não da guerra, de vivências associadas a condições de extrema violência.[34] Entre os povos de línguas gbes, os fons do Daomé são os mais conhecidos. A historiografia do Daomé mostra o alastramento da violência tanto em conflitos internos quanto em decorrência da associação ao tráfico de escravos. Importante destacar que nem todos os deslocamentos e conflitos estiveram diretamente associados à expansão do tráfico atlântico, mas na medida em que, a partir de meados do século XVII, cresce o tráfico nos portos da região, pode-se dizer que isso acontece com frequência.[35] Por outro lado, a presença europeia faz surgirem as primeiras fontes escritas sobre a região.[36]

Um exemplo da relação entre deslocamentos e tráfico no século XVIII são as guerras entre Ardra, Hueda e Daomé, não por acaso, os principais beneficiários do crescimento do comércio atlântico de escravos e sobre os quais se tem o maior volume de informações. O Daomé avançou para o litoral invadindo Ardra em 1724 e Hueda em 1727. Ao vencer Hueda tomou seu porto (Glehue, no Brasil conhecido como Ajudá) de onde passou a comerciar diretamente com os traficantes europeus e do Brasil. Em 1732 conseguiu finalmente destruir o porto de Jaquem, controlado pelos comerciantes de Ardra. Boa parte dos prisioneiros dessas guerras foram embarcados, muitos deles em Ajudá. Um ponto importante na reflexão sobre a violência é partir do pressuposto de que entre os povos gbes ela não está localizada em uma época, setor ou estrato social. A violência tem que ser pensada de um ponto de vista mais global, como algo que permeia o conjunto das relações sociais. É o caso, por exemplo, de todos os atos que terminam em escravização: grandes e

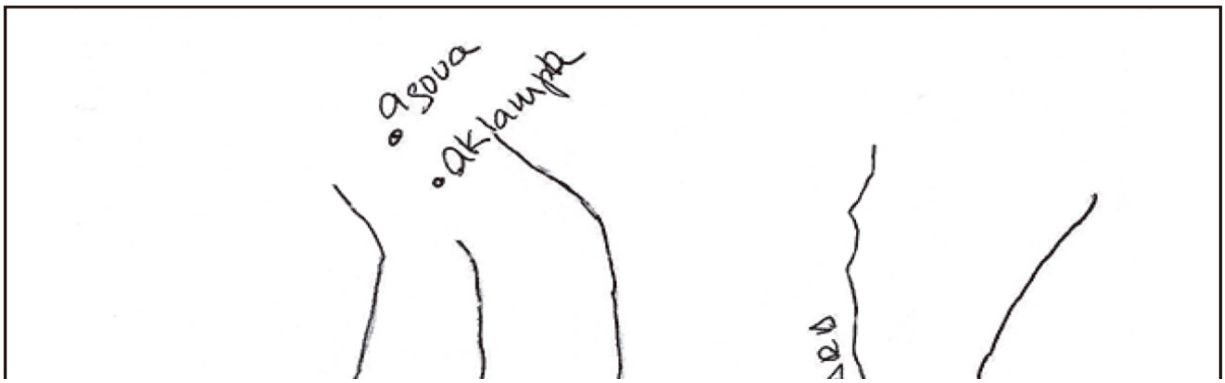
pequenas guerras, pessoas penhoradas por dívidas, acusações de feitiçaria contra as mulheres, e uma infinidade de outras situações. Além dos traficados para as Américas, há aqueles que ficam: os que perdem parentes, os que são forçados a migrar, os que são submetidos a trabalhos compulsórios, tributações, os sentenciados à morte e, paradoxalmente, aqueles que fazem cumprir essas punições, eles também expostos, cotidianamente, à violência por eles mesmos praticada.[37]

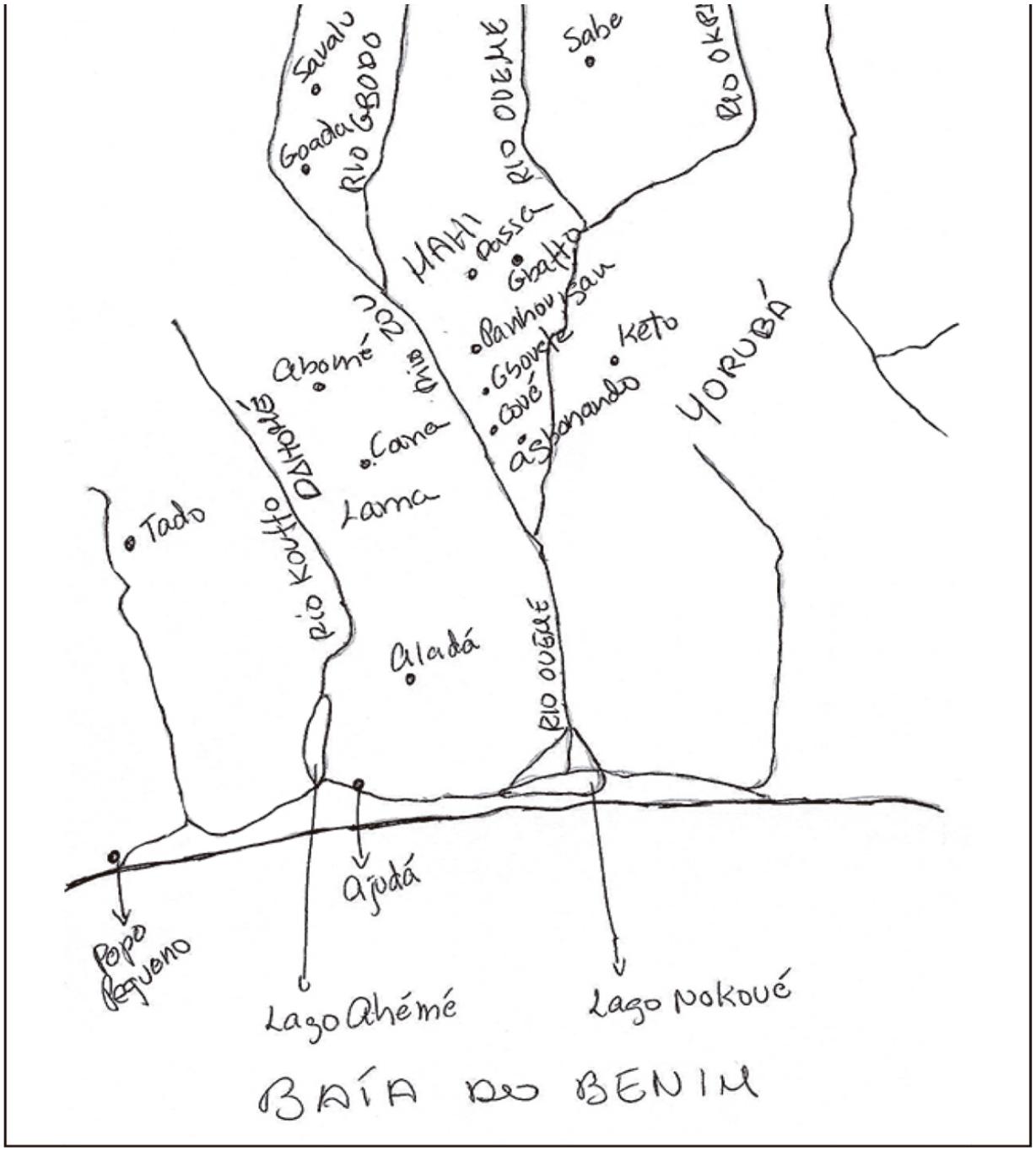
A violência está, nesse sentido, bastante impregnada em todas as esferas da vida social de praticamente todos os povos da Costa da Mina entre os séculos XVI e XVIII, aqui abordados. Uma pequena parte dessa população pode ter sido poupada pelas circunstâncias, mas no geral uma leitura vertical das fontes mostra o contrário. O motivo que me leva a inserir um item sobre a violência no presente texto é pensar em que medida as condições enfrentadas por grande parte das populações de línguas gbe, em particular a relação entre deslocamentos e violência, afetaram o uso dessas línguas e sua transmissão e compartilhamento, ao longo desses dois séculos.

O quebra-cabeça étnico-linguístico dos gbe orientais

Para os padrões das caravanas da África ocidental, as distâncias geográficas que separam daomeanos, aladanos e maquinos não são grandes, mas significam semanas de caminhada. Do litoral até o território Makii contam-se 220 quilômetros, sendo que Abomé fica a meio caminho desse trajeto. A antiga cidade de Oió (iorubá, na atual Nigéria) fica a 260 quilômetros de Abomé. Todas essas localidades tinham contato regular umas com as outras.[38]

Mapa das migrações dos gbe orientais (sécs. XVI-XVIII)





Fonte: mapa ainda em construção, a partir de fontes diversas.

A versão da tradição oral mais reproduzida pela historiografia para a fundação do reino do Daomé é um relato segundo o qual um grupo saído de Ardra teria chegado ao território ocupado pelos guedevis (ou *guédévi*).[39] Os recém-chegados teriam "comprado" dos guedevis o território onde vieram a se estabelecer e construir seus palácios.[40] Fato curioso nesse episódio é o nome

dado a esse lugar, supostamente, pelos recém-chegados: *Agbome*. Essa palavra corresponde hoje à cidade de Abomey (francês) que as fontes de Portugal e do Brasil chamavam de Abomé. Ainda hoje, os moradores de Abomé são chamados *agbóménù.*[41] *Agbome* se refere à *agbó,* radical presente em várias outras palavras como *agbódò*, ou fosso de *agbó*. Agbo era uma divindade guedevi (iorubá).[42] Difícil imaginar que um povo "vendesse" o local de culto de sua principal divindade sem algum tipo de pressão. Há por trás dessa narrativa um nítido encobrimento da violência e da usurpação.[43] Partindo dessas pistas acredito que antes da instalação dos novos migrantes, o lugar estaria associado ao culto de Agbo. Ao contrário da narrativa pacífica de que Agbome tenha sido o "berço" do Daomé, ao que parece, os descendentes de Do-Aklin se instalaram sobre as ruínas do culto de Agbo, depois de derrotarem os guedevis.

Quanto ao nome Daomé existem também várias explicações. A mais corrente associa Dahome ao culto de Dã ali estabelecido pelos recém-chegados no século XVII. Contra esse argumento, Akinjogbin lembra que o reino de "Dauma" já aparece nos relatos de Leo Africanus (c.1494-c.1554) e no mapa de André de Thevet (1516-1590).[44] Segundo Akinjogbin, o mencionado "reino de Dauma" bem poderia ter sido um reino anterior ao Daomé do século XVII. Ele diz: "Did Aho (Wegbadja) take over the name?"[45] Essa hipótese leva a crer que os recém-chegados teriam se apropriado da terra dos guedevis e do nome de um desaparecido reino, lugar ou povo. Se a hipótese é verdadeira, os episódios a ela relacionados foram omitidos da narrativa da fundação do Daomé onde permaneceu o relato da ocupação negociada.[46] A versão de J. A. M. A. R. Bergé vai também na direção do conflito: "La panique naquit et, avec elle, la dispersion des populations vers le Nord et surtout vers l'Est".[47] A disseminação do pânico e a dispersão da população indicam um conflito acirrado e longo. Há fortes indícios de que, antes da chegada dos imigrantes que fundaram o "reino" fon de Abomé, teria ali existido um "reino" iorubá, possivelmente organizado nos moldes de outros reinos iorubanos mais próximos, como Ketu e Shabe, mas não há qualquer indicação de que este reino fosse Dauma.

A cronologia dos governantes de Abomé mostra que os conflitos com os guedevis não se limitaram ao momento da chegada. Do-Aklin (ou

Gangnihessou) teria saído de Ardra por volta de 1600 e pouco depois se estabelecido no planalto, disputando espaço com os guedevis. Seu filho e sucessor Dakodonu, responsável pela "compra" da terra, é o primeiro *ahossu* de Abomé, tendo governado entre c.1625 e 1645. Daí em diante, os guedevis desaparecem das narrativas do Daomé, mas pode-se supor que continuaram na vizinhança. Apenas no governo de Houegbaja (1645-1685), que sucede Dakpdonu, fala-se em expansão do território de Abomé. Houegbaja é considerado *ahossu* do Daomé (e não apenas de Abomé), indicando a incorporação de novos territórios. Com certeza os primeiros a serem afetados por essa expansão foram os guedevis. Edna Bay escreve Gedevi e traduz a palavra como "filhos de Gede", incorporando também a ideia de que prisioneiros guedevis foram vendidos pelos daomeanos aos traficantes da costa.[48]

Quase tudo que se sabe sobre os guedevis vem de fontes que tratam do Daomé recolhidas por administradores coloniais, em particular Bergé, em quem Cornevin se apoia.[49] Embora as narrativas falem da absorção da população guedevi pelos fons, tudo indica que os conflitos foram longos, garantindo aos fons os primeiros estoques de prisioneiros para o mercado atlântico. Ao mesmo tempo, pode-se deduzir que uma parte dessa população conseguiu fugir. Juntando as peças soltas, é possível pensar que a fundação de Abomé/Daomé (entre c.1600-c.1650) absorveu uma parcela da população guedevi e expulsou outra. Um grupo guedevi fugido dos fons aparece nos relatos de Bergé sobre as migrações dos maquinos (makii). São mencionados por Bergé, de onde Cornevin tira informações sobre eles. Segundo a tradição oral o grupo foi liderado por Agoua Guédé, considerado o fundador do povo makii.[50]

Os maquinos são hoje considerados resultado de duas migrações independentes que teriam acontecido na época da instalação dos fons no planalto. Um grupo com ancestralidade em Tado/Ardra teria saído do lago Ahémé, se instalado provisoriamente em Dame, às margens do Oueme e depois seguido para o norte. Entre eles predominam falantes de gbe que teriam fundado o reino de Savalu. O outro grupo teria saído de Guédévedji (localidade próxima a Abomé) e se estabelecido temporariamente na base da cordilheira de Dassa. Seria um segmento guedevi, de língua iorubá. Depois de

expulsos de Dassa pelos anagôs vindos de Ketu, rumaram para o norte, indo se instalar no interior do corredor de Dassa, entre as escarpas da cordilheira e o rio Oueme. Esta é uma região rochosa e de difícil acesso, ocupada por pequenos grupos espalhados onde ficavam a salvo das investidas do daomeanos (fons) do sul e dos Nagôs (iorubás) que ocupavam as margens do rio Oueme. Nesse segundo grupo de ocupação predominavam anagôs (iorubá) que deram origem a várias localidades (Thio, Agouagon, Glazoué, Gbowélé, Paouignan e Gbaffo, onde viviam sem uma unidade política centralizada).[51]

Apesar da mistura, de acordo com a tradição oral, esse segundo segmento corresponde aos "verdadeiros" maquinos.[52] Os gbes e anagôs que vivem nas montanhas áridas das cordilheiras de Savalu e Dassa são conhecidos até hoje como os "les Mahis des Collines" (os makiis das colinas).[53] Segundo Cornevin, eram semelhantes nos costumes, mas tinham dialetos diferentes: entre Gobada e Aklampa, de Ouédémé a Agadanijo (região de Savalu), predominava a "língua fon"; nas localidades de Thio, Agouagon, Glazué, Gbowélé, Paouignan, Soklogbo e Gbaffo, os "dialetos nagô" (iorubá).[54] Em contraposição a eles, Bergé se refere aos "Mahi sans Collines", ou seja, aqueles que permaneceram na base do planalto, entre Abomé e Ketu, nas localidades conhecidas no século XVIII como Agolin-Cové e Zaghanado (Zaganado).[55]

Bergé descreve o "Pays Mahi" (expressão da administração colonial francesa) como composto por duas levas migratórias (uma ajá e outra iorubá) e uma população nagô já estabelecida com a qual as duas levas se misturam. Essa população aparece ainda distribuída em três áreas distintas que correspondem a três capítulos de sua obra: o reino de Fitta (os primeiros nagôs a ocuparem a região); o reino de Savalu (fon) e os maquinos "propriamente ditos", ou "vrai Mahis" (iorubá).[56] Assim sendo, os chamados "verdadeiros maquinos" seriam descendentes do grupo saído de Guédévedji sob a liderança de Guedé (iorubá), possivelmente parte dos guedevis que haviam sido expulsos do planalto pelos Fon.

A reunião de dois grupos com procedências e ancestralidades diversas complica o entendimento das comunidades de fala maxi tanto em seu território quanto na diáspora. Possivelmente o estudo da chamada língua geral da mina (associada ao gbe) traga elementos para uma melhor compreensão do problema. Em Minas Gerais, onde o vocabulário foi escrito, havia poucos

escravos identificados como maquinos e um número representativo de savalus e uma maioria de couranos (uma identidade não reconhecida pelos estudiosos da Costa da Mina). Para os savalus e os couranos de Minas Gerais, me reporto aos estudos recentes de Aldair Rodrigues e Moacir Maia. Segundo Maia, eles seriam oriundos do reino de Hueda, no litoral da Costa da Mina, hipótese reforçada por Christian Hounnouvi.[57] Um desafio dessa identificação é pensar por que os couranos e huedanos, que eram maioria entre os africanos de Minas Gerais em 1730, optaram por falar a língua geral mina, que os linguistas associam ao fon e ao maxi, e não ao phla.[58]

A falta de dados históricos para destrinchar esse imbróglio me levou à linguística. Entre os textos que abordam o tema, tem destaque o estudo de Angela Kluge, que parte da ideia de um "*continuum* linguístico" gbe, conforme definido no *14ème Congrès des Langues Ouest-Africaine* (1980). Na ocasião, ficou acordado que o *continuum* abrangia vários dialetos nomeados segundo os grupos étnicos, acrescidos do sufixo 'gbe': aja-gbe, fon-gbe, gen-gbe etc.[59] Kluge divide os dialetos orientais em dois grupos: fon e phla-phera. O fon se subdivide em: agbome, arohun, gun, kpase, maxi e weme; já o phla-phera está subdividido em: alada, ayizo, gbesi, kotafon, saxwe, tofin, toli, xwela e xwla.[60]

O maxi atual foi classificado por Capo, em 1988, como um dialeto fon. Kluge diverge da análise de Capo sobre o *cluster* fon, apontando uma diferença que afeta o entendimento não só da língua, mas, a meu ver, das populações que habitam o território ocupado pelo conjunto dos grupos maquinos. Ao contrapor os dois autores, é importante destacar que, enquanto Capo privilegia as mudanças fonológicas da língua, Kluge faz uma análise do campo lexical. Pensar essas duas abordagens me pareceu um bom ponto de partida para refletir sobre as conexões entre os maquinos e os outros povos gbe orientais, e também sobre o lugar da língua maxi no quadro das línguas gbe orientais, ao longo dos últimos séculos. O argumento de Kluge é:

> *Kpase, Maxi and Weme are also classified by Capo (1986) as components of the Fon cluster. By contrast, the analysis of word-list computation WLC-1 identifies Maxi and Weme as components of the eastern Phla-Phera cluster, although both varieties are lexically more similar to the proposed Fon than to the proposed eastern Phla-Phera cluster varieties (Maxi: 81-88% versus 73-80%; Weme: 89-94% versus 77-85%). The findings based on word-list computation WLC- 2 indicate Kpase to be a variety of the western Phla-Phera cluster, while the degrees of lexical similarity of Kpase to the proposed Fon cluster varieties and the identified western Phla-Phera varieties are comparable (76-90% versus 75-92%). Furthermore, the*

> *results based on computation WLC-2 indicate* ***that Maxi constitutes a distinct cluster by itself, with rather low degrees of lexical similarity between Maxi and the remaining eastern Gbe varieties****: 67-80% with the proposed Fon cluster varieties, which is lower than the degrees of within-group lexical similarity among the proposed Fon cluster varieties (73-97%). [grifos meus].*[61]

Kluge argumenta ter resultados que indicam que o maxi seria um *cluster* separado do fon devido ao baixo grau de similaridade lexical entre os dois. Segundo Kluge o maxi se distancia tanto do phla-phera quanto do fon, indicando que formaria um dialeto separado, e não uma variedade de um deles. Por outro lado, não descarta a proximidade entre o maxi e o phla-phera que, segundo ela, seria maior que com o fon. Se o maxi tem proximidade lexical com o phla-phera, a pergunta é: como pensar os moradores das colinas que englobam migrações diversas, como foi mostrado acima? E como estabelecer uma relação entre aquelas comunidades de fala do passado e as comunidades de fala maxi atuais? Para além dos percentuais do falar atual, as ocorrências lexicais encontradas por Kluge podem ajudar a pensar os deslocamentos populacionais dos povos gbe orientais no passado. Note-se em particular a referência à proximidade lexical entre o maxi e o phla-phera, falado pelos huedas do litoral e pelos moradores do entorno do Lago Ahémé, de onde teria partido um dos grupos formadores dos maquinos do século XVIII. Essas semelhanças e diferenças precisam ser consideradas no estudo da língua geral da mina e na composição dos povos minas na diáspora, nas primeiras décadas do século XVIII.

O primeiro europeu a percorrer o território dos maquinos e a divulgar informações sobre ele foi John Duncan, em 1845.[62] Até então tudo que se sabia sobre eles eram informações indiretas, quase sempre filtradas pela visão que deles tinham os daomeanos. É o caso do nome "maquino" que derivaria de "Ma-Hi-Nou" que numa tradução livre de Bergé queria dizer os "démangés de rage". Em português a expressão poderia ser (mal) traduzida por "os irritados de raiva".[63] Sem fugir à regra, Bergé registrou essa informação "d'après l'histoire et la légende".[64] Esse nome provavelmente foi uma atribuição imposta e depois incorporada. Permanece aberta a discussão sobre o modo como se autonomeavam, tanto o grupo que partiu do lago Ahémé, quanto o grupo que partiu do planalto e que, uma vez estabelecido, ficou conhecido

como maqui (makii). Permanece também aberto o debate sobre quem seriam os couranos encontrados no Brasil.[65]

Note-se que em todos os casos há uma forte identificação dos nomes desses povos com os locais onde se estabeleceram, daí provavelmente o fato de que mudam de nome quando se deslocam, tornando difícil recompor a história desses deslocamentos. A tradução de *gedevi* por Segurola e Rassinoux é "gede enfant", habitante do *plateau* de Abomé.[66] Já o sufixo "nous" corresponde à população instalada em determinado lugar. Assim sendo, guedevi (traduzido por filho de Guedé) é usado para os descendentes de Guedé; já dahomenù corresponde ao grupo de língua fon que se instalou no local antes ocupado pelos guedevis. Os maquinos, ou *maxínù*, eram os moradores da terra dos maquinos (ou makiis), fossem eles de ascendência iorubá ou fon. Não fica muito claro se a todos era atribuído o mesmo status ou se havia uma hierarquia entre eles. O fato de Ignacio Monte ser chamado "verdadeiro" maquino indica que existiram outros, se não falsos, no mínimo menos verdadeiros...[67]

Em resumo, os chamados gbe orientais (daomeanos e maquinos) passaram por grandes transformações ao longo dos séculos XVI e XVII e certamente compunham um quebra-cabeça de pequenos grupos que se deslocaram, guerrearam e se misturaram ao longo de pelo menos dois séculos até chegarem à configuração que alcançaram na primeira metade do século XVIII quando foram intensamente traficados para as Américas. Acresçam-se a isso os conflitos da expansão devastadora do tráfico de escravos e as intervenções da administração colonial nos séculos XIX e XX. Do ponto de vista histórico, estudar os falares do gbe deve levar em conta essas diferentes situações. A volta a vocabulários antigos preservados como fontes históricas são uma alternativa para ajudar a montar esse quebra-cabeça.

Língua e violência

Retomando a questão da violência, o traçado do deslocamento dessas populações mostra as condições em que elas viviam e os possíveis arranjos linguísticos que permitiam a intercomunicação. Tomo aqui a violência como fator constitutivo do conjunto das relações sociais e os diferentes falares como parte desse contexto. Os vocabulários hoje disponíveis, recolhidos em diferentes momentos e circunstâncias entre os séculos XVII e XIX, são pontos

de partida para novas pesquisas.[68] Temos à disposição dois vocabulários para a Costa da Mina e três para os africanos minas no Brasil: 1) Vocabulário recolhido em Ardra, pela missão católica, século XVII; 2) Vocabulário recolhido em Hueda: por Chevalier de Marchais, século XVIII; 3) Vocabulário gbe/língua geral da mina de Minas Gerais (1731), por Peixoto, século XVIII; 4) Vocabulário gbe/língua geral da mina de Minas Gerais (1741), por Peixoto, século XVIII; 5) Vocabulário dos africanos maquinos na Bahia, por Nina Rodrigues, século XIX.[69] Em cada um desses vocabulários, salta aos olhos a temática da violência. O vocabulário recolhido pelo Chevalier des Marchais em Ajudá (c.1724-6) é todo ele voltado para a comunicação entre os comerciantes, os vendedores de escravos e escravos por eles comprados. A violência aparece de forma velada, em frases que falam das condições de escravização: "ce nègre-lá est malade", "ce nègre ne peut marcher", "il est vieux".[70] Yeda Pessoa de Castro apresenta uma organização temática do vocabulário de Peixoto. A área IV.12 corresponde a "Confusão, escravidão, guerras e mandatários". Neste item fica clara a tensão nas relações entre senhores, escravos e calhambolas. Entre as frases transcritas consta: "por que razão me quereis matar?"; "quebraram-me a cabeça" (ou quebremos-lhe?, na tradução de Hounouvi); "se não me der tudo hei de matá-lo"; "se não me deres alguma coisa morro de fome"; "peço-vos que não me mates", entre outros.[71] Note-se que são sempre referências a atos individuais de violência. Na referência à guerra, é dito: *hihábouto mématimaguam,* ou terra de branco não tem guerra.[72] Fica claro que guerra tem um lugar especial entre os demais contextos de violência cotidiana.

A questão é: como a guerra e a violência cotidiana impactaram a vida das pessoas? Como, com as fontes disponíveis, podemos avaliar o impacto da violência na construção e no uso das línguas do complexo gbe? Outros textos podem ainda contribuir para esse estudo. Tomo como exemplo o manuscrito deixado por Francisco Alves de Souza, africano mina que em c.1786 escreveu dois diálogos a partir dos quais é possível traçar um perfil da presença de pessoas escravizadas na Costa da Mina e levadas para a cidade do Rio de Janeiro no século XVIII. O autor se apresenta como "preto e natural do Reino de Makii, um dos mais excelentes e potentados daquela oriunda Costa da Mina". Diz ter sido escravizado ainda menino e levado para a Ilha de São

Tomé, onde foi batizado. Depois seguiu para Bahia onde viveu por algum tempo até ser mandado para o Rio de Janeiro. Nessa cidade foi escravo de um grande comerciante por cerca de 30 anos, até se alforriar. Ao narrar sua história diz ter que "executar, em idioma português aquilo, que no nosso melhor o faria", no caso a língua geral da mina.[73]

Ao falar de sua chegada ao Rio de Janeiro explica: "Em 1748, que cheguei a esta capital vindo da cidade da Bahia, achei jáesta Congregação ou corporação de pretos minas de várias nações daquela costa, a saber, Dagomé, Makii, Zano, Agolin, Sabaru (todos de língua geral)…".[74] Os conflitos no interior da Congregação Makii do Rio de Janeiro foram narrados por Francisco Alves de Souza como desdobramentos de conflitos e guerras passadas: as "nações" da Costa da Mina eram dagomé do Daomé (fon), makii (maxi), za de Zagnanado (iorubá), agolin de Agonli (iorubá) e sabaru de Savalu (fon), todos falantes da "língua geral" da mina. A congregação que reunia falantes de línguas gbe e iorubá indica algum nível de mistura de gbe e iorubá na língua geral da mina. Note-se que "falantes" no caso pode significar que se intercomunicavam, mas não necessariamente esta ou aquela seria a língua "materna" de um ou de outro. Assim como hoje, pode ter havido no século XVIII um multilinguismo, já então de mais de uma geração. Segundo Le Herissé, os guedevis falavam uma língua "presque semblable à la nôtre (fon)".[75] Um exemplo de mistura lexical pode ser vista nos cargos distribuídos na Congregação Makii. Entre os eleitos existiam homens vindos de Dassa e Za, falantes de iorubá e seus títulos são dados em iorubá (ver tabela na página seguinte).

O modo como os títulos são descritos mostra a hierarquia entre eles, assim como a diversidade da proveniência dos membros da Congregação e o uso combinado de palavras fons e iorubás. A Congregação incluía "verdadeiros maquinos", como é dito de Ignacio Monte (primeiro rei) e também membros iorubás, oriundos de Dassa e Zagnanado, por eles chamados zanos.[76] Segundo Souza, os "minas" (ou seja, todos os gbes juntos) que criaram a Congregação Mina em 1740 tiveram desentendimentos e se separaram. Os maquinos "saíram do jugo" dos dagomés (que controlavam a Congregação Mina) e criaram a Congregação Makii. Com eles foram outros grupos, como os agonlis (agonli, iorubá, chamados "Mahis sans Collines") e sabarus (savalu, que eram fons, do reino de Savalu). Com o tempo, essas "nações" também se

desentenderam e permaneceram na Congregação Makii, na acepção de Bergé, apenas os "verdadeiros Makii", ou seja, os das montanhas do corredor de Dassa, onde predominava um dialeto nagô.[77]

Títulos e cargos da Congregação Makii na língua geral da mina (Diálogos Makii)[78]

Língua geral da mina	Títulos no manuscrito	Cargos no manuscrito
???? Francisco Alves de Souza	"rei"	regente
Jacolûduttoqquêm José Antônio dos Santos	"cá duque"	"conselheiro com as chaves do cofre"
Euçûmvalûm Alexandre de Carvalho	"cá duque"	"segundo do conselho, com a segunda chave do cofre"
AlolûBelppôn Lissoto (Lif oto) Marçal Soares	"cá duque"	"terceiro do conselho, com a terceira chave do cofre"
??? Gonçalo Cordeiro	???	"secretário"
AeolûCocoti de Daçá Boaventura Fernandes Braga	"cá também duque"	"segundo secretário e quarto conselheiro com a chave de dentro"
Ajacôto, *chaûl* de Zá José Luís	"cá marquês de tal parte"	"do conselho o quinto"
*Ledó (*Ledô) Luiz da Silva	Conde	"sexto do conselho"
Aggaú (Aggaû) Luiz Roiz Silva	General	
Aggaú (Aggaû) José da Silva	General	

É importante lembrar que Souza passa, ainda menino, por São Tomé, desembarca na Bahia e chega ao Rio de Janeiro em ١٧٤٨. A possibilidade de Souza, então com menos de ١٠ anos de idade, se comunicar com os africanos minas nesses três lugares (São Tomé, Salvador e Rio de Janeiro) não esclarece se ele aprendeu a língua mina muito pequeno em sua terra, ou ao longo de seu deslocamento.[79] Segundo comentário de Christian Hounnouvi é possível interrogar o carácter "nacional" da chamada língua geral da mina. Não existiria uma e sim várias línguas gerais gbes. A língua geral da mina de Minas Gerais tinha muitas palavras do fon, um menor número de palavras gun e aizo, e apenas algumas palavras gengbe. Como não há outro registro escrito, é impossível saber se na Bahia e Rio de Janeiro ocorreram outras variações. O que se pode afirmar é que a intercomunicação entre pessoas vindas de várias partes do território gbe indica que a chamada "língua geral" esteve presente na Bahia, em Minas Gerais e no Rio de Janeiro – desde as últimas décadas do século XVII até o final do século XIX. O vocabulário dos últimos velhos

maquinos da cidade de Salvador recolhido por Nina Rodrigues na década de 1890 mostra essa longevidade. As transformações e variedades encontradas dentro desse universo devem ser o alvo das pesquisas hoje em andamento.

Ao longo de dois séculos os africanos chamados minas enfrentaram grandes mudanças no perfil do tráfico e nas condições da escravidão no Brasil. A partir das últimas décadas do século XVIII declinou a entrada de africanos da área de línguas gbe e cresceu a presença de africanos de língua iorubá. Na Bahia, os africanos de línguas gbe eram conhecidos como jejes e os de língua iorubá como nagôs.[80] Segundo Lisa Castillo os registros de batismo da cidade de Salvador indicam a predominância dos nagôs a partir de 1820. Na primeira década a maioria ainda era jeje. Na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Praia (freguesia portuária) em 1824, Castillo encontrou 41% de nagôs, e em 1835 eles chegaram a 75%.[81] No Rio de Janeiro essa passagem é menos visível porque todos eram chamados "minas".[82] Teria a mudança no perfil do tráfico tido efeitos sobre as comunidades de fala gbe no Brasil? Nesse sentido, o vocabulário de Nina Rodrigues é fundamental para o acompanhamento de possíveis transformações. Há que se considerar ainda que, em cada um desses lugares, o modo de falar desses africanos tenha assumido algumas características locais em função das diferentes proporções de presença de indivíduos falantes de gbe e iorubá; o mesmo pode ter acontecido na Costa da Mina em função dos deslocamentos populacionais. É surpreendente como, ainda hoje, a língua geral da mina é reconhecida e compreendida no Benim.[83]

Não há como não destacar, do ponto de vista do modo de vida instituído pelos africanos minas em diferentes partes do Brasil, o fato de que mantiveram, ao longo dos séculos XVIII e XIX, uma sólida organização em torno de algumas estratégias e práticas sociais, religiosas e econômicas que são extremamente duradouras, e mostram que constituíram redes sociais densas de modo a prolongar no cativeiro um determinado estilo de vida que em parte traziam de suas terras e em parte adquiriram na convivência do cativeiro. Entre elas se destaca a formação de pequenas fortunas pessoais e coletivas que permitiram que uma liderança enriquecida estabelecesse estratégias para o grupo: redes de endividamento/financiamento para compra de alforrias, atendimento a doentes, sepultamentos; ingresso em irmandades para prática do catolicismo. Distribuíam os membros da comunidade em atividades

autônomas (vendedores, barbeiros e ambulantes em geral) cujo trabalho revertia em algum pecúlio usado no interior do grupo. Muitas vezes não só se convertiam ao catolicismo como integravam com destaque posições em irmandades, com estreita rede de parentela ritual através do casamento e do compadrio. Tudo isso sem perder seu forte vínculo com o passado e com a terra de onde vieram e que celebram no próprio nome: "Francisco Mina". Suas estratégias têm sido fartamente descritas pela historiografia na Bahia, no Rio de Janeiro e em Minas Gerais. São estratégias de inserção na sociedade colonial são bem particulares em relação ao restante dos africanos que vieram para o Brasil e se estabeleceram nos mesmos lugares e na mesma época.

Por fim, não há como ignorar o culto aos voduns na Bahia, onde muitas palavras de línguas gbe são, ainda hoje, usadas.[84] A questão então é saber como combinaram a capacidade de enfrentar transformações sociais profundas (seja na Costa da Mina, ou no Brasil) abrindo mão do que não puderam manter, mas, ao mesmo tempo, se agarrando ao que puderam e que serviu de base para manter viva a identidade do grupo.[85] A chamada língua geral da mina é talvez o componente mais poderoso dessa bagagem, por ter sido partilhada por todos, pagãos e conversos, em todos os lugares, ao longo de dois séculos. A língua gbe e a forte identidade étnico-social mina parecem ser os pilares da longevidade desses povos na diáspora.[86]

Desdobramentos de pesquisa

No Benim hoje, e possivelmente no passado também foi assim, é comum o indivíduo falar mais de uma língua, sem contar o francês. Em uma família multiétnica, as crianças convivem com diferentes línguas, dialetos e variedades dialetais. Podem ainda entender e falar as línguas/dialetos/variedades do lugar para onde a família migrou, o que ocorre com frequência. Nesse sentido, o "*continuum*" ou "complexo" linguístico gbe engloba populações com longa experiência de deslocamentos e convivência com "diferenças". O multilinguismo, que para nós pode ser visto como uma situação pouco usual, para eles é parte do cotidiano, e mais, não necessariamente visto como falares efetivamente "diferentes". A ideia de um "outro" totalmente diferente de "nós" não combina com a experiência das pessoas que viveram na Costa da Mina no passado e mesmo no Benim atual. Kluge fala da "dificuldade" de seus

entrevistados perceberem diferenças entre falares que, para ela, linguista, eram óbvias.[87] Embora com diferentes abordagens, Kluge e Capo me levaram a concluir que essas diferenças ou variações podem não ser importantes para aqueles que se comunicam no interior desse campo linguístico. Pelo falar de cada um, sabem dizer de onde a pessoa vem, mas este pode não ser um fator de distinção, ou seja, os diferentes falares podem, ou não, ter efeito sobre as relações entre as pessoas que partilham deles.[88]

Capo parte da ideia de que, no passado, os diferentes dialetos gbe seriam mais próximos e talvez nem constituíssem dialetos, apenas pequenas diferenças locais que não prejudicavam a intercomunicação. Segundo ele, a dialetização gbe foi parte do projeto colonial, reforçado por intelectuais nacionalistas. Se isso é verdade, a língua geral da mina pode corresponder a esse gbe do século XVIII, que entrou em desuso depois da interferência dos agentes coloniais, principalmente dos missionários que promoveram o letramento da população.

Essa discussão é importante porque nos remete aos vocabulários hoje disponíveis. Como cada geração corresponde a uma nova geração de traficados, esse vocabulário pode trazer de volta os falares desses tempos e lugares. Na década de 1720, as guerras do Daomé contra Ardra e Hueda abasteceram os comerciantes que iam à Costa da Mina comprar escravos para as lavras de ouro de Minas Gerais. A chamada "língua geral da mina" já era falada em 1730, quando surgiu o primeiro vocabulário.[89] A versão do vocabulário de 1743 corresponde a outra conjuntura, na qual já há entre os traficados uma maior presença de povos do interior, entre eles os maquinos, que são encontrados em Salvador e no Rio de Janeiro, mas não em Minas Gerais.

Como historiadora, minha questão para os linguistas é como proceder a uma comparação dos vocabulários disponíveis, assim como outros pequenos textos e palavras isoladas encontradas na documentação histórica, para avaliar a proximidade gramatical e lexical entre eles. Seria a língua geral da mina esse proto-gbe de que falam os linguistas? Haveria já no século XVIII uma dialetização do gbe não pensada por Capo, que poderia ser vista através desses vocabulários antigos? Poderia a língua geral ser tomada como uma língua veicular criada no Brasil, ou mesmo na Costa da Mina? Pensar todas essas possibilidades e entender o caminho percorrido pelos falares do gbe na Costa

da Mina e na diáspora é fundamental para entendermos como os chamados africanos minas encontraram ferramentas para superar as sucessivas situações de esgarçamento social que lhes foram impostas, e estabelecer a convivência e comunicação entre eles fora da Costa da Mina.

[Esse texto é um argumento em construção apresentado pela primeira vez oralmente, no seminário *Tarde de Linguística da USP* (12/08/2019). Agradeço o convite à prof. Evani Viotti e aos demais professores do departamento (Esmeralda Negrão, Margarida Petter, Alexander Cobbinah, Olga Ferreira Coelho Sansone) pelos comentários e incentivos em favor da continuidade da pesquisa. Voltei ao tema no *I Seminário Dinâmicas imperiais, circulação e trajetórias no mundo ibero-americano,* na Unifesp (15-18/10/2019). Esta é a primeira versão escrita do texto que ainda contém muitas imprecisões e aspectos que precisam ser melhor abordados. Análises interdisciplinares envolvem diálogo e tempo para amadurecer. Agradeço a Wellington Santos da Silva, por sua leitura do primeiro rascunho do texto, e a Christian Hounnouvi e Lisa Castillo, pela leitura da versão escrita para esta publicação. A todos devo valiosas sugestões e questionamentos, sem que lhes seja atribuída responsabilidade sobre meus possíveis equívocos.]

Referências Bibliográficas

ABOH, Enoch Oladé. **The Emergence of Hybrid Grammars.** Language contact and change . Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

ABOH, Enoch Oladé; SMITH, Norval. Migrations, ethno-dynamics and geolinguistcs in the Eastern Aja-Tado Cultural area. In: MUYSKEN, Pieter Muysken; SMITH, Norval (eds.). **Surviving the Middle Passage**: The West Africa-Surinam Sprachbund. Berlin: Mouton, 2015, p.43-66.

AFRICANUS, Leo. **The History and Description of Africa**. BROWN, Robert (ed.). London: Hakluyt Society, 1896, 3 vols.

AGBO, Casimir (Alidji). **Historie de Ouidah du XVIe. au XXe. siècle**. Paris: Les Presses Universelles, 1959.

ANIGNIKIN, Sylvain C. Histoire des populations mahi. À propos de la controverse sur l'ethnonyme et le toponyme "Mahi" a History of the Mahi Populations: On the Controversy about the "Mahi" Ethnonym and Toponym. **Cahiers d'études africaines**, v. 41, cahier 162, 2001, p.243-265.

ASIWAJU, A. I. The Aja-Speaking Peoples of Nigeria: A Note on Their Origins, Settlement and Cultural Adaptation up to 1945. **Africa**: Journal of the International African Institute. v. 49, n. 1 (1979), p.15-28.

AKINJOGBIN, I. Ade. **Dahomey and its Neighbours**. 1708-1818. London: Cambridge University Press, 1967.

BALANDIER, George. A noção de situação colonial. **Cadernos de Campo**. 3(3), 1995, p.107-131.

BAY, Edna. **Wives of the Leopard. Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey**. Charlottesville: University of Virgina Press, 1998.

BERGÉ, J. A. M. A. R. Étude sur le pays Mahi. **Bulletin du Comité** d'**études historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale Française**, XI. 1928.

BRUNSCHWIG, Henri. Un faux problème: l'ethno-histoire. **Annales ESC**, n.2. 1965, p.291-300.

CAPO, Hounkpati B. C. **Renaissance du Gbe**. Réflexions critiques et constructives su l'Eve, le Fon, le Gen, l'Aja, le Gun etc . Hamburg: Helmut Buske Verlag, 1988.

_____. **A Comparative Phonology of Gbe**. Publications in African Languages and Linguistics, 14. xxiv. Berlin and New York: Foris Publications; Garome, Bénin: Labo Gbe (Int.), 1991.

CASTILLO, Lisa. **A "nação ketu" do candomblé em contexto histórico**: subgrupos iorubás no Brasil, p.7, nota 16 (texto inédito).

CASTRO, Yeda Pessoa de. **A língua mina-jeje no Brasil**: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/Secr. Cultura de Minas Gerais, 2012.

CORNEVIN, Robert. **Historie du Dahomey**. Paris: Éditions Berger-Levrault, 1962.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine L'histoire de l'Afrique. **Annales ESC**, n. 2, 1964, p.382-384.

DUNCAN, John. **A Journey from Whydah, through the Kingdom of Dahomey, to Adofoodia, in the Interior in 1845 e 1846**. (1847). London: Frank Cass&Co. Ltd, 1968, 2 vols.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra** (1961). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FERNANDES, Gonçalo. A língua geral da mina (1731/1741), de António da Costa Peixoto. Confluência. **Revista do Instituto de Língua Portuguesa**, n. 43, 2012, p.28-46.

GBÉTO, Flavien. **Le Maxi du Centre-Bénin et du Centre-Togo**. Une approche autosegmantale et dialectologique d'un parler Gbe de la section Fon. Colônia: Rüdiger Köppe Verlag, 1997.

GOFF, Jacques Le. **Memória e História**. Lisboa: Edições 70, 1975.

HERSKOVITS, Melville J. **Dahomey.** An Ancient West African Kingdom (1938). Evanston: Northwestern University Press, 1967. (2 vols.)

HOUNNOUVI, Christian Coffi. Marketing et communication ethnique en contexte multilingue: le cas de la Catalogne. **Revue Internationale d'Études en Langues Modernes Appliquées**, Productions et identités locales en contexte de mondialisation (2016), n. 8, p.51-61.

KLUGE, Angela. **The Gbe language varieties of West Africa**: A quantitative analysis of lexical and grammatical features. MA thesis, University of Wales, College of Cardiff, 2000.

LABAT, Pierre. **Voyage du Chevalier Demarchais en Guinee, iles voisines, et a Cayenne, fait en 1725, 1726, et 1727**. Paris: Saugrain, 1730, v. 4.

LAW, Robin. **The Slave Coast of West Africa 1550-1750.** The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society. Oxford: Oxford University Press, 1991.

_____. Ouidah. **The Social History of a West African Slaving 'Port' 1727-1892**. Athens; Oxford: Ohio University Press; James Currey, 2004.

_____. **Ethnicities of Enslaved Africans in the Diaspora**: On the Meaning of "Mina" (Again). History in Africa. 32, 2005, p.247–267.

LESPINAY, C. de. **Le Sud Bénin**: Kétu et la question des origins. Cahier du CRA. 8. 1994, p.21-147.

LIMA, Ivana Stolze. Língua e diversidade: imagens sobre africanos e escravidão. **História e historiografia** . n. 25, 2017, p.44-64.

_____. A voz e a cruz de Rita: africanas e comunicação na ordem escravista. **Revista Brasileira de História**, v. 38, número 79, 2018.

LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África**. Uma história de suas transformações (1983). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Biopoder, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte**: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **A formação do candomblé**. História e ritual a nação jeje na Bahia. (2006). Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PEIXOTO, António da Costa. **Obra nova de Lingoa geral de mina, traduzida, áo nosso Igdioma por Antonio da Costa Peixoto, Naciognal do Reino de Portugal, da Provincia de Entre Douro e**

Minho, do comcelho de Filgueiras. Biblioteca Pública de Évora, 1741 (Códice CXVI/1-14).

_____. **Alguns Apontamentos da Lingoa minna com as Palavras Portuguezas correspondentes.** Biblioteca Nacional de Lisboa, 1731 (F. 2355 Códice 3052).

RAISSINOUX, Jean. **Dicitionaire Français-Fon.** Coutonou: SMA, 2000.

RODRIGUES, Aldair. **Humanidades digitais e diáspora africana**: questões éticas e metodológicas na elaboração de uma base de dados sobre a população escravizada de Mariana (século XVIII). Estudos Históricos. v. 33, jan-abr, n. 69, p.64-87, 2020.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil (1932).** São Paulo: CEN, 1938.

SAID, Edward. Permission to Narrate. **Journal of Palestine Studies** . v. 13, n. 3, Spring, 1984, p.27-48.

SEGUROLA, Basilio; RASSINOUX, Jean. **Dictionnaire Fon-Français.** Coutonou: SMA, 2000.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. A 'nação' que se tem e a 'terra' de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII". **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 26, mai-ago, 2, 2004, p.303-330.

_____. From Gbe to Yoruba: Ethnic Changes within the Mina Nation in Rio de Janeiro. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt (orgs.) **The Yoruba Diaspora in the Atlantic World**. Indiana University Press, 2004, p.231-247.

_____. Art and the History of African Slave Folias in Brazil. In: ARAÚJO, Ana Lucia; CANDIDO, Mariana P.; LOVEJOY, Paul E. (eds.) **Crossing Memories**. Slavery and African Diaspora. London: Africa World Press, 2011, p.209-235.

_____. (org.). **Diálogos Makii de Francisco Alves de Souza**: manuscrito de uma congregação católica de africanos Mina, 1786. Apresentação, Posfácio e Cronologia de Mariza de Carvalho Soares. São Paulo: Chão, 2019.

SOUMONNI, Elisée. **Daomé** e o mundo **atlântico**. Amsterdam/Rio de Janeiro: SEPHIS-Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

STEWART, John. The comparative phonology of Gbe and its significance for that of Kwa and Volta-Congo. **Journal of African Languages and Linguistics**, 15, 1994, p.175-193.

THEVET, André. Carte d'Afrique revenue et corrigée par l'auteur, André Thevet, cosmographe du Roy… https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8469651w.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX**. (1967). São Paulo: Corrupio, 1987.

---

1. Existe farta bibliografia discutindo a presença dos "africanos mina" no Brasil. Para uma abordagem do tema no conjunto dos meus trabalhos ver: **Devotos da cor**. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2000; "A 'nação' que se tem e a 'terra' de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português século XVIII". **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 26, mai-ago, 2. 2004, p.303-330; Posfácio. In: Mariza de Carvalho Soares (org.). **Diálogos Makii de Francisco Alves de Souza**. manuscrito de uma congregação católica de africanos Mina*, 1786*. São Paulo: Chão. 2019.

2. A classificação das línguas gbe hoje usada pelos linguistas corresponde a seu livro de 1991 e não mais ao livro *Renaissance du Gbe*, de 1988. Nesse trabalho ele propõe delimitar as línguas gbe considerando as mudanças fonológicas a partir do proto-gbe, o que é uma novidade em relação a seus trabalhos anteriores. CAPO, H. B. C. **Renaissance du Gbe**. Réflexions critiques et constructives su l'EVE, le FON, le GEN, l'AJA, le GUN etc . Hamburg: Helmut Buske Verlag. 1988; CAPO, H. B. C. **A Comparative Phonology of Gbe**. Publications in African Languages and Linguistics, 14. xxiv.

Berlin and New York: Foris Publications; Garome, Bénin: Labo Gbe (Int.), 1991. Não tive acesso a esta publicação, agradeço a Wellington Silva esse esclarecimento.

3. SEGUROLA, Basilio; RASSINOUX. **Dictionnaire Fon-Français**. Coutonou: SMA. 2000, p.205-210.

4. Até o início do século XVIII maior parte das informações diziam respeito ao então chamado "reino" de Ardra (em inglês Allada; em francês Ardes, em espanhol Arara).

5. Essas obras, em particular a produção do grupo em torno do historiador Paul E. Lovejoy, tiveram grande impacto na historiografia africanista no Brasil. Seu livro **Transformations in Slavery** (1983) foi lançado no Brasil em 2002. LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África**. Uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2002.

6. Sua obra tem ainda dois outros recortes: se concentra nas grandes unidades políticas da região que ele chama de "reinos" de Oió (Oyo) e Daomé (Dahomey); e na articulação desses reinos com o comércio atlântico de escravos e outras mercadorias. LAW, Robin. **The Oyo Empire, c.1600-c.1836**: A West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade. Oxford: Oxford University Press. 1977; **The Slave Coast of West Africa 1550-1750**. The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society. Oxford: Oxford University Press.1991; **The Kingdom of Allada** . Leiden: Research school CNWS, School of Asian, African, and Amerindian studies. 1997. Mais recentemente publicou a história do porto de Ouidah (Fida, Judá, Ajudá, Uidá, Whydah) no reino de Hueda (Peda, nos dialetos gbe): LAW, Robin. **Ouidah**. The Social History of a West African Slaving 'Port' 1727-1892. Athens; Oxford: Ohio University Press. 2004; e incontáveis artigos e capítulos de livros.

7. Robin Law incorpora a versão de que os huedas, ou huedanos, teriam vindo do lago Ahémé. Segundo ele o lago Ahéme (ou Hen) deu nome ao grupo que ficou conhecido como Hueda-Hen. LAW, **Ouidah** . p.19.

8. LAW, **Ouidah**, p.19-20. Nicolau Parés adota também essa classificação ao tratar do candomblé de nação jeje na Bahia. PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do candomblé**. História e ritual da nação jêje na Bahia . Campinas: Unicamp. 2a. edição. 2007, p.14.

9. CAPO, **Renaissance du Gbe**, p.49, 101. Agradeço a Lisa Castillo a lembrança de que Jacques Bertho defende que a palavra ewe significa planície e que a referência a populações ewe tem esse sentido, e não o de uma unidade linguística. BERTHO, Jacques. La parente des Yoruba aux Peuplades de Dahomey et Togo. **Africa**: Journal of the International African Insitute, v. 19, n. 2 (Apr.), 1949, p.121.

10. Os nomes das línguas citados entre parêntese seguem o uso da historiografia, nem sempre muito precisa. Em muitos casos correspondem a nomes dados aos *clusters*. Uma língua é chamada *cluster* quando é representativa de outras línguas. No caso dos gbe orientais além do fongbe são línguas *cluster* o gungbe e o maxi. Chegar a uma terminologia comum entre historiadores e linguistas é uma das metas desse diálogo. Esse esforço é imprescindível para a montagem de bancos de dados de uso coletivo. Sobre bancos de dados, ver: RODRIGUES, Aldair. Humanidades digitais e diáspora africana: questões éticas e metodológicas na elaboração de uma base de dados sobre a população escravizada de Mariana (século XVIII). **Estudos Históricos**. v. 33, jan-abr, n. 69. 2020, p.64-87.

11. Na historiografia inglesa e francesa atuais são identificados como Mahi. Duncan escreve Mahee e Richard Burton escreve Makhi. DUNCAN, John. **Travels in Western Africa** . London: Richard Bentley. 1847. v. 2, p.iii; BURTON, Richard. **A mission to Gelele, king of Dahome** . London: Tulson&Edward. 1893. v. 2, p.58. Nas fontes do Brasil e de Portugal aparecem como Maki, Makii,

Maqui e Maquino. Optei pela grafia Makii para o povo e maxi para a língua. GBÉTO, Flavien. **Le Maxi du Centre-Bénin et du Centre-Togo**. Une approche autosegmantale et dialectologique d'un parler Gbe de la section Fon. Colônia/Alemanha: Rüdiger Köppe Verlag. 1997. Uso letra minúscula para nomear as línguas, dialetos e variedades dialetais (gbe, fon, agbome) e maiúscula para os povos ou grupos étnicos (Gbe, Fon, Agbome). Obviamente não há uma correspondência povo/etnia/língua, adoto o critério como recurso narrativo. No caso das citações preservo a escrita do autor.

12. É importante destacar que essa nova classificação, como bem mostram os trabalhos de Capo, está envolvida em acalorados debates acadêmicos e políticos. O título do livro de Capo, *Renaissaince du Gbe*, aponta para essa polêmica, explicitada recentemente por Angela Kluge. KLUGE, Angela. **The Gbe language varieties of West Africa**: A quantitative analysis of lexical and grammatical features. MA thesis, University of Wales, College of Cardiff. 2000. O trabalho foi apresentado no SIL Forum of Language Fieldwork 2008-23, ago, 2008.

13. Entre os linguistas destaco a obra de Enoch Aboh. ABOH, Enoch Oladé Aboh. **The Emergence of Hybrid Grammars**. Language contact and change. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, e também: ABOH, Enoch Oladé, SMITH, Norval. Migrations, ethno-dynamics and in the Eastern Aja-Tado cultural area. In: Pieter Muysken and Norval Smith (eds.). **Surviving the Middle Passage**: The West Africa-Surinam Sprachbund. Berlin: Mouton. 2015, p.43-66.

14. O mesmo deverá ser feito no futuro em relação à pesquisa genética. Por hora: GBEHA, Elias. **Variabilité Génétique des Populations Ouest-Africaines.** Mémoire présenté à la Faculté de Médecine en vue de l'obtention du grade de Maître ès science (M.Sc.) en Biologie Moléculaire. Programmes de biologie moléculaire Faculté de Médecine, Université de Montréal. 2008.

15. Para o Daomé francês: d'Albeca participou da ocupação (1892-93) e da organização da colônia francesa, permanecendo como oficial residente. D'ALBECA, Alexandre Librecht. **Les établissements français du Golfe du Bénin, géographie, commerce, langues**. Paris. 1889; Le Herissé, igualmente administrador colonial, não apenas viveu no Daomé como casou-se com uma "princesa" de Abomé. HERISSÉ, A. Le. **L'ancien royaume du Dahomey**. Moeurs, religion, histoire. Paris: Émile Larose. 1911. Ambos viveram no Dahomey nas primeiras décadas de implantação da colônia e, além das obras citadas, deixaram um número significativo de trabalhos. A eles soma-se Bernard Maupoil (1906-1944), administrador do Daomé e autor de **A adivinhação na antiga Costa dos Escravos** (La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves) (1943). São Paulo: EDUSP. Não foram citados os autores alemães, a cujas obras não tive acesso.

16. Bergé trabalhou como adjunto principal dos Services Civils de l'Afrique Occidentale Française e, em estudo sobre os Makii, usa as duas grafias (Maki e Mahi), generalizando-se a segunda, ainda hoje, usada no Benim. BERGÉ, J. A. M. A. R. Étude sur le pays Mahi. **Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale Française**, XI. 1928.

17. Foi vigário de Abomé lá chegando em 1903. Terminadas suas funções voltou à França, mas retornou a Porto Novo várias vezes e teve forte influência sobre toda a produção historiográfica sobre o Daomé. Em 1925 fundou a revista *La Reconnaissance Africaine.*

18. HAOZUMÉ, Paul. **Le Pacte de sang au Dahomey**. Paris: Institut d'Ethnologie. 1937; *Doguicimi* (1938). Paris, Maisonneuve et Larose. 1978; LESPINAY, C. de. Le Sud Bénin: Kétu et la question des origines. **Cahiers du CRA**. 8. 1994: 21-147; ADANDÉ, Alexandre. **Les récades des rois du Dahomey.** Dakar: IFAN. 1962.

19. HERSKOVITS, Melville J. **Dahomey**. An Ancient West African Kingdom (1938). Evanston: Northwestern University Press. 1967. (2 volumes); VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX**. (1968) São Paulo: Corrupio. 1987; AKINJOGBIN, I. A. **Dahomey and its Neighbours, 1708-1818**. Cambridge: Cambridge University Press. 1967. Entre os autores recentes, destaco: BAY, Edna. **Wives of the Leopard**. Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey. Charlottesville: University of Virgina Press. 1998; e PARÉS, Nicolau. **O rei, o pai e a morte**. A religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental . São Paulo: Companhia das Letras. ٢٠١٦.

20. Robert Cornevin foi nomeado administrador adjunto do Daomé no início da década de 1940. Depois de trabalhar no Camboja e Senegal voltou à África ocidental como comandante do Círculo do Togo (1948-1956). CORNEVIN, Robert. **Histoire du Dahomey**. Paris: Éditions Berger-Levrault. 1962.

21. Para esse debate ver: COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. L'histoire de l'Afrique. **Annales ESC**, n. 2. 1964, p.382-384; BRUNSCHWIG, Henri. Un faux problème: l'ethno-histoire. **Annales ESC**, n. 2. 1965, p.291-300.

22. O termo "autóctone" aparece regularmente na historiografia. Evito seu uso porque as populações anteriores aos Gbe eram também fruto de deslocamentos anteriores que fogem ao recorte deste texto.

23. LESPINAY, Charles de. Le Sud Benin: Kétu et la question des origines. **Cahiers du CRA**, n. 8, 1994, p.21-147.

24. Sobre os Yoruba no território dos povos gbe ver: BERTHO, J. La parenté des Yoruba aux peuplades du Dahomey et du Togo. **Africa**,1949. 19(2): 121-132.

25. O nome Hueda é pouco usual, as fontes geralmente fazem referência ao forte português de São João Batista de Ajudá, construído em 1721, em terras deste reino (em francês Ouidah; em inglês Whidah). Já a palavra Daomé corresponde ao português moderno, nas fontes em português do século XVIII, registra-se Dahome ou Dagomé (*Danxome*) e para a capital Abomé (*Agbome*).

26. Segundo Law, o reino de Hueda no século XVIII pode ser uma mistura de populações hueda com hula. De sua explicação pode-se supor que talvez os hula fossem mais antigos no lugar porque já ocupavam as lagoas. Os huedas teriam se estabelecido primeiro em Savi (ao norte do litoral, que se manteve como sua capital) e depois descido para o litoral. Embora Glehue seja anterior à chegada dos europeus na década de 1680, é impossível avaliar com segurança quando surgiu. LAW, **Ouidah**, p.23-25. Segundo versão registrada por Cornevin, os huedas teriam fugido do lago Nokoué, perseguidos pelos aladanos de Ardras, cuja área de influência se estendia até lá e vindo então a se estabelecer em Savi. CORNEVIN, **Historie du Dahomey**, p.42-46.

27. Casimir Agbo, autor de uma história de Ouidah, afirma que um grupo do "pays Adja alias Ehué" teria migrado e fundado Sahé (Savé) por volta de 1500. Na ocasião teriam ali encontrado uma pequena população "autóctone" que teria a eles se misturado. O nome dessa população é desconhecido, mas poderiam ser aízos. Esse assentamento teria dado origem ao reino de Hueda. AGBO (Alidji), Casimir. **Historie de Ouidah du XVIe. au XXe. siècle**. Paris: Les Presses Universelles, 1959, p.12-13.

28. CORNEVIN, **Historie du Dahomey**, p.42-46. De acordo com a tradição oral três irmãos deixaram Tado: Kokpon tomou para si o reino de Ardra; Do-Aklin fundou Agbome e Te-Agbanlin fundou Ajatche (Porto Novo).

29. Faço aqui referência à clássica análise de Le Goff sobre documento/monumento. LE GOFF, Jacques. **Memória e História** . Lisboa: Edições 70, 1975.

30. Note-se que esse silêncio não é exclusividade da história dos povos gbes, nem tampouco da história africana. Trata-se do encobrimento da violência imposta a todos os povos dominados.

31. LAW, Robin. **The Slave Coast of West Africa 1550-1750**. The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society. Oxford: Oxford University Press. 1991, p.117-118; CORNEVIN. **Histoire du Dahmey**, op. cit., p.122, 181.

32. Essa capacidade de encontrar alternativas de sobrevivência e reorganização social por parte dos africanos minas foi por mim destacada em **Devotos da cor** (2000), e depois em meu posfácio dos **Diálogos Makii** (2019), SOARES, Posfácio.

33. BALANDIER, George. A noção de situação colonial (1951). **Cadernos de Campo**, 3 (3). 1995, p.107-131; FANON, Frantz. **Os condenados da terra** (1961). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1968; MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Biopoder, estado de exceção, política da morte (2003). São Paulo: n-1 edições. 2018. Em entrevista, Paulo Farias relatou que, entre suas primeiras leituras sobre a África, estava o livro *L'Afrique Noire Occidentale et Centrale* (1958), do geógrafo e historiador francês Jean Suret-Canale, onde se destaca a temática da violência colonial (REIS, Luiza Nascimento dos. O exílio africano de Paulo Farias (África Ocidental, 1964-1969). **Tempo** . v. 25, n. 2, 2019, p.435.

34. Dialogo aqui com dois autores em particular: o já citado Aboh através de seu minucioso levantamento histórico da área gbe, que considera a ideia de hibridismo e emergência de uma "creole formation" na Costa dos Escravos; e Hounnouvi sobre a questão do multilinguismo/multiculturalismo. ABOH, **The Emergence of Hybrid Grammars**; e HOUNNOUVI, Christian Coffi. Marketing et communication ethnique en contexte multilingue: le cas de la Catalogne. **Revue Internationale d'Études en Langues Modernes Appliquées, Productions et identités locales en contexte de mondialisation** (2016), n. 8, p.51-61.

35. Sobre o crescimento dos conflitos ao longo do século XVII e as conexões desse avanço com o comércio atlântico de escravos, ver: LOVEJOY. **A escravidão na África**. op. cit., capítulos 3 a 6.

36. AISWAJU, A. I. The Aja-Speaking Peoples of Nigeria: A Note on Their Origins, Settlement and Cultural Adaptation up to 1945. **Africa**: Journal of the International African Institute, v. 49, n. 1 (1979), p.15-28.

37. O exemplo clássico da representação da violência são os baixos-relevos do Palácio de Abomé e os panos aplicados que com frequência apresentam motivos violentos com cenas de guerra, mutilações e decapitações. Sobre os panos aplicados, ver: SOARES, Mariza de Carvalho. Trocando galanterias: a diplomacia do comércio de escravos, Brasil-Daomé, 1810-1812. **Afro-Ásia**, 49 (2014), p.229-271.

38. Num cálculo aproximado a partir do Google Maps a distância entre o território dos maquinos e o litoral (a mais longa percorrida na região) corresponde a cerca de 230 quilômetros: litoral-Ardra = 50 km; Ardra-Abomé = 65 km; Abomé-Savalu = 110 km. O cálculo dos dias de caminhada se altera em função da topografia e da vegetação. O tempo é afetado ainda pelo transporte de mercadorias pesadas e pelo número de pessoas (no caso de tropas de guerra, por exemplo). O tempo varia ainda se a caravana sobe o planalto, ou desce em direção ao litoral.

39. Essa conexão é contestada por Robin Law, que alega ter sido a conexão entre Abomé e Ardra estabelecida no no século XVIII para atender a interesses do Daomé. LAW, R. History and

Legimitacy: Aspects of the Use of the Past in Precolonial Dahomey. **History in Africa**, 15 (1988): p.431-456 (p. 450). Ver também: BAY. **Wives of the Leopard**, op. cit., p.73.

40. A cidade de Abomé fica no planalto de Abomé, centro do território do antigo Danxome (reino do Daomé). Segundo a tradição, cada governante teria construído um palácio. São contados doze governantes e doze palácios. Não há, entretanto, informações sobre todos eles. Os palácios – uns destruídos ou em ruínas, outros restaurados – integram a lista dos *World Heritage Sites* africanos da Unesco. Ver: https://whc.unesco.org/en/list/323/

41. Segundo o linguista Hounkpati Capo, usa-se o nome do dialeto acrescido do sufixo *gbe* para identificar as comunidades de fala: gungbe e hwegbe. No caso de Abomé usa-se *agbógbe*. Segundo ele, o Danxomegbe engloba o Kpase (Hueda) e o Atohúm (não identifiquei). CAPO, Hounkpati B. C. **Renaissance du Gbe**. Réflexion critique et constructives sur l'eve, le fon, le gen, l'aja, le gun, etc . Hamburg: Helmut Buske Verlag. 1988, p.14-15. Por sugestão de Christian Hounnouvi, uso a expressão "família gbe".

42. Ainda hoje, esses significados permanecem no fon. Segundo o Google Translator: agbó = velhice; agbómé = vizinhança; agbóme = cidade. Disponível online em: https://translate.google.com/#view=home&op=translate&sl=yo&tl=pt&text=agbóme [Acesso em 29.11.19]

43. Segundo Bay, o leopardo (*kpo*) era cultuado pelos guedevis e foi incorporado no pantheon de Abomé. Ainda segundo ela, Dakodonou (herdeiro de Do-Aklin), considerado fundador de Abomé, era guedevi. Seu vínculo com Ardra teria sido acrescido à narrativa como estratégia política para dominação da população guedevi. Ver: BAY. **Wives of the Leopard**, op. cit., p.74-75.

44. AFRICANUS, Leo. **The History and Description of Africa**. Brown, Robert, editor. London: Hakluyt Society. 1896. 3 vols; THEVET, André de. **Carte d'Afrique revenue et corrigée par l'auteur, André Thevet, cosmographe du Roy…** Ver reprodução do mapa na Gallica: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8469651w.

45. Akinjogbin. *Dahomey and its Neighbours*, op. cit., p.22-23. Aho (ou Wegbadja, Houebadja) governou o Daomé entre 1645-1685.

46. Ver: Edward Said. "Permission to Narrate". **Journal of Palestine Studies.** v. 13, n. 3, Spring. 1984, p.27-48.

47. BERGÉ, **Étude sur le pays Mahi**, op. cit., p.710-711.

48. A afirmação se baseia na existência de um vodum haitiano chamado Ghede (Guédé) descrito como guardião do território entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. BAY. **Wives of the Leopard**, op. cit., p.48.

49. ANIGNIKIN, Sylvain C. Histoire des populations mahi. **Cahiers d'études africaines**, 162, 2001, p.243-265. Para o século XVIII em diante: MULIRA, Jessie G. **A History of the Mahi Peoples from 1774 to 1920**. Ph.D., thesis, Los Angeles, University of California. 1984. Não tive acesso a uma obra em alemão: SEDOTE, Acakpo Constant Juladie. **Hàn oder Volksgesänge**: Populäre Lieder als Indikatoren für Weltanschauung und Glaubensvorstellungen der Mahi (Bénin) . Bamberg: University of Bamberg Press. 2018.

50. Sobre Agoua Guedé, CORNEVIN, **Histoire du Dahomey**, op. cit., p.140-141. Ao norte de Savalu e Alekpo e a oeste de Aklampa, fica a Floresta de Agoua e também uma localidade com esse

nome.

51. Segundo me informou Christian Hounnouvi, provavelmente Gbaffo ficava perto de Dassa-Zoume. Ainda não consegui localizar Ouédémé e Agadanijo. CORNEVIN. **Historie du Dahomey**, op. cit., p.46-47; 140-142; BERGÉ. Étude sur le pays Mahi, p.708-712, 734.

52. Segundo Bergé, em 1928 os Makii eram o produto da fusão lenta de diversos grupos derivados dos Adjas vindos do sul e dos Nagôs que eram os primeiros ocupantes. Bergé não leva em conta as populações já aí existentes quando da chegada dessas primeiras levas migratórias. Segundo ele os "verdadeiros Mahi" eram os que ocupavam o corredor de Dassa. BERGÉ. **Étude sur le pays Mahi**, op. cit., p.712, 717.

53. Bergé situa os guedevis nas proximidades de Cana de onde teriam partido sob a liderança de Agoua-Guédé em direção a leste e depois norte. BERGÉ. **Étude sur le pays Mahi**, op. cit., p.712.

54. CORNEVIN. **Historie du Dahomey**, op. cit., p.47, 33. Cornevin cita Nouréini Tidjani-Serpos, mas não encontrei a obra referida na sua bibliografia, por isso não pude avançar nessas localizações.

55. Nos diálogos sobre a Congregação Makii no Rio de Janeiro escritos por Francisco Alves de Souza em 1786 há menção a integrantes vindos de Agolin e Za. Ignacio Monte, o primeiro rei maquino no Rio de Janeiro, é descrito como um "verdadeiro maquino", e neto de "Eseú Agoua", identificado por Monte em seu testamento como "rei" dos maquinos na Costa da Mina. SOARES (org.). **Diálogos Makii**, op. cit., p.182.

56. BERGÉ. **Étude sur le pays Mahi,** op. cit., Mapa p.709.

57. Segundo me explicou o linguista Christian Hounnouvi, é possível que coura/courano seja uma deformaçao de xueda, ou xwla (ou xuedanu ou xwlanu). Xwla tem que ser lido "xula" ou "xola" (com a "x" similar a /j/ española e a "l" similar a uma /r/). Nesse caso os coura do Brasil seriam os xwla (ou hueda) da região de Ajudá.

58. Sobre esse argumento, ver também a argumentação de Moacir Maia sobre Coura/Hueda/"judaique": MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. **De reino traficante a povo traficado**: a diáspora dos couranos do golfo do Benim para as minas de ouro da América Portuguesa (1715-1760). Tese de doutorado defendida junto ao PPGHS. Rio de Janeiro: UFRJ. 2013. Nesse caso o mais provável é que coura/courano seja em realidade xwla/xwlanu. A identificação dos Coura na Costa da Mina tem sido tema de interesse do grupo de pesquisadores da Costa da Mina e acredito que a continuidade do debate interdisciplinar é o melhor caminho para esclarecer essa questão que, a meu ver, tem avançado, mas continua em aberto.

59. O *14ème Congrès des Langues Ouest-Africaine* foi realizado em Cotonou/Benim. Estima-se que hoje o grupo linguístico gbe tenha pelo menos dez milhões de falantes. Dentre eles cerca de dois milhões são falantes de fon. **Atlas de l'Intégration Régionale en Afrique d'Ouest**. Disponível online: https://www.oecd.org/fr/csao/publications/38410200.pdf [acesso em 07.11.2019]. Em 1981 essa terminologia foi adotada pelo *Duthie and Vlaardingerbroek's Bibliography of Gbe*; KLUGE. **The Gbe Language Varieties of West Africa**, p.6, citando CAPO, 1986, p.29ss; e STEWART, John. The comparative phonology of Gbe and its significance for that of Kwa and Volta-Congo. **Journal of African Languages and Linguistics**. 15. 1994, p.229ss.

60. KLUGE. **The Gbe Language Varieties of West Africa**, op. cit., p.47.

61. Ibid., p.51. “Kpase, Maxi e Weme também são classificados por Capo (1986) como componentes do *cluster* Fon. Por outro lado, a análise computada pela lista de palavras WLC-1 identifica Maxi e Weme como componentes do *cluster* Phla-Phera oriental, embora ambas as variedades sejam lexicalmente mais semelhantes ao Fon proposto do que às variedades do *cluster* Phla-Phera oriental proposto (Maxi : 81-88% versus 73-80%; Weme: 89-94% versus 77-85%). As descobertas com base no cálculo da lista de palavras WLC-2 indicam que Kpase é uma variedade do *cluster* Phla-Phera ocidental, enquanto os graus de similaridade lexical de Kpase com as variedades de *cluster* Fon propostas e as variedades Phla-Phera ocidentais identificadas são comparáveis (76-90% versus 75-92%). Além disso, os resultados com base na computação WLC-2 indicam que **Maxi constitui um *cluster* distinto por si só, com graus bastante baixos de similaridade lexical entre Maxi e as variedades Gbe orientais remanescentes**: 67-80% com as variedades de *cluster* Fon propostas, o que é menor do que os graus de similaridade lexical intragrupo entre as variedades propostas do *cluster* Fon (73-97%).

62. DUNCAN, John. **A Journey from Whydah, through the Kingdom of Dahomey, to Adofoodia, in the Interior in 1845 e 1846**. (1847) London: Frank Cass&Co. Ltd. 1968. v. 2.

63. BERGÉ. Étude sur le pays mahi, p.711. Nicolau Parés traduz a expressão para “as vítimas da fúria” ou “a destruição da fúria”. PARÉS, Nicolau. **A formação do candomblé**. p.38. Christian Hounnouvi destacou sua estranheza frente a essa tradução alertando que o prefixo nu/nou significa “oriundo de”, como presente em Agbomenu (oriundo de Agbome), Daxomenu (oriundo do Daxome), Mahinu (oriundo do territorio Maxi). Assim. “Ma-Hi-Nou” seria, como nos outros casos, “oriundo do territorio Maxi/Mahi”. A mesma tradução feita por Hounnouvi tem sido por mim adotada.

64. BERGÉ. **Étude sur le pays Mahi**, op. cit., p.708.

65. Nota dos organizadores: ver, neste livro, o texto de Moacir Maia, uma identidade litorânea: os chamados courá (ou couranos) na África e em Minas Gerais (século XVIII).

66. Lendo este texto, Lisa Castillo acrescentou a seguinte informação: No dicionário “A Comparative Phonology of Gbe” (Google Books) o sufixo -vi tem o sentido de “pequeno” ou “filhote” em diversas línguas gbe. Na lista de Nina Rodrigues, consta que “vi-cê” em “jeje” é filho ou filha. Mas, olhando para as outras palavras, parece ser derivado do significado de “pequeno”. Informou também que: lua=çum, estrela=çumvi, mão=aló, dedo=alovi.

67. Em francês usa-se a expressão “pays Mahi” que corresponde ao “Mahiland” da língua inglesa; em português optei por “terra”, termo português usado pelos africanos minas na documentação do Rio de Janeiro. Ver: SEGUROLA, Basilio; RASSINOUX, Jean. **Dictionnaire Fon-Français**. Coutonou/Benim: Societé des Mission Africaines. 2000, p.185, 122, 346.

68. Como já vem sendo feito por Ivana Stolze Lima, Christina Marzhauser, Wellington Santos da Silva e outros pesquisadores para a língua geral da mina. LIMA, Ivana Stolze. Língua e diversidade: imagens sobre africanos e escravidão. **História e historiografia** . n. 25. 2017, p.44-64; LIMA, Ivana Stolze. A voz e a cruz de Rita: africanas e comunicação na ordem escravista. **Revista Brasileira de História**, v. 38 número 79, 2018; e para projeto de pesquisa em andamento sobre os dois manuscritos da língua geral, ver: Märzhäuser, Christina; RODRIGUES-MOURA, Enrique. **António da Costa Peixoto’s Obra nova de língua geral de Mina (1731/1741)**. A print and online edition of a unique historical document on the Ewe-Fon-legacy in Brazil é anunciada nesse site: https://www.unibamberg.de/fileadmin/uni/fakultaeten/split_professuren/prof_romanische_literaturwis/2017/Poster-Maerzhaeuser-Rodrigues-Peixoto-Lisbon-July-2017.pdf [Acesso em 01.12.2019]; e

na tese de doutorado em andamento de Wellington Silva sobre a língua geral da mina como uma língua de contato em Minas Gerais.

69. Sobre os manuscritos: 1) Não tive ainda acesso a esse manuscrito; 2) MARCHAIS, Chevalier des. **Compagnie des Indes**. Journal du voyage de Guinée et Cayenne, par le Chevalier des Marchais… pendant les années 1724, 1725 et 1726 Bibliothèque Nationale de France; 3) PEIXOTO, António da Costa Peixoto. **Alguns Apontamentos da Lingoa minna com as Palavras Portuguezas correspondentes**. Biblioteca Nacional de Lisboa, 1731 (F. 2355 Códice 3052); 4) PEIXOTO, António da Costa. **Obra nova de Lingoa geral de mina**, traduzida, áo nosso Igdioma por Antonio da Costa Peixoto, Naciognal do Reino de Portugal, da Provincia de Entre Douro e Minho, do comcelho de Filgueiras. Biblioteca Pública de Évora, 1741 (Códice CXVI/1-14); 5) Nina Rodrigues (1862-1906) estudou os africanos na cidade de Salvador e considera o Makii "o mais puro dos dialetos gêges", mas adverte que "nada impede que viessem a falar no Brasil outro qualquer dos dialetos figurados" (cita o Mahi, o Dahomé, o Aufuch, o Anlo e o Whydad). Sua fonte para análise comparativa é a obra do coronel Ellis. A pesquisa para este livro deve ter sido feita entre 1890 e 1905, quando, segundo ele, entrevistou os últimos maquinos (escreve Mahi) ainda vivos. Os originais só foram publicados em 1932. RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1932, p.209-210; 217-221. Sobre os vocabulários ver: FERNANDES, Gonçalo. A língua geral da mina (1731/1741), de António da Costa Peixoto. **Confluência**. Revista do Instituto de Língua Portuguesa, n. 43, 2012, p.28-46.

70. Publicado em: LABAT, Pierre. **Voyage du Chevalier Demarchais en Guinee, iles voisines, et a Cayenne, fait en 1725, 1726, et 1727**. Paris: Saugrain. 1730. v. 4, p.670-681.

71. CASTRO, Yeda Pessoa de. **A língua mina-jeje no Brasil**: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/Secretária da Cultura do Estado de Minas Gerais. 2012, p.72, 75, 77, 80.

72. Ibid.**,** p.79. Em Raissinoux a palavra guerra aparece como *ahwàn*. RAISSINOUX, Jean. **Dicitionaire Français-Fon**.

73. Diálogo primeiro. SOARES (org.). **Diálogos Makii**, op. cit., p.13, 41.

74. Ibid., p.41.

75. LE HERISSÉ. **L'ancien royaume du Dahomey**, op. cit., p.278.

76. A ordem de importância dos títulos é: duque, marquês e conde. Nessa ocasião os sabaru (savalu) já tinham deixado a Congregação Makii e criado a sua própria congregação. O mesmo tinha feito os ianos (zanos), mas pelo menos um dos integrantes do grupo permaneceu na Congregação Makii.

77. Os dois montes gêmeos que hoje identificam o território dos maquinos (no Benim hoje chamados mahis), Anaklé e Anadjagoun, ficam nas proximidades de Savalu. Não encontrei registro sobre quando assumem essa importância, nem sua localização exata. Também são conhecidos como "as mamas" (em fon *ano* = mama). SEGUROLA; RASSINOUX. **Dictionnaire Fon-Français**. Sobre esses conflitos ver: "Diálogo primeiro", SOARES (org.). **Diálogos Makii** . op. cit., p.41-42. Note-se que a separação não foi tão radical, já que pelo menos um membro do conselho da Congregação Makii era de Za (Zagnanado), localidade próxima a Agonli-Cové).

78. Souza (rei/regente) e Cordeiro (secretário) são os interlocutores do diálogo e não estão na lista da cerimônia de titulação, porque deram posse aos demais. Em Portugal o título de duque é geralmente restrito a parentes próximos do rei; o de marquês está associado aos governadores de marcas (terra); o

de conde é geralmente atribuído a conselheiros. A tradução de *aggaú* (ou agau) para general é corrente tanto nas fontes quanto na historiografia. *Aeolû* parece ser um título em iorubá (ayé olu): "senhor da terra?"; para os outros casos ainda não houve tentativa de tradução. Os cargos de procurador, tesoureiro e andador são usuais em todas as irmandades e não foram incluídos no quadro por falta de informação sobre seus ocupantes. Os cargos de procurador e andador foram ocupados pelos *aggau*. SOARES (org.) **Diálogos Makii**, op. cit., p.45.

79. SOARES, Pósfácio. SOARES (org.). **Diálogos Makii,** op. cit., p.115-122.

80. Ver quadro dos africanos em Salvador em: VERGER. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVIII a XIX**, p.669-675.

81. CASTILLO, Lisa. A "nação ketu" do candomblé em contexto histórico: subgrupos iorubás no Brasil, p.7, nota 16 (texto inédito).

82. SOARES, Mariza de Carvalho. From Gbe to Yoruba: Ethnic Changes within the Mina Nation in Rio de Janeiro. FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt (org.). **The Yoruba Diaspora in the Atlantic World**. I Bloomington: Indiana University Press. 2004, p.231-247.

83. Tive essa experiência quando em 2001, por ocasião do simpósio *Aguda: Aspects of Afro-Brazilian Heritage in the Bight of Benin* (Porto-Novo, République du Bénin, 26-30 November 2001), onde apresentei a comunicação "Le voyage de Debret vers l'esclavage". A partir de uma prancha de Debret mostrando um barbeiro, analisei essa atividade, mostrando as palavras a ela associadas no vocabulário da língua geral da mina de António Peixoto. Muitos anos depois, o texto foi ampliado e publicado em: SOARES, Mariza de Carvalho. Art and the History of African Slave Folias in Brazil. In: ARAÚJO, Ana Lucia; CANDIDO, Mariana P.; LOVEJOY, Paul E. (eds.) **Crossing Memories** . Slavery and African Diaspora. London: Africa World Press, 2011, p.209-235.

84. Em particular, destaco o candomblé "jeje-mahi". Sobre o tema ver: PARÉS, Luiz Nicolau. **A formação do candomblé** .; e **O rei o pai e a morte**. a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental . São Paulo: Companhia das Letras, ٢٠١٦.

85. SOARES, Mariza de Carvalho. A 'nação' que se tem e a 'terra' de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português século XVIII. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 26, mai-ago, 2. 2004, p.303-330.

86. Faço aqui referência a um conjunto de textos de minha autoria sobre os africanos Mina a partir da publicação de meu livro **Devotos da cor** (2000), op. cit., até a recente publicação de **Diálogos Makii** (2019), op. cit., p.111-161.

87. KLUGE. **The Gbe Language Varieties of West Africa,** op.cit.

88. Kluge menciona uma situação enfrentada por Capo: "Capo (1999) reports that during a survey of the Gbe varieties, he and his research team noticed that the Xwla spoken in the east was different from that spoken in the west." KLUGE. **The Gbe Language Varieties of West Africa**, op. cit., p.11, nota 7.

89. Deixo a cargo de outros estudiosos discutir o conceito de "língua geral".





O RETORNO COMO MISSÃO: O DAOMÉ SOB A LENTE DE DOIS PADRES BRASILEIROS EM FINS DO SÉCULO XVIII

Junia Ferreira Furtado

A missão ao Daomé

A 8 de abril de 1796, uma inusitada comitiva partiu do porto de Lisboa em direção a Salvador da Bahia, tendo como destino final o reino do Daomé.[1] O grupo era composto por dois padres nascidos no Brasil e dois dos remanescentes – um príncipe e um secretário-intérprete – de uma embaixada africana que aportara na Bahia, a 26 maio de 1795, enviada pelo rei do Daomé, Aglonglo ou Adanruzâ VIII (1789-1797).[2] O objetivo principal da embaixada daomeana foi negociar a proposta real de que o comércio português de escravos no golfo de Benim se desse exclusivamente por Ajudá[3], porto situado no seu litoral, por onde exportavam os cativos apreendidos e os portugueses possuíam uma fortaleza.[4] O rei também reclamava da progressiva diminuição do peso dos rolos de tabaco, recebidos como pagamento neste negócio, e queixava-se do comportamento do diretor da fortaleza portuguesa, Francisco Antônio da Fonseca e Aragão.[5] Para entregar suas demandas, Adanruzâ VIII enviou como embaixadores o filho do rei de Porto Novo, reino tributário do Daomé, acompanhado de seu tio.[6]

A tentativa do Daomé de conseguir a exclusividade comercial sobre o trato negreiro da região era reflexo das acirradas disputas africanas por esse rendoso mercado, que permitia o acesso, principalmente por parte dos chefes e seus clãs, às mercadorias europeias e brasileiras, fumo e cachaça, que tinham caído no gosto da nobreza local[7], e armas de fogo, necessárias para garantir a superioridade nas guerras internas, quando boa parte dos escravos era

capturada.[8] O dinamismo do tráfico negreiro explica o interesse desse reino em conquistar algum privilégio monopolista junto aos mercadores da Bahia e a insistência do seu rei[9], pois se tratava não da primeira, mas da segunda embaixada enviada a Salvador com o mesmo fim – a anterior chegara em 1750.[10]

> *No início do século XVIII, tinha-se Ajudá como o mais importante centro exportador de escravos do golfo do Benim. E, hoje, estima-se que 40% de todos os escravos – cerca de quatrocentos mil – que atravessaram o Atlântico, no primeiro quartel dos Setecentos, foram ali embarcados.*[11]

De acordo com o *Trans Atlantic Slave Trade Database*, de 1.736.308 escravos destinados à Bahia, entre 1576-1875, 809.840 eram originários do entorno do golfo do Benin, representando 46,61% do total.[12] Ao longo do século XVIII, esse predomínio dos escravos chamados, genericamente, minas, no comércio negreiro da Bahia acentuara-se, daí a explicação para o fato de ambas as embaixadas terem escolhido Salvador. Além da carta endereçada ao governador da Bahia, dom Fernando José de Portugal, os embaixadores africanos traziam outra destinada diretamente à rainha dona Maria I.[13] Por essa razão, seguiram para o Reino, por volta de 21 de outubro, onde aportaram em dezembro do mesmo ano, embarcados na corveta que os trouxera da África.

Em Lisboa, os dois embaixadores e seu secretário-intérprete foram instruídos na fé católica. O mais velho, tio do outro, teve mais dificuldades em se aclimatar e resistir ao inverno europeu, vindo a falecer na cidade a 7 fevereiro de 1796, sendo enterrado na igreja do convento das Francesinhas, a 25 do mesmo mês. Sua doença apressou sua entrada na religião, pois só assim poderia ser enterrado em solo sagrado, sendo batizado *in extremis* "morrendo na fé católica". Recebeu o nome de Manuel Constantino Carlos Luiz.[14] Instruído com mais calma, como era desejado, às 4:30 horas de sábado, 2 de abril de 1796, por ordem da rainha dona Maria I, o príncipe-embaixador sobrevivente foi batizado na capela do Palácio de Queluz, na presença do príncipe regente, dom João, assistido pelo 1º. conde de Almada, dom Lourenço de Almada Cirne Peixoto, fidalgo do Conselho da rainha; por dom Antão de Almada, 12º. conde de Avranches, mestre-sala da Casa Real; e por dom Henrique José de Carvalho e Melo, 2º. marquês de Pombal, gentil

homem da Câmara Real. Os três fidalgos, segundo as ordens régias, foram "vestidos com o uniforme pequeno".[15] O embaixador recebeu o nome de João Carlos de Bragança. Clado Ribeiro de Lessa sugere que o mesmo foi escolhido por talvez ser seu padrinho o segundo duque de Lafões, dom Carlos de Bragança de Sousa e Ligne, fundador e presidente da Academia Real das Ciências de Lisboa, o que parece não ter sido o caso. Tudo leva a crer, no entanto, que era uma homenagem ao príncipe regente dom João que foi o responsável pela cerimônia e, provavelmente, o padrinho.

Em relação às demandas do rei daomeano, não havia interesse nem das autoridades em Portugal, nem dos comerciantes estabelecidos na Bahia, que o tráfico negreiro se desse exclusivamente por um único local, como recomendou, em carta, o governador da Bahia. A concessão desse monopólio a qualquer dos portos de embarque na África poderia ter efeitos danosos não só nos preços dos escravos, como nas condições em que o comércio era realizado. Em geral, os navios tinham que parar em vários portos antes que pudessem preencher suas cotas de transporte e, como as condições no interior dessas embarcações eram péssimas, aguardar muito tempo num único local ameaçava o carregamento já realizado. Outro perigo era o embarque apenas de escravos da mesma etnia, o que poderia propiciar a solidariedade e, consequentemente, o aumento das revoltas, tanto no interior dos navios, quanto na região de destino dos novos cativos.255

Não restou outra alternativa à rainha e ao príncipe regente que negar essa pretensão. Mas como tal decisão podia não ser bem recebida pelo rei africano, decidiu-se entregar a resposta formalmente por meio de uma outra embaixada enviada ao Daomé, sendo ainda recomendados reparos na fortaleza de Ajudá, para que a mesma estivesse preparada para repelir eventual ataque.[16] Como embaixadores, foram escolhidos os padres Cipriano Pires Sardinha e Vicente Ferreira Pires. Clado Lessa afirma que Cipriano conduziu a cerimônia de batismo do príncipe-embaixador sobrevivente, mas não foi possível confirmar tal afirmação.[17] Não deixa de ser provável que a instrução religiosa dos africanos estivesse mesmo a cargo dos dois padres nascidos no Brasil258, o que explica a escolha como embaixadores responsáveis por levar pessoalmente ao Daomé a resposta de dona Maria I às demandas do rei africano.[18]

O mulato Cipriano Pires Sardinha era nascido no arraial do Tejuco, em Minas Gerais e, desde 1794, vivia em Lisboa, provavelmente residindo aos Navegantes[19], na Lapa, com seu meio-irmão Simão, filho da famosa Chica da Silva.[20] Já Vicente Ferreira Pires, sobre quem recaíam suspeitas de mulatismo, era órfão e nascido na freguesia de São Pedro Velho, extramuros, em Salvador, cidade onde se ordenara, e já vivia há 11 anos na capital portuguesa.[21] Os dois padres-embaixadores também foram encarregados da missão de catequese e de conversão do reino africano à fé católica, começando por seus soberanos[22], sendo Cipriano encarregado ainda da produção, sob o signo do Iluminismo, de um relato de cunho científico, descrevendo a viagem e o reino visitado.

A estratégia portuguesa de usar a religião para a expansão de sua influência nos "novos mundos" não era nova[23], pois, desde o século XVI, era empregada tanto na África, quanto na Ásia.[24] Também não constituía novidade a designação de religiosos como representantes diplomáticos nessas terras distantes[25], mas a designação de padres seculares como embaixadores, num contexto pós-reformas pombalinas, revestia o ato de novidades, pois, com a expulsão dos jesuítas e o predomínio do Janseísmo[26], novas conexões se estabeleceram entre o Estado e a Igreja. A conversão de infiéis no ultramar africano como função direta do Estado, encetada por membros do clero secular sob sua jurisdição, foi experimentada por Portugal, pela primeira vez e talvez a última, nessa missão ao Daomé.

A pedido da Academia Real das Ciências de Lisboa, Cipriano foi incumbido de realizar observações e produzir um relato escrito sobre as regiões visitadas, especialmente o Daomé, designação dada de viva voz pelo próprio príncipe regente.[27] Sua nomeação devia-se certamente à influência e aos círculos sociais angariados por seu meio-irmão Simão, que era sócio correspondente da Academia Real das Ciências de Lisboa.[28] Para Cipriano, a embaixada ao Daomé parecia ser um bom negócio. Ele havia se refugiado em Portugal sem autorização de seus superiores e já se comprometera a retornar ao Tejuco, onde fora nomeado pároco, mas apesar de oficialmente reconhecer seu erro, protelava sua partida.[29] Dessa forma, adiava ainda mais sua volta a Minas Gerais e, melhor, acobertada por uma missão oficial, que lhe permitia inclusive realizar algum serviço, o qual posteriormente poderia ser barganhado por mercês e distinções.

Uma vez em Salvador, a comitiva composta pelo príncipe-embaixador, seu secretário-intérprete e os dois padres demorou-se até dezembro de 1796, já que o governador encontrou dificuldades para arranjar um barco que os levasse até o Daomé, pois seus proprietários argumentavam não ter acomodações adequadas, viajando carregados de tabaco, e temiam alguma desordem a bordo, causada pela presença dos africanos. Nesse ínterim, conforme as ordens recebidas, dom Fernando José de Portugal tentou casar o príncipe com alguma escrava ou liberta, mas a falta de qualidade das candidatas e o mau comportamento do pretendente frustraram a empreitada. Finalmente, no dia 29, a comitiva partiu.[30]

Cipriano embarcou apenas com um baú, seus poucos trastes e os instrumentos de anotação (papel, tinta e penas), além de cinquenta mil réis de ajuda para custear a missão.[31] Da África jamais voltaria, sucumbido pela malária contraída no continente.[32] Vicente, com a saúde extremamente abalada, vítima do mesmo mal, aportou de volta a Salvador, a 5 de fevereiro de 1798, trazendo na bagagem o relato sobre a viagem ao Daomé, fonte principal dessa pesquisa.

A tópica científica

O motor que move a pena do autor da *Viagem de África em o Reino de Daomé* é a sede de conhecer o espaço percorrido, conforme propugnado pela Academia Real das Ciências de Lisboa, que pretendia impor o domínio do empirismo cientificista racional iluminista na observação da realidade. Sob o primado das Ciências Naturais nascentes, esse conhecimento de novo tipo serviria para a expansão, o proveito e o desenvolvimento do império português. Afinal, se conhecer é poder, toda expansão deveria ser precedida do aprofundamento do saber sobre a região a ser conquistada.

Esse desejo de conhecer é perceptível logo que os dois padres se preparam para deixar o porto de Ajudá e seguir para o interior do reino do Daomé a encontrar com seu rei, quando o autor chama a atenção para os aspectos quase incríveis das peripécias vividas ao longo da viagem, agora transformadas em narrativa. Para tanto, lança mão de várias referências literárias que valem a pena explorar, pois informam sobre o tom empregado no texto: [Os meus escritos,]

> *em parte, te compungirão quase ao ponto de um naufrágio de Sepúlveda, de um infeliz e de um desgraçado Araguai; por outra parte, te moverão a riso ainda mais que um Alfarraxe, que um Saint'Etieine, e, finalmente, que um Quixote, cavaleiro andante.*[33]

A referência a esses personagens saídos do mundo dos livros aponta não só para um autor instruído, com hábitos de leitura variados e não apenas os de caráter religioso, mas que se dirige a um leitor agudo, isto é, capaz de desvendar as chaves de referências literárias citadas. Comecemos com a história de Sepúlveda, que foi imortalizada na *História trágico-marítima*, obra que reúne relatos de viagens ocorridos no âmbito da expansão portuguesa para a Índia, que tiveram em comum a marca do insucesso. O livro é uma história de naufrágios, de perdas de vidas humanas e de material, ocorridos na longa aventura pela conquista do além-mar. Reunidos por Bernardo Gomes de Brito, em 1735, esses relatos se apresentam como o reverso da epopeia edificante dos descobrimentos, sintetizada pelos *Lusíadas*. Manoel de Sousa Sepúlveda era o comandante de um galeão que partiu de Cochim, na Índia, vindo a naufragar nas costas de Natal, na parte oriental do sudeste africano, em 1552. Quinhentos sobreviventes ainda conseguiram chegar em terra, sendo 320 escravos e 180 portugueses, incluindo o comandante e sua esposa. Puseram-se em marcha para o norte, buscando atingir o rio de Lourenço Marques, onde poderiam encontrar algum navio português envolvido no trato de marfim. Dessa epopeia, só 25 chegaram ao destino final, o que se pode chamar de "um desastre completo", mas que deixou lições para os viajantes futuros de como sobreviver no hostil ambiente africano.[34] É nessa chave que a referência a Sepúlveda pode ser compreendida – entre um "quase" desastre e os ensinamentos que o mesmo traz aos argonautas seguintes –, a viagem como aprendizado não só para os que a empreendem, mas para os que leem sobre ela.

Guzman d'Alfarache, de Mateo Alemán (1599 e 1620) e *Dom Quixote* (1605), de Miguel de Cervantes são dois romances picarescos espanhóis de fins do século XVI e início do XVII. A *Vida del* pícaro Guzmán de *Alfarache*, escrito a partir da experiência do autor, por dois anos preso nos cárceres de Sevilha, processado por dívidas, retrata o submundo da criminalidade e da marginalidade da sociedade da época. A obra, em dois volumes, alcançou enorme popularidade, representando a novela picaresca por excelência, cheia

de aventuras, que revela um mundo de violência e de desordem, mas entremeado de conselhos de ordem moralizante. *Dom Quixote* era leitura clássica, disponível em várias bibliotecas eruditas da época, inclusive no Tejuco e em Salvador. Crítica mordaz aos ideais de cavalaria ainda vigentes quando da sua redação, as aventuras de dom Quixote e seu fiel companheiro Sancho Pança também são marcadas pelo trágico-cômico, sempre com um cunho edificante. Com tais exemplos, o autor não só adverte o leitor, mas insere sua narrativa em alguns estilos literários marcados pela aventura, pelo enfrentamento do desconhecido, pelo trágico, mas paradoxalmente também pelo riso e pelo picaresco, que traz sempre uma mensagem moralizante imbuída. A referência a Saint-Étienne, ou Santo Estévão aponta para a dose de martírio e mortificação também experimentados durante a viagem, inserindo o relato na missão evangelizadora que era um importante objetivo da expedição. Santo Estévão foi o primeiro mártir cristão, abatido em Jesrusalém, cujo sacrifício foi seguido pelo início da perseguição aos seguidores de Cristo que, a partir de então, fugiram da região.

Chama atenção, numa linha inversa às referências anteriores, a menção ao poema *O Araguai* [sic] (*Uraguai* ou *Uruguai*), escrito pelo poeta mineiro José Basílio da Gama (1740-1795), publicado em 1769. Em tom épico, a ode narra a destruição das missões jesuíticas no sul do Brasil, ocorrida após a expulsão da Companhia, sob a batuta do Marquês de Pombal. Não era uma referência qualquer, revela a leitura de uma obra monumental, inserida na propaganda anti-jesuítica, afeita à nova elite aberta às luzes e à ciência, tornando pública a adesão do autor à política pombalina ou pelo menos à sua herança. Também exalta, de forma indireta, o processo civilizatório encetado sob a égide da Coroa portuguesa, que integrava e assimilava as populações consideradas selvagens e nativas – os índios infelizes e desgraçados n'*O Uraguai* e os africanos no Daomé –, tarefa orquestrada pelas elites intelectuais do império, inclusive as nascidas no Brasil, agora com papel de destaque para os padres seculares e os associados da Academia Real das Ciências de Lisboa, caso de Basílio, Simão e do próprio Cipriano, enquanto encarregado da redação do relato.

Essas referências se justificam para aproximar, mas ao mesmo tempo afastar, "o estilo dos naufrágios, do sofrimento e da sobrevivência, que tinha sido o

modelo utilizado na literatura de viagens desde o século XVI"[35] e, dessa forma, impingir o primado do científico, introduzindo uma característica importante do texto que é seu tom predominantemente empírico, ainda que, por vezes, como adverte seu autor, o narrado possa parecer incrível. O texto busca se apresentar como fruto da pena de um naturalista, que observa cuidadosamente a realidade, a natureza, os homens e seus costumes, para então descrevê-los ao leitor com o qual, de antemão, enceta um pacto de dizer apenas a verdade: "Prepara-te ó Leitor, para ouvires acontecimentos nunca esperados, e não creias que eu falte a um só ponto da verdade; que, como Historiador, pinte com expressões hiperbólicas os meus sucessos dessa viagem". É a fala de um homem de ciência, conforme os ensinamentos das academias de Ciências, comprometido com o puramente observado, que garante "dar exatas informações do que vi".[36]

Observa-se que, nessa referência, o historiador é apresentado como alguém que se utiliza de uma retórica exagerada para narrar o passado, contrapondo-se à escrita que vai ser, então, empregada. De fato, a Academia Real das Ciências de Lisboa (1779) buscava fundar um novo tipo de discurso histórico, oposto ao vigente, formulado no primeiro quartel do século XVIII pela Real Academia da História Portuguesa, criada durante o reinado de dom João V e que tivera como propósito inserir a história de Portugal na da Cristandade Ocidental, exaltando os feitos de seus reis[37], buscando o difícil equilíbrio "entre a produção da narrativa verossímil e o elogio ao monarca". Já a nova academia mariana buscava impor o domínio da ciência na escrita da História, tendo como fios ordenadores desse saber a empiria e a autonomia da razão. Sob o primado das Ciências Naturais nascentes, as elites cultas, inclusive as do além-mar, seriam valorizadas e promoveriam as letras e a indústria, sempre à luz de uma reflexão crítica da realidade.[38] Era uma escrita apartada das paixões, guiada pelos interesses do Estado, mesmo que autônomos em relação aos do monarca, a crítica só encontrando limites nos ditames da razão.

A curiosidade – no sentido de sede de conhecimento – é o que claramente move a escrita, sendo seguidamente invocada como o sentimento que referencia e ordena a descrição do que é visto pelos padres ao longo da viagem e do que, então, é registrado no relato. Cipriano, ao contrário do que tinha solicitado antes da partida, não foi autorizado pelo governador da Bahia a

desembarcar onde lhe aprouvesse com o intuito de realizar suas observações. O despacho entregue ao comandante do navio informa que "este governo se acha unicamente encarregado de fazer transportar ao suplicante para o lugar do seu destino".[39] A tripulação, por sua vez, também evitava descer em outros locais por temor aos nativos e desaconselhava os padres que o fizessem.[40] Por isso, quando chegam a Axenim, a prudência fez com que os padres permanecessem a bordo, mas a curiosidade e o desejo de conhecer seus costumes obrigou o autor "a convocar um daqueles negros, que melhor me pareceu poderia responder", pois tinha o "desejo de conhecer a fundamento todos estes costumes".[41]

Observa-se, no trecho que se segue a essa inquirição, a preocupação em distinguir o visto do não observado e de relatar apenas aquilo que viu, ou a impossibilidade de relatar aquilo que não foi visto, procedimento afeito ao saber dos naturalistas, o que é reiterado diversas vezes:

> *Perguntei-lhe como e de onde tiravam este ouro, ao que me satisfez dizendo que os negros de terra-dentro é que exerciam este trabalho, e que a eles mesmos era desconhecido o modo com que apuravam o ouro. (...) Pouco posso dizer a respeito do alborque do ouro, porque tal negócio é segredo de abelha.*[42]

Essa inquirição sobre a produção de ouro aponta para outra marca do olhar do naturalista: A preocupação com as riquezas naturais, principalmente as minerais, escopo dos objetivos da Academia Real das Ciências de Lisboa, interessada em mapear tais produtos com o objetivo de diversificar e promover a economia do império.

No entanto, "o levantamento minucioso e exaustivo a que devia proceder o viajante naturalista não se restringia às produções do mundo natural; mas abarcava também a investigação sobre a 'natureza humana' dos habitantes autóctones".[43] Nesse aspecto, não é só a realidade objetiva da natureza que move o olhar do observador, pois busca entender as sociedades com que entra em contanto e, para além do puramente observado, desvendar seus costumes, bem diferentes dos seus. A princípio, essa operação parece revelar uma sensibilidade em relação à cultura do outro, mas o discurso produzido é marcado pela incompreensão e pela intolerância ao diferente. É o que acontece quando chegam à Fortaleza de São Jorge da Mina. Ali, os padres são recebidos com o que o autor considera ser uma estranha dança nativa. Sua

reação, no entanto, extrapola o observado, pois o que viu não o permitiu compreender o divertimento que provocava nos locais, inclusive nos brancos, uma dança que lhe parecia aterradora, já que o dançarino, gritando e grasnando na sua língua, trazia nas mãos um cutelo que ameaçava constantemente a face das autoridades estrangeiras, os padres incluídos. Mas ele se preocupa em ir além daquilo que viu e do que sentiu, buscando compreender o significado daquele ato no interior da sua cultura de origem, pois

> *o espírito de curiosidade, que sempre me dominava, não quis que eu deixasse em branco o perguntar e inquirir todas aquelas coisas, que não pudessem ser por mim observadas, e muito particularmente a significação deste despropositado divertimento.*[44]

Espanta-se ao ser informado pelos diretores das fortalezas holandesa e portuguesa que se tratava de gesto de amizade e de demonstração de respeito e amor (fidelidade) a essas nações, ainda que os escravos no Brasil praticassem a capoeira, espécie de luta coreografada, e certamente os dois padres a tenham visto sendo praticada nas ruas do Tejuco e de Salvador. Intolerância e aversão emanam do discurso: os movimentos dos corpos dos dançarinos são descritos como macaquices, trejeitos que fazem com todo o corpo; a cantarola é desafinadíssima, marcada por gritos que são gralhados e ralhados na sua língua; os gestos são ameaçadores.

As palavras utilizadas para descrever os movimentos dos corpos dos bailarinos fazem referência a macacos – macaquices, trejeitos, moquencos, mocancos – e denotam inferioridade, deixando claro que selvageria e bestialidade seriam características de sua cultura, sugerindo estranhamento e alteridade em relação ao outro. No primeiro dicionário de português brasileiro, mocanquice, mocanqueiro e moquenco significam xulo (zombaria, gracejo), invencioneiro (extravagante), mimo afetado, momo (representação mímica ou expressão de um drama por meio de gestos), todos sentidos pejorativos e negativos.[45] O holandês Pieter De Marees, em sua *Description and Historical Account of the Gold Kigdowm of Guinea* (1602), foi o primeiro a descrever "as práticas culturais guineenses como comportamento de 'macaco'" e, a partir de então, "o macaco antropoide e o africano passaram a ser vistos como estranhos, desviantes e sexualizados". Na arte renascentista, a iconografia europeia usava macacos para "representar claramente a libido e a imprudência

irrestrita dos amantes". Essa correlação, de longa data estabelecida entre africanos e macacos nos relatos de viagens, pode ser vista na obra *Viagem de África em o Reino de Dahomé*, e revela que, para os *savants* europeus, os primeiros continuavam nos estágios mais baixos da taxonomia humana, "associados aos macacos (*apen* ou *meercatten*) com sua luxúria, pobreza, roubo e bufonaria".[46] Alteridade, então, é o que se revela ao longo de toda a narrativa, ainda que o autor garanta a seu leitor que, ao observar o mundo africano e seus habitantes, se guie apenas pela empiria e pelo desejo de compreender o que observou.

A tópica religiosa

Ainda que o texto da *Viagem de África em o Reino de Dahomé* pretenda atender aos desígnios da ciência, observa-se em sua retórica a permanência de uma tópica religiosa.[47] A leitura do relato revela que, entre as qualidades de seu autor, constava o domínio da retórica, essencial à prática do sermão, parte importante da prédica católica, tal qual ensinada, por exemplo, no Seminário marianense, onde Cipriano tomara as ordens sacras. Tal retórica recomenda que o sermão fosse dividido em três partes: num primeiro momento o orador deve convencer o ouvinte que a ordem normal está rompida, que o mundo encontra-se desordenado, provocando sofrimento e confusão; no segundo, o ouvinte deve ser persuadido ao arrependimento; o que é alcançado finalmente, na terceira parte, com a invocação divina, feita com o objetivo de restaurar a ordem perdida.

Essas três partes podem ser facilmente identificadas na narrativa da viagem ao Daomé, aproximando seu discurso da tópica discursiva do sermão. Logo no início, empregando uma "retórica das lágrimas"[48], primeira parte da tópica sermonista, que o autor demonstra dominar, o leitor é advertido que a viagem "à terra de promissão [o Daomé], quais outros israelitas, [é marcada] pela distância, trabalhos e incômodos da viagem".[49] A viagem marítima, com o vasto oceano que realiza e simboliza a travessia, marca a ruptura entre o mundo civilizado e o rude e selvagem mundo africano. O modelo apostólico – afinal a viagem era também uma missão de conversão dos nativos à fé católica, especialmente o rei do Daomé – tinha que contar com uma boa dose de martírio e sofrimento. "As intempéries às quais se expõe o corpo do

missionário durante a viagem vêm, portanto, somar-se à cota de sacrifício necessário à perfeita realização da tarefa evangélica".[50] Qual uma peregrinação, a viagem "é mesclada de dor, escárnio, pena e riso". Os caminhos só são atravessados com muito trabalho, "monstros e feras são imensos", até as frutas têm um paladar desagradável. Toda a viagem é prenhe de padecimentos que mortificam o corpo do viajante, mesmo onde eles esperam encontrar certo alívio e conforto, como quando, exaustos após a viagem de travessia da costa, junto à fortaleza de Ajudá, a primeira noite foi de vigília, pois as "casas são abertas em roda, e entrava-nos o fresco de maneira, que nos mortificou e incomodou". Passaram a noite acordados,

> *a recebermos a nosso pesar visitas de diversas sevandijas, que nos vinham dar as boas vindas, como: lagartos, lagartixas, cobrinhas, sapos e outros insetos deste toque; além da grande harmonia que nos faziam os lobos toda a noite, ao redor da nossa choupana.*

É no corpo do missionário onde mais perfeitamente se realiza a verdadeira mortificação, onde se perfaz com plenitude "a retórica das lágrimas". Dessa maneira, pouco tempo após a chegada a Abomé, a capital do reino, os dois missionários são, depois dos mais diversos incômodos, acometidos de malária, para mais sofrimento do corpo e da alma, uma "cruel moléstia, que tanto nos atacava, deixando-me apenas uma parte da razão livre para discorrer, e, por isso mesmo, era maior o meu sentimento".[51]

À "retórica das lágrimas" segue-se o momento de exortar os fiéis à conversão e ao arrependimento, que só podem se realizar sob a inspiração divina, o que coincide com o momento em que o leitor é informado da disposição do rei do Daomé de se converter ao catolicismo. Ao padecimento físico sofrido pelos dois padres segue-se então o regozijo das suas almas, a sublimação da dor pela conversão do nativo infiel: A decisão do rei de aceitar a fé católica

> *enchia a alma e o coração da maior alegria, pouco seguramente já se nos dava tanto dos passados trabalhos, como daquele que ainda teríamos de passar; pois que maior ventura poderíamos ter, que vermos reduzido à nossa Santa Fé aquele bárbaro Rei, o qual, como muito poderoso, a maior parte do seu povo e dos vizinhos seguiriam a este justo e verdadeiro caminho, sendo nós como segundo móveis, que abríamos a estrada para salvação de tantas almas?*[52]

Porém, a verdadeira manifestação da fé ainda estava por vir e se situa no martírio final, na entrega total do corpo do missionário, espelho da mais profunda conversão, cuja viagem com suas mortificações cotidianas é apenas uma etapa na missão.[53] Em diversos momentos, o autor aponta que os dois

missionários estavam dispostos a entregar a própria vida em sacrifício, "oferecendo este acontecimento em memória do preciosíssimo sangue de Jesus, vertido pelos nossos pecados". Esse tipo de entrega total, de troca do corpo pela conversão dos infiéis, era almejada por qualquer missionário. Essa apoteose da fé é experimentada verdadeiramente apenas por Cipriano Pires Sardinha que, já no fim da viagem, atacado da carneirada (malária), acaba por falecer, por volta do dia 20 de agosto de 1797, quando já estava de volta à fortaleza de Ajudá, "com arrancos e suspiros, que dava aquele corpo ao despedir-se da alma".[54]

Havia por parte da igreja, especialmente dos jesuítas que por muito tempo foram os principais encarregados da conversão dos infiéis e pagãos no além-mar, um modelo no qual "senhores e escravos, brancos e negros deviam ser antes de tudo cristãos (...). Nesse modelo, não havia tolerância com as práticas de origem africana, vistas como demonizadoras".[55] É o compartilhamento dessa visão que faz também com que o autor, apesar de deixar ver a realidade objetiva que se abre frente aos seus olhos, tanto no que diz respeito aos costumes e à sociabilidade dos povos africanos, quanto em relação à natureza, aos animais e à vegetação, não se farta em condenar e associar ao demônio tudo o que por ali observou. Para além da tópica científica, o que se observa é que o texto pode ser lido numa chave religiosa, pela qual o leitor – com destaque para o príncipe regente a quem o texto é dirigido – acompanha a luta travada entre a religião católica dos missionários e os feitiços dos nativos, que se busca vencer em meio a tanta adversidade.

A África é o outro

A despeito das afinidades dos padres Cipriano Pires Sardinha[56] e Vicente Ferreira Pires[57] com o mundo dos escravos e da significativa presença de traços da cultura africana no Brasil, em particular no arraial do Tejuco e em Salvador[58], alteridade é o que marca a relação com a África: "Assim [diz ele] principiamos a observar a extravagante diferença que havia entre os nossos e os costumes daqueles bárbaros, e a selvagem maneira daquela infeliz raça". Esse trecho e todo o restante do texto revelam que a visão sobre o continente é marcada pelo negativo, pela intolerância em relação aos hábitos e aos costumes da terra, sensação que é estendida à natureza e aos animais, como "os

diabólicos mosquitos, formigas e moscas, de que em excesso abundam aqueles caminhos; e cuja atividade bem a meu pesar experimentei na jornada". 300

Os atributos utilizados para designar as populações locais refletem essa visão negativa. Os africanos são referidos como gentios, negrais, canalhas, bárbaros, etíopes, bravos, não domésticos, baixa e vil plebe, gente daquela cor, cafres, idólatras, ou que "se saciam com ferocidade na carne humana".59 A região é chamada de Etiópia, "palavra grega que (...) significava 'face queimada'", nomenclatura muito comum que designava "país dos negros".60 Os costumes locais são sempre inquiridos para saciar a curiosidade do autor, mas apresentados ao leitor como se não fossem familiares a ele, a despeito de que a maioria deles estivesse presente entre os escravos na América portuguesa. É o caso das regras de cerimônia com que os padres são recebidos onde quer que chegam. Imediatamente lhes são oferecidas bebidas, atabaques e outros instrumentos são tocados, danças e músicas são executadas. Mas o que o autor faz é censurar a bebida, sempre em excesso, "de um paladar o mais desagradável"; os "gritos e alaridos (...) com que triplicavam estrondosos incômodos e vozearias do próximo e acabado cortejo"; sendo a "cantarola desafinadíssima, que junta aos tons que dimanam dos negrais instrumentos, forma[ndo] acentos os mais discordes".61

O relato descreve a principal festa do Daomé – os Costumes, cujo principal motor era o culto aos antepassados. Inicialmente, era celebrada apenas uma vez ao ano, geralmente entre janeiro e fevereiro, depois de passada a estação das chuvas, mas durante o século XIX foi comum haver duas celebrações; podendo haver também os Grandes Costumes, sem regularidade certa, que serviam de ritual funerário após a morte de um rei. A festa se arrastava por cerca de dois meses e era constituída de vários ritos e celebrações, alguns públicos, que ocorriam na praça, outros privados, dentro do palácio apenas na presença do rei e de um círculo restrito da corte. Nesse período, o rei não apenas arrecadava uma enorme quantidade de presentes e impostos, mas também distribuía dádivas entre seus súditos. Os sacrifícios e a oferenda de alimentos e bebidas aos antepassados – o *sin-kon* – constituíam "o nó religioso fundamental que justifica os Costumes". 304 Em 1797, teria havido duas celebrações, uma a 24 de junho e outra a 25 de dezembro. Os padres desenharam um plano que retrata o local onde aconteciam, situado num grande pátio em frente ao setor

oeste do palácio do rei, em Abomé, mas infelizmente o mesmo não foi encontrado.[62] Eventos frequentemente mencionados pelos estrangeiros são os sacrifícios, aos quais nem sempre assistiam. Os padres contam que, em cada cerimônia, 100 prisioneiros e igual número de cavalos eram decapitados em frente à corte, convidados – entre esses os comandantes dos três fortes – e um número enorme de súditos. Ficaram escandalizados com o conteúdo de violência envolvido, para eles, símbolo da barbárie africana e, numa visita ao palácio, puderam ver o número de corpos e cabeças putrefatos ainda em exposição para seu horror e orgulho do rei. Também tiveram a oportunidade de ver as amazonas, quando estavam em Canamina para a audiência real. Na ocasião, essas mulheres guerreiras escoltavam o rei de volta ao interior do seu palácio e somavam mais "de 800 mulheres: esquadrão de sua família, que sempre o acompanha para qualquer parte". O cortejo chama-lhes a atenção, mas não oferecem grandes detalhes sobre essas guerreiras, nem suas vestimentas, nem as armas que portam.[63]

As edificações são descritas sempre como degradadas, a denotar falta de civilização. Aladá, antiga capital do império, a meio caminho de Abomé, era uma "cidade de 25 km de circunferência e cerca de 30 mil habitantes, [onde] encontrava-se o palácio real com dois andares e numerosos aposentos abrindo-se para pátios arejados".[64] Nada disso impressiona, apesar do texto reconhecer que era uma "grande povoação" e que "não deixa de mostrar que foi cabeça do reino, (...) sendo povoada de bastantes casas e alguns palácios", mas recriminam essas construções por serem feitas com barro "amassado e misturado com pequenos e miúdos seixos". O palácio real é descrito de forma pejorativa: seus alpendres são "semelhantes àqueles telheiros em que trabalham os ferradores, porém cobertos de palha, assim como o são todas as mais casas deste império. (...) Em roda dele tem inúmeros buracos semelhantes àqueles que se fazem em um pombal, a que esta canalha chama janela".[65]

Na contramão, a "fortaleza, ou castelo de São Jorge", na Costa da Mina, "é o melhor de todos nesta costa, tanto pela sua construção e lugar em que está edificado, como pelas grandes fortificações e petrechos de guerra", a perfeição da sua forma sendo creditada aos portugueses. Em oposição, o palácio do rei dos "selvagens" que habitam seu entorno "é bem igual àqueles pardieiros da nossa terra". Sempre que algum vestígio de civilização é encontrado, o

narrador tem sempre como referência a Europa e a sua superioridade é atribuída à proximidade ou semelhança com seus padrões. Dessa maneira, quando chegam a Axenim, "todos [os locais] ficaram admirados de verem o embaixador etíope vestido e ornado à moda da Europa", e essa admiração não é creditada à diferença de costumes, mas à excelência do traje, em oposição aos africanos nus ou quase nus. O rei de uma tribo que vivia nas proximidades do castelo de São Jorge da Mina, "velho e cego de um olho", se apresentava

> *sentado em uma grande cadeira de encosto, muito velha e antiga, envolta em um timão de flores de seda da mesma antiguidade, tendo na cabeça uma coroa de prata doirada, a qual lhe dera um governador do castelo português, quando este era de Portugal.*[66]

Esses adornos eram reflexo do costume das cortes africanas de vestirem-se à moda europeia, seus elementos servindo de símbolos de onde emanavam seu poder.[67] No entanto, a forma como tal costume é retratado torna caricata essa figura real. Se, por um lado, ostentava objetos que na cultura europeia estão associados à realeza, todos estavam velhos e desgastados como a sua figura. Nesse caso, se é no interior da cultura europeia que tais elementos adquiriam plena significação, nas mãos desses reis africanos tornavam-se apenas uma pálida e vaga, quase patética, lembrança da simbologia que encarnam.

É interessante notar que, em termos civilizacionais, a operação que o autor realiza não se resume apenas a colocar, de um lado, os negros africanos e, no extremo oposto, os brancos europeus. Vários níveis entre a barbárie e a civilização são identificados e hierarquizados, conforme os elementos da cultura, da religião e da vida material de cada povo encontrado durante a viagem. Tais indícios servem para avaliar a maior ou menor capacidade desses povos de serem colonizados e de seus produtos serem incorporados aos circuitos de comércio europeus; os graus de civilização e barbárie auferidos evidenciando os níveis de tolerância e intolerância experimentados pelos dois padres em relação aos costumes e às populações locais observadas.

Na Costa da Malagueta, logo que tocam o continente africano, seus moradores são qualificados como os mais selvagens (bravos), pelo fato de serem antropófagos, ferozes e "indomésticos" (sic), mas também porque, apesar de fabricarem objetos de ouro – sinal de que conheciam as artes da fundição –, os mesmos "são mal feitos", o que é creditado à deficiência da mão de obra empregada. Pela mesma razão, são criticados os círculos de navalhas que fazem

em suas cabeças, "tudo sem perfeição e informe". Por praticarem a antropofagia, os nagôs ou *Lencerís* (significando bichos bravos!) também estariam na base dessa pirâmide. Apesar de praticarem a agricultura, sendo "muito hábeis na cultura", eram incapazes de produzir uma indústria ou outros bens. Já nas proximidades do castelo de São Jorge da Mina, ficava o "gentio de todos os mais civilizados", por produzir "fazendas, do último gosto, tanto em perfeição, como em qualidade". Como era de se esperar, sua superioridade é atribuída ao contato constante com os europeus de diversas nações, por irem em número significativo a este porto para se abastecer de escravos. Um dos indicativos de valor era o fato de que "já usam os pretos de pano em que se rebuçam", ou seja, vestiam-se adequadamente ao se apresentarem aos europeus, escondendo sua nudez, diferente de outros povos que encontraram pelo caminho. "Por atenção e política, deixavam esse pano cair dos ombros sobre a cintura quando falam e negociam com os brancos", apesar de não ser explicado o significado de tal gesto.[68]

No reino de Daomé, o controle que o rei estabelece sobre o mercado de tabaco, regulando preços e oferta, era "prova de que este Bárbaro fazia uma espécie de governo, na boa ordem e economia para seu povo". Outro indicativo de certo grau de civilidade, em relação a outros povos "pela terra adentro", é seu domínio sobre as armas de fogo, angariado no contato com as nações europeias, o que lhes conferia enorme vantagem em suas guerras. Tal armamento os tornava mais poderosos e capazes de dominar os demais reinos que "não conhecem por armas mais que as flechas, dardos e catanas". Os padres salientam o seu código de leis, "entre elas algumas que talvez os povos mais iluminados deveriam adotar". Além de ser indício de algum grau de civilização, julgam que com elas "faz-se justiça", em contraponto com os sacrifícios humanos, revelador de sua selvageria, rebaixando seu nível civilizatório angariado na administração da justiça.

Sobre todos os povos, os considerados mais civilizados foram os malês. Não só porque "seguem a Lei de Mafoma, misturada com Deísmo, Idolatria e Lei Natural" e se vestem "à mourisca", mas porque produzem "fazendas por eles manufaturadas", "trabalha[ndo] esses homens em semelhante método", que imprimem "bons panos pintados e tecidos; e sobretudo, o bem que curtem e beneficiam os couros de veado e boi do mato", aos quais imprimem "floridos

matizados ou listados". Os indícios de sua civilização são auferidos por sua cultura – são monoteístas e letrados –, por sua produção material – seu vestuário é refinado e adornado –, por sua indústria avançada – beneficiam seus produtos com gosto e arte –, e por seu trabalho ordenado – "semelhante método".[69]

Nessa operação de classificação, o autor produz uma taxonomia das civilizações, relacionando os diversos povos aos artefatos a eles associados ou por eles produzidos. Observa-se o mesmo procedimento nas listas de produtos naturais e industriais que o naturalista luso-brasileiro Alexandre Rodrigues Ferreira enviou ao Museu de História Natural, da Universidade de Coimbra, provenientes de diversos pontos do império português. Ronald Raminelli acentua que as diferentes gradações de civilização e de barbárie atribuídas a cada povo foi consoante com o grau de desenvolvimento técnico empregado na produção dos artefatos por eles produzidos. 313 Esse tipo de operação era afeito à metodologia utilizada pelos acadêmicos da Academia Real das Ciências de Lisboa em seu esforço de inventariação das potencialidades do império português, classificando-as conforme a utilidade de seus produtos naturais para o fomento e a diversificação de sua economia. O autor/narrador também utiliza o domínio ou a produção de artefatos como indícios do grau de civilização dos povos africanos que encontrou pelo caminho, não deixando de anotar o interesse que poderiam despertar para o comércio com os portugueses, como tecidos, dentes de elefante e, em especial, o ouro.[70]

Se é a partir da Europa que os elementos culturais e materiais africanos adquirem significação e podem ser classificados, é a partir desse mesmo ponto de vista que a África se descortina frente aos olhos dos padres luso-brasileiros. Sua percepção é marcada pelo signo da alteridade. O autor "só tem maus adjetivos para tudo o que diz respeito ao Daomé e aos daomeanos".[71] Se as vidas dos padres Cipriano Pires Sardinha e Vicente Ferreira Pires apontam para algumas das formas positivas de inserção social que os descendentes livres e libertos de africanos podiam alcançar no império português, o relato da *Viagem de África em o Reino de Dahomé* serve de pista para compreender as complexas relações que se estabelecem entre esses afrodescendentes e o mundo de seus antepassados. Os dois religiosos eram parte integrante da nova elite intelectual luso-brasileira e compartilhavam com ela sua visão de mundo, na

qual a "África inculta e feia, que estende a várias partes, fértil de monstros, a deserta areia", local de "ásperos costumes"[72] só poderia ser transformada pela ação de seus projetos racionais ilustrados.

[Agradeço ao CNPq e à Fapemig.]

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Manuel Lopes de. **Notícias Históricas de Portugal e Brasil (1752-1800** .. Coimbra: Editora da Universidade de Coimbra,1964.

ALPERN, Stanley B. **Amazons of Black Sparta**: the women warriors of Dahomey. New York: New York University Press, 2011.

ARAUJO, Ana Lucia. Dahomey, Portugal and Bahia: King Adandozan and the Atlantic Slave Trade. **Slavery & Abolition**: A Journal of Slave and Post-Slave Studies, v. 33, n. 1, p.1-19, 2012.

_____. Images, artefacts and myths: reconstructing the connections between Brazil and the Bight of Benin. In: **Living History**: Encountering the Memory of the Heirs of Slavery. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2009, p.180-202.

BOXER, Charles R. **The church militant and Iberian Expansion**: 1440-1770. Baltimore Johns Hopkins University Press, 1978.

COSTA E SILVA, Alberto da. **Francisco Félix de Souza, mercador de escravos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Ed. Eduerj, 2004.

DAHER, Andréa. **O Brasil francês**: as singularidades da França Equinocial. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

Dois embaixadores africanos mandados à Bahia do rei do Dagomé. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro** (**RIHB**), Rio de Janeiro, v. LIX, n. 1, p.413-416, 1896;

DURAN, Maria Renata da Cruz. **Ecos do púlpito**: oratória sagrada no tempo de D. João VI. São Paulo: Unesp, 2010.

FERREIRA, Roquinaldo Amaral. **Cross-Cultural exchange in the Atlantic world**: Angola and Brazil during the Era of the Slave trade. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

FERREIRA, Valéria Maria Pena. **Retórica das lágrimas, sermões e orações fúnebres na Bahia do século XVIII**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2007. (Doutorado em Literatura).

FORTES, Padre Inácio Felizardo. **O pregador instruído nas qualidades necessárias para bem exercer o seu ministério**. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1818.

FURTADO, Junia F. Black Ceremonies in Perspective: Brazil and Dahomey in the Eighteenth Century. In: FROMONT, Cécile (org.). **Afro-Catholic Festivals in the Americas**: Performance, Representation, and the Making of Black Atlantic Tradition. Phyladelphia: Penn State University Press, 2019, p.92-114.

_____. Entre becos e vielas: o arraial do Tejuco e a sociedade setecentista. In: PAIVA, Eduardo França e ANASTASIA, Carla Maria Junho. (Orgs.) **O trabalho mestiço**: maneiras de pensar e formas de viver – séculos XVI e XIX. São Paulo: Anna Blume, 2002, p.497-511.

_____. Mulatismo, mobilidade e hierarquia nas Minas Gerais: os casos de Simão e Cipriano Pires Sardinha. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes *et al.* (Orgs.) **Raízes do privilégio**: mobilidade social no mundo Ibérico do Antigo Regime. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p.355-386.

_____. Return as a Religious Mission: The voyage to Dahomey made by the Brazilian mulatto Catholic priests Cipriano Pires Sardinha and Vicente Ferreira Pires (1796-1798). In: KIRK,

Stephanie, and RIVETT, Sarah. (Orgs.) **Religious Transformations in the Early Modern Americas**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014, p.180-204.

_____. Rota da Salvação: o trato do marfim na Costa da Cafraria e os naufrágios da Carreira das Índias (século XVI). In: **Conferência Internacional Marfins Africanos no Mundo Atlântico 1400-1900**, 2019, Lisboa (no prelo).

KANTOR, Íris. **Esquecidos e renascidos**: historiografia acadêmica luso-Americana (1724- 1759). São Paulo: Hucitec, 2004.

LARA, Silvia Hunold. Significados cruzados: as embaixadas de congos na Bahia setecentista. In: CUNHA, Maria Clementina P. (org.). **Carnavais e outras f(e)estas**. Campinas: Ed. Unicamp, 2002, v. 1, p.71-100.

_____. Uma embaixada africana na América Portuguesa. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris. (orgs.) **Festa**: cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Edusp, 2000, p.131-165.

LAW, Robin. Religion, Trade and Politics on the 'Slave Coast': Roman Catholic Missions in Allada and Whydah in the Seventeenth Century. **Journal of Religion in Africa**, v. 30, p.45-46, 1991. BRÁSIO, António. **Monumenta Missionaria Africana**. 14v. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952-1985.

LESSA, Clado Ribeiro de. **Viagem de África em o reino de Dahomé,** escrita pelo padre Vicente Ferreira Pires no ano de 1800 e até o presente inédita. Rio de Janeiro: Brasiliana, 1957.

MACGAFFEY, Wyatt. **Religion and society in Central Africa**. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

MORAES E SILVA, Antônio de. **Dicionário da Língua Portuguesa.** Lisboa: Oficina de Thaddeo Ferreira, v. 2, 1789.

MOTA, Isabel Ferreira da. **A Academia Real da História**: os intelectuais, o poder cultural e o poder monárquico no século XVIII. Coimbra: Minerva, 2003.

PARÉS, Luis Nicolau. Cartas do Daomé: uma introdução. **Afro-Ásia**, Salvador, v. 47.

_____. Os Costumes no reino do Daomé. In: **O rei, o pai e a morte**: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos nas África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p.181-235.

PRADO, J. F. de Almeida A Bahia e suas relações com o Dahomé. In: **O Brasil e o colonialismo europeu**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

PRATT, Mary Louise. Humbolt e a reinvenção da América. **Estudos Históricos**, v. 4, n. 8, p.153, 1991.

PRIORE, Mary del e VENÂNCIO, Renato. **Ancestrais**: uma introdução à História da África Atlântica. Rio de Janeiro: Elsevier/Campus, 2004.

RAMINELLI, Ronald. Povos do império. In: SOUZA, Laura de Mello; FURTADO, Junia F. e BICALHO, Maria Fernanda. (Orgs.) **O governo dos povos**. São Paulo: Alameda, 2009, p.153-169

Regresso do embaixador do rei do Dagomé para a costa d'África, **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHB)**, v. LIX, n. 1, p.417-419, 1896.

REIS, João José. **Ganhadores**: a greve negra de 1857 na Bahia. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ROSÁRIO, Frei António do. Notícia de frades pregadores em serviço diplomático. Séculos XIII-XVII. In: **A Diplomacia na História de Portugal.** Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1990, p.29-58.

RUZ, Ana Lúcia Rocha Barbalho da. **Verdades por mim vistas e observadas oxalá foram fábulas sonhadas**: cientistas brasileiros do Setecentos, uma leitura auto-etnográfica. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2004, p.123 (Doutorado em História).

SILVA, Taíse Tatiana Quadro da. A *operação historiográfica* na classe de Literatura Portuguesa da Academia Real das Ciências de Lisboa (1779-1814). In: HERMANN, Jacqueline *et al.* (Orgs.)

Memória, escrita da História e Cultura Política no mundo luso-brasileiro. Rio de Janeiro: Editora da FGV, p.33-56.

SOARES, Mariza Carvalho. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. Trocando Galanterias, a Diplomacia do Comércio de Escravos, Brasil-Daomé, 1810-1812. **Afro-Ásia**, Salvador, v. 49, p.229-271, 2014.

SOUZA, Evergton Sales. Jansénisme et réforme de l'Eglise dans l'Amérique portugaise au XVIIIe siècle. **Revue de l'Histoire des Religions**, v. 226, n. 2, p.201-226, 2009.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coroação de rei Congo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002, p.229.

SUTTON, Elizabeth A. **Early Modern Dutch Prints of Africa**. Surrey/Britain: Ashgate, 2012.

TEIXEIRA, Ivan. **Mecenato pombalino e poesia neoclássica**: Basílio da Gama e a poética do encômio. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1999, p.266-267.

VENÂNCIO, Renato Pinto. **Famílias abandonadas** . Campinas: Papirus. 1999.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo**: do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos. Salvador: Corrupio, 2002.

VILLAS-BOAS,Custodio Gomes de. **Ephemerides Nauticas, ou Diário Astronômico para o anno de 1792**. Lisboa: Oficina da Academia Real das Ciências, 1791.

---

1. Conforme informado na *Gazeta de Lisboa* a 12/4. ALMEIDA, Manuel Lopes de. **Notícias Históricas de Portugal e Brasil (1752-1800** .. Coimbra: Editora da Universidade de Coimbra, 1964, p.319.

2. Adarunzâ era título utilizado por todos os reis do Daomé. PARÉS, Luis Nicolau. Cartas do Daomé: Uma Introdução. **Afro-Ásia**, Salvador, v. 47, p.331. LESSA, Clado Ribeiro de. **Viagem de África em o reino de Dahomé, escrita pelo padre Vicente Ferreira Pires no ano de 1800 e até o presente inédita**. Rio de Janeiro: Brasiliana, 1957, p.39. Clado Lessa incorre em alguns equívocos, como a de que a embaixada africana chegara em Salvador, em 1796, e não 1795, e grafa equivocadamente como Adarunzâ XIII. LESSA, Clado Ribeiro de. **Viagem de África em o reino de Dahomé,** p. XXV, 77. Ver também PRADO, J. F. de Almeida A Bahia e suas relações com o Dahomé. In: **O Brasil e o colonialismo europeu**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956, p.122-123; VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo**: do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos. Salvador: Corrupio, 2002, p.251-307; ARAUJO, Ana Lucia. Dahomey, Portugal and Bahia: King Adandozan and the Atlantic Slave Trade. **Slavery & Abolition**: A Journal of Slave and Post-Slave Studies, v. 33, n. 1, p.1-19, 2012.

3. Ver: LESSA, **Viagem de África em o reino de Dahomé;** Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Manuscritos Avulsos da Bahia (MAB). Caixa 100, docs.19.560-19.572; Caixa 107, docs.20.931-20936; Caixa 147, docs.29.494-29.499; Dois embaixadores africanos mandados à Bahia do rei do Dagomé. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro** (**RIHB**), Rio de Janeiro, v. LIX, n. 1, p.413-416, 1896; Regresso do embaixador do rei do Dagomé para a costa d'África, **RIHB**, v. LIX, n. 1, p.417-419, 1896.

4. Em Ajudá ainda havia o forte francês de Saint Louis de Grégory (1703) e o Williams, inglês. PARÉS, **Cartas do Daomé**: Uma Introdução, p.299.

5. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Manuscritos de São Tomé, doc. 27 (774), 47-A, São João Batista Ajudá, 1796.

6. ALMEIDA, **Notícias Históricas de Portugal e Brasil (1752-1800** ., p.319.

7. COSTA E SILVA, Alberto da. **Francisco Félix de Souza, mercador de escravos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Ed Eduerj 2004, p.66-67.

8. Sobre presentes do rei do Daomé, ver: PARÉS, Cartas do Daomé: Uma Introdução, p.295-395; ARAUJO, Ana Lucia. Images, artefacts and myths: reconstructing the connections between Brazil and the Bight of Benin. In: **Living History**: Encountering the Memory of the Heirs of Slavery. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2009, p.180-202; SOARES, Mariza de Carvalho. Trocando Galanterias, a Diplomacia do Comércio de Escravos, Brasil-Daomé, 1810-1812. **Afro-Ásia**, Salvador, v. 49, p.229-271, 2014.

9. Carta de Agonglo de 20 de março, 1795. Apud VERGER, **Fluxo e refluxo**, op. cit., p.289-291 .

10. PRADO, J. F. de Almeida. A Bahia e suas relações com o Daomé, p.122-123; VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo**, p.257-263; LARA, Silvia Hunold. Uma embaixada africana na América Portuguesa. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (org.). **Festa**: cultura e sociabilidade na América portuguesa. São Paulo: Edusp, 2000, p.131-165; LARA, Silvia Hunold. Significados cruzados: as embaixadas de congos na Bahia setecentista. In: CUNHA, Maria Clementina P. (org.) **Carnavais e outras f(e)estas**. Campinas: Ed. Unicamp, 2002, v. 1, p.71-100.

11. COSTA E SILVA, Alberto da. **Francisco Félix de Souza, mercador de escravos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Ed. Eduerj, 2004, p.44.

12. Disponível em: <http://slavevoyages.org/assessment/estimates>. Acesso em: 20 jan. 2018.

13. COSTA E SILVA, **Francisco Félix de Souza, mercador de escravos**, p.67.

14. Regresso do embaixador do rei do Dagomé para a costa d'África, p.417.

15. ANTT. Manuscritos da Livraria, n. 821 (57), f. 72; ANTT. Avisos régios e outros papéis, PBA-697.

16. LESSA, **Viagem de África em o reino de Dahomé**, p. XXVIII-XXIX.

17. Regresso do embaixador do rei do Dagomé para a costa d'África, **RIHB**, v. LIX, n. 1, p.417.

257. LESSA, **Viagem de África em o reino de Dahomé**, p. XXXI.

18. A habilidade dos dois padres não será discutida nesse artigo, mas é tema da pesquisa em questão.

19. Regresso do embaixador do rei do Dagomé para a costa d'África, **RIHB**, p.417-418.

20. VILLAS-BOAS, Custodio Gomes de. **Ephemerides Nauticas, ou Diário Astronômico para o anno de 1792**. Lisboa: Oficina da Academia Real das Ciências, 1791, p.149.

21. FURTADO, Junia F. Mulatismo, mobilidade e hierarquia nas Minas Gerais: os casos de Simão e Cipriano Pires Sardinha. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes *et al*. (org.). **Raízes do privilégio**: mobilidade social no mundo Ibérico do Antigo Regime. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p.355-386.

22. Sobre o padre Pires não se sabe com certeza se era branco ou mestiço. A segunda hipótese é bem provável. As autoridades falam em baixo nascimento, referência mais comumente empregada, na colônia, à população de cor. Filho de pais incógnitos, foi exposto na casa de Manoel de Barros e criado na do sargento-mor Pedro da Silva. Na sua documentação *de genere* concluiu-se, no entanto, que "o habilitando, não obstante ser exposto, e não se saber quem foram seus pais, sempre foi tido e reputado por branco e cristão-velho" LESSA, **Viagem de África em o reino de Dahomé**, p. XXXIV,

XXXVII. Não se pode, entretanto, levar essa conclusão ao pé da letra, pois a exposição podia servir para o branqueamento e a legitimação da descendência mestiça natural VENÂNCIO, Renato Pinto. **Famílias abandonadas** . Campinas: Papirus. 1999.

23. FURTADO, Junia F. Return as a Religious Mission: The voyage to Dahomey made by the Brazilian mulatto Catholic priests Cipriano Pires Sardinha and Vicente Ferreira Pires (1796-1798). In: KIRK, Stephanie, and RIVETT, Sarah (org.). **Religious Transformations in the Early Modern Americas**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014, p.180-204.

24. LAW, Robin Religion, Trade and Politics on the 'Slave Coast': Roman Catholic Missions in Allada and Whydah in the Seventeenth Century. **Journal of Religion in Africa**, v. 30, p.45-46, 1991; BRÁSIO, António. **Monumenta Missionaria Africana**. 14v. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952-1985.

25. BOXER, Charles R. **The church militant and Iberian Expansion**: 1440-1770. Baltimore Johns Hopkins University Press, 1978; Para o Congo e Angola ver MACGAFFEY, Wyatt. **Religion and society in Central Africa**. Chicago: The University of Chicago Press, 1986; FERREIRA, Roquinaldo Amaral. **Cross-Cultural exchange in the Atlantic world**: Angola and Brazil during the Era of the Slave trade. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

26. ROSÁRIO, Frei António do. Notícia de frades pregadores em serviço diplomático. Séculos XIII-XVII. In: **A Diplomacia na História de Portugal.** Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1990, p.29-58.

27. SOUZA, Evergton Sales. Jansénisme et réforme de l'Eglise dans l'Amérique portugaise au XVIIIe siècle. **Revue de l'Histoire des Religions**, v. 226, n. 2, p.201-226, 2009.

28. Quando se preparava para partir da Bahia em direção à África, Cipriano escreve uma carta ao governador informando que "como o suplicante tem várias observações que fazer naquela costa, recomendadas de viva voz por Sua Alteza Real o Príncipe Nosso Senhor, além do mencionado batismo de que constam os avisos, e pode suceder que o capitão do navio lhe dificulte a saída em qualquer dos portos em que vai negociar [escravos]. Pede a Vossa Excelência se digne mandar ao dito capitão não embarace o soltar em terra o suplicante, antes o auxilie para poder satisfazer as recomendações de Sua Alteza". AHU. MAB. Caixa 100, doc. 19.562.

29. VILLAS-BOAS, Custodio Gomes de. **Ephemerides Nauticas**, p.149.

30. AEAM. Gaveta 34. Auto *de genere et moribus* de Cipriano Pires Sardinha. 1785.

31. Regresso do embaixador do rei do Dagomé para a costa d'África, p.417-419; AHU. MAB. Caixa 100, docs. 19.563-19.565.

32. AHU. MAB. Caixa 100, doc. 19.562.

33. Em 22-09-1799, o Padre Antônio Pimenta rezou 3 missas por sua alma na Irmandade das Mercês no Tejuco. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Diamantina (AEAD). Caixa 520, f. 14v.

34. LESSA, **Viagem de África em o reino de Dahomé**, p.34.

35. FURTADO, Junia F. Rota da Salvação: o trato do marfim na Costa da Cafraria e os naufrágios da Carreira das Índias (século XVI). In: **Conferência Internacional Marfins Africanos no Mundo Atlântico 1400-1900**, Lisboa: 2019 (no prelo).

36. PRATT, Mary Louise. Humbolt e a reinvenção da América. **Estudos Históricos**, v. 4, n. 8, p.153, 1991.

37. LESSA, **Viagem de África em o reino de Dahomé**, p.33-34, 41.

38. MOTA, Isabel Ferreira da. **A Academia Real da História**: os intelectuais, o poder cultural e o poder monárquico no século XVIII. Coimbra: Minerva, 2003; KANTOR, Íris. **Esquecidos e renascidos**: historiografia acadêmica luso-Americana (1724- 1759). São Paulo: Hucitec, 2004.

39. SILVA, Taíse Tatiana Quadro da. A *operação historiográfica* na classe de Literatura Portuguesa da Academia Real das Ciências de Lisboa (1779-1814). In: HERMANN, Jacqueline *et al.* (org.). **Memória, escrita da História e Cultura Política no mundo luso-brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, p.33-56.

40. AHU. MAB. Caixa 100, doc.19.562.

41. "Estes pretos nos convidaram muitas vezes que desembarcássemos, e fossemos a terra, onde faríamos grande negócio, segurando-nos que eles não eram antropófagos (...). Porém, apesar de conhecermos ser gentio, não nos conveio o desembarque" LESSA, **Viagem de África em o reino de Dahomé**, p.11.

42. LESSA, **Viagem de África em o reino de Dahomé**, p.12.

43. Ibid., p.10, 12.

44. RUZ, Ana Lúcia Rocha Barbalho da. **Verdades por mim vistas e observadas oxalá foram fábulas sonhadas**: cientistas brasileiros do Setecentos, uma leitura auto-etnográfica. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2004, p.123 (Doutorado em História).

45. LESSA, **Viagem de África em o reino de Dahomé**, op. cit. p.20-21.

46. MORAES E SILVA, Antônio de. **Dicionário da Língua Portuguesa.** Lisboa: Oficina de Thaddeo Ferreira, v. 2, 1789, p.88, 92, 95. O dicionário de português de Raphael Bluteau não traz nenhuma dessas expressões, do que se infere serem correntes apenas no Brasil, decorrente da presença de numerosa escravaria.

47. SUTTON, Elizabeth A. **Early Modern Dutch Prints of Africa**. Surrey/Britain: Ashgate, 2012, p.108, 152, 113.

48. FORTES, Padre Inácio Felizardo. **O pregador instruído nas qualidades necessárias para bem exercer o seu ministério**. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1818; DURAN, Maria Renata da Cruz. **Ecos do púlpito**: oratória sagrada no tempo de D. João VI. São Paulo: Unesp, 2010.

49. FERREIRA, Valéria Maria Pena. **Retórica das lágrimas, sermões e orações fúnebres na Bahia do século XVIII**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2007. (Doutorado em Literatura).

50. LESSA, **Viagem de África em o reino de Dahomé**, op. cit., p.25.

51. DAHER, Andréa. **O Brasil francês**: as singularidades da França Equinocial. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p.186.

52. LESSA, **Viagem de África em o reino de Dahomé**, op. cit., p.34, 36-37, 55, 71.

53. Ibid., p.62.

54. DAHER, **O Brasil francês**, op. cit., p.186-188.

55. LESSA, op. cit., p.62, 103, 121-122.

56. SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coroação de rei Congo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002, p.229.

57. Cipriano pertencia à terceira geração de descendentes de africanos nascidos no Brasil. Foi registrado como livre, pois sua mãe, Francisca, "crioula forra, natural da Vila da Cachoeira, arcebispado da Bahia", já era liberta na hora de seu nascimento. Cipriano informou que "era neto materno de Luísa Pires, natural e batizada no Reino de Angola", mas também afirma que era "filho natural de Francisca Pires, descendente do gentio da Guiné". ANTT. Habilitações da Ordem de Cristo. Letra s. Maço 5, doc. 5, f. 4v; AEAM. Auto *de genere et moribus* de Cipriano Pires Sardinha. 1785. Gaveta 34.

58. Embora não se possa saber se era mulato, era pai de dois filhos naturais mulatinhos (os dois de nome José), tidos de duas mulheres diferentes (Ana Joaquina de São José e Antonia Maria de Jesus). LESSA, op. cit., p.180-181.

59. Sobre o Tejuco: FURTADO, Junia F. Entre becos e vielas: o arraial do Tejuco e a sociedade setecentista. In: PAIVA, Eduardo França e ANASTASIA, Carla Maria Junho (org.). **O trabalho mestiço**: maneiras de pensar e formas de viver – séculos XVI e XIX. São Paulo: Anna Blume, 2002, p.497-511; Para Salvador: REIS, João José. **Ganhadores**: a greve negra de 1857 na Bahia. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Para o Rio de Janeiro: SOARES, Mariza Carvalho. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

60. LESSA, **Viagem de África em o reino de Dahomé**, op. cit., p.53, 80.

61. Ibid., p.8.

62. PRIORE, Mary del e VENÂNCIO, Renato. **Ancestrais**: uma introdução à História da África Atlântica. Rio de Janeiro: Elsevier/Campus, 2004, p.56.

63. LESSA, **Viagem de África em o reino de Dahomé**, p.37, 53, 20; FURTADO, Junia F. Black Ceremonies in Perspective: Brazil and Dahomey in the Eighteenth Century. In: FROMONT, Cécile (org.). **Afro-Catholic Festivals in the Americas**: Performance, Representation, and the Making of Black Atlantic Tradition. Phyladelphia: Penn State University Press, 2019, p.92-114.

64. PARÉS, Luis Nicolau. Os Costumes no reino do Daomé. In: **O rei, o pai e a morte**: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p.181-235.

65. "...das quais se pode ver o plano". LESSA, **Viagem de África em o reino de Dahomé**, p.46. Os livros de Dalzel e de outros viajantes europeus do século XIX trazem várias imagens dos Costumes. Parés situa esses Costumes em 1796, mas os padres estiveram no Daomé ao longo de 1797, e duvida que assistiram a qualquer um dos dois eventos ocorridos nesse ano por estarem doentes. No entanto, estiveram em Abomé, entre 4 e 6 de julho, enquanto ocorriam os ritos iniciados em fins de junho, descrevendo os cadáveres e as cabeças que viram em exposição junto ao palácio do rei. LESSA, **Viagem de África em o reino de Dahomé**, p.118-120.

66. LESSA, **Viagem de África em o reino de Dahomé**, op. cit., p.46-51, 68. Ver ALPERN, Stanley B. **Amazons of Black Sparta**: the women warriors of Dahomey. New York: New York University Press, 2011.

67. PRIORE, VENÂNCIO, **Ancestrais**, op. cit., p.120.

68. LESSA, **Viagem de África em o reino de Dahomé**, op. cit., p.40-42.

69. Ibid., p.12, 14-15, 18.

70. SOUZA, **Reis negros no Brasil escravista**, op. cit.

71. LESSA, **Viagem de África em o Reino de Dahomé**. op. cit., p.8-9, 10, 14-16.

72. Ibid.. p.67, 89, 105, 134-135.

73. RAMINELLI, Ronald. Povos do império. In: SOUZA, Laura de Mello; FURTADO, Junia F. e BICALHO, Maria Fernanda (org.). **O governo dos povos**. São Paulo: Alameda, 2009, p.153-169.

74. LESSA, **Viagem de África em o reino de Dahomé**, op. cit., p.9-10.

75. COSTA E SILVA, **Francisco Félix de Souza, mercador de escravos**, p.73.

76. Esses versos fazem parte de outro soneto de Basílio da Gama, intitulado "Ode ao conde da Cunha". TEIXEIRA, Ivan. **Mecenato pombalino e poesia neoclássica**: Basílio da Gama e a poética do encômio. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1999, p.266-267.





UMA IDENTIDADE LITORÂNEA: OS CHAMADOS COURÁS NA ÁFRICA E EM MINAS GERAIS (SÉCULO XVIII)

Moacir Maia

Em volta de uma gameleira[1], a sacerdotisa africana Ângela Maria Gomes se reunia secretamente com outras mulheres em noites de "luas brancas", na década de 1750, em uma freguesia pertencente ao Termo de Vila Rica de Ouro Preto.[2] Ângela Maria era liberta, senhora de sua casa e exercia o ofício de padeira em Itabira do Campo (atual Itabirito). Era identificada em documentos setecentistas como sendo de nação "mina e courana" ou apenas como de nação courá/courana. Pelo seu destacado papel na comunidade de africanos minas e descendentes e por sua prática religiosa como *vodúnsi* foi denunciada por homens livres como a "mestra das feiticeiras" daquela localidade mineira. Supostamente, teria sido iniciada por um voduno, sacerdote do vodum, quando morou em outra freguesia do Termo de Ouro Preto. Contudo, na denúncia inquisitorial, foi ocultado o destacado papel de Ângela também como católica e, principalmente, como proeminente irmã da irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Rainha dessa confraria negra, por mais de uma vez foi também patrocinadora da festa anual e teve membro de seu domicílio na mesa de direção da sua confraria. Doou uma vara de prata quando sua escrava Ana se tornou juíza na mesa administrativa daquele grêmio. Deixou "uma moradinha de casas" como patrimônio para sua irmandade ao falecer.[3] Essa liderança religiosa promovia reuniões com africanos em sua residência nas noites de terças e sextas-feiras.

Ângela foi embarcada ainda jovem no golfo do Benim, no litoral da África Ocidental e depois de longa viagem por mar e terra chegou até a freguesia de Itabira do Campo. Ela trazia certas tradições dos povos litorâneos do golfo do Benim, particularmente, sobre o universo religioso. Para muitos seguidores das divindades voduns, o indivíduo encontraria equilíbrio e proteção ao respeitar e

incorporar outros protetores sobrenaturais. Assim, Ângela Maria permitia-se continuar e reatualizar as manifestações religiosas de sua terra natal, como a fitolatria, ao mesmo tempo que se tornava destacada devota e rainha de Nossa Senhora do Rosário no interior do Brasil.

Contemporânea de Ângela Maria Gomes, a também courá Josefa Maria era outra líder religiosa africana, moradora no arraial de Paracatu, no noroeste da capitania de Minas Gerais. Numa noite de sábado, a liberta Josefa Maria reunia em sua casa, nas cabeceiras de um riacho, vários forros e escravos, em sua maioria identificados como courás, para a realização de um culto em honra ao deus de sua terra em um ritual ao som de tambores em 1747. Como uma chefe religiosa, como destacou Luiz Mott, em um local afastado do centro do arraial e ideal para se fugir do controle dos brancos, Josefa Maria comandava as funções rituais com danças, orações, sermões, oferendas, práticas de cura, adivinhações e mesmo as celebrações de uniões entre casais. Sua casa, coberta de capim e com paredes de barro, como deveria ser a maioria das casas do arraial mineiro, era o templo principal, onde se encontrava, no centro da sala, "um boneco feito de barro à imitação de uma imagem", entidade chamada de "deus da terra de Courá".[4]

A africana Josefa Maria chegou à América Portuguesa em data desconhecida, provavelmente, nas primeiras décadas do século XVIII. Foi "criada em Pernambuco", onde deve ter desembarcado com outros cativos da chamada Costa da Mina. Dessa capitania migrou para Minas Gerais, um dos principais centros de atração de colonos e reinóis, na continuação de sua diáspora. Chegou a Paracatu, como milhares de outros africanos escravizados, no *boom* exploratório de ouro.[5] Como Ângela Gomes, Josefa Maria era também uma sacerdotisa vodum e também foi denunciada à Inquisição em Lisboa, sendo destacada na documentação: "a dita Josefa Maria era o padre daquela igreja e para os ditos folguedos era a que administrava todas as cerimônias e ela era quem ensinava as mais e todos lhe obedeciam".[6]

Josefa Maria e seus seguidores eram iniciados nos mistérios do "deus de Courá" e se diziam também devotos dos principais santos católicos cultuados na localidade de Paracatu, Nossa Senhora do Rosário instalada em capela própria e Santo Antônio padroeiro da matriz do arraial. Diversas passagens dos depoimentos reafirmam o trânsito religioso das participantes. Caetana courá,

dizia que era filha de Nossa Senhora do Rosário e seu padrinho Santo Antônio. Josefa Maria "embrulhada em umas chitas e entrou na dança proferindo algumas palavras que encontram nossa Santa Fé Católica". Por fim, a comerciante Francisca mina disse, em seu depoimento, ter questionado a sacerdotisa Josefa Maria e ela teria respondido que o deus "tinha vindo da terra de Courá, e que já vinha batizado por Nossa Senhora do Rosário e Santo Antônio e que vinha fazer milagres nesta terra de Paracatu".[7]

As referidas filhas do Rosário, provavelmente, ajudaram a construir a capela da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Paracatu, erigida poucos anos antes. A inserção religiosa dos courás e de muitos outros grupos africanos demonstram a maleabilidade em incorporar diferentes práticas na busca de condições melhores de sobrevivência, mas revelam também um intenso trânsito religioso.

Não foi apenas em Paracatu que os africanos declarados como courás "naturais da Costa da Mina" mantiveram amplo contato e destacado papel religioso ao longo do século XVIII. Em estudos anteriores, reconstruímos várias redes relacionais que demonstram essa ligação "intragrupal" na região centro-sul de Minas Gerais.[8] O batismo cristão, o sacramento mais disseminado nos domínios portugueses da América, foi muitas vezes espaço de reafirmação de laços de solidariedade, sociabilidade, dependência e (re)criação de parentesco entre africanos courás recém-chegados e os courás que se tornaram padrinhos dos mesmos. Foi o que aconteceu na celebração do batismo da africana adulta Joana, de nação courá, escrava de Rosa da Silva Torres, liberta coura, em Vila do Carmo (atual Mariana), em maio de 1732. O padrinho André e a madrinha Feliciana, escravizados que pertenciam a diferentes senhores, tinham a mesma identidade da afilhada Joana. Poucos anos antes, André tinha se tornado padrinho do adulto escravo Pedro courá em 1729.[9] Na mesma localidade, Inês courana, ainda na escravidão, revelou o seu papel de destaque como madrinha de mais de 29 escravizados (1726-1739), dentre eles encontramos também adultos e filhos de couranos.[10]

Em Vila Rica de Ouro Preto, em uma das mais ricas lavras auríferas da capital mineira, a courana liberta Joana Marques dos Reis tornou-se madrinha de batismo de 30 afilhados, grande parte adulta, natural da Costa da Mina, entre 1727-1759. Dentre eles, amadrinhou os adultos recém-chegados

"Bernardo courá, com a cara retalhada" e "Quitéria courana baixa de corpo com a cara retalhada" em 1744 e por duas vezes foi madrinha de filhos do casal Ângela courana e Valentim mina (1747 e 1750). Joana Marques dos Reis teve um intenso trânsito religioso e tornou-se conhecida na comunidade africana de Ouro Preto. Além dos courás, ela amadrinhou outros adultos da chamada Costa da Mina, como três sabarús (savalus) e Antônia ladá (Aladá).[11] Igualmente, pôde se relacionar com outros indivíduos traficados e embarcados, como ela, no golfo do Benim e que passaram também a ser identificados (e se identificaram muitas vezes) apenas como vindos da chamada Costa da Mina, e que, segundo um pároco de Ouro Preto todos eram "de nação mina e de língua geral".[12] O multilinguismo dos povos da região do golfo do Benim e suas proximidades linguísticas tornaram possível que Inês courana e Joana Marques dos Reis se tornassem mediadoras entre as línguas africanas da chamada Costa da Mina e o português.[13] Decerto, esse processo trazia ganhos políticos importantes para esses courás, contando com inúmeros novos (e antigos) parentes em Ouro Preto e também em Mariana.

Joana Marques dos Reis passou da escravidão para a liberdade. Constituiu uma ampla casa e ao longo do século adquiriu muitos trabalhadores escravos, que foram arrendados para trabalhar como mineiros na extração de ouro nas grandes lavras do seu antigo senhor, no Morro do Ramos, em Ouro Preto. Joana tornou-se proeminente confrade da Irmandade do Rosário dos Pretos da freguesia do Pilar de Ouro Preto, tendo ocupado várias vezes os cargos de irmã de mesa e também o proeminente posto de juíza da confraria. Treze de seus escravos também se tornaram irmãos da irmandade e tiveram seus registros de entrada redigidos abaixo da senhora. Nesta confraria negra, Joana Marques viu o casal de couranos Teodósio Correia de Andrade e Josefa de Carvalho trilhar também um caminho de superação da escravidão e construir relevante papel na direção desta associação a partir de 1729 e 1736, quando respectivamente nela ingressaram. Josefa Carvalho teceu sua história em 65 anos dentro dessa confraria religiosa e ocupou cargos em diversos anos. Mas foi o seu marido Teodósio, com 63 anos na instituição, que teve papel-chave nesta confraria ao longo do século até ser alçado ao cargo de Procurador do Rosário – função geralmente ocupada apenas por homens brancos.[14]

O protagonismo religioso de courás nas associações religiosas católicas organizadas por africanos em Ouro Preto, então capital de Minas Gerais, também transparece na localidade vizinha de Mariana, que se tornou sede do único bispado criado no território mineiro em 1745. Fernanda Domingos Pinheiro, que analisou a história da Irmandade do Rosário de Mariana, entre 1745 e 1820, reconstruiu a longa trajetória para edificação da nova capela e evidenciou como os africanos couranos tiveram destacado papel como confrades do Rosário.[15] Se essas confrarias católicas se tornaram espaços comuns e importantes na vivência religiosa, comunitária e associativa desses indivíduos e de outros africanos, as casas de muitos libertos courás também foram locais de afluência, como ocorreu com o domicílio de Josefa Maria em Paracatu, que reunia principalmente courás e outros grupos de africanos e descendentes. O courá Inácio Fagundes chegou a América Portuguesa ainda jovem, aportou no Rio de Janeiro e posteriormente se estabeleceu no sítio de minerar ouro do seu senhor em Mariana, onde faleceu em 1733. Com muito esforço, conseguiu sua alforria, tornou-se sócio de uma pequena mina aurífera em Ouro Preto e teve nove escravos, em sua maior parte courás e filhos de courás. Na capela do Rosário de Mariana, tornou-se confrade de São Benedito, por duas vezes esteve na mesa de direção dessa devoção, e irmão de Nossa Senhora do Rosário. Confrade de Inácio Fagundes, a courana liberta Rosa da Silva Torres chefiava domicílio com mais de 13 pessoas negras, sendo a maioria courá. Os demais eram também grupos do golfo do Benim (fons, sabarus e cobus) e dois angolas em 1742.[16]

A extraordinária e conhecida história da escravizada Rosa Egipcíaca de Vera Cruz, africana que viveu no Rio de Janeiro e em Minas Gerais, encontra-se com estes fragmentos de trajetória de courás e revelam o intenso trânsito religioso de africanos no passado escravista.[17]

A questão identitária nas sociedades da África pré-colonial, em seus vários níveis (étnico, religioso, territorial, político e linguístico), revela a complexidade das formas de pertencimento.[18] Na pesquisa sobre os courás/couranos, tivemos como referência os estudos que apontam a diversidade de identidades de que os indivíduos e seus grupos podem ser portadores. Muitas das categorias de identificação de africanos conhecidas nas Américas, durante a recorrência do tráfico transatlântico de pessoas

escravizadas, eram operativas ou oriundas da própria África, outras emergiram e ganharam significado próprio na escravidão americana.

Alinhamo-nos então à referência do pesquisador cubano Jesús Guanche Pérez sobre os vários níveis identitários, trabalhada por Hypolite Brice Sogbossi e Nicolau Parés para o caso das identidades de africanos no Maranhão e na Bahia.[19] Em Minas Gerais, os courás/couranos foram também muitas vezes identificados de modo geral como africanos minas e em vários casos aparecem até mesmo como mina-courá ou mina-courano, como um subgrupo mina. O mesmo aconteceu com outros grupos da região do golfo do Benim declarados como mina-fon, mina-ladá, mina-cobu, mina-sabaru etc. No contexto do Império Português, apontavam ou eram apontados como vindos da chamada Costa da Mina.[20]

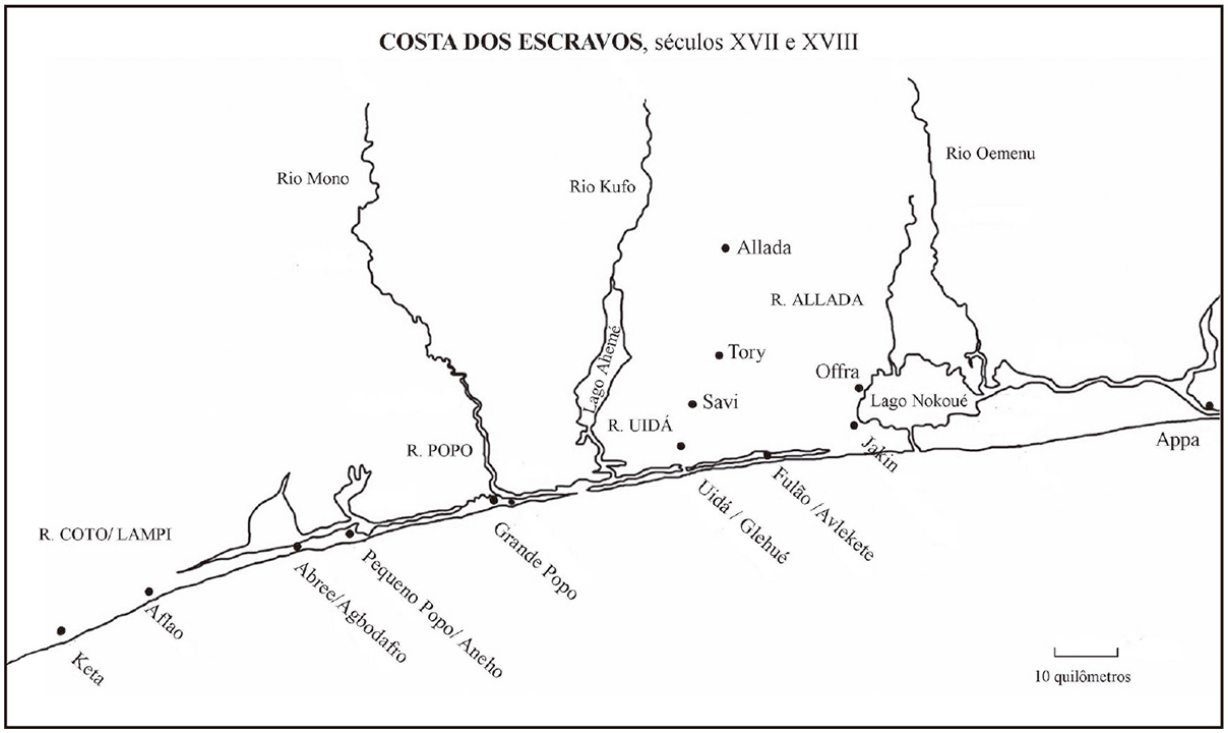
Minas Gerais, como Bahia, Rio de Janeiro e outras áreas da América Portuguesa compartilhavam algumas formas comuns de designação de "nações" de africanos (nação mina, nação angola, nação congo, nação moçambique), mesmo que a demografia do tráfico tivesse suas variações – e o processo de afirmação identitária tivesse suas particularidades a depender de cada região, tempo e contexto específico. Da África Ocidental, os africanos em Minas Gerais, eram em sua maioria reconhecidos pelos senhores como vindos da chamada Costa da Mina, ou simplesmente descritos como mina.[21] Este termo perpassa vários registros produzidos pelas autoridades eclesiásticas, pelos oficiais encarregados das administrações locais e pelos testadores e inventariantes.

A chamada Costa da Mina inicialmente remetia à região da instalação do Castelo de São Jorge da Mina (1482) e à povoação do seu entorno na Costa do Ouro, na África Ocidental. Contudo, para os habitantes de Minas Gerais, na América Portuguesa, ela tinha seu alcance semântico bem ampliado durante o século XVIII. Ela poderia abranger a Costa do Marfim, a Costa do Ouro, o golfo do Benim (chamado por outras nações europeias como a Costa dos Escravos), ir além, incluindo a Baía de Biafra. Os africanos minas, em Minas Gerais, na primeira metade do século XVIII, poderiam ser desde um ashante até um igbo ou calabari.

Se a abrangência espacial da Costa da Mina era significativa no século XVIII, eram da Costa a Sotavento[22] e, mais precisamente, do golfo do Benim e do seu interior, muitos dos grupos escravizados estabelecidos em Vila Rica de

Ouro Preto, na vizinha Mariana, na comarca do Serro do Frio e em outras vilas e arraiais de Minas Gerais ainda na primeira metade do século. Nestas duas localidades, em duas listas com nomes de pessoas escravizadas, emergem termos que, no golfo do Benim, fazem referência a reinos, cidades importantes, grupos e etnias do interior e do litoral. Dentre eles, aparecem: courá/coirá; cobu[23]; ladano[24]; fon[25]; sabaru[26]; anagô/nagô[27]; com seus respectivos variantes.

GOLFO DO BENIM, FINAL DO SÉCULO XVII E INÍCIO DO XVIII



Fonte: PARÉS, Luis Nicolau (org.). **Práticas religiosas na Costa da Mina.** Uma sistematização das fontes europeias pré-coloniais, 1600-1730. (Adaptado) Disponível em <http://www.costadamina.ufba.br>. Acesso em: 20 nov. 2020.

Em Minas Gerais, os designativos courá/coirá e seus variantes aparecem desde o final da década de 1710 e no início da década seguinte, quando os primeiros núcleos urbanos estão institucionalizados e a produzir regularmente documentos sobre pessoas e a população desses novos territórios.[28] Em Mariana e em Vila Rica de Ouro Preto, dois importantes núcleos mineiros vizinhos, a declaração de indivíduos desse grupo tendeu a aumentar das

décadas iniciais até meados do século XVIII. Foi durante esse período, que no golfo do Benim, na África, o governante do Daomé expandiu seu poder até conquistar os territórios de Aladá (1724), Uidá (1727) e Jakin (1732). Nas décadas seguintes, viu-se intenso conflito no litoral africano e a tentativa do povo de Uidá de reconquistar seu Estado – supomos que essa conjuntura levou à diáspora de muitos indivíduos como escravizados, sendo grande parte deles enviados à América Portuguesa.

E quem seriam os courás/coirás?

Uidá e o mundo atlântico: os chamados courás na África

Os termos "couranas" e "coiranos" aparecem também em fontes da administração portuguesa na África para designar os africanos que estavam em luta contra o rei do Daomé (1743 e 1763) e em documentos de traficantes escravistas que comerciavam na região do golfo do Benim, na África Ocidental.

Em trabalho anterior dedicado ao tema, historicizamos os acontecimentos que envolveram os chamados coiranos/couranas na costa africana com o objetivo de descobrir a quem se referiam e, assim, conectar os dois lados do Atlântico e analisar a ação social desses indivíduos na diáspora.[29] Achamos importante, então, apresentar o caminho que trilhamos para compreender essa história. Contudo, antes de adentrar especificamente nos referidos eventos é preciso acentuar que a diáspora dos courás está estreitamente ligada à inserção dos Estados africanos e seus povos na chamada História Atlântica, na conexão com Estados europeus e principalmente com seus domínios na América.

No final do século XVII, processou-se uma importante alteração de forças políticas na região do golfo do Benim. O reino de Aladá viu o seu poder político eclipsado na região. No noroeste, o reino do Daomé tornava-se importante ator no comércio escravista. No litoral, Aladá sucessivamente perdia o seu controle sobre o reino de Uidá e via seu poder fragilizado em Offra.[30] O crescimento e a independência do Estado de Uidá (Huedá)[31] e de outros territórios estão diretamente relacionados à sua inserção no mundo atlântico.

Uidá (também conhecido pelos europeus como Ajudá, Juda, Juida, Iura, Whydah e Fida) era descrito como um reino situado em ampla planície de

terras férteis e com produção agrícola capaz de atender a população e mesmo a outras localidades externas.[32] Os seus habitantes empregavam-se na agricultura, na manufatura têxtil e como artífices em atividades diversas, sendo adjetivados pelos europeus como extremamente industriosos.[33] Nos mercados, na agricultura, na produção de tecidos, na vida religiosa e comunitária, em geral, a presença feminina era destacada.[34] Contudo, era o crescente papel de Uidá como centro de comercialização e de atividades ligadas ao tráfico de escravos que produzia riqueza e o constituía com certo poder capaz, por exemplo, de contratar força militar estrangeira.[35] No final do século XVII, o porto de Uidá tornou-se o principal embarcadouro de cativos de todo o golfo do Benim. Até a década de 1690, mais de dez mil pessoas escravizadas por ano deixaram Uidá. Na virada do século XVII para o XVIII, o tráfico atingiu o seu maior volume. Calcula-se que mais de quinze mil homens, mulheres e crianças tenham sido embarcados anualmente entre 1700 e 1713, provavelmente, metade de todo o tráfico transatlântico nesse período.[36] Esse padrão parece ter sido mantido, pelo menos até 1725, quando estimativas apontam que mais de 374 mil indivíduos foram escravizados (1701-1725) em Uidá, enquanto no porto vizinho de Jakin, sob a tutela de Aladá, seriam 29 mil negociados.[37] A mais recente escala do tráfico humano de africanos, atualizada pelo projeto *Trans-Atlantic Slave Trade Database,* estimou que, dos mais de 12 milhões de escravos embarcados nos navios europeus entre 1501 e 1867, 16% eram provenientes dos portos do golfo do Benim. Se Luanda foi o principal porto negreiro da África, Uidá ocupa a segunda posição desse infame comércio com mais de 1.004.000 pessoas traficadas.[38]

Além do impacto na economia política da região costeira da África Ocidental, a expansão do comércio transatlântico ao longo do século XVII e XVIII alterava profundamente a organização social daquelas sociedades. Como sublinha Paul Lovejoy, os escravos que, antes, eram elementos de uma condição "incidental na sociedade, agora se tornavam comuns". A constituição das redes comerciais e de infraestrutura cada vez mais eficientes, possibilitando a oferta contínua e crescente de escravos para as embarcações europeias, impactou também as regiões envolvidas com o aumento da presença de escravizados nessas sociedades.[39]

A vila de Uidá, que teria nascido como assentamento agrícola, como sugere o seu nome nativo (Glehue), de aldeia periférica, transformou-se no principal "porto" de embarque de escravos da Costa Ocidental da África.[40] Se as fortes ondas do mar tornavam a navegação em sua costa um empreendimento perigoso, e muitas vezes, mortal, a situação geográfica de Uidá, afastada quatro quilômetros da praia, transformava-a em intermediária natural nas trocas de mercadorias com o interior e com as povoações costeiras. A ampla lagoa que a separava da praia permitia, desde antes da chegada dos europeus, que se negociassem peixes e sal em troca de diversos bens, como tecidos e cativos. Pelo sistema de lagunas que se estendia pelo litoral, era possível, por exemplo, a chegada de pessoas escravizadas embarcadas em canoas vindas de Onim, a leste, ou de Pequeno Popo, a oeste.[41]

Ao longo do tempo, o reino do Daomé (reino Fon) emergiu e conquistou destacado papel no fornecimento de escravizados para os dois Estados que mantinham contato direto com os traficantes europeus. Embora o Daomé também servisse como "intermediário-recebedor" de cativos do interior, era o seu processo de expansão pela guerra que gerava prisioneiros convertidos em escravos, tanto para o trabalho na agricultura dentro do reino, quanto para o abastecimento dos mercados de Offra, Apa, Jakin e Uidá. O mercador holandês William Bosman já dizia que os habitantes de Uidá, vinte anos antes, estavam mais propensos ao comércio e à agricultura do que para o combate.[42] A emergência do reino interiorano do Daomé, ao norte de Aladá, para o litoral aponta a importância que o tráfico transatlântico de escravos alcançou nas primeiras décadas do século XVIII no golfo do Benim. Segundo Robin Law, a ascensão do reino de Abomé e a queda dos dois principais Estados controladores dos portos negreiros no golfo do Benim, Aladá (1724) e Uidá (1727), eram consequências do mesmo processo: o tráfico transatlântico de escravos.[43] O papel da produção do cativeiro, particularmente pela guerra, foi entregue ao Daomé que, em seu poderio crescente, suplantou os dois reinos que enfrentavam fortes tensões e divisões políticas internas.[44] O governo de Agajá (c.1716-1740) era associado a essa expansão comercial e militar, celebrada em seu sobrenome: Hunyito (tomador de navios) e pelo emblema de seu reinado, representado por um navio europeu.[45]

Na invasão à Uidá, em 1727, as tropas de Agajá teriam matado mais de cinco mil habitantes e fizeram mais de 10 mil prisioneiros, que foram sacrificados, ofertados às elites do reino Fon ou vendidos aos europeus.[46] Os que não conseguiram fugir continuaram no território ou acabaram negociados para o tráfico transatlântico. Os que conseguiram escapar partiram em exílio para a costa do Lago Ahémé e para diversas localidades costeiras a leste do golfo do Benim, iniciando outra intensa fase de migrações, demarcações de fronteiras étnicas, compartilhamento de ações políticas e de incorporação em novos grupos sociais. Uma parcela do povo de Uidá manteve-se sob o governo da antiga dinastia e, por mais de quatro décadas, lutaram pela reconquista do antigo território. A situação de calamidade no exílio obrigou famílias a venderem suas mulheres, filhos, agregados e escravos aos traficantes europeus.[47]

De modo geral, no Brasil, ainda se conhece pouco sobre a história do golfo do Benim após a expansão do Daomé. E, de modo particular, parece haver um imaginário que a história do povo de Uidá termina com o domínio daomeano em 1727. Pouco se fala da resistência dos exilados de Uidá e a luta de décadas na tentativa de reconquistar o antigo território.[48]

Dois grandes momentos da luta pela reconquista de Uidá alcançaram os seus pontos altos por volta da metade do século XVIII, nos anos de 1743 e em 1763. O período inicial foi marcado pelos conflitos sucessórios e pela crise interna, aumentada após a morte de Agajá, com a ascensão do novo monarca daomeano Tegbesú (1740-1774) e a necessidade de sustentação de sua autoridade nos primeiros anos do seu reinado. Na política externa, o Daomé via-se enfraquecido pelas sucessivas guerras promovidas pelo poderoso Império de Oyó, entre 1742-1748. Na costa oeste, o poder emergente do reino Gen, de Pequeno Popo, formado por hulas, uatchis, gãs e os fante-anés, ameaçava o domínio litorâneo do Daomé. Comandados pelo rei Ashangmo, a força militar de Pequeno Popo aliou-se aos exilados de Uidá em novas tentativas de recuperar o território perdido.[49] Em 1743, enquanto o Daomé enfrentava a invasão da cavalaria de Oyó e uma nova guerra com os povos chamados mahis, os exilados de Uidá e o exército de Pequeno Popo aproveitaram para ocupar a praia e invadiram o porto de Uidá. A pequena força militar deixada pelos daomeanos foi derrotada, saquearam e queimaram a vila, sitiaram as fortalezas

europeias e ocuparam o reino por mais de três meses, até que o rei Tegbesú enviasse reforço capaz de expulsá-los.

O *dadá* Tegbesú acreditava que os europeus estabelecidos nos três fortes da vila de Uidá teriam dado assistência aos huedás e seus aliados, além de apoiar outros inimigos, o que seria um claro sinal de traição.[50] Mais foi o forte português e seus habitantes os que mais sentiram o poder da ira de Tegbesú e seus oficiais.

Segundo depoimentos de capitães de navios portugueses, após a expulsão dos huedás e de outros inimigos, "em dia de São João do ano de 1743", o exército do Daomé marchou em direção a Uidá e chegou "até a distância de um tiro de artilharia da Feitoria de Ajudá". O comandante da força militar "avisara assim a nossa feitoria, como as outras vizinhas, que se não inquietassem porque não queria bolir com as fortalezas nem com os brancos". No dia seguinte, Basílio, o antigo e experiente diretor do Forte Português de Uidá, dirigia-se em comitiva para prestar submissão, "com as daxas como era costume", em visita ao rei Tegbesú, mas foi preso no caminho e enviado à corte do rei do Daomé. Ele passou a ser acusado por estreitas relações com os huedás e outros inimigos, como os de Ekpé e Badagri, portos escravistas do leste do golfo do Benim e terra de vários dos refugiados das guerras daomeanas. Tegbesú teria acusado o diretor português de tramar a conspiração que levou à invasão de Uidá, de abastecer os opositores de "fuzis, pólvora e mercadorias," e mesmo de nomear substitutos para comandar as tropas dos exilados.[51]

Um mês após a prisão, enquanto Basílio permanecia encarcerado, na corte de Abomé, o forte português de Uidá foi cercado pelas forças daomeanas e iniciou-se um fatídico combate em 21 de julho de 1743. No seu interior, encontravam-se inimigos do rei Tegbesú e, provavelmente, moradores das cercanias, muitos dos quais prestadores de serviços aos europeus.

O sério conflito fez explodir o forte português, mas, antes, os relatos da incrível resistência dos inimigos do Daomé e dos funcionários sitiados na fortaleza ficaram registrados nos documentos portugueses e na tradição dos moradores da atual República do Benim.[52] A bravura de um grupo inimigo, até então desconhecido, desafiou a avassaladora armada daomeana:

> *E se seguiu pretender o mesmo Cabo [Gau, comandante daomeano] que se lhe entregassem* ***uns negros Couranas inimigos do Rei Daomé****, que se dizia estarem na dita Fortaleza, e como se não quisessem entregar, o dito Cabo parte ao seu Rei, que lhe respondeu que se não entregasse os ditos negros entrassem na Fortaleza e os tirassem; e como os negros não saíram todos ou porque antes queriam morrer na Fortaleza ou pelo que fosse, não obstante avisar o dito João Basílio que se entregassem, começara em 22 de julho o exército a atirar com artilharia a Feitoria e esta ao exército e pegara fogo dizem que no capim, que estava por cima da Fortaleza, ou de um cartucho de pólvora ou em um barril que estava em um baluarte e que era público que um preto na dita Fortaleza pusera fogo na casa da pólvora para que ardessem as fazendas que se achavam em outra parte, e se não aproveitassem delas os do exército a tempo que já estavam queimadas as partes, onde pegou o fogo mas ainda durando nas casas e madeiras da mesma Fortaleza: que mataram alguns negros dos que nela acharam e venderam outros aos franceses e Portugueses.*[53] [grifo nosso]

Esses bravos inimigos chamados de couranas ou couranos não foram citados em nenhum conflito conhecido, anteriormente, no golfo do Benim. Mas eles aparecem, novamente, em outro momento, posterior, e somente nas fontes portuguesas relacionadas à fortaleza de São João Batista, em Uidá, e em nova agitação.[54] Duas décadas mais tarde, em 1767, eles e os administradores do Forte estão, supostamente, em lados opostos. Certamente, a destruição anterior do estabelecimento português e a captura e prisão de Basílio serviram como aviso para não se desafiar o poder daomeano. Eram outros tempos. José Gonzaga Neves, novo diretor do forte português, relatava as queixas do rei do Daomé pela diminuição do comércio luso no porto de Ajudá e pela suposta queda da qualidade do tabaco, rejeitado pelos "mercadores do sertão". O diretor salientava a falta de pólvora na fortaleza e que haveria necessidade de grande quantidade, "pois uma invasão de coiranos estava sendo esperada".[55] Sem maiores detalhes, em uma pequena nota de seu livro sobre o tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia, Pierre Verger salientou que os couranos ou coiranos seriam "pessoas conhecidas então sob o nome de Curamo, nome dado à lagoa das proximidades de Lagos" (Onim), perto dos limites do litoral da atual Nigéria com o Benim.[56] Law, ao estudar a formação e a associação da cidade portuária de Lagos com o tráfico transatlântico, seguiu a indicação de Verger e sugeriu que "couranas" seria um nome alternativo para os habitantes de "Curamo" (Ékó, Onim, Lagos).[57]

Como nos pareceu que o designativo couranas/couranos poderia ser uma tradução específica da língua portuguesa para algum nome nativo falado por grupo do tronco gbe, adotamos, então, caminho diferente. Passamos a

incursionar com o nosso olhar voltado para os oficiais ingleses e franceses instalados no porto de Uidá. E então o mistério começou a ser revelado. Archibald Dalzel (1740-1811) foi um aventureiro escocês, traficante de escravos que, de cirurgião, passou a governador do Forte William, em Uidá, por quatro anos, na década de 1760. Ao regressar à Inglaterra, dedicou-se a escrever a história da ascensão do Daomé e do controle sobre o litoral com o título "A história do Daomé: um reino do interior", publicada em 1793. Seguindo a tradição do capitão inglês e também traficante de escravos William Snelgrave, Dalzel defendia o tráfico transatlântico de escravos como forma de salvar os cativos de guerra de serem sacrificados.[58]

Em seu livro, o escocês Dalzel refere-se à busca de proteção por parte de exilados de Uidá que, temendo uma guerra civil nas ilhas que habitavam, estabeleceram-se nos arredores do forte português sob o amparo do diretor Basílio. Foram os "Whydahs" (Huedás) que "sabendo que não havia possibilidade de fuga, resolveram se defender à última extremidade" no interior da fortaleza em 1743. Essa história foi igualmente reavivada pelo sucessor de Dalzel, o traficante de escravos Robert Norris. Contudo, dois problemas são colocados: primeiro, os dois ingleses viveram em Uidá vinte anos depois do cerco ao Forte, ocorrido com os couranos e Basílio; segundo, os dois dataram os acontecimentos em novembro de 1741, conquanto sabemos que o evento que levou à explosão do forte português se passou em 1743.[59] Com essa indefinição, visitamos as missivas do contemporâneo e colega de Basílio, o diretor francês Sr. Levet. No excerto conhecido e publicado por Verger, datado de agosto de 1743, o antigo povo de Uidá é declarado pelos daomeanos como seu principal inimigo do litoral. Na acusação feita pelo rei Tegbesú, Basílio abrigava "em seu forte vários emissários de Judá (Uidá), aos quais tinha dado asilo, apesar do rei ter lhe mandado dizer por diversas vezes que uma tal conduta não lhe era agradável".[60] É do forte francês que saiu outra carta enviada aos superiores, na França, relatando os acontecimentos no forte português, em 1743, e enfatizando que um grande número de "Judaiques[61] [...] fez uma vigorosa resistência".[62]

Chamar o povo de Uidá de courana ou coirana, realmente, parece ter sido prática relativa ao domínio português. Quando Francisco Nunes Pereira, capitão de navio negreiro e traficante, foi preso na Bahia pelos distúrbios

causados no golfo do Benim, a lista com o sequestro dos seus bens diz muito. Como antigo negociante de escravos na África, constava ser credor da família real huedá: do "rei de Ajudá courana"; "a mãe do rei de Ajudá deve dois cativos de tabaco e o mesmo rei de Ajudá courana deve um e outro filho do mesmo rei que sabe o 'Geribita', deve quatro cativos de tabaco, que foram 49 rolos (a dívida do Daomé era de quarenta escravos)".[63] Outro traficante de pessoas escravizadas, José de Torres, ao escrever ao rei de Portugal, no final da década de 1720, disse que havia feito nove viagens da cidade da Bahia para a Costa da Mina durante aquela década. Ele relatou que "adquiriu boa amizade com o Rei do Reino de Ajudá" e, consequentemente, o vice-rei do Brasil o autorizou a construir o forte e feitoria portuguesa em Uidá. Segundo Torres, foi a fortaleza que sustentou a fuga e o resgate do governante de Uidá, após a invasão das tropas daomeanas, em 1727. Na carta, José de Torres defende que o retorno do rei de Uidá ao antigo reino normalizaria o tráfico escravista em "utilidade das minas por serem os melhores para o trabalho a que chamam Coiranas". Ainda na mesma correspondência, ele reforça o comércio "por serem escravos Couranas, Arrdas, Fooíz, Leguimes, Jaguas, Ayios, próprios para o trabalho das minas", todos embarcados no golfo do Benim."[64]

A atração e a instalação de diversas nações europeias na África Ocidental propiciaram o intercâmbio e a diversidade de denominações utilizadas na tentativa de traduzir o nome nativo do reino de Huedá. Os holandeses usavam Fida, os missionários espanhóis que visitaram o reino de Aladá, em 1660, nomearam Huedá como "Jura" ou "Iura". Os franceses, primeiros a instalarem feitoria no reino, chamavam-no de Juda ou Juida e os ingleses de Whydah. Os oficiais do Império Português usavam, correntemente, nos documentos, o nome de Ajudá para nomear tanto o reino quanto a vila na qual se encontrava a fortaleza de São João Batista de Ajudá (Uidá), desde as últimas décadas do século XVII. Quando se referiam à população de Uidá, geralmente, diziam o "povo de Ajudá", tornando a expressão courana ou coirana pouco usual.

Esses documentos apresentados nos mostram que os termos couranas, coiranas e coiranos foram utilizados pelos portugueses para designar o povo do reino de Uidá. Encontramos essa mesma nomenclatura nas fontes produzidas em Vila Rica de Ouro Preto, Mariana e outras partes do Império Português.

O conhecido processo inquisitorial contra a africana Rosa Egipcíaca de Vera Cruz reforça-nos essa evidência da associação entre Uidá e os termos coirana/courana. Em seu depoimento aos inquisidores de Lisboa, ela disse, "ter nascido na 'Costa de Judá'"[65] e, em dois momentos dos interrogatórios, afirmou ser, primeiro, de "nação coirana" e, depois, de "nação courana", o que, novamente, destaca a variação da grafia.[66]

Todas estas evidências confirmam o uso do termo courana/coirana, pelos portugueses, associado ao reino de Uidá.

Podemos então pensar em alguns caminhos de transformação de um termo originário africano para a língua portuguesa: coirana/courana.[67] De modo sintético, podemos afirmar que sua formação expressa a combinação da grafia portuguesa do radical coirá/courá com o sufixo /no/ (nu), que era empregado por grupos gbe-falantes para designar povo ou gente da terra de courá.

Considerações Finais

Após a queda do reino em 1727, uma parcela do povo de Uidá manteve-se sob o governo da antiga dinastia e, por mais de quatro décadas, lutaram pela reconquista do antigo território.[68] A situação de calamidade no exílio obrigou famílias a venderem suas mulheres, filhos, agregados e escravos para os europeus. Do outro lado, muita gente de Uidá também não escapou do cativeiro pelos daomeanos, sendo vendidos sumariamente para as embarcações europeias. Eram duplamente exilados e subjugados à escravidão do outro lado do Atlântico. A partir da década de 1780, os exilados nas "ilhas do lago Ahémé", no noroeste, estavam enfraquecidos, política e demograficamente, e passaram a ser constantemente atacados pelas forças do Daomé, o que indica que a escravização continuou. Se eles não estavam a salvo de caírem em cativeiro, com o acirramento das disputas entre os portos do tráfico transatlântico, o rei daomeano atacou os portos orientais, como Badagri (1783), habitada por muitos refugiados de Uidá, reiniciando a diáspora. O tráfico transatlântico de escravos – que trouxe prosperidade momentânea para o reino de Uidá, inclusive – acabou por levar à destruição do reino e à chegada de muitos grupos litorâneos em diversas partes do continente americano. A diáspora forçada desses africanos fez com que, séculos depois, encontrássemos nos antigos documentos dos arquivos das cidades históricas de Minas Gerais,

na América Portuguesa, escravizados e libertos que se autodeclaravam como couranos ou vindos de uma "terra chamada Courá".

A nossa pesquisa sobre essa identidade de origem africana em Mariana e Vila Rica de Ouro Preto evidencia a ausência de referência significativa a outra identidade da região costeira do golfo do Benim, nas duas localidades mineiras, durante o século XVIII**.** Isso nos leva a crer que a identidade courá/courana pode ter se tornado um pouco mais inclusiva. Talvez os habitantes do litoral, pela proximidade territorial e de laços de parentesco, como os hulas e os huedás, dois grupos habitantes de Uidá, pudessem também se declarar courás/couranas(os) nas duas povoações de Minas Gerais que pesquisamos. Esses dois grupos, por exemplo, compartilhavam algumas divindades, proximidades linguísticas e intensa interação social. Isso não significa dizer que, no interior da identidade courá em Minas Gerais, as distinções e contrastes desaparecessem e mesmo que outros níveis identitários deixassem de operar.

Como um dos resultados de nosso estudo, pudemos revelar que, segundo os documentos, courá/courano é a forma como os portugueses, no século XVIII, nomearam os habitantes do reino de Uidá, no golfo do Benim, Costa Ocidental da África. O povo de courá vinha, então, de uma região que se tornou o centro de atração de africanos e europeus, no final do século XVII e início do XVIII. No universo português, a região foi chamada também de Costa da Mina, enquanto para outros Estados europeus, passou a ser conhecida como a Costa dos Escravos. O reino de Uidá consolidou, em poucas décadas, uma centralidade no comércio transatlântico da África Ocidental. Savi, a capital de Uidá, tornou-se um espaço que congregava uma profusão de pessoas, de línguas, culturas e origens diversas. Um centro, de certo modo, cosmopolita, o que provavelmente teve impacto na sociabilidade dos seus habitantes e no seu intercâmbio com outras culturas. Contudo, o apogeu do pequeno reino de Uidá teve curta duração. Com a invasão daomeana, em 1727, o reino traficante de Uidá passou a ver o seu povo traficado, escravizado para diversas partes da América. Além da Bahia, de Pernambuco e do Rio de Janeiro, a região mineradora, em Minas Gerais, recebeu parte dessa gente de Uidá, que foi escravizada, principalmente, em consequência da queda do pequeno Estado costeiro, durante parte do século XVIII. Muitos desses indivíduos, novos habitantes de Minas Gerais, defendiam um passado comum

naquele litoral africano e trouxeram essas experiências de convívio com outros grupos, povos e Estados da África e da Europa.

Em nossa investigação histórica, analisamos como e por que meios esses africanos chamados de courás buscaram manter um amplo contato com outros courás nas povoações mineiras analisadas. Reconstruímos várias redes relacionais que demonstram essas ligações.[69] A própria violência do processo diaspórico e da escravidão reforçava ainda mais a necessidade de se encontrar algum apoio e solidariedade entre os que nascidos na África, compartilhavam histórias, ancestrais e universos culturais comuns. O estudo aponta para uma intensa ação social desses indivíduos, nas povoações mineiras, reunindo parentes consanguíneos e reforçando laços com africanos que também afirmavam uma identidade comum que remontava à região costeira do golfo do Benim. Fosse no batismo cristão, nas irmandades católicas, ou no culto vodum, lá estavam os courás a evidenciar a importância do universo religioso em suas vidas, algo que trouxeram de sua terra natal e com o qual criavam e recriavam formas de parentesco, agregando, ainda, outros atores.

Nas moradias de courás libertos residentes nas povoações mineiras consideradas pela pesquisa, durante certo período do Setecentos, enquanto houvesse couranos a serem vendidos como escravizados, eles eram adquiridos por senhores também africanos. Em uma dessas moradias, a maioria de africanos do mesmo grupo identitário do senhor contrastava com a presença, em menor escala, de africanos cujas identidades remetiam ao interior do golfo do Benim: fons, aladanos, savalus e cobus – o que aponta para um claro sentido de pertencimento e a uma origem comum, mas que também não excluía certo contraste identitário. Por outro lado, se havia demarcação de fronteira identitária entre os grupos do litoral e do interior daquela região africana, as proximidades linguísticas, culturais e mesmo o intercâmbio mobilizado pelo comércio e pelo tráfico transatlântico possibilitaram o contato entre iguais e diversos no novo contexto das povoações americanas. Passaram, então, de modo mais genérico, a ser reconhecidos e se reconhecerem como vindos de uma região africana que o Império Português passou a incluir como parte da chamada Costa da Mina. Assim, os courás puderam ser reconhecidos como vindos da Costa da Mina e, consequentemente, identificados como africanos minas e mesmo como um subgrupo mina. O que pode revelar a

presença um pouco mais expressiva desses indivíduos, no interior do grupo, em algumas regiões de Minas Gerais.

[Este estudo apresentou alguns resultados e trechos da minha tese de doutorado em História Social (UFRJ)].

Referências Bibliográficas

AKINJOGBIN, I. A. Archibald Dalzel: slave trader and historian of Dahomey, **The Journal of African History**, v. 7, n. 1, mar. 1966, p.67-78.

ALMEIDA, Kátia Lorena N. **Escravos e libertos nas minas do Rio de Contas** – Bahia, século XVIII. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, 2012.

ARAÚJO, Clara Maria F. de. **Governadores das nações e corporações**: cultura política e hierarquias de cor em Pernambuco (1776-1817). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, 2007.

BAY, Edna G. **Wives of the Leopard** . Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey. Charlottesville: University of Virginia Press, 1998.

BOSMAN, William. **A New and Accurate Description of the Coast of Guinea, Divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coasts**. Londres: J. Knapton, D. Midwinter, B. Lintot, G. Strahan, J. Round and E. Bell, 1721.

BOXER, Charles R. **A Idade de ouro do Brasil**. dores de crescimento de uma sociedade colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Tradições, ciência de um povo**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **A língua mina-jeje no Brasil**: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro; Secretaria de Estado da Cultura, 2002.

DALZEL, Archibald. **The History of Dahomy, an Inland Kingdom of Africa**. Londres: [s.n.], 1793.

ELTIS, David. A diáspora dos falantes de Iorubá, 1650-1865: dimensões e implicações. **Topoi**, v. 7, n. 13, jul.-dez., 2006, p.271-292.

ELTIS, David; BEHRENDT, Stephen; RICHARDSON, David; KLEIN, Herbert. **The Transatlantic Slave Trade, 1527-1867**: A database on CD-ROM. New York: Cambridge University Press, 1999.

ELTIS, David; RICHARDSON, David. **Atlas of the Transatlantic Slave Trade** . New Haven & Londres: Yale University Press, 2010.

LABAT, Jean-Baptiste. **Voyage Du Chevalier des Marchais em Guinée, isles voisines et à Cayenne, fait em 1725, 1726 et 1727**. 4 vols. Paris: Chez Saugrain, Quay de Gefvres, à la Croix Blanche, 1730.

LARA, Silvia Hunold. Linguagem, domínio senhorial e identidade étnica nas Minas Gerais de meados do século XVIII. In: BASTOS, Cristiana *et al* (Coords.). **Trânsitos coloniais**: diálogos críticos luso-brasileiros. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002, p.205-225.

_____. Os *minas* em Minas: linguagem, domínio senhorial e etnicidade. In: **Anais do XX Simpósio da Associação Nacional de História**. São Paulo: Humanitas/FFLC/USP: ANPUH, 1999, p.681-688. v. 2.

LARANJEIRA, Lia Dias. **O culto da serpente no reino de Uidá**: um estudo da literatura de viagem europeia: séculos XVII e XVIII. Salvador: Edufba, 2015.

LAW, Robin. Etnias africanas na diáspora: novas considerações sobre o significado do termo "mina". **Tempo**. Revista do Departamento de História da UFF, Niterói, n. 20, v. 10, jan./jul. 2006, p.109-131.

_____. **Ouidah**: The Social History of a West African Slaving 'port', 1727-1892. Athens: Ohio University Press; Oxford: James Currey, 2004.
_____. Ethnicity and the Slave Trade: "Lucumi" and "Nago" as Ethnonyms in West Africa**, History in Africa**, v. 24 (1997), p.205-219.
_____. A Lagoon Side Port in the Eighteenth-Century Slave Coast: the Early History of Badagri, **CJAS**, 28 (1994), p.32-59.
_____. Warfare on the West Slave Coast, 1650-1850. In: FERGUSON, Brian & WHITEHEAD, Neil L. (Eds.). **War in the Tribal Zone**. Santa Fé: School of American Research Press, 1992, p.103-126.
_____. **The Slave Coast of West Africa, 1550-1750**: The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society. Oxford: Claredon Press, 1991.
_____. The Common People were Divided: Monarchy, Aristocracy and Political Factionalism in the Kingdom of Whydah, 1671-1727, **International Journal of African Historical Studies**, 23, 1990, p.201-229.
_____. Between the Sea and the Lagoons: The Interaction of Maritime and Inland Navigation on the Precolonial Slave Coast, **Cahiers d'**Études **Africaines**, 29, 1989, p.209-237.
_____. Trade and Politics Behind the Slave Coast: The Lagoon Traffic and the Rise of Lagos, 1500-1800, **The Journal of African History**, v. 24, n. 3. (1983), p.321-348.
LE HERISSÉ, A. **L'Ancièn Royaume du Dahomey**: moeurs, religion, histoire. Paris: Émile Larose, 1911.
LIMA, Ivana Stolze. A voz e a cruz de Rita: africanas e comunicação na ordem escravista. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 38, nº 79, 2018, p.41-63.
LOPES, Edmundo Correia. São João Baptista de Ajudá. **Cadernos coloniais**, n. 58. Lisboa: Edições Cosmos, 1939.
LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África**: uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
MAIA, Moacir R. de Castro. Uma africana entre dois mundos. BAETA, Alenice; PILÓ, Henrique (Orgs.). **Aredes**: recuperação ambiental e valorização de um sítio histórico-arqueológico. Belo Horizonte: Orange Editorial, 2016, p.198-217.
_____ . **De reino traficante a povo traficado**: A diáspora dos courás do golfo do Benim para as minas de ouro da América Portuguesa (1715-1760). Tese (Doutorado em História Social), UFRJ, Rio de Janeiro, 2013.
_____. O apadrinhamento de africanos em Minas Colonial: o (re)encontro africano nas Américas (Mariana, 1715-1750). **Revista Afro-Ásia**. 36 (2007), p.39-80.
MOTT, Luiz. **Rosa Egipcíaca**: uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Bertrand do Brasil, 1993.
_____. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. In: **Escravidão, Homossexualidade e Demonologia**. São Paulo: Ícone, 1988, p.88-117.
_____. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, USP, 31: 124-147, 1986.
NORRIS, Robert. **Memoirs of the Reign of Bossa Ahádee, King of Dahomy**. Londres: Frank Cass & Co., 1968 (1789).
PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
_____. O processo de "nagoização" do Candomblé baiano. In: BELLINI, Lígia; SAMPAIO, Gabriela dos Reis; SOUZA, Everton Sales Souza. **Formas de crer**: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XVI-XXI. Salvador: Edufba: Corrupio, 2006, p.299-330.

PINHEIRO, Fernanda A. Domingos. **Confrades do Rosário**: sociabilidade e identidade étnica em Mariana – Minas Gerais (1745-1820). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, 2006.

QUEIROZ, Josinaldo Sousa de. **Entre a permissão e a proibição**: conflitos entre africanos, capuchinhos italianos e a administração secular na capitania de Pernambuco (1778-1797). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, 2018.

RODRIGUES, Aldair. Quem eram as negras e os negros Mina da capitania de Minas Gerais (Século XVIII). In: FARIAS, Juliana; LIMA, Ivana Stolze; RODRIGUES, Aldair (Orgs.). **A diáspora Mina**: dinâmicas identitárias, linguísticas e culturais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2020.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. **Escravos e libertos no Brasil colonial** . Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos roceiros e rebeldes.** Bauru: EDUSC, 2001.

SILVA JÚNIOR, Carlos Francisco da. **Identidades afro-atlânticas**: Salvador, século XVIII (1700-1750). Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, 2011.

SNELGRAVE, William. **A New Account of Some Parts of Guinea, and the Slave-Trade.** Londres: publicado por James, John, and Paul Knapton, 1734.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Uma porta para o mundo atlântico: africanos na freguesia da Candelária da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, século XVIII. **Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro**. n. 9, 2015, p.49-62.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da Cor**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice. **Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os Jêje no Brasil**: Bahia e Maranhão. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

_____. **Minas-Jêje em São Luis do Maranhão, Brasil**: contribuição ao estudo de uma tradição daomeana. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.

SOUMONNI, Elisée. **Daomé e o mundo atlântico**. Rio de Janeiro/Amsterdã: CEAA/UCAM/SEPHIS, 2001.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX**. 4a ed. São Paulo, Editora Corrupio, 2002.

---

1. No golfo do Benim, as árvores são reputadas como morada de divindades, ligadas à fertilidade, à agricultura, à cura de doenças e também ao culto aos espíritos dos ancestrais. No Brasil, particularmente na Bahia, em cultos afro-brasileiros, a gameleira tornou-se árvore sagrada como noticiou Nina Rodrigues no final do século XIX. A gameleira estava associada ao culto do vodum Loko, divindade de origem protoiorubá reverenciada como o orixá Irôko. Câmara Cascudo, quem sabe leitor de Nina Rodrigues, salientou que a gameleira "é mal-assombrada, tradicional para o respeito coletivo. Emite vozes, sussurros, gemidos, apelos, espalhando sombras ameaçadoras. Ali mora o deus Lôco, dos Jêges, o Irôco, dos Nagôs, com oferendas e vênias." CASCUDO, Luís da Câmara. **Tradições, ciência de um povo**. São Paulo: Perspectiva, 1971, p.57. Na Bahia oitocentista, Nina Rodrigues aponta a presença das grandes gameleiras das "folhas largas" e que nas estradas e nas matas encontravam constantemente "quartinhas de água em torno de troncos". Em Salvador, "no centro dessa cidade vão se tornando raros os Irocos..." RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008, p.207.

2. Em estudos anteriores analisei a trajetória de Ângela Maria Gomes. MAIA, Moacir. Uma africana entre dois mundos. In: BAETA, Alenice; PILÓ, Henrique (org.). **Aredes**: recuperação ambiental e

valorização de um sítio histórico-arqueológico. Belo Horizonte: Orange Editorial, 2016, p.198-217; MAIA, **De reino traficante a povo traficado**: a diáspora dos courás do golfo do Benim para as minas de ouro da América Portuguesa (1715-1760). Tese (Doutorado em História Social), UFRJ, Rio de Janeiro, 2013.

3. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Livro da Irmandade do Rosário, Itabirito, L-23 (1745-1820), fl. 15-16, 84 e 47v.

4. MOTT, Luiz. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, USP, 31: 131-2, 1986. Artigo reeditado em MOTT, Luiz. **Escravidão, Homossexualidade e Demonologia**. São Paulo: Ícone, 1988, p.88-117.

5. Paracatu possuía, no ano de 1745, em todo o seu território, 8.545 escravos e apenas 1.455 livres, o que significa que mais de 85% de sua população eram de trabalhadores escravos, provavelmente formados, em sua maioria, por africanos, como na origem dos principais núcleos mineradores da capitania ligados diretamente ao trato Atlântico.

6. *Apud* MOTT, Luiz. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. In: **Escravidão, Homossexualidade e Demonologia**. São Paulo: Ícone, 1988, p.91.

7. Há uma complementaridade no contato entre a divindade africana e os santos católicos, dos quais muitos africanos também eram devotos. Na busca de coesão entre os participantes, de diferentes grupos étnicos, presentes no ritual, a fala de várias mulheres da casa afirmava que "o santo de sua terra estivera sete anos de joelhos diante de Nossa Senhora do Rosário para lhe dar licença para vir a esta terra e que cá já estava". Se o controle do culto estava nas mãos de determinado grupo étnico, o discurso religioso mostrava-se receptivo em incorporar falas e idiomas do Catolicismo e a aceitar africanos de outras origens e também portugueses.

8. MAIA, **De reino traficante a povo traficado**, op. cit.; idem. O apadrinhamento de africanos em Minas Colonial, **Revista Afro-Ásia**. 36 (2007), 39-80, p.47-48.

9. Idem. **De reino traficante a povo traficado**, op.cit., p.182.

10. Idem. **O apadrinhamento de africanos em Minas Colonial,** op.cit., p.76.

11. Idem. **De reino traficante a povo traficado**, op. cit., p.190-194; 267-269.

12. Ibid., Cap. 3, p.108.

13. Sobre a língua geral mina, em Minas Gerais, ver: LIMA, Ivana Stolze. A voz e a cruz de Rita: africanas e comunicação na ordem escravista. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 38, n° 79, 2018, p.41-63. LARA, Silvia Hunold. Linguagem, domínio senhorial e identidade étnica nas Minas Gerais de meados do século XVIII. In: BASTOS, Cristiana *et al* (Coords.). **Trânsitos coloniais**. diálogos críticos luso-brasileiros. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002, p.205-225.

14. MAIA, **De reino traficante a povo traficado,** op. cit., p.181, 218 e 273-275.

15. PINHEIRO, Fernanda A. Domingos. **Confrades do Rosário**: sociabilidade e identidade étnica em Mariana – Minas Gerais (1745-1820). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, 2006.

16. MAIA, **De reino traficante a povo traficado**, op. cit., p.207-209; 202-206.

17. MOTT, Luiz. **Rosa Egipcíaca**: uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Bertrand do Brasil, 1993.

18. Foi por esse caminho que me utilizei das teorias identitárias de cunho relacional que questionam também a imutabilidade étnica, e coloca a saga humana nos trilhos da História, sendo as identidades construídas historicamente, nas fronteiras e em contraste. Devem ser, então, analisadas como processos.

19. SOGBOSSI, Hippolyte Brice. **Minas-Jêje em São Luis do Maranhão, Brasil**: contribuição ao estudo de uma tradição daomeana. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999, p.19. PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p.24-26.

20. LAW, Robin. Etnias africanas na diáspora: novas considerações sobre o significado do termo "mina". **Tempo**. Revista do Departamento de História da UFF, Niterói, n. 20, v. 10, jan./jul. 2006, p.109-131.

21. Sobre a presença, em Minas Gerais, de escravos e libertos da Costa da Mina, ver: RUSSELL-WOOD, A. J. R. **Escravos e libertos no Brasil colonial** . Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p.169-172; LARA, Silvia Hunold. Os *minas* em Minas: linguagem, domínio senhorial e etnicidade. In: **Anais do XX Simpósio da Associação Nacional de História**. São Paulo: Humanitas/FFLC/USP: ANPUH, 1999, p.681-688. v. 2; BOXER, Charles R. **A Idade de ouro do Brasil**: dores de crescimento de uma sociedade colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p.681-688.

22. A conhecida expressão utilizada por Pierre Verger para marcar a mudança do eixo do tráfico transatlântico de escravos da Costa do Ouro em direção a Leste é muito atual e pertinente. VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX**. 4a ed. São Paulo, Editora Corrupio, 2002, p.37.

23. Cobu (cobú, coubu, cubu) remete a Cové, cidade importante da região dos Agonlis (Agonli-Cové), a Leste de Abomé (Daomé) – cujos habitantes são tidos como povos mahis. CASTRO, Yeda Pessoa de. **A língua mina-jeje no Brasil**: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro; Secretaria de Estado da Cultura, 2002, p.131-132. Na listagem de pessoas escravizadas do Termo de Mariana (1723) e nos dados do distrito diamantino (1738), os cobus aparecem como subgrupo mina e numericamente expressivos. MAIA, Moacir. **De reino traficante a povo traficado**, op. cit., Cap. 2.

24. Ladano/ladana (ladá, ardrá e arda), remete ao reino de Aladá. O primeiro registro consta nas listas de pessoas escravizadas de Ouro Preto e Mariana em 1718. MAIA, Moacir. O apadrinhamento de africanos em Minas Colonial, op. cit., p.47-48.

25. O termo fon (fono e fom) faz referência ao reino Fon do Daomé – sendo a primeira nomeação na América Portuguesa na lista dos quintos de Mariana, em 1723, antes da expansão daomeana sobre o litoral. Ibid., p.47-48.

26. Sabaru (sabarú, sabará e mina sabarú) vem de Savalu (Savalou, em francês), cidade e antigo reino, ao norte do Daomé. Seria formada por grupos de língua gbe que se estabeleceram na região habitada por grupos de origem protoiorubá. Para alguns especialistas é considerada parte do "país mahi". Os Gbaguidi, família real de Savalu, defendem que seus antepassados originalmente eram Huedás. No Brasil, Savalu se tornou uma modalidade/rito do chamado Candomblé Jeje-Savalu. PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia, op. cit., p.40. Até o

momento, a informação mais antiga sobre este grupo na América Portuguesa consta no registro de povoados do Termo de Mariana, temos a presença de quatro escravizados sabarus, em 1723. A presença desse etnônimo em Minas Gerais, antes mesmo de que fosse conhecido nos documentos do tráfico atlântico em Uidá, em 1733, mostra que indivíduos do norte do Daomé começavam a se estabelecer em Minas Gerais antes da década de 1720, revelando a presença do comércio e tráfico de escravos naquela região africana. MAIA, Moacir. **De reino traficante a povo traficado**, op. cit., Cap. 2.

27. Anagô ou nagô (nagoâ e nagom) designava pequeno grupo instalado na região de Egbado e a Oeste do rio Weme, na atual Nigéria. Com o tempo, Nagô passou a designar pluralidade de grupos falantes de línguas protoiorubás. Na República do Benim, os iorubás são chamados de nagô, anagô e nagonu (povo nagô). LAW, Robin. Ethnicity and the Slave Trade: "Lucumi" and "Nago" as Ethnonyms in West Africa**, History in Africa**, v. 24 (1997), p.205-219. PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p.25-27. Vila Rica de Ouro Preto (1718) e Mariana (1723) registram os primeiros africanos tidos, no Brasil, como nagôs, anagôs e seus variantes (9 em Vila Rica, 15 em Mariana, todos homens). MAIA, Moacir. **De reino traficante a povo traficado**, op. cit., Cap. 2. Na Bahia, eles estão identificados pela primeira vez como nagô, no recôncavo baiano, em 1734. PARÉS, Luis Nicolau. O processo de "nagoização" do Candomblé baiano. In: BELLINI, Lígia; SAMPAIO, Gabriela dos Reis; SOUZA, Everton Sales Souza. **Formas de crer**: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XVI-XXI. Salvador: Edufba: Corrupio, 2006, p.304. Essa menção é contemporânea à descrição dos nagôs no porto de Uidá, pelo navegador francês Des Marchais, publicada em 1730 por Labat. DES MARCHAIS *apud* LABAT, Jean-Baptiste. **Voyage Du Chevalier des Marchais em Guinée, isles voisines et à Cayenne, fait em 1725, 1726 et 1727**. Tomo I e II. Amsterdã: Aux dépens de la Compagnie, 1731, Tomo II, p.101-102.

28. Os termos courá/courano também aparecem em outras capitanias da América Portuguesa ao longo do século XVIII. Stuart Schwartz apontou a presença de alguns mina-couranos na Bahia em registros de alforria 1684-1745. Luis Nicolau Parés anotou o etnônimo ao analisar inventários do Recôncavo da Bahia datado de 1733. Carlos Silva Júnior informou a presença de uma courana em auto de partilha de Salvador em 1735. Mais recentemente, no sertão baiano de Rio de Contas, Kátia Almeida encontrou mulheres e homens courana/coura-mina em uma lista da população escravizada (1748-49) e nos inventários *post-mortem* (1724-1810) 31 homens e 8 mulheres. Na cidade do Rio de Janeiro, em documentos que geralmente registram africanos do golfo do Benim como mina, Carlos Eugênio Soares encontra um africano adulto mencionado como coura batizado na igreja da Candelária entre 1734-1744. Ainda no Rio de Janeiro, Mariza Soares registra, em nota, a presença de quatro adultos couranos e duas crianças, filhas de mães couranas, entre 1751 e 1760. Em Pernambuco, Josinaldo Queiroz encontrou o casal Luzia Barbosa e Francisco Xavier, moradores na rua Nova da Praia dos Coqueiros na Vila do Recife em 1740. Ambos foram identificados na documentação como de "nação coyrana, e do gentio da Costa da Mina". Clara Araújo informou, em nota, que há inventários post-mortem do Recife em que couranos são declarados e supõe que eles fariam parte das nações encontradas na Irmandade do Rosário da cidade no período (1776-1817). SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos roceiros e rebeldes.** Bauru: EDUSC, 2001, p.187; PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p.96 (nota 12); SILVA JÚNIOR, Carlos Francisco da. **Identidades afro-atlânticas**: Salvador, século XVIII (1700-1750). Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, 2011; ALMEIDA, Kátia Lorena N. **Escravos e libertos nas minas do Rio de Contas** – Bahia, século XVIII. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, 2012, p.79 e 82. SOARES,

Carlos Eugênio Líbano. Uma porta para o mundo atlântico: africanos na freguesia da Candelária da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, século XVIII. **Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro**. n. 9, 2015, p.53; SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da Cor**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p.255 (nota 33); QUEIROZ, Josinaldo Sousa de. **Entre a permissão e a proibição**: conflitos entre africanos, capuchinhos italianos e a administração secular na capitania de Pernambuco (1778-1797). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, 2018, p.86. ARAÚJO, Clara Maria F. de. **Governadores das nações e corporações**: cultura política e hierarquias de cor em Pernambuco (1776-1817). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, 2007, p.101.

29. MAIA, **De reino traficante a povo traficado**, op. cit., Cap. 1.

30. VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX**. 4a ed. São Paulo, Editora Corrupio, 2002, p.150.

31. Preferimos utilizar o nome Uidá para nos referirmos tanto ao reino quanto ao seu importante porto, vocabulário mais próximo do nome nativo Huedá (Xweda). Atualmente, Uidá integra a República do Benim.

32. No final do século XVII, Bosman relatou que Uidá abastecia com alimentos a população de Pequeno Popo, provavelmente, em troca de escravos (BOSMAN, William. **A New and Accurate Description of the Coast of Guinea**, p.308).

33. LAW, Robin. **The Slave Coast of West Africa, 1550-1750**: The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society. Oxford: Claredon Press, 1991; LARANJEIRA, Lia Dias. **O culto da serpente no reino de Uidá**: um estudo da literatura de viagem europeia: séculos XVII e XVIII. Salvador: Edufba, 2015, p.45. Relatos europeus também informam a presença de tecidos de algodão comercializados em Uidá provenientes de estados iorubás, provavelmente de Ijebu e/ou Oyó. O reino de Ijebu era um dos principais e dos mais antigos produtores de tecidos que chegavam à Onim (Ékó, Lagos) e, de lá, eram enviados em canoas para o Oeste. Cf. LAW, Robin. **Trade and Politics Behind the Slave Coast**: The Lagoon Traffic and the Rise of Lagos, 1500-1800, The Journal of African History, v. 24, n. 3. (1983), p.321-348. Há também referência à atividade pesqueira e de produção de sal vendidos para o interior.

34. BAY, Edna G. **Wives of the Leopard**: Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey. Charlottesville: University of Virginia Press, 1998, p.45-51; LARANJEIRA, Lia Dias. **O culto da serpente no reino de Uidá**: um estudo da literatura de viagem europeia, séculos XVII e XVIII, op. cit., p.141-173.

35. LAW, Robin. **Ouidah**: The Social History of a West African Slaving 'port', 1727-1892. Athens: Ohio University Press; Oxford: James Currey, 2004, p.48-49.

36. Ibid., p.30.

37. ELTIS, David. A diáspora dos falantes de Iorubá, 1650-1865: dimensões e implicações. **Topoi**, v. 7, n. 13, jul.-dez. 2006, p.292. Os dados de 1701-1725, utilizados pelo autor constam em: ELTIS, David; BEHRENDT, Stephen; RICHARDSON, David; KLEIN, Herbert. **The Transatlantic Slave Trade, 1527-1867**: A database on CD-ROM. New York: Cambridge University Press, 1999.

38. ELTIS, David; RICHARDSON, David. **Atlas of the Transatlantic Slave Trade** . New Haven & Londres: Yale University Press, 2010. O banco de dados do projeto *Transatlantic Slave Trade* encontra-se disponível em www.slavevoyages.org. Estima-se que, do total de 12.521.000 milhões de

escravizados, 10.703.000 teriam sobrevivido à travessia oceânica para a América, Europa ou permanecido na África (95% chegaram ao Caribe e América do Sul; menos de 4% aos EUA; 0,1% à Europa; 1,5% desembarcaram na própria África, devido a revoltas em navio e, mais tarde, pela captura de embarcações, no período do tráfico ilegal). Além do fator geográfico privilegiado, das tensões entre Offra e Aladá que favoreceram Uidá e da permissão de fundação de feitorias para as diversas nações, os governantes huedás atraíram o comércio europeu oferecendo significativas vantagens financeiras. O pagamento pela licença para negociarem no reino de Uidá, os chamados "costumes", era menor que os praticados no território sobre o controle de Aladá. Além disso, no ano da instalação do entreposto holandês (1703), o rei de Uidá impôs a assinatura de tratado de proibição de hostilidade entre as nações europeias, que punia com a expulsão em caso de conflitos. Ao longo do tempo, este acordo representava a consolidação da imagem de Uidá como porto politicamente "neutro" para os europeus, muito embora em rivalidade e guerra com os demais vizinhos africanos.

39. É a partir do século XVII que amplas mudanças foram sentidas no continente africano. Os mulçumanos continuaram a ter destacado papel no tráfico escravista, fundamentado na tradição islâmica, no cenário da savana setentrional, na costa do mar Vermelho e do Oceano Índico. Contudo, o comércio atlântico ganhava cada vez mais espaço. No séc. XVI, o tráfico com os europeus representava apenas um quarto de todo o comércio de escravos da África, enquanto no século XVIII passava a representar mais de quatro quintos (70% de todas as exportações). LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África**: uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p.89.

40. LAW, Robin. **Ouidah**: The Social History of a West African Slaving 'port', 1727-1892, op. cit., p.26.; SOUMONNI, Elisée. **Daomé e o mundo atlântico**. Rio de Janeiro/Amsterdã: CEAA/UCAM/SEPHIS, 2001, p.39.

41. LAW, Robin. Between the sea and the lagoons: the interaction of maritime and inland navigation on the pré-colonial Slave Coast, **Cahiers d'Études Africaines**, 29, 1989, p.209-237.

42. BOSMAN, William. **A new and accurate description of the Coast of Guinea, divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coasts**. Londres: J. Knapton, D. Midwinter, B. Lintot, G. Strahan, J. Round and E. Bell, 1721, p.371.

43. LAW, Robin. Warfare on the West Slave Coast, 1650-1850. In: FERGUSON, Brian & WHITEHEAD, Neil L. (Eds.). **War in the Tribal Zone**. Santa Fé: School of American Research Press, 1992, p.103-126. LAW, Robin. **Ouidah**: The Social History of a West African Slaving 'port', 1727-1892, op. cit., p.49. Em 1732, o território de Jakin foi conquistado pelo Daomé.

44. LAW, Robin. The Common People were Divided: Monarchy, Aristocracy and Political Factionalism in the Kingdom of Whydah, 1671-1727, **International Journal of African Historical Studies**, 23, 1990, p.201-229.

45. LE HERISSÉ, A. **L'Ancièn Royaume du Dahomey**: moeurs, religion, histoire. Paris: Émile Larose, 1911.

46. SNELGRAVE, William. **A New Account of Some Parts of Guinea, and the Slave-Trade**. London: publicado por James, John, and Paul Knapton, 1734.

47. O inglês William Snelgrave, capitão de navio e traficante de pessoas escravizadas, relatou a situação extrema vivenciada pelos pais de família "perto da costa do mar", povo de Uidá que, compelidos pela

"carência extrema" e pela fome, vendiam seus filhos, coisa que ele nunca havia observado. Ibid., p.70, 111-113, 159.

48. Law apresenta, com detalhes e profundidade, os embates entre os exilados de Uidá e os daomeanos, ao longo do século XVIII (Cf. LAW, Robin. **Ouidah**: The Social History of a West African Slaving 'port', 1727-1892, op. cit., p.50-68).

49. Ashangmo teria servido, como comandante de tropas de mercenários, ao Daomé e, por volta de 1737, teria retornado a Pequeno Popo, onde teria vencido e destruído um ataque do exército daomeano. Pequeno Popo teria se tornado rival militar e comercial do Daomé. Na década de 1740, o tráfico de escravos teve crescimento significativo em Pequeno Popo, comprovado também pelos dados do TSTD, ao lado de Badagry e Ekpé, na Costa Leste, rivalizando com o porto de Uidá (LAW, Robin. **The Slave Coast of West Africa, 1550-1750**: the impact of the Atlantic Slave Trade on an African society. Oxford: Claredon Press, 1991, p.270).

50. LAW, Robin. **Ouidah**: The Social History of a West African Slaving 'port', 1727-1892, op. cit., p.60.

51. Carta do Sr. Levet, diretor do forte francês, 20/08/1743 apud VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos**, op. cit., p.195-198. Basílio foi acusado, também, por ter exigido, aos capitães de navios portugueses, que vendessem o ouro contrabandeado apenas para ele, o que não agradou à política de Tegbesú.

52. LAW, Robin. **Ouidah**: The Social History of a West African Slaving 'port', 1727-1892, op. cit., p.66.

53. AHU, S. Tomé, caixa 5. s/n, Relatório da prisão de João Basílio e da destruição do forte de Ajudá, 29/10/1744. No original consultado – alterado na publicação de Verger – os inimigos são chamados de Couranas. VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX**, op. cit., p.228-229 (nota 30). Edmundo Lopes, também citado por Verger, foi um dos primeiros estudiosos de língua portuguesa a debruçar-se sobre a história setecentista do Forte Português de Ajudá. LOPES, Edmundo Correia. São João Baptista de Ajudá. **Cadernos coloniais**, n. 58. Lisboa: Edições Cosmos, 1939, p.25-26.

54. A partir de 1750, as nações europeias passam cada vez mais a se dirigirem para os portos orientais da Costa dos Escravos, como Badagri, Porto Novo (porto para escravos vindos de Oyó) e Onim (Ékó, Lagos). Provavelmente, esse acontecimento levou o dadá Tegbesú a enviar embaixada a Portugal, pela Bahia, reafirmando a intenção da exclusividade do seu porto de Uidá no comércio com as embarcações portuguesas. VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX**, op. cit., p.233-270.

55. AHU, doc. da Bahia 7868, Carta do diretor José Gomez Gonzaga Neves, 10/11/1767 *apud* VERGER, Pierre. Ibid., p.37, p.225-226.

56. Ibid., p.231 (nota 106).

57. LAW, Robin. Trade and Politics Behind the Slave Coast: The Lagoon Traffic and the Rise of Lagos, 1500-1800, **The Journal of African History**, v. 24, n. 3. (1983), p.335-343. Onim, também chamada de Lagos, era conhecida pelos portugueses pelo menos desde o século XV, no trânsito entre o reino do Benim e a Costa do Ouro. Foi o explorador português Rui de Sequeira que teria nomeado a área em volta de Lago Curamo, em sua visita, no ano de 1472. A localidade, com povoações de origem iorubá, ligadas ao antigo reino do Benim, seria conhecida como rota litorânea de comércio e

chamada, ainda hoje, de Èkó pelos povos iorubás. Somente com a anexação britânica, na segunda metade do século XIX, é que o comércio de escravos vem a ser interrompido. Como colônia da Inglaterra, os ingleses passam a controlar a comercialização dos produtos na área, em especial da palma. Luiz Mott, o primeiro estudioso a revelar as fascinantes histórias da courana Rosa Egipcíaca de Vera Cruz e da manifestação religiosa promovida por courás em Paracatu, no interior de Minas Gerais, também seguiu as indicações de Verger. Mott afirmava que os indivíduos que aparecem na Capitania de Minas Gerais designados como vindos da Terra de Courá "os couranos, curá, curano, courana, curama, coura-baxé, courano da Costa da Mina, mina-courá", eram sudaneses e pertenciam ao grupo linguístico ioruba. MOTT, L. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro, op. cit., p.131-2, 1986. Talvez a indicação de courana como "Curamo" poderia referendar a versão da origem "lukumi" dos Huedás e da migração do leste para o oeste do golfo.

58. AKINJOGBIN, I. A. Archibald Dalzel: slave trader and historian of Dahomey, **The Journal of African History**, v. 7, n. 1, mar. 1966, p.67-78.

59. DALZEL, Archibald. **The History of Dahomy, an Inland Kingdom of Africa**. Londres: [s.n.], 1793, p.83-85; NORRIS, Robert. **Memoirs of the Reign of Bossa Ahádee, King of Dahomy.** Londres: Frank Cass & Co., 1968 (1789), p.29-33.

60. Carta do Sr. Levet, diretor do forte francês, 20/08/1743 *apud* VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX**, op. cit., p.173-174. Provavelmente outros exilados de Uidá encontravam-se na vila, como os refugiados que se estabeleceram em Badagri. Pois, Basílio era acusado por Tegbesú de também fornecer munição a Badagri e Ekpé.

61. Judaiques era a forma que os franceses chamavam os habitantes do reino de Judá (Uidá).

62. Archives d'Outre-Mer, Aix-em-Province, C6/26, Carta escrita em Uidá, documentação do forte Francês, 16/10/1743. "Le Roy des Dahomets, après avoir fait investir le fort Portugais par ses troupes le fit attaquer le 21 juillet [dee] pendant que le S Bazil Directeur de ce fort, étoit détenu prisionnier chez ce Roy à Ardres avec plusieurs blancs. Le fort Portugais a été pris e pillé par les troupes de Dahomet et un grand nombre de Judaiques, que le S. Bazil avoit retirés, ont été egalement priz [prisonniers]; ces noirs avoient d'abord fait une vigoureuse resistance ayant repoussé par trois fois les Dahomets, mais le feu ayant pris au fort." Agradeço à Nicolau Parés pela generosidade de fornecer a sua transcrição da carta acima, além do original da epístola do senhor Levet citada por Verger.

63. Lopes chegou mesmo a se perguntar, após detalhar essas dívidas ativas do traficante Francisco Nunes, se "seria a nação submetida de Ajudá que corresponderia a este nome (courana)?" (LOPES, Edmundo Correia. São João Baptista de Ajudá. Cadernos coloniais, n. 58. Lisboa: Edições Cosmos, 1939, p.18-19). O negociador de escravos e capitão de navio, Francisco Nunes, tal como na situação turbulenta na Costa dos Escravos, protagonizou sérios tumultos e crimes, sendo denunciado como principal figura, juntamente com um oficial da feitoria de Jakin, na primeira prisão de Basílio, ainda no reino de Agajá. Foi perdoado, nomeado diretor da fortaleza de Ajudá e, em 1750, condenado ao degredo por toda vida no presídio de Benguela. Foi denunciado como conselheiro do rei Tegbesú. VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX**, op. cit., p.167-171, 181-189, 187-188.

64. *Apud* RODRIGUES, Aldair. Quem eram as negras e os negros Mina da capitania de Minas Gerais (Século XVIII). In; FARIAS, Juliana; LIMA, Ivana Stolze; RODRIGUES, Aldair (org.). **A diáspora Mina**: dinâmicas identitárias, linguísticas e culturais. Rio de Janeiro: Nau, 2020. A carta de José de Torres ao monarca português é a defesa do comércio no golfo do Benim, a defesa do retorno do rei de

Uidá que comandava o principal embarcadouro escravista da região. É na defesa de Uidá como principal praça do tráfico humano que José de Torres constrói o discurso de elogio dos "coiranas/couranas" como melhores trabalhadores para Minas Gerais. Segundo José de Torres, na conquista daomeana, sem a existência da fortaleza portuguesa em Uidá "estivera o País de todo perdido". AHU, S. Tomé e Príncipe, caixa 6. doc.638, Requerimento de José de Torres ao rei [D. João V], anterior 1731, 19/12. Agradeço a Aldair Rodrigues a generosidade de compartilhar a cópia deste documento.

65. MOTT, Luiz. **Rosa Egipcíaca**: uma santa africana no Brasil, op. cit., 1993, p.13.

66. ANTT, IL, processo 9065, Processo de Rosa Maria Egipcíaca, de 1762-5.

67. Levantamos algumas hipóteses que explicariam a transformação da grafia na fonética da palavra Huedá para coirá/courá: primeiro, o /e/ teria se metamorfoseado em /i/, como teria acontecido na mudança de Huedá em "Juida", pelos franceses. Em registros históricos europeus, encontramos a letra /i/ traduzida como /e/ nos casos de "Jackem" (Jakin). O /d/ teria se transformado em /r/, como ocorreu de Huedá para "Jura" ou "Iura", pelos missionários espanhóis (1660). Enquanto a pronúncia do /h/ de huedá é aspirado e poderia virar /c/ e, o /u/ transforma-se em /o/ ou /ou/. Dessa forma, uma possível mudança fonética seria: huedá > houedá > houidá > couirá > coirá ou courá. Da mesma maneira huedano > houedano > houidano > couidano > couirano > coirano ou courano. Nessa mesma associação, poderíamos propor também que "juda" foi interpretada, pelos portugueses, como courá (j**u**da > j**ou**dá > courá) ou juida virou coirá (j**u**ida > c**ou**ida > couira > coirá). Embora possa parecer mais complexa essa transformação fonética, temos que lembrar que o estudo da etnolinguística é atravessado, justamente, pelo tempo histórico, tendo o contexto como um elemento fundamental, ainda mais que as duas variações aparecem nos documentos portugueses sobre o golfo do Benim associados ao povo de Uidá. Enquanto a palavra utilizada pelos portugueses viria do nome nativo Huedá, pertencente a um dos grupos étnicos do reino, o nome courano poderia ter sido emprestada da outra etnia formadora do Estado, os hulas. Sogbossi defende que, os couranos ou courás encontrados nas fontes portuguesas da América, seriam os hulas, também chamados de hulanus (gente hula), habitantes de Grande Popo. Além de Grande Popo, os hulas, pescadores e produtores de sal, encontravam-se espalhados em diversos pequenos estados costeiros e, de acordo com as tradições orais, seriam os hulas os fundadores da localidade litorânea de Uidá. SOGBOSSI, Hippolyte Brice. **Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os Jêje no Brasil**: Bahia e Maranhão. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004, p.22 (nota 12). Posteriormente, Carlos da Silva Júnior, ao encontrar a presença de uma courana em auto de partilha de bens de Salvador, no ano de 1735, defendeu que os couras ou couranos seriam os hula ou "hulanu", como apontou anteriormente Sogbossi (2004). SILVA JÚNIOR, Carlos Francisco da. **Identidades afro-atlânticas**, op. cit., p.214-218. Tanto hulas quanto huedás integravam o reino Huedá. E como teria se dado a transformação da palavra hulanu em courano? O /l/ seria trocado por /r/, como verificado na palavra Sava**l**u – reino ao norte do Daomé – que foi vertida para Saba**r**u ou Sabo**r**u, nos registros portugueses sobre africanos em Minas Gerais no século XVIII. Enquanto a pronúncia do /h/ de hula é aspirada e poderia virar /c/, o /u/ transforma-se em /o/ ou /ou/. Dessa forma, uma possível transformação fonética seria: hula > houla > houra > courá. Da mesma maneira hulano > houlano > hourano > courano, utilizado para indicar que se tratava de "gente hula". Agradeço a colaboração de Hippolite Brice Sogbossi no entendimento da transformação fonética do etnônimo hula para coura. Uma outra leitura possível é que c**oi**rana poderia se referir apenas aos grupos huedanos (xwedanos) e courana apenas aos hulanos (xwlanos) e, na diáspora, com o tempo, o termo courá acabou por se disseminar – mas a possibilidade da variação de grafia (ou/oi), na língua portuguesa, enfraquece essa hipótese.

68. Várias famílias governantes, expulsas na expansão daomeana, estabeleceram-se em novas áreas. A família real de Weme reconstituiu o reino ao sul do rio Weme. Parte da família real de Aladá migrou para o norte do lago Nokoué, fundando o Estado também chamado de Aladá e, mais recentemente, conhecido pelo nome de Porto Novo. A destruição do território de Jakin levou à migração para Ekpé. Badagri, mais a leste do golfo do Benim, tornou-se uma comunidade heterogênea, recebendo refugiados de lugares diversos como Uidá, Weme e Jakin. Ver LAW, Robin. A Lagoon Side Port on the Eighteenth-Century Slave Coast: the Early History of Badagri, **CJAS**, 28 (1994), p.33.

69. MAIA, Moacir. **De reino traficante a povo traficado**, op. cit.





A GALERA ALELUIA DA RESSUREIÇÃO E ALMAS EM UMA VIAGEM ENTRE PERNAMBUCO E A COSTA DA MINA NO ANO DE 1752

Suely C. Cordeiro de Almeida

Introdução

O texto que apresentamos tenta avançar sobre questões essenciais, como o comércio de gente entre Pernambuco e a África Ocidental, em especial a região conhecida como Costa da Mina, dando os primeiros passos sobre uma documentação selecionada. As fontes que utilizamos para a composição deste texto estão depositadas no Arquivo Histórico Ultramarino; na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e nos Arquivos Nacionais da Torre do Tombo. Foi também utilizada uma bibliografia existente, embora não tenhamos a pretensão de esgotá-la aqui neste pequeno espaço. Vale a pena ressaltar que o estudo desse caso abre uma janela para o passado que nos permite uma aproximação do cotidiano vivido por aquela gente envolvida na trata da costa africana. Como este trabalho faz parte de um projeto maior que envolveu a Provedoria da Fazenda Real de Pernambuco, a documentação utilizada aqui incide mais sobre as fontes do Arquivo Histórico Ultramarino, no entanto, foi essencial a investigação nos demais acervos citados para que chegássemos até aqui. A escolha do ano de 1752 se fez pelo fato de ser a data de uma escrituração detalhada de uma viagem entre a Costa da Mina e Pernambuco, e que nos dá subsídios para esclarecer aspectos importantes do processo de transporte de escravizados, mas também porque incide sobre o período que chamamos de comércio livre, ou seja, da trata anterior à implantação de Companhia de Comércio Pernambuco e Paraíba.[1] A segunda metade do século XVIII já foi bem mais estudada e já esclareceu que os

mecanismos de comércio foram transformados pelas intervenções pombalinas no reinado de D. José, embora ainda haja muito por ser elucidado.

No período tratado, as configurações urbanas próximas ao porto, alfândegas e instalações fiscais desenhavam-se como detalharemos a seguir. Em Pernambuco havia uma cidade e sete vilas que eram: Olinda, cidade desde 1676, e as vilas de Santo Antônio do Recife, Igarassu, Goiana, Sirinhaém, Porto Calvo, Alagoas e Penedo. As áreas que estavam interligadas ao porto do Recife podem ser compreendidas a partir da divisão eclesiástica, ou seja, as freguesias. Olinda e seu termo compreendiam oito freguesias, todas comandadas por capitães de ordenanças que eram: Varge, São Lourenço, Nossa Senhora da Luz, Santo Antão, Santo Amaro de Jaboatão, Ararobá, Rodelas, Rio Grande do Sul. Já a vila de Santo Antônio do Recife compunha-se de três freguesias, todas circunscritas a seu termo que eram: Santo Antônio do Cabo, Muribeca, Ipojuca.[2]

Segundo o governador de Pernambuco Dom Marcos de Noronha, aquele que produziu a memória intitulada *Informação Geral da Capitania de Pernambuco*, de 1749, as ocupações da cidade de Olinda e vila do Recife, espaços urbanos mais importantes da capitania, teriam as seguintes conformações: a freguesia de Santo Antônio do Recife possuía no bairro do Recife 653 fogos, nos quais habitavam 4.757 pessoas de comunhão. Já no bairro de Santo Antônio haviam 1.368 fogos, habitados por 7.779. Os comungantes residiam em um total de 2.021 fogos e contabilizavam 12.536 católicos que se confessavam e participavam dos ofícios da fé periodicamente.

Já na freguesia de São Salvador da Cidade de Olinda havia 612 fogos e 2.877 residentes. Esta freguesia englobava a da Boa Vista, que possuía 739 fogos e 3.098 habitantes. Na freguesia de São Pedro da cidade de Olinda havia 246 fogos e 1.213 moradores. Feitos os cálculos, tínhamos 1.587 fogos e 7.098 habitantes. Somada a população destas três freguesias centrais (entre o Recife e Olinda) computamos em torno de 19.634 pessoas e 3.680 fogos.

Observemos que a Boa Vista estava incorporada à jurisdição de Olinda, mas geograficamente estava próxima à freguesia de Santo Antônio do Recife. Se levarmos em consideração que esta proximidade incorporava a dinâmica da Boa Vista aos bairros de Santo Antônio e o do Recife, teremos as demandas de mais 739 fogos e 3.098 pessoas.[3] Se somarmos o total da Boa Vista à freguesia

de Santo Antônio do Recife teremos uma demanda total próxima ao porto de 2.760 fogos, habitados por 15.634 pessoas. Estes cálculos demonstram que a vila do Recife era mais populosa e cosmopolita se comparada com Olinda, mas não só demograficamente, também em dinâmicas comerciais, haja vista a integração do porto ao resto do complexo da vila. Em outras palavras, tudo acontecia no Recife.

Do interior da capitania, utilizando-se dos rios navegáveis, ou através da navegação de cabotagem, tanto vindo do Norte quanto do Sul em direção ao porto do Recife, circulavam em torno de 56 barcos que carregavam caixas, principalmente de açúcar, rolos de tabaco e seda, escravos e os mais variados produtos, além de uma lanchinha que transportava apenas pessoas. Só de vasos pertencentes a negociantes locais, saía do porto de Pernambuco 17 embarcações, alguns poucos comerciantes possuindo mais de uma. Estas embarcações de maior calibre eram abastecidas no porto de todos os produtos necessários para uma travessia atlântica, indo à Costa da Mina resgatar escravos, e no retorno a Pernambuco, faziam chegar seu produto até as Minas Gerais. As pequenas embarcações para transporte de produtos, fossem para a carga e descarga, ou para promover a circulação de pessoas, eram essenciais e tiveram sua capacidade avaliada baseada no número de caixas de açúcar que podiam transportar. Fechar o circuito do comércio atuando na descarga do produto foi fundamental para reter o controle integral do processo. O que percebemos é que a Praça do Recife estava bem aparelhada para enfrentar as vicissitudes das travessias atlânticas, e para a viabilização do abastecimento da mão de obra escrava, em nosso caso, oriunda da África Ocidental.

Identificamos um comerciante que, há longo tempo estabelecido na Praça do Recife, passou à Corte e arrematou contratos para administração de direitos de escravos oriundos da Costa da Mina. Esse homem de negócios foi José de Freitas Sacoto, que já mercadejava neste segmento há anos, inclusive como procurador de comerciantes lisboetas. Ele participou do negócio até 1752, pagando à Coroa anualmente quinhentos mil réis pelo contrato dos *Direitos de 1$000rs por escravo na entrada da alfândega de Pernambuco para a fortaleza de Ajudá* e, um conto e duzentos mil réis anuais, pelo contrato dos *Direitos de 3$500rs por escravo na entrada da alfândega de Pernambuco*.[4]

A navegação de Pernambuco para a costa africana foi uma constante, mas pouco documentada e eivada de ações individuais ou feita por pequenos grupos organizados, às vezes, para cada viagem. Navios portugueses saídos das ilhas e de vários lugares do Brasil se entrecruzaram com barcos ingleses, franceses, holandeses de várias carreiras, em variados portos, constituindo-se o Atlântico um lugar de conexão, mas também o não lugar, por ser a via de fuga para múltiplos destinos.

José de Freitas Sacoto encontra-se entre os contratadores que arrematataram contratos mais circunscritos a Pernambuco e foi à época um dos comerciantes mais velhos atuantes na Praça de Pernambuco [5] Nos anos cinquenta do Setecentos ele surge como arrematante, mas pode ter iniciados suas atividades de negreiro como procurador de um contratador português. Poderia ter sido o responsável pela cobrança dos direitos de introdução dos cativos no Porto do Recife e desta forma ter aprendido os meandros do ofício por décadas, depois ele mesmo passando a ser um arrematante.

Ele nasceu em 1682, sendo natural do bispado de Coimbra, de família de lavradores e negociantes. Foi considerado um mercador de grosso trato desenvolvendo suas atividades no comércio de escravos, inclusive possuindo navio próprio, a *Galera Aleluia da Ressurreição e Almas.* As fontes indicam que chegou a Pernambuco em 1699, portanto, aos 17 anos. Realizou um processo de inserção social significativo, participando de instituições como Ordem Terceira do Carmo, Santa Casa de Misericórdia do Recife e Familiar do Santo Ofício. Seus bens chegavam a 50 mil cruzados, sendo referido como homem de negócio grosso e avultado, "negociando com a Corte e a Costa da Mina, emprestando dinheiro e com navios próprios".[6]

De fato, entre 1750 e 1752, ele arrematou dois contratos para cobrança de direitos de entrada, o de 1$000rs para fortaleza do Ajudá, e o de 3$500rs por escravo na alfândega de Pernambuco, como já foi dito acima e, completando o circuito, vamos encontrá-lo embrenhado no comércio de gente enfrentando os riscos e intempéries da travessia do Atlântico, mas não sozinho, associado a consignatários e comerciantes da Costa da Mina na África Ocidental. Sua atuação na mercancia e na cobrança dos direitos dos escravos no porto do Recife deve lhe ter trazido vantagens consideráveis frente a seus concorrentes, principalmente frente ao processo de cobrança de direitos dos escravos na

Alfândega de Pernambuco e na Ilha do Príncipe. Pela ordem processual dos negócios que as fontes nos deixam perceber, no porto de São Tomé e/ou Ilha do Príncipe, os negreiros teriam que pagar os direitos para realizar aguada.

A *Galera Aleluia da Ressurreição e Almas,* pertencente a Sacoto, pagou os direitos da carga ao contratador do contrato dos direitos dos escravos na Ilha do Príncipe, e foi através dos papéis apresentados pelo capitão do navio e consignatário da carga, José Francisco da Rocha, que tivemos conhecimento do desenrolar de todo o processo vivido por quem adquiria cativos nos portos da África Ocidental. José Francisco da Rocha fez anotações detalhadas dos negócios que realizou na costa africana, possibilitando ao historiador um olhar sobre o cotidiano do trato, o que permite dirimir dúvidas e mergulhar nos detalhes.

Uma viagem à Costa da Mina

No porto da Ilha do Príncipe no ano de 1752, foi registrada a entrada da *Galera Aleluia da Ressurreição e Almas*, pertencente a José de Freitas Sacoto. Sua viagem teve início na capitania de Pernambuco, onde foi carregada e consignada a José Francisco da Rocha. Levava em seu interior uma carga composta de rolos de tabaco (2.267), peças de seda (1), côvados de seda (1.733), peças de pânicos (1.500), âncoras (122), pipas (18) e barricas de aguardente (2). Carga valiosa e adequada à empreitada.[7]

Todos esses produtos tinham sentido e destino certo numa viagem à costa africana Ocidental. José Francisco da Rocha, consignatário de José de Freitas Sacoto, conhecia o passo a passo de como garantir as trocas de forma rentável naquelas plagas. Ele havia estabelecido relações bem fundamentadas com os negociantes que se distribuíam nos portos da Costa da Mina, articulações essenciais para o sucesso de uma viagem. Sua estratégia de negociação seguia a metodologia de estabelecer acordos e trocas de per si em cada porto em que a galera fundeava. As informações que nos deixou fizeram aparecer os mais variados personagens envolvidos no comércio mais lucrativo da era Moderna, que foi o de gente. Eles estão conectados ao processo de trocas, como ferramentas indispensáveis para fazer funcionar o "comércio das almas".[8]

Durante o ano de 1752 a galera viajou de porto em porto na Costa da Mina, levando o consignatário a estabelecer acordos e negócios entre trocas,

despesas e pagamento de taxas. Em Cabo Lahû, chegou a 11 de julho e lá dispendeu de sua valiosa carga 4 rolos de tabaco por uma peça[9]; e pelos serviços de um língua no Gran Maçame, mais um rolo. Mas logo na chegada, iniciou-se a prática de trocar os produtos oriundos do Brasil, coloniais ou não, por produtos comerciados por europeus na Costa, para atender ao gosto e necessidades locais. Na primeira parada, foram trocados rolos de tabaco e côvados de seda, por frasqueiras de genebra com holandeses e por ouro, no pequeno e no Gram Massame.[10]

No Castelo da Mina, a partir de 26 de julho, entregou ao fiscal 11 rolos de tabaco; ao fiscal do Amaral, provavelmente um dos mandatários do local, 128 côvados de seda, operação que classificou como costumeira. Por "quartiamento" ou "daxa" dos 1.600 rolos que era o total da carga, pagou 121 rolos de tabaco e mais 195 côvados de seda.[11] Aos "bombas", para não refugarem o tabaco, pagou 1 rolo; ao "vaza", pela pedra e lastro para aguada, pagou mais 3 rolos. Trocou côvados de seda por búzios e pânicos.[12] Já para os escravos que estavam embarcados, comprou azeite e malagueta e gastou mais ٤ rolos e, mais ٢ rolos, para aluguel de uma casa e sustento de todos.398 Um navio negreiro possuía espaço interno bem delimitado para o acondicionamento da carga. Sua divisão se dava em três níveis. Assim, considerando-se de baixo para cima no porão, tínhamos espaço para armazenamento de água e víveres; na falsa coberta eram armados os bailéus e acondicionados os cativos/as e, por fim, no convés principal ficava a tripulação. Os escravos eram transportados como "cargas vivas", um peso móvel a bordo. Existia separação entre os sexos e idades. Havia uma preocupação em controlar a distribuição a bordo, não só para evitar revoltas, mas para preservar a vida da carga. O acondicionamento dos escravizados tinha o objetivo de garantir oxigênio para todos, assim as medidas dos bailéus adequavam-se aos tamanhos e aos pesos das pessoas. Nos porões procurava-se armazenar água em quantidade mais ou menos de 2,8 litros por pessoa mais biscoitos, arroz, favas, azeite, pólvora e munição para canhões, e por fim cordas.[13] Era realmente uma organização extremamente disciplinada, que permitia abarcar e realizar o processo extremamente complexo que entremeava o navio, o fazer humano e a natureza de seus caprichos.

Em uma sequência de tratados, nos anos de 1641, 1661 e 1669, o comércio português estava proibido por toda a área que os Países Baixos consideravam seu território na Guiné, que ia da Costa da Malagueta até o Benim. No forte da Mina pagava-se 10% da carga. Os portugueses e "brasílicos"[14], pagando as taxas exigidas, poderiam comercializar com produtos oriundos do Brasil, o que levava os navios a realizarem trocas por produtos locais, europeus e/ou asiáticos para concluírem o negócio da compra de escravos. A *Galera Aleluia da Ressurreição e Almas* chegou de Pernambuco com uma carga composta de um número mínimo de produtos, predominando entre eles o tabaco em rolos e côvados de seda, todavia, nos portos em que fundeou, foi realizando trocas que possibilitaram ampliar o leque de negociações, ou seja, constituiu uma cesta diversificada para agradar aos negociantes e populações locais.

Alberto da Costa e Silva aponta para a prática dos navios saídos do Brasil de velejarem em princípio ao forte da Mina para pagar o tributo, evitando o risco de apresamento e depois velejando ao longo do litoral, explorando tudo o quanto pudessem e o que seus batéis e galeotas permitissem, adentrando a furos, rios e lagunas ao longo da costa .[15]

No dia 04 de agosto a galera chegou a Anamabû. Nessa Praça o tabaco e a seda foram os produtos que predominaram nas trocas. Foram permutados por búzios, âncoras de Genebra, barras de ferro, peças de lenços grossos, caixas de cachimbos, sarça, algodão vermelho, riscado, panos brancos, chitas e escravos. Os agentes que participaram da trata comercial e que tinham estabelecimentos em terra foram anotados pelo consignatário com as seguintes denominações: um capitão holandês, um inglês, entre outros, compondo uma cesta diversificada de produtos, ao mesmo tempo em que adquiria escravos. Seguiram rapidamente para Acara no dia 08 de agosto, comprando cativos e passando para o Popo já no dia ١٦ do mesmo mês. Uma viagem feita com rapidez para fugir às mais variadas pressões, como roubos, apresamentos e doenças. Um outro ponto importante a salientar eram os perigos constantes para um capitão e seu navio de se verem envolvidos em meio a guerras entre os soberanos locais. Um outro inconveniente muito comum eram os assaltos de navios a navios, muitos ocorridos na calada da noite, o que sempre resultava em mortes como nos relata Vicente Ferreira Pires.[16] Acontecimentos deste

naipe poderiam acarretar a perda da carga, dos barcos, a prisão por longos anos e até a perda da vida.

Cada parada representava perdas de dinheiro e vidas entre a marujada e a escravaria, sem contar o perigo das revoltas e motins. As febres e diarreias eram outro terror que fazia os comandantes passarem o menor tempo possível em cada porto. Alberto da Costa e Silva estima uma média de 20 dias, mas a *Galera Aleluia da Ressurreição e Almas* passou menos como demonstra o quadro abaixo.[17]

As anotações de José Francisco Rocha entre Anamabû, Acara e Popo podem ser organizadas em um quadro elucidativo através do qual é possível saber dia, local e número de escravizados adquiridos. Esclarece ainda sobre os produtos que foram transacionados, sobre as especificidades das preferências locais por artigos, o que nos remete também às dinâmicas de abastecimento de um navio para chegar a bom termo naquelas plagas. Observemos o quadro à página seguinte.

O consignatário esteve realizando negócios entre Anamabû, Acara e Popo por dezenove dias, adquiriu um total de 49 pessoas, entre crianças, adolescentes e adultos. Foram 14 adultos, 16 adolescentes e 20 crianças. Inferimos que pessoas jovens poderiam alcançar uma longevidade maior, bem alimentadas se tornariam fortes e dispostas e, portanto, alcançariam um bom preço em breve tempo, sendo mais baratos no ato da compra na Costa da Mina. As crianças se já fossem mais velhas, criadas/desmamadas, eram uma aposta a conseguir as mesmas vantagens dos jovens, além do que custavam menos, eram mais fáceis de conduzir, ocupariam menos espaço e consumiriam uma quantidade menor de víveres. Certamente não era uma má opção. Essas reflexões talvez esclareçam a compra de dois terços de pessoas muito jovens em detrimento de um terço de adultos. É claro que especulamos, o mercado tem suas vicissitudes. Há possibilidade de uma oferta menor de pessoas adultas, certamente eram mais difíceis de serem capturados, ou outra qualquer dificuldade que pode ter provocado um maior número de pessoas mais jovens. O alto preço e a maior vantagem dos adultos davam-se por serem imediatamente incluídos no processo produtivo, ou seja, não impunham espera. O quadro de negócios que se desenhou entre Anamabû, Acara e Popo demonstra que havia uma preferência por tabaco em rolos em detrimento de

outros produtos que eram usados para troca por escravos pela costa afora. Durante os dezenove dias de atividades mercantis apenas tabaco em rolos e uma única âncora de aguardente foram transacionados. A aguardente talvez tenha sido uma gentiliza de José Francisco da Rocha a algum potentado ou amigo de labuta. Suas atividades nos portos esclarecem que em cada local havia um ritmo, pessoas e interesses diversos, que exigiam organização e experiência para os responsáveis pela trata. O consignatário de José de Freitas Sacoto demonstra sua capacidade de ação, rede de relações e experiência no processo.

Quadro 1: Em Anamabû, Acara e Popo – 1752

Data	Escravo/tipo	Escravo/ Quantidade	Produto	Produto quantidade
04.08 (Anamabû)	Negro	1	Tabaco/ rolo	45
	Molecão	2		
	Moleque	5		
08.08 (Acara)	Negro	1	Tabaco/ rolo	51
	Molecão	2		
	Moleque	4		
16.08 (Popo)	Negro	3	Tabaco/ rolo	76
	Moleque	4		
	Molecona	2		
	Moleca	3		
17.08	Negro	2	Tabaco/ rolo	70
	Molecão	3	Aguardente/ âncora	1
	Negra	1		
	Molecona	2		
	Moleca	2		
18.08	Negro	1	Tabaco/rolo	22
	Moleque	1		
	Moleca	1		
20.08	Negro	1	Tabaco/rolo	14
	Negra	1		
22.08	Negro	3	Tabaco/rolo	48
	Molecão	4		
23.08	Molecona	1	Tabaco/rolo	6
Totais: 19 dias	12 negros;2 negras; 11molecões; 14 moleques; 5 moleconas; 6 molecas.	49 escravizados	2 produtos na variação	332 rolo de tabaco; 1 âncora de aguardente.

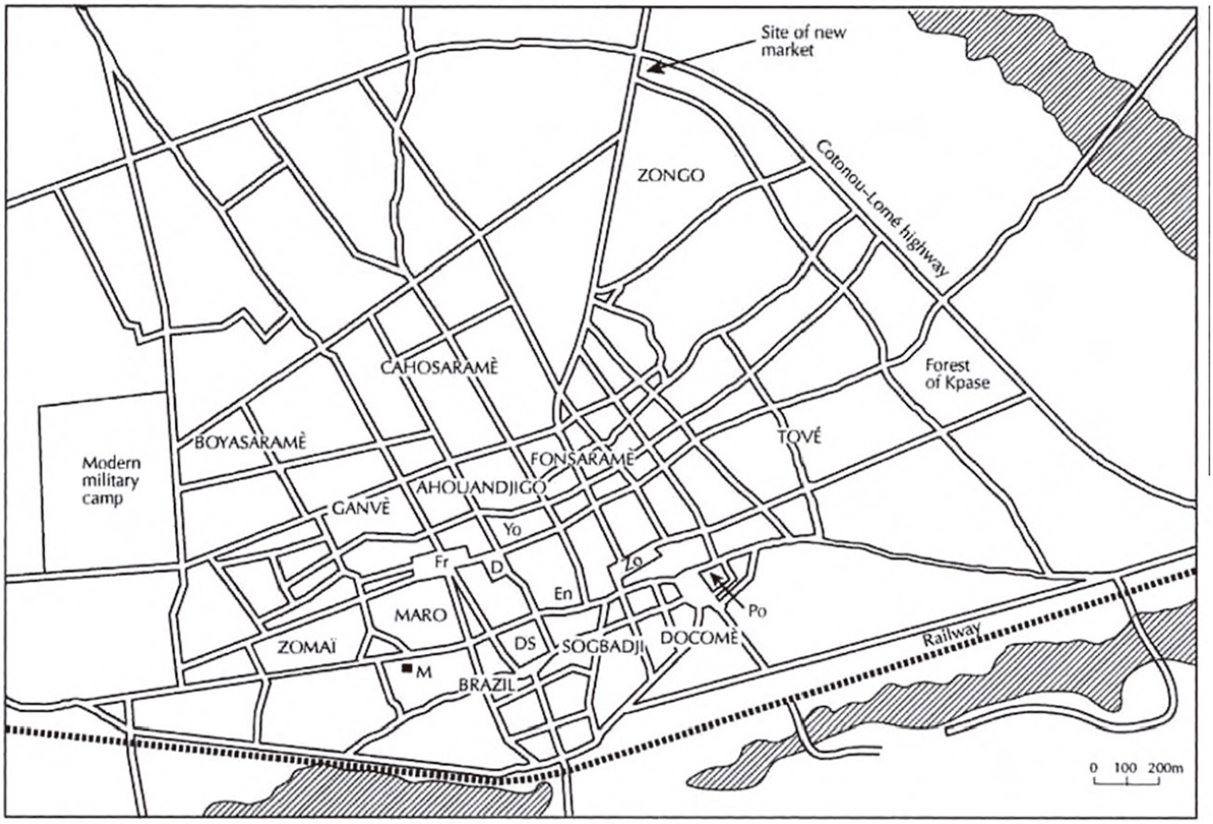
Fonte: AHU- São Tomé, cx. 8, doc. 100- 24.01.1752

As descrições feitas pela historiografia sobre a Praça de Ajudá e seu entorno apontam o porto como sendo o mais importante do golfo do Benim. A estimativa fica em torno de 400 mil escravizados que foram de lá embarcados

em direção ao Brasil nas primeiras décadas do Setecentos. Litoral de configurações geográficas complexas, não é propício para circulação e atracação de barcos. Ajudá ficava ao norte da laguna que corre paralela ao litoral, mais ou menos a cinco quilômetros da praia. No local não havia "baías, nem bocas de rios profundas onde os navios pudessem ancorar com segurança". No entanto, o perigo provocado pelas ondas foi contornado pelos *krus*, barqueiros experientes contratados pelos capitães de navios, vindos com suas pequenas barcas da Costa do Ouro a oferecerem suas habilidades.

Alberto da Costa e Silva descreve a região como densamente povoada e próxima a pequenos estados em conflito, o que o fez levantar a hipótese de que as guerras garantiram sempre um grande número de prisioneiros e, consequentemente, de cativos, o que compensava em Ajudá as dificuldades de ascender ao porto. Havia uma mistura de pessoas com características e poderes diversos, a presença de companhias de comércio junto a seus fortes, os depósitos particulares, comercialização organizada, práticas de negócios conhecidas e estáveis, e um funcionário do rei do Daomé, o avogâ, para arbitrar diferenças. Compondo as vantagens e infraestrutura, acrescentava-se o fato de que em Ajudá havia facilidade de abastecimento. Bons solos e chuvas permitiam regular atividade agrícola, sendo muitos os mandiocais, milharais, palmeirais, feijão, inhame, batata-doce, frutas, legumes e pimentas. Porcos, cabras e galinhas completavam a dieta dos marujos no porto, bem como a garantia de uma viagem farta na volta. A seguir apresentamos um mapa da Praça. Mais do que um complemento para o entendimento da geografia da região, é uma descrição política e econômica local, divisão de poderes que se adensavam lado a lado, mas que também, dependendo das circunstâncias, se sobrepunham – situações às quais os negreiros deviam se adequar. No entorno dos fortes cresciam os "bairros" que foram servindo de residência para os que se agregavam aos tratos negreiros e às influências, fossem dos europeus, fossem dos poderes locais, como pode ser observado no mapa a seguir:

Mapa de Ajudá



Legenda:
D = Templo Dangbe
DS = Armazém de Souza
En = Local do forte Inglês -Williams c 1690
Fr = Local do forte Francês Saint Louis Grégory 1704
M = Mesquita
Po = Forte Português São João Batista de Ájuda ١٧٢١
Yo = Local da antiga residência do Avogâ/ Yovogan
Zo = Mercado Zobé

Fonte: LAW, Robin. **Ouidah**: the social history of a west African slaving 'port', 1727-1892. Oxford: Oxford University Press, 2004, p.11.

A galera chegou a Ajudá em 24 de agosto com apenas um dia de viagem e fez novas despesas para realizar os negócios. A primeira providência foi adquirir uma bandeira para que fossem identificados o consignatário e seu navio. A bandeira era posta como sinal para localizar as barracas em terra durante as feiras e custou 3 pânicos, que foram pagos ao rei do Omet (Daomé). Ao avogâ e caracû pelas barracas, pagou-se 1 rolo de tabaco, três âncoras de aguardente e 1 côvado de seda. Com a alimentação, frisando

principalmente ser para os escravos embarcados, ele registrou: 2 barris de farinha, azeite, feijão, batatas, que lhe custaram 43 âncoras de aguardente. Mais 6 rolos de tabaco foram aplicados em sustento ao longo da viagem sem uma destinação definida. O trabalho estafante de carga e descarga realizado pelas canoas e seus *canoeiros* foi também remunerado e custou 280 côvados de seda e 8 rolos de tabaco; pagou por aluguel de casa e tronco 14 rolos de tabaco; com a tripulação da galera teve o dispêndio de 26 rolos; pagou ainda ao cirurgião pelo "curativo" de males que o acometeram (ao consignatário) mais 5 côvados de seda.

A importância dos *canoeiros* foi ressaltada em sua narrativa, pois cotidianamente transportavam as pessoas mais graduadas do navio à terra e da terra ao navio. A guarda de valores no barco deveria ser constante e intensiva, exigindo a presença dos comandantes da missão, pois o ambiente era inseguro. Piratas, criminosos e facinorosos de todos os tipos circulavam nestes portos à procura de valores para afanar. Para garantir a movimentação de bens e pessoas do barco para terra e vice-versa, gastou mais 3 rolos de tabaco e 3 âncoras de aguardente.

Com uma carga majoritariamente de tabaco e seda, foi fazendo negócios e trocas, adquirindo outros produtos, aqueles desejados pelos negociantes em terra. Nesse processo, outros agentes atlânticos vão emergindo e se conectando ao nosso personagem, o consignatário José Francisco da Rocha. Um capitão holandês, o Amaral, e seu fiel foram referidos com tanta intimidade, que parece que eram conhecidos de todos; um capitão inglês e muitos outros, todos negociantes, com seus armazéns e barcos abastecidos, preparados para as trocas.

No que tange aos artigos para troca, os holandeses saem na frente quanto ao quantitativo e variedade de produtos que podiam oferecer. Trocou-se o tabaco, aguardente, seda e pânicos por: chita, riscado, panos brancos, algodão vermelho, saraças, cachimbos, lenços grossos, ferro em barras, âncoras e frascos de genebras, búzios, ouro em onças. Ou seja, de uma carga composta por 4 produtos, ampliou-se para 17, incluindo-se os 13 adquiridos na Costa. Esse era o processo: navegar com alguns produtos de interesse de compradores firmados na costa, trocá-los por aqueles que fossem interessantes para a população local e aí, por fim, negociar comprando gente. O processo não era estanque. Alguns vendiam produtos e outros vendiam gente? Não! Todos se arriscavam em todas

as frentes. Era possível ao mesmo negociante da Praça de Ajudá trocar tabaco por cachimbos e vender escravos numa mesma operação. Vejamos as reflexões que nos propõe o quadro seguinte:

Quadro 2: Ajudá – 1752

Data	Escravo	Escravo/no	Negociante local	Produto	Quantidade
03.09	Molecão	1	Avogâ	Tabaco/rolo	13
				Aguardente/âncora	1
	Negro	3	Dossû	Tabaco/rolo	28
				Seda/cortes	52
	Negro	1	Gonsalo	Búzios cabeça	35
				Riscado/peça	8
				Aguardente/âncora	1
07.09	Molecão	1	Dossû	Tabaco/rolo	13
				Aguardente/âncora	1
08.09	Negro	4	Boco Xapa	Tabaco/rolo	13
				Seda/corte	128
				Búzio/cabeça	48
	Moleca	3	Marcação do Rey	Não há despesa	0
09.09	Negro	1	Gonsalo	Tabaco/rolo	4
				Barras de ferro	100
	Negra	1	Mossupô	Tabaco/rolo	8
10.09	Negro	1	Gonsalo	Aguardente/âncora	1
12.09	Negro	2	Gonsalo	Riscado/peça	34
	Molecona	8	Gov. Francês	Tabaco/rolo	32
				Seda/corte	228
	Molecão	1	Mossugay	Seda/cortes	120
	Negro	1			
15.09	Negro	2	Grá	Tabaco/rolo	6
	Molecona	1		Aguardente/âncora	10
	Moleca	1		Barras de ferro	200
				Peças de riscado	10
16.09	Negro	2	Avogâ	Seda/cortes	64
				Barras de ferro	100
				Genebra/âncora	1
18.09	Moleque	1	Caxary	Tabaco/rolo	18
	Molecona	1		Genebra/âncora	2
	Moleca	1			
25.09	Negro	6	Dossû	Tabaco/rolo	26
				Búzio/cabeça	48
				Genebra/âncora	2
				Seda/cortes	192
	Moleca	1	Avogâ	Algodão Vermelho/peça	40
	Negra	1		Genebra/âncora	2
				Lenços Grossos	30
	Negro	2	Xarapé	Tabaco/rolo	26
				Aguardente/âncora	3
02.10	Negro	3	Avogâ	Tabaco/rolo	10
	Molecona	3	Rey	Seda/cortes	64
				Cachimbo/caixa	3
				Seda/cortes	93

04.10	Negro	2	Mossupô	Tabaco/rolo	22
	Moleque	1		Lenços Grossos	10
				Cachimbo/caixa	1
				Genebra/âncora	10
	Negro	2	Boy	Tabaco/rolo	9
	Negra	1		Seda/cortes	80
				Algodão vermelho/peça	32
				Chitas/peça	2
08.10	Moleque	2	Caxary	Seda/corte	32
	Molecona	1		Sarça	25
				Pano Branco/peça	40
	Negro	1	Avogâ	Tabaco/rolo	9
	Negra	1		Seda/corte	96
	Molecona	1			
09.10	Negro	1	Avogâ	Tabaco/rolo	20
	Moleque	1		Genebra/âncora	1
10.10	Negro	2	Caxary	Tabaco/rolo	26
	Moleca	3		Genebra/frasqueira	12
				Genebra/âncora	5
14.10	Moleque	1	Avogâ	Tabaco/rolo	9
	Negro	2		Seda/corte	64
	Moleca	3		Búzio cabeça	96
				Genebra/âncora	1
	Negro	2	Bau	Tabaco/rolo	8
	Moleque	1		Seda/corte	64
				Búzio cabeça	48
15.10	Negro	2	Boco Xapâ	Tabaco/rolo	6
				Búzios cabeça	48
				Genebra/âncora	8
	Molecona	2	Caxary	Tabaco/rolo	24
	Moleca	1		Genebra/âncora	2
16.10	Negro	2	Mossugay	Tabaco/rolo	16
	Moleque	1		Seda/corte	120
	Moleca	1		Aguardente/âncora	2
	Molecão	1	Gov. Inglês	Seda/corte	64
19.10	Moleque	2	Causiû	Tabaco/rolo	16
	Moleca	1		Aguardente/âncora	5
				Genebra/âncora	4
22.10	Negro	1	Avogâ	Tabaco/rolo	15
	Moleca	2	Avogâ	Aguardente/âncora	10
24.10	Molecona	9	Caxary	Tabaco/rolo	100
	Negro	1	Mossugay	Seda/corte	64
28.10	Negro	2	Mossugay	Tabaco/rolo	22
	Negra	1		Seda/corte	64
	Molecona	2		Búzio cabeça	48
				Pano branco/peça	40
01.11	Molecão	4	Caxary	Seda/corte	256
	Moleque	1	Gov. Francês	Seda/corte	128
	Molecona	2			
	Moleca	1	Causiû	Búzio/cabeça	50
	Moleca	2			
	Moleca	2	Directeur	Tabaco/rolo	18
02.11	Negro	1	Avogâ	Seda/corte	100
	Molecão	2		Búzio cabeça	70

	Moleque	4		Aguardente/âncora	10
				Ferro barra	108
60 dias		131 cativos	16 comerciantes	13 produtos	

Fonte: AHU- São Tomé, cx. 8, doc. 100- 24.01.1752

A feira em Ajudá foi aberta no dia 03 de setembro e as compras realizadas por José Francisco Rocha duraram sessenta dias neste porto. Ao todo ele comprou, segundo o quadro 6 acima, 131 escravos, que se dividiram entre: 49 negros, 5 negras, 10 molecões, 15 moleques, 31 moleconas e 21 molecas. Nesta compra ressalta-se o maior número de homens adultos e, na sequência, de mulheres muito jovens. Observemos que mulheres jovens poderiam promover uma reprodução em cativeiro que se colocava muito interessante para senhores de escravos, fossem de amplos plantéis, ou senhores de pequenos. A literatura aponta para o fato de as populações locais em África terem preferência por comercializar pessoas do sexo masculino, pois as mulheres desempenhavam um papel ativo no processo produtivo de víveres para o sustento das famílias e grupos.[18] As aquisições em Ajudá comprovam essa hipótese, pelo fato de ser o grupo de mulheres adultas diminuto em relação às demais aquisições. No entanto, ainda é preciso investigar como a comercialização de mulheres muito jovens interferiu, alguns anos depois, nos processos produtivos internos, em nosso caso, da África Ocidental.

As atividades neste porto demonstram uma malha complexa de negociantes estabelecidos localmente e que se mesclavam entre portugueses, ingleses, franceses, ou seja, estrangeiros, e um bom grupo de representantes de potentados locais e mesmo de comerciantes nativos ao continente. O consignatário estabeleceu negociações com 16 comerciantes estabelecidos na Praça, dentre eles um português ou nascido no Brasil, o Gonsalo; um inglês ao qual apenas denomina governador inglês; dois franceses, um denominado governador e outro de *directeur*. Os outros 12 todos receberam denominações das línguas locais que são os seguintes: avogâ, dossû, boco xapá, rey, mossupô, mossugay, grá, caxary, xarapé, boy, bau, causiû .[19] Fica evidente, em sua prestação de contas, o quanto eram delicadas as relações nesses portos, devendo o consignatário tentar atender às demandas individuais dessas "autoridades". Refletindo sobre Uidá/Ajudá no final do século XVIII, Nicolau Parés afirma que havia chefes nativos associados a cada um dos povos europeus que ali

comerciavam e colocavam-se como línguas para intermediarem as transações, o que demonstra a complexidade da geografia política da Praça.

As anotações da carregação esclarecem que a compra de pessoas se fazia no miudinho, uma a uma, cada dia adquiria-se uma parte, da mesma forma que em cada porto. Em Ajudá a quantidade de produtos foi muito mais variada que em Anamabû. A cesta de produtos incorporou além do tabaco em rolos, que continuou sendo a vedete das transações, mais 13 produtos, a saber: seda, riscado, algodão vermelho, lenços brancos, panos grossos, sarça ou saraça, chitas, cachimbos/caixas, genebras e aguardente em âncoras e/ou frasqueiras, barras de ferro, búzios. Era preciso ter conhecimento acerca dos produtos que seriam requisitados, uma sintonia com os gostos locais, além da flutuação dos interesses, ou "moda". Deveriam ser adquiridos na certeza de que seriam consumidos nas transações comerciais sem desperdício de dinheiro e energias, otimizar era a regra, mesmo porque se a carga da viagem de volta exigisse todo o espaço do navio, as sobras seriam nefastas. Se compararmos as transações efetuadas nos portos perceberemos facilmente que em cada lugar havia demandas específicas e o consignatário deveria estar preparado para atendê-las, se desejasse realizar uma viagem bem-sucedida. De uma anotação simples na qual basicamente estava registrado o tabaco negociado, transita-se para uma muito mais complexa, que registra minuciosamente 13 produtos e suas variações de apresentação a 16 negociantes estabelecidos no *Ajudá*, como demonstra o quadro anterior.

Aos 16 negociantes citados no quadro acima somam-se mais 27, portugueses ou talvez brasílicos, que também venderam escravos ao consignatário, com os quais havia o estabelecimento de relações de troca mais detalhadas em relação aos cativos. O cotidiano de compras apresentava-se estafante para o consignatário e cruel para os escravizados. Os negócios feitos na Costa da Mina foram declarados minuciosamente e feitos em nome de José de Freitas Sacoto. Uma parte da escravaria adquirida foi assinalada com uma marca de sua carregação em partes diferentes do corpo e que remetiam a alguns dos negociantes da costa, no sentido de talvez acertos financeiros posteriores, ou qualquer outra forma de cobrança entre as partes e entre praças. Havia uma geografia da carga. Ela era marcada segundo o seu destino na América e para qual proprietário era destinada. Era possível saber a origem do escravo na

costa, ou seja, de quem fora adquirido a partir da localização da marca no corpo dos cativos. Assim, desde o embarque, os proprietários na América poderiam identificar o nome do negociante que vendeu os cativos de sua propriedade e em qual praça da Costa. Esta geografia era esclarecedora, pois poderia até informar as origens no interior da África, possíveis etnias e condições de saúde dos embarcados etc. Cremos que os compradores, no ato, recebiam informações detalhadas sobre as pessoas adquiridas, repassando-as oralmente para os proprietários americanos. Dados preciosos ficavam adormecidos e só em momentos muito específicos – como batismos, casamentos, óbitos, alforrias, elaboração de testamentos e inventários – vinham à tona de forma muito resumida, deixando antever por uma fresta uma dimensão quase totalmente perdida. Os senhores sabiam muito mais do que diziam.

Antes da feira ser aberta a primeiro de setembro, negócios foram feitos com o avogâ . adquirindo-se peças para o reverendo padre capelão João da Gama. Ele encomendou cinco escravos: um negro, dois moleques, duas moleconas. Foram marcados com a marca da carregação duas vezes no peito esquerdo. Nos dias subsequentes foram sendo comprados muitos escravos, havendo mais descrições sobre os comerciantes da Praça e a forma como os cativos eram identificados pelas marcas. Vejamos o quadro a seguir:

Quadro 3: Feira Ajudá - 1752

Data	Comerciante	No. escravos	Marcas da Carregação
01.09	Avogâ	5	Peito esquerdo
07.09	Francisco Vaz o branco	8	No peito esquerdo e entre os peitos
08.09	Negro do Contramestre	8	Em ambos os peitos
08.09	Barbeiro	6	No peito esquerdo acima do sangradouro
08.09	Manoel Antonio	7	No peito direito
08.09	Antonio José	8	Em ambos os peitos e no bucho do braço esquerdo acima do sangradouro
12.09	Manoel de Souza	8	Acima do umbigo
14.09	Manoel de Belem	10	No vazio esquerdo
18.09	Antonio Francisco	12	No vazio direito
26.09	Henrique José	12	Na pá direita
30.09	Bento José	10	Na pá esquerda
30.09	Manoel Pereira	8	No bucho do braço direito
30.09	Antonio Gaya	10	No bucho do braço esquerdo
02.10	Antonio de Oliveira	10	Na coxa direita parte de fora
06.10	Rapaz Antonio	8	Na coxa esquerda parte de dentro
07.10	Francisco Vaz	8	Na coxa direita parte de dentro
07.10	Pedro Vaz	3	Na coxa direita parte de trás
10.10	Pedro Sacotto	3	Na coxa esquerda parte de trás

10.10	Pardo Teixeira	3	Barriga da perna direita
15.10	Preto Pacheco	4	No sangradouro esquerdo
16.10	José Nunes	4	No sangradouro do braço direito
18.10	Benedicto	3	Na coxa da perna direita
20.10	Preto Alexandre	4	Na barriga da perna direita duas vezes pela parte de fora
20.10	Preto Simeão	4	Na coxa da perna esquerda parte de dentro duas vezes
20.10	Cabo Verde	4	Na barriga da perna direita parte de fora
20.10	Preto Zacarias	3	Na barriga da perna esquerda pela parte de trás duas vezes
28.10	Manoel Leite	3	Entre os peitos
58 Dias	27 Comerciantes	176 cativos	27 marcas em locais diferentes

Fonte: AHU- São Tomé, cx. 8, doc. 100- 24.01.1752

Marcados com ferro em brasa ainda na África, receberam neste ato os primeiros símbolos impostos pela experiência da diáspora. Era a entrada na sociedade escravista. Fica claro que estes rituais de marcação procuravam demonstrar aos escravizados/as que eles/as estavam sob o jugo de outras pessoas. Para a sociedade colonial, o corpo do escravo deveria ser registrado e observado para que se mantivesse na condição de despossuído. As marcas da escravidão relembravam ao escravizado/a cotidianamente que ele/a não se pertencia, mas a outrem, ou seja, era uma propriedade. As marcas se tornavam uma caracterização pública de escravidão e permitiam o reconhecimento. Tecnologia de controle, as marcas foram vetores das ações sociais do Estado e dos proprietários.[20]

Marcados os escravizados/as e concluídas as negociações, a galera retornou a Pernambuco, mas antes passou e pagou direitos na Ilha do Príncipe. Tomou José Francisco da Rocha a rota do retorno, ele sabia que teria que enfrentar 70 dias de viagem e a natureza era imprevisível.[21] Cumprido o tempo e sem maiores transtornos, fundeou no Porto de Pernambuco com sua preciosa carga.

Referências Bibliográficas

ACIOLI, Vera Lúcia Costa. **A escrita no Brasil colonial.** Recife: Massangana, 2003.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O trato dos viventes**: Formação do Brasil no Atlântico sul. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: LCT, 1981.

AZEVEDO, Beatriz Libânio Bastos. **O negócio dos contratos**: contratadores de escravos na primeira metade do século XVIII. Dissertação de Mestrado em História, Universidade de São Paulo, 2013.

CASTRO, Yeda Pessoa. **A língua mina-jeje no Brasil**: um falar africano em Ouro Preto no século XVIII Belo Horizonte: Fundação Pinheiro/Secretaria do Estado de Minas Gerais, 2002.

FERNANDES, João Azevedo. **Selvagens bebedeiras**: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil colonial (séculos XVI-XVII) . São Paulo: Alameda, 2011.

FERREIRA, Lúcio Menezes; CORZO, Gabino La Rosa. Símbolos não escolhidos: arqueologia das marcas a ferro em escravos de Cuba. In: AGOSTINI, Camila (org.). **Objetos da escravidão**: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado. Rio de Janeiro:7Letras, 2013.

FERREIRA, Roquinaldo. A arte de furtar: redes de comércio ilegal e mercado imperial ultramarino português (c.1690-c.1750). In: **Na trama das redes**: política e negócio no Império português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

GOUVÊA, F. *et al*. **O Antigo Regime nos trópicos**: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

HAVIK, Philip J. Matronas e Mandonas: parentesco e poder feminino nos rios da Guiné (século XVIII). In: PANTOJA, Selma (org.). **Entre Áfricas e Brasis**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Marco Zero, 2001.

JR, Carlos da Silva. Ardas, Minas e Jejes, ou escravos de "primeira reputação": politicas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII". **Almanack,** 2016, n. 12, jan/abr.

LAW, Robin. **The slave Coast of West África.** Oxford: Oxford University Press, 1997.

_____. **Ouidah**. the social history of a West African slave "port", 1727-1892. Oxford: Oxford University Press, 2004.

LOPES, Gustavo Acioli. **Negócio da Costa da Mina e o comércio atlântico**: tabaco, açúcar, ouro e tráfico de escravos: Pernambuco (1654-1760). Tese de Doutorado em História, Universidade de São Paulo, 2008.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LESSA, Clado Ribeiro. **Viagem da África em o Reino do Daomé**. Escrito por Vicente Ferreira Pires. Editora Nacional, 1957.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. Nobres e Mascates na Câmara do Recife, 1713-1738. **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**. Recife: MEC, v. 53, 1, p.151-189, 1981.

MOURA FILHO, H.P. A precisão do padrão "peça da índia"como indicador qualitativo de idade. In: **8o Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**, 2017, Porto Alegre. Anais eletrônicos. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/congresso/index.php/E-L/8>. Acesso em: 20 nov. 2020.

OSÓRIO, Helen. As elites econômicas e a arrematação dos contratos reais: o exemplo do Rio Grande do Sul. In: GOUVÊA, F. *et al.* (org.). **O Antigo Regime nos trópicos**: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio e Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p.107-138.

PARÉS, N. Cartas do Daomé. **Afro-Ásia**, 47 (2013), p.245-395

RAMBELLI, Gilson. A vida social ente o céu e o mar: os navios negreiros enquanto artefatos de escravidão. In: AGOSTINI, Camila (org.). **Objetos da escravidão**: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado. Rio de Janeiro:7Letras, 2013.

SAMPAIO, A. C. J. de. Os homens de negócio do Rio de Janeiro e sua atuação nos quadros do Império Português (1701-1750). In: GOUVÊA, F. *et al.* (org.). **O Antigo Regime nos trópicos**: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio e Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p.73-106.

SILVA, Alberto da Costa e. **Francisco Félix de Souza, mercador de escravos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: EdUERJ, 2004.

SOUZA, George F. Cabral de. **Tratos & Mofatras**: o grupo mercantil do Recife colonial (c.1654-c.1759) . Recife: Editora Universitária, 2012.

1. Códice ١٢٦٩–AHU, Coleção Códice ١, folha ٠٤٥١. AHU - São Tomé, Cx. ٨, Doc. -١٠٠ ٢٤.٠١.١٧٥٢.

2. Informação Geral da Capitania de Pernambuco – 1749. In: **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro,** v. 28., 1906, p.407-422.

3. Ibid.

4. Mapas dos Contratos Reais do Conselho Ultramarino, 1 v., Cód. 1269.

5. ANTT – Habilitação da Ordem de Cristo. Inácio de Freitas Sacoto, Letra I, m.44, n. 5.

6. MELLO, José Antônio Gonsalves de. "Nobres e Mascates na Câmara do Recife, 1713-1738". **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano.** Recife: MEC, v. 53, 1, p.151-189, 1981. SOUZA, George F. Cabral de. **Tratos & mofatras**: o grupo mercantil do Recife colonial (c.1654-c.1759). Recife: Editora Universitária, 2012, p.477-478.

7. AHU- São Tomé, Cx. 8, Doc. 100- 24.01.1752. Côvado: 66 centímetros; Pipa ou Barrica: 21 a 25 Almudes que por sua vez são 31 litros e 94 decalitros; Ânforas ou âncoras: vasos abaolados com alças laterais nos quais se transportava bebidas. Podem ser descritas como medida de líquidos correspondente a 10 e ½ galões. É possível ainda encontrar "ancorestinha pequena" ou "ancora grande", estas baseadas nas medidas dos galões de vinho: o de 3,785 litros e o galão imperial de 4,546 litros. Também são descritas com a capacidade de mais ou menos 26 litros. ACIOLI, Vera Lúcia Costa. **A escrita no Brasil colonial.** Recife: Massangana, 2003, p.307. PARÉS, N. Cartas do Daomé. **Afro-Ásia** . 47 (2013), p.251. Aguardente é o produto transportado. Fabricado com o caldo da cana, difere da cachaça ou jeribita produzida a partir do mel que escorria das formas de barro em que o açúcar descansava. FERNANDES, João Azevedo. **Selvagens bebedeiras**: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil colonial (séculos XVI-XVII). São Paulo: Alameda, ٢٠١١. Hoje, aguardente é toda a bebida obtida por fermentação e destilação, assim, a cachaça é uma aguardente obtida da cana.

8. Discordamos de uma historiografia que afirma: *"a maior parte dos negreiros adquiriam suas cargas em um, talvez dois, portos de embarque".* JR, Carlos da Silva, "Ardas, Minas e Jejes, ou escravos de "primeira reputação": políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII", ALMANACK, n. 12, jan/abr, 2016.

9. Peça foi um termo de uso quase exclusivo para o tráfico africano. Indicava um escravo adulto, na plenitude de sua aptidão física. O termo também se tornou unidade de medida qualitativa para o comércio de escravos. Os limites da idade de uma peça variavam para os autores entre 15 e 30 anos. MOURA FILHO, H.P. A precisão do padrão "peça da índia" como indicador qualitativo de idade. **8º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**, 2017.

10. Não encontramos indicativos de que a galera carregava ouro do Brasil, embora saibamos que há uma literatura bem fundamentada que aponta a presença de muito ouro do Brasil para comércio na Costa da Mina. Sobre a questão ver: LAW, Robin. **The slave coast of West Africa.** Oxford: Oxford University Press, 1997. FERREIRA, Roquinaldo. A arte de furtar: redes de comércio ilegal e mercado imperial ultramarino português (c.1690-c.1750), In: **Na trama das redes**: política e negócio no Império português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p.203-240. LOPES, Gustavo Acioli. **Negócio da Costa da Mina e o comércio atlântico**: tabaco, açúcar, ouro e tráfico de escravos: Pernambuco (1654-1760). Tese de Doutorado em História, Universidade de São Paulo, 2008.

11. Quartiamento ou daxa: taxa de 10% paga sobre as mercadorias a bordo dos navios aos holandeses. SILVA Jr. Carlos da. Ardas, Minas e Jejes, ou escravos de "primeira reputação ": políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII. **Almanack,** n. 12, jan/abr., 2016.

12. *Cauri*: Búzios ou molusco univalve, outrora usado como moeda em várias regiões do continente africano. Há algumas denominações para a Moeda da Costa: Cabeça pequena (2.000 búzio ou 1$000 réis); Cabeça grande (4.000 búzios ou 2$000 réis). PARÉS, op. cit., p.235; LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2011, p.185.

13. AHU- São Tomé, Cx. 8, Doc. 100- 24.01.1752

14. RAMBELLI, Gilson. A vida social ente o céu e o mar: os navios negreiros enquanto artefatos de escravidão. In: AGOSTINI, Camila (org.). **Objetos da escravidão**: abordagens sobre cultura material da escravidão e seu legado. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013, p.203.

15. ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico sul. Séculos XVI e XVII . São Paulo: Companhia das Letras, ٢٠٠٠, p.28.

16. SILVA, Alberto da Costa e. **Francisco Félix de Souza, mercador de escravos.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira: EdUERJ, 2004, p.44.

17. LESSA, Clado Ribeiro. **Viagem da África em o reino do Daomé.** Escrito por Vicente Ferreira Pires. Editora Nacional, 1957, passim.

18. Ibid.

19. HAVIK, Philip J. Matronas e Mandonas: parentesco e poder feminino nos rios da Guiné (século XVIII). In: PANTOJA, Selma (org.). **Entre Áfricas e Brasis.** Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Marco Zero, 2001, p.18 a 23.

20. Segundo Yeda Pessoa (2013), o grupo linguístico ewe-fon ou gbe da família kwa foi o que predominou nos falares da Costa da Mina. É provável que estas denominações estejam ligadas às línguas locais como a iorubá. Para alguns historiadores, já há uma denominação/significação não muito precisa, mas que pode elucidar o contexto. Avogâ/ Yovogan, pode significar pano para cerimônia funerária; conjunto musical dos minas; potentado local/representante do rei do Daomé; uma dança tradicional do Daomé; nome de família do Benim. *Dossou* pode significar vendedor/mercador; *Boco* denominação para crianças que haviam nascido com o cordão umbilical enrolado no pescoço e *Xapa* o nome da pessoa. Grá ou Grau pode ser referência ao título máximo de chefe militar que comandava a ala direita do exército daomeano. Agradecemos a Mariza Soares a interlocução sobre esta questão.

21. FERREIRA, Lúcio Menezes; CORZO, Gabino La Rosa. Símbolos não escolhidos: arqueologia das marcas a ferro em escravos de Cuba. In: AGOSTINI, Camila. op. cit., p.130-134.

22. As embarcações que faziam a rota Costa da Mina /Pernambuco gastavam o dobro do tempo do consumido em uma viagem Luanda/Pernambuco. Ou seja, 70 dias em detrimento dos 35 para Angola. AHU- Avulsos de Pernambuco- Cx.87, Doc. 7129, 12.11.1758.





MARINHEIROS MINAS NO ATLÂNTICO, SÉCULOS XVIII E XIX

Jaime Rodrigues

A diáspora africana pelo Atlântico relaciona-se fundamentalmente à travessia desse oceano em direção à América e à escravização ocorrida neste continente. Uma parcela dos escravizados, porém, engajou-se nas tripulações mercantes e manteve as constantes travessias transatlânticas como parte de sua experiência, tanto no período de escravização como após a conquista da liberdade por meio da alforria. Navegar ou circular espacialmente tornaram-se, assim, dados relevantes de suas vidas.

Este texto vai à busca desses homens. Ao lidar com temas da cultura marítima, constatamos a presença de africanos entre os tripulantes de navios que cruzavam os oceanos transportando mercadorias. Podemos conectá-los à construção dessa mesma cultura, aventando hipóteses para a incorporação desses sujeitos à navegação e refletindo sobre as intenções envolvidas nisso. Para tanto, recortei aqui os africanos de origem "mina", ou assim designados nos registros de matrículas de tripulantes em embarcações portuguesas e luso-brasileiras dos séculos XVIII e XIX. Além de oferecer evidências que permitam inseri-los numérica e fisicamente na construção de uma cultura marítima, o objetivo é apresentá-los, sobretudo em seus aspectos demográficos, e tomar esses aspectos como um dado importante para o estudo da experiência desses sujeitos. Os dados que coletei referem-se a cerca de 300 homens provenientes da Costa da Mina no período recortado.

A partir do estabelecimento do tráfico mercantil de escravos iniciado pelos portugueses, em meados do século XV, a presença africana se disseminou pelas margens atlânticas e índicas. Um contingente desses homens engajaram-se como trabalhadores na navegação marítima ao longo dos séculos da diáspora africana. Refiro-me aos navios mercantes que percorriam viagens de longo curso e às variadas formas desse engajamento. Reconhecidamente, as

embarcações mercantes portuguesas contavam com um número maior de marinheiros africanos, se comparadas às inglesas ou francesas.[1] Assim, é nos registros de matrículas de tripulações da marinha lusa que vou procurar vestígios da presença deles.

Tomando uma amostragem de quase mil homens nascidos na África e engajados como marinheiros de embarcações mercantes lusas entre a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do século XIX, temos a distribuição entre as diferentes regiões do continente indicada na Tabela I.

Tabela I

Origem dos tripulantes africanos em navios mercantes luso-brasileiros (1767-1850)

Local ou "nação"	Número
África Ocidental Atlântica	**423, sendo:**
Bissau	**20**
• Cabo Verde	**57**
• Cacheu	**25**
• calabar	**11**
• Costa da Mina (ou mina)	**263**
• fassa	**1**
• haussá/aussá	**9**
• jeje/gege	**7**
• Ilha de São Tomé	**12**
• Ilha do Príncipe	**7**
• Nagô	**10**
• Serra Leoa	**1**
• África Central Atlântica	**385, sendo:**
• Congo	**9**
• Angola	**261**
• Benguela	**73**
• Cabinda	**25**
• Camarão	**6**
• Cassange	**3**
• Ganguela	**1**
• Loango	**1**
• Molembo	**2**
• Monjolo	**1**
• Rebolo	**3**
• África Oriental Índica	**86, sendo:**
• Costa do Leste	**1**
• Inhambane	**2**
• Moçambique	**75**
• Quilimane	**7**
• Rios de Sena	**1**
Local não especificado	**4**
Origem não especificada ou ilegível	**6**

Fontes: Arquivos Nacionais/Torre do Tombo (Lisboa), *Fundo Junta do Comércio* (*continua)*
Fontes Tabela I (continuação): (ANTT/JC): Livros 1 a 5; Maço 1, Caixas 1 e 2; Maço 1, Caixa 7; Maço 4, Caixa 13; Maço 34, Caixa 112 e 113; Maço 37, Caixa 128; Maço 62, Caixa 204; *Fundo Feitos Findos* (FF), Juízo da Índia e Mina, Maço 25, nº 4, Caixa 25; Arquivo Nacional (Rio de Janeiro), *Fundo Junta do Comércio*, Caixa 445, Pacote 2, fl. 10-12; Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa), *Fundo Conselho Ultramarino* (AHU/CU): *Rio de Janeiro*, Caixa 92, docs. 8023, 8032, 8033, 8037, 8038, 8044 e 8047; Caixa 93, docs. 8104 e 8105; Caixa 94, docs. 8151 e 8169; Caixa 95, docs. 8200, 8215, 8216, 8217, 8235 e 8236; Caixa 96, docs. 8300, 8319, 8320, 8340, 8341, 8362 e 8363; Caixa 97, docs. 8400, 8416, 8417, 8420, 8426, 8418. 8427, 8367, 8370 e 8375; Caixa 98, docs. 8439, 8441, 8452, 8483 e 8497; Caixa 99, docs. 8517, 8549 e 8554; Caixa 100, docs. 8649 e 8674; Caixa 129, doc. 10305; Caixa 133, docs. 10533 e 10591; Caixa 135, docs. 10731, 10735 e 10736; Caixa 140, doc. 10973; Caixa 144, docs. 11189, 11194 e 11195; Caixa 148, doc. 11368; Caixa 171, doc. 12696; Caixa 181, doc. 13210; *Maranhão*, Caixa 47, doc. 4644; *Macau*, Caixa 17, doc. 29.

Os dados da tabela demonstram uma desigualdade no engajamento, se considerarmos essas três grandes regiões da África subsaariana. A amostragem indica a persistência da tradição de engajar homens da África Ocidental Atlântica como marinheiros nos navios lusos. Embora sem a pretensão de inventariar todos os casos, concentrei os esforços na análise referente aos nascidos na Costa da Mina. Não se trata de uma análise do etnônimo, mas sim da indicação de que gente embarcada na Costa da Mina, designada por *mina* nas matrículas de tripulações feitas em Lisboa ou em portos coloniais lusos, estava presente a bordo. O conjunto deles, que pude identificar, é a amostragem com a qual lidarei aqui.

O que sabemos sobre eles? Inicialmente, podemos dizer algo sobre as grafias utilizadas para demarcar suas origens. "Costa da Mina", "nação mina", "preto mina", ou simplesmente "mina", eram as designações mais comuns, ainda que em uns poucos casos se apontasse o porto de embarque (Calabar, por exemplo), ou se remetesse à origem étnica (aussá/haussá ou nagô).

Os nomes próprios desses homens, via de regra, eram aqueles mais populares entre os lusófonos: Antônio, Francisco, Joaquim, José, Manuel e Pedro são os mais recorrentes, muitas vezes sem o acréscimo de sobrenomes. Dos 194 mina identificados como escravos, apenas 49 (cerca de 25% da amostra) portavam sobrenomes. Na grande maioria os casos, esses nomes de família derivavam dos de seus senhores, com exceção de João Dias Guerra, mina registrado como "escravo da embarcação" na rota Lisboa-Paraíba em 1787.[2] Aqueles cativos cujos sobrenomes diferiam dos de seus senhores

deveriam ser escravos de aluguel de senhores não embarcados, como José da Silva[3], cativo de Catarina Josefa, e Francisco da Costa[4], escravo de Francisco Alves da Cruz. Joaquim José Lopes, Félix Barroso e Francisco Barroso não tiveram o nome de seu senhor inscrito, sendo este nomeado apenas como o dono do navio, o *N. S. da Penha de França e Aurora.*[5] Em todos os demais casos, os senhores emprestavam seus sobrenomes aos escravos, sinal claro da posse e de ostentação de poder e riqueza. No ambiente marítimo, ter o sobrenome do senhor, se este fosse um oficial importante na hierarquia de bordo, poderia ter significados e causar situações diversas. Vir como escravo do capitão poderia indicar aos demais tripulantes que os serviços seriam prestados apenas a este e não ao conjunto dos oficiais, o que tornava o trabalho mais ou menos duro, a depender da índole do senhor. Por outro lado, ser escravo do capitão podia criar uma situação de enfrentamento da ira ou da ironia dos demais marinheiros, quando se tratava de atingir o oficialato frente a uma situação de indisciplina. Na amostragem aqui analisada, os homens que tinham escravos a bordo, a seu serviço ou da embarcação, eram capitães (13 senhores), contramestres (2), calafate (1), cirurgião (1) e piloto (1), denotando privilégio e renda capazes de sustentar a condição de senhores. Dentre esses escravos com senhor a bordo, destaco Manuel Rodrigues Dias, homem preto e cativo do cirurgião Antônio Rodrigues Dias. Embora matriculado como moço, estar ao serviço do cirurgião indica que suas funções estavam ligadas às artes de curar, habilidade para a qual ele talvez trouxesse experiência anterior ao seu engajamento marítimo, eventualmente de sua terra de origem.[6]

A proporção do uso de sobrenome modifica-se sensivelmente quando se tabulam os dados referentes aos que usufruíam de liberdade: dos 60 mina forros, 53 adotavam um sobrenome (cerca de 88%). A liberdade, ao que tudo indica, se traduzia também na adoção de um sobrenome sempre que isso fosse possível, ainda que, nos casos destes libertos, não saibamos se eles passaram a usar os nomes de família de seus antigos senhores ou se criaram novos. As grafias dos nomes indicam que a totalidade, ou a maioria deles, tinha sido batizada, se não no porto de embarque, em alguma localidade lusa nas costas atlânticas da Europa, África ou América – como José Antônio (que não sabemos se era escravo ou liberto) e o escravo Francisco José de Almeida, ambos batizados em freguesias lisboetas.[7] Por este dado, é certo que as

experiências deles na escravidão tinham se iniciado no Reino e só depois eles ganharam os mares, talvez tendo, antes, exercido alguma ocupação em terra.

Raros são os registros que deixam entrever algo da origem africana na grafia dos nomes – como nos casos de Joaquim Mina[8] ou de José Nagou, corruptela de *nagô*, cativo do mestre carpinteiro Antônio da Silva, embarcado no navio *Santíssimo Sacramento e Santo Antônio*, que zarpou de Lisboa em 1782, levando 80 homens a bordo. Na ocasião do registro, José tinha 38 anos de idade e 6 de profissão marítima.[9]

No que se refere às categorias de autonomia, o conjunto de 304 trabalhadores marítimos mina era majoritariamente escravizado. No universo da amostragem, 194 eram escravos (cerca de 64%), 60 eram libertos ou forros (cerca de 20%) e 50 (ou aproximadamente 16%) não tiveram a informação sobre condição social registrada na matrícula de tripulantes. Que funções esses homens exerceram a bordo? A condição social deles impactou as atividades que exerciam? Vejamos o que os registros informam.

Tabela II

Funções exercidas por africanos minas a bordo

Função	Número
Marinheiro/servente	**166**
Não especificada	**67**
Moço/equipagem/grumete/mancebo	**21**
Cozinheiro	**18**
Barbeiro/sangrador	**15**
Tanoeiro	**10**
Calafate	**3**
Barraqueiro	**1**
Condestável	**1**
Contramestre	**1**
Copeiro	**1**

Fontes: ver Tabela I.

Marinheiro e servente são sinônimos, sendo servente um vocábulo corrente no século XVIII que declinou na centúria seguinte em Portugal e seus domínios. Ambos eram trabalhadores não especializados. O mesmo valia para moço / equipagem / grumete / mancebo, sinônimos de trabalhadores braçais do mar, todavia mais jovens ou então engajados mais recentemente. Creio que

as funções não especificadas eram similares às de marinheiro/servente ou moços, totalizando 254 homens, mais de 80% da amostra.

Assim, era como força de trabalho que os minas se engajavam nas embarcações de longa distância. Mas não devemos nos deixar levar apenas pelo que está inscrito na documentação. Primeiramente, podemos atentar para a presença dos minas em ofícios artesanais, como as funções restantes da Tabela II deixam entrever. Tanoeiro e calafate são ofícios cujo desempenho requer a transformação de matérias-primas em produtos. No primeiro caso, a madeira adquire a forma de barris para o armazenamento de água e líquidos espirituosos, a fim de garantir o consumo da tripulação, ou as trocas comerciais, quando se transportava vinho e aguardentes, por exemplo. Já os calafates deveriam saber manipular o alcatrão, a estopa ou sucedâneos para tapar buracos no casco da embarcação ou nos barris, garantindo que os líquidos não se perdessem e que o porão ficasse a salvo diante das constantes infiltrações de água-marinha. A tentativa de ir além do conteúdo dos registros permite reconhecer nos minas talentos que talvez os capitães de navios (re)conhecessem desde os primeiros contatos: a manipulação das matérias-primas incluía talentos de botica e, eventualmente, o barbeiro/sangrador de bordo fizesse não só o que lhe competia como também manipulasse ingredientes medicamentosos.[10] O mesmo se dava com o cozinheiro, que também manipulava ingredientes ao preparar as refeições. Todos esses ofícios incluem-se na categoria dos que exigem um saber-fazer com as propriedades e utilidades dos materiais, transformando-os em bens ou produtos de finalidade ritual, ou de consumo. Os minas, por exemplo, eram reconhecidos como barbeiros no tráfico, mesmo quando viajavam como marinheiros nas rotas de Angola para o Rio de Janeiro (vide Tabela III).

Os cirurgiões do tráfico, não inseridos nesta tabela, eram em sua maioria portugueses. Inversamente, barbeiros e sangradores eram majoritariamente naturais da África, com forte predomínio mina. Entre os dezesseis barbeiros listados, nove provinham da África (três de Angola e seis minas). Já entre os catorze sangradores, onze eram africanos, oito deles minas.

Os dados sobre barbeiros e sangradores minas sugerem um predomínio da presença desses homens no tráfico de escravizados. Todos os barbeiros que

atuaram em navios que saíam da Bahia e se destinavam à Costa da Mina eram de origem mina:

> *Nessa rota e lidando com o tratamento de escravos embarcados na mesma região que eles, sua presença é bastante compreensível – escravos minas provavelmente aceitavam com menos reservas os cuidados que lhes fossem dispensados por seus conterrâneos ou vizinhos (...). Entretanto, havia barbeiros e sangradores minas atuando também em rotas que ligavam Salvador e Rio de Janeiro aos portos de Molembo e Cabinda, no litoral da África Central – [mais] distante, portanto, da região onde eles foram embarcados. É impossível afirmar com certeza que africanos de diferentes origens étnicas aceitavam de bom grado os tratamentos aplicados pelos minas; em caso positivo, isso indicaria o reconhecimento, por parte de diferentes povos africanos, dos minas como profissionais eficientes nas artes de curar (...)*[11],

o que talvez fosse parte da identidade mina construída a partir da diáspora atlântica, no convívio com outros povos africanos.

Ser escravo ou liberto pouco interferia na função exercida a bordo. Dentre os 194 escravos minas do universo aqui selecionado, 124 eram marinheiros ou moços, ou seja, 64% eram trabalhadores braçais sem especialização. Já entre os forros, que totalizam 60 homens, 40 eram marinheiros ou moços, ou seja, 66% do total. Assim, as proporções de ocupações a bordo se equivalem, independentemente da condição social.

Os escravos minas surgiam em algumas ocupações com mais frequência. Raros, porém, ocuparam postos normalmente reservados aos homens livres, como o de condestável ou contramestre, funções de liderança e que pressupunham obediência do coletivo dos trabalhadores às suas ordens. A imensa maioria engrossava as funções braçais inferiores na hierarquia do trabalho marítimo: eram grumetes, mancebos, moços, serventes ou marinheiros. Uns poucos eram calafates e cozinheiros, esta última uma profissão na qual a presença negra a bordo continuaria a ser comum até o século XX.[12] Grande parte dos escravos ou forros minas se engajaram em navios mercantes sem menção às funções que exerciam, como se a cor, a naturalidade e a condição social fossem suficientes para designar o trabalho que eles desempenhavam a bordo. Mesmo quando eram forros e tinham acumulado experiências marítimas duradouras, raríssimos homens atingiram postos de comando ou de oficial. Evidentemente, isso se devia à percepção dos senhores de que era perigoso viabilizar o acesso de negros de qualquer origem ao conhecimento técnico da navegação, ou a funções com finalidades disciplinares. Os escravos tinham percepção similar, como Equiano deixou

claro: as ocupações marítimas e a mobilidade decorrente disso permitiam uma relação de maior igualdade com seus senhores[13], o que estes não costumavam estimular.

Tabela III

Barbeiros e sangradores em navios negreiros para o Brasil (1780 a 1863)

	Nome	Idade	Naturalidade	Soldada
BARBEIROS	Félix Francisco	não consta	Angola	não consta
	Antonio Rodrigues	36	Santa [ileg.]	não consta
	Antônio Ribeiro Filgueira, forro	não consta	mina	100$000 p/viagem
	Francisco da Silva	46	Angola	153$000 redonda
	Toríbio, escravo	não consta	mina	200$000
	Joaquim, escravo, 2o barbeiro	não consta	mina	50$000
	João Antônio	23	Angola	18$000 p/ mês e uma preta
	José, escravo	não consta	mina	100$000
	Simão Congo Barbero, escravo	não consta	não consta	não consta
	Antonio Barbero, escravo	não consta	não consta	não consta
	Dionísio Alves Pereira, forro	32	Bahia	100$000
	Eusébio Gomes do Nascimento, forro	40	Crioulo	não consta
	Antônio José de Carvalho, forro	não consta	mina	1$000 (sic)
	Joaquim da Fonseca	não consta	Lisboa	não consta
	Antônio de Araújo de Santana	30	mina	200$000
	não consta	não consta	não consta	216$000
SANGRADORES	Antônio Francisco de Jesus, forro	não consta	Costa d'África	120$000
	Inocêncio de Araújo Santana	não consta	mina	Particular
	Lourenço, forro	não consta	gegê	120$000
	Manuel Vicente	38	Bahia	240$000
	Pedro, escravo	não consta	mina	Particular
	Francisco Nazaré	26	mina	200$000
	Hailipe Serra	40	mina	não consta
	Raimundo Cardoso	não consta	S. Tomé	100$000
	Antônio Mendes	não consta	mina	160$000
	Francisco José Viana	não consta	não consta	não consta
	Luís Joaquim Bahia	não consta	mina	120$000
	Vicente Francisco Camacho	50	mina	180$000
	Inácio Gomes, sotasangrador	50	mina	180$000
	não consta	não consta	não consta	36$000 p/ mês

Fonte: RODRIGUES, **De costa a costa**, op. cit., p.274-275.

A tentativa de sondar aquilo que as fontes não dizem explicitamente indica ofícios ou funções não compreendidos na tradição dos registros de tripulantes de navios mercantes portugueses. Toda atividade mercantil entre falantes de línguas diversas requeria gente conhecedora dos diferentes idiomas, e no

comércio feito em portos africanos não era diferente. Foi assim que *línguas* ou intérpretes africanos engajaram-se na atividade mercante marítima, como já ressaltei ao pesquisar o caso dos navios negreiros:

> *a presença de africanos (escravos ou não) a bordo de navios negreiros poderia se dar pela necessidade de um elo de comunicação entre os tripulantes e os escravos embarcados, pelo imperativo de saber o que murmuravam ou tramavam os que vinham encarcerados no porão. Se os marinheiros africanos e/ou escravos puderam ou se dispuseram a cumprir essa função, pouco sabemos. Também entre os africanos a diversidade etno-linguística era enorme, mas é plausível supor que um africano de etnia diversa (e inimiga) daqueles que vinham no porão pode ter sido muito útil às tripulações negreiras. Inversamente, um africano de qualquer origem pode ter sido um elo importante na rede de solidariedade dos 'malungos' contra o tratamento dispensado a eles pelo restante da tripulação.*[14]

A profissão de "língua" não aparece nos registros de matrículas de tripulantes portugueses, mas sabemos que ela existia e era desempenhada por africanos. Tratava-se de uma função exclusiva de gente conhecedora dos diferentes idiomas falados nas costas africanas. Falantes de línguas africanas e europeias, poliglotas em circunstâncias adversas, eram utilizados nesse segmento do comércio, nas negociações entre traficantes estrangeiros, soberanos e comerciantes locais, bem como na vigilância em relação aos carregamentos de cativos. Mas não foi apenas no tráfico negreiro que esses homens se engajaram, à força ou por vontade própria: vamos encontrá-los como trabalhadores do mar em toda atividade mercantil, em todos os mares do planeta.

Nesta e em outras ocupações, africanos e afrodescendentes, escravos ou forros, não encontrariam um meio de ascensão social ou profissional na atividade marítima. Mas projetar sobre eles essa busca por ascensão talvez seja anacrônico, na medida em que as sociedades nas quais esses homens viveram caracterizavam-se por formas de ascensão social muito limitadas. Por outro lado, a autonomia, a mobilidade e a circulação espacial, com eventuais possibilidades de fuga, ou de vivência longe das vistas de seus senhores (no caso dos escravos), ou das pessoas com quem haviam interagido e pelas quais haviam sido estigmatizados no tempo da escravidão (no caso dos forros), eram os ganhos que eles conseguiam alcançar ao se engajarem no trabalho marítimo. Como assinalou Schwartz, ao estudar a mobilidade através das fronteiras imperiais e coloniais como uma forma de fugir da perseguição inquisitorial[15], o ingresso no mundo do trabalho marítimo trazia fortes possibilidades de

exercício da autonomia ou da liberdade, no caso dos escravizados e libertos de origem africana.

Na diáspora, inúmeros africanos foram engajados no trabalho marítimo e, dentre eles, muitos dos que foram escravizados valeram-se do mar para fugir, para angariar pecúlio que lhes garantisse a compra de suas liberdades, ou simplesmente para conquistar maior autonomia, circulando pelos mares longe das vistas de seus senhores. Trânsito e coexistência marcaram a experiência dos povos que viviam às margens do Atlântico e dos marinheiros negros, africanos ou nascidos na diáspora, escravos ou forros, que se fizeram presentes no mundo do trabalho marítimo no Atlântico, servindo em diversas frotas mercantes e militares da Europa e da América.[16]

Além da fuga, escravizados de diferentes naturalidades viram na polícia ou justiça do Reino caminhos para conseguir suas liberdades, a partir de 1761 e da proibição da entrada de novos escravos em Portugal. Foi o que fez em 1780 um grupo de escravos pertencentes a Teodósio Gonçalves, vindos da Bahia a bordo do *Santíssimo Sacramento e N. S. da Arrábida*. Teodósio embarcou trazendo consigo uma preta para servi-lo "da porta adentro" e quatro pretos que, em Salvador, o levavam em cadeirinhas, lidavam no serviço doméstico, fazendo trabalhos de alfaiataria, ou servindo como lacaios, o que continuaram a fazer na capital do Reino. Um desses escravos, Pedro, tivera a oportunidade de viajar de volta à Costa da Mina em companhia de seu senhor, mas tinha "muito pouca notícia da mareação". Desconfio que ele fosse língua e que seu senhor fosse um traficante, ainda que o processo não se refira a nada isso. Pessoas que testemunharam na ação judicial afirmaram que os pretos serviam a seu senhor no navio e, eventualmente, iam ao convés, "mas que não serviam para atrepar, ferrar, largar ou coser pano, e menos iam ao leme". Ou seja, não eram trabalhadores do mar, mas sim serviçais de Teodósio. Diferentemente do que se fazia nos registros de tripulantes, quando não se descreviam fisicamente os homens negros ou pardos, escravos ou forros, temos aqui elementos para saber qual era a fisionomia dos quatro homens escravizados, três deles minas, que demandaram seu senhor na justiça lusa, conforme a descrição do escrivão da Provedoria da Alfândega em Lisboa: a) Antônio Gonçalves era natural da cidade da Bahia, que mostrou ser da idade de 28 anos, corpo alto, cara comprida, nariz chato, olhos grandes, beiços grossos, com bastante barba; b)

Pedro Gonçalves era natural da Costa da Mina, mostrava ter idade de 46 anos, corpo de mediana estatura, cara comprida, nariz chato, olhos grandes, beiços delgados, com ambas as orelhas furadas, salpicado de sinais na cara e com carimbo da marca de Rei no peito; c) Amaro Gonçalves, da Costa da Mina, mostrava ser da idade de 38 anos, corpo alto, cara comprida, nariz chato, olhos grandes, beiços grossos, salpicado de sinais nas fontes e com carimbo no peito direito da marca de Rei; por fim, d) Sebastião Gonçalves, que nascera na Costa da Mina, mostrava ter 36 anos de idade, corpo alto, cara comprida, nariz chato, olhos grandes, beiços grossos, salpicado nas fontes e com carimbo no peito direito da marca de Rei.[17] Sintomaticamente, sobre a mulher escravizada, não sabemos a naturalidade, o nome e nem os motivos pelos quais ela sequer foi listada entre os demandantes da liberdade. Nos termos da lei, essa mulher teria maiores chances de conseguir sua alforria, pois, diferentemente dos homens, não se poderia alegar que ela era um membro da tripulação do navio, mas sim uma escrava que servia seu senhor no navio e em Lisboa, tendo sido introduzida depois de 1761, o que era proibido.

Olaudah Equiano, Mahommah Gardo Baquaqua, Jefrrey Brace (Boyrereau Brinch)[18] e Rufino José Maria[19] estão entre os africanos da diáspora sobre os quais foi possível construir narrativas biográficas mais densas e que tiveram a navegação marítima como experiência relevante na construção da liberdade. Equiano, por exemplo, começou a se familiarizar com os equipamentos de navegação no tumbeiro que o levou a Barbados, mesmo em meio ao terror que aquela viagem lhe incutia. Ele observou um marinheiro do navio utilizando um quadrante e satisfez sua curiosidade acerca da função daquele instrumento que parecia encerrar poderes mágicos. Depois de trabalhar no Caribe e na Virgínia, Equiano foi levado à Grã-Bretanha, onde, a partir de então e ainda escravizado, navegou por mares ao norte da Europa e pelo Mediterrâneo, apropriando-se das técnicas náuticas e de artilharia.[20]

Em razão dos documentos muitas vezes referirem apenas os nomes e poucos dados sobre os homens escravizados ou forros embarcados, é difícil saber se eles trabalharam nas mesmas embarcações e rotas por tempo prolongado, ou se empregavam-se em todo trabalho que lhes aparecesse. Nos casos de escravos pertencentes a um oficial do navio, ele o acompanharia sempre. Porém, a ausência do senhor, ou a condição de escravo de ganho ou de aluguel, poderia

colocar esses homens em diferentes rotas para diversas partes do mundo. Bento dos Santos, escravo de Francisco dos Santos, exemplifica a condição de africano mina escravizado com senhor ausente. Nascido por volta de 1748, tinha 23 anos de idade quando encontramos seu rastro pela primeira vez, no navio *Graça Divina e Santíssimo Sacramento*, viajando do Rio de Janeiro para Lisboa, em 1771, na companhia de 51 tripulantes, sendo 2 deles escravos e Bento o único africano dentre eles. Decerto não era sua primeira viagem, pois sabemos que nessa altura ele já contava com 3 anos de experiência marítima, portanto ingressara relativamente maduro nas profissões do mar, com cerca de 20 anos, atuando como servente. Vamos reencontrá-lo dois anos depois na mesma rota, na *Galera N. S. da Antígua e São João Batista*, tripulada por 29 homens, três deles escravos: além de Bento, vinham aí embarcados o mina Vicente Ribeiro Pontes e o carioca Salvador Antunes. Vicente, sobretudo, era mais experiente nas lidas da navegação. Estava engajado havia 25 anos e Bento talvez pudesse conversar e trocar informações com ele sobre o mar, a escravização, a terra natal e outros assuntos que lhes tocassem.[21]

Manuel Francisco Serra da Bahia era um exemplo de senhor que não vinha embarcado. Dispondo de certo cabedal, investiu na compra de cativos para alugá-los em trabalhos no mar. Tinha predileção pelos minas, escravizando vários deles e dando-lhes seu sobrenome. Ao menos quatro marinheiros minas – Cipriano Serra, Inácio Serra, Luís Serra e Policarpo Serra – foram alugados por Manuel aos serviços do navio *Santa Ana e Santa Isabel*, que viajava de Lisboa para a Bahia em 1785.[22]

Félix Barroso e Francisco Barroso, mencionados acima, são os minas a respeito dos quais encontrei mais evidências sobre o tempo de trabalho e a constância nas rotas. Pertencentes ao mesmo senhor, embarcaram no mesmo navio (o *N. S. da Penha de França e Aurora*), navegando sempre entre Lisboa e o Rio de Janeiro de 1789 a 1796. Consegui localizá-los em quatro viagens, em navios sob o comando do capitão Manuel Ribeiro Pontes. O piloto Francisco José de Oliveira serviu em duas dessas viagens, e por três vezes José Rodrigues Barreto foi o capelão do navio, mesmo número de viagens feitas pelo cirurgião Antônio Nunes de Carvalho e pelo calafate Fortunato Gomes, todos naturais do Reino. Félix e Francisco foram os únicos escravos nessas viagens, mas nelas também vieram embarcados José Teodósio e Miguel Francisco, pretos forros de

Benguela, e Raimundo de Freitas, forro e nascido em Angola, este último presente em três viagens. Esses foram os companheiros mais contumazes de Félix e Francisco, pois os demais serventes/marinheiros não permaneceram no navio por mais de duas viagens – um sinal de que o capitão talvez não dispensasse um bom tratamento aos homens, ou não os pagasse a contento, levando-os a procurar trabalho em outra embarcação, opção que nossos minas escravizados não tinham, exceto se decidissem fugir.

Com relação às idades e ao tempo de engajamento – portanto, ao momento de suas vidas em que foram incorporados ao mundo do trabalho marítimo – há diferenças entre os minas nas condições de escravos ou forros. Se listarmos as idades e o tempo de trabalho de todos, independentemente da condição social, teremos os dados apresentados na tabela a seguir.

Tabela IV

Idade de engajamento de escravos e forros

Faixa etária (em anos)	Minas	Africanos e crioulos
5 a 9	0	12
10 a 14	5	67
15 a 19	8	53
20 a 24	27	51
25 a 29	24	22
30 a 34	23	18
35 a 39	12	8
40 a 44	11	5
45 a 49	6	5*
50 a 54	10	-
55 a 59	2	-
60 a 64	4	-
não consta	172	-

* 45 a 53 anos. Fontes: Ver Tabela I (coluna 2) e RODRIGUES, Jaime. "Atlantic circulation: age, work time and functions of slaves and freedmen in the Luso-Brazilian merchant navy, 18th and 19th centuries". **História**, v. 34, n. 2, p.137, jul./dez. 2015 (coluna 3).

Chama a atenção a quantidade de minas sem menção à idade, indicando que a escravização dos que não fossem recém-nascidos tornava imprecisa uma definição. Mantive a faixa etária inicial para poder comparar a idade dos minas à dos escravos e forros de outras naturalidades, está indicada na terceira coluna. A naturalidade dissociada da condição social deixa entrever que, para os minas, a maturidade e o pleno desenvolvimento da força física eram decisivos no engajamento nos trabalhos marítimos: para mais da metade daqueles sobre os

quais temos a informação acerca da idade, a experiência iniciou-se entre os 20 e os 34 anos (56%). Para escravizados ou forros africanos, a juventude e a possibilidade de um engajamento duradouro eram mais importantes: 70% do total iniciavam-se entre os 10 e os 24 anos de idade.

Se distinguirmos os minas pela condição social, veremos que havia homens com idade avançada em ambas as categorias (escravos ou libertos), com mais de 60 anos. Um deles, porém – o liberto Antônio de Sá, que "mostrou ser de 60 anos", tinha algo em torno de 7 anos de experiência marítima[23], enquanto os escravos com idades entre 50 e 60 anos contavam entre 30 e 50 anos de trabalho no mar. Antônio de Sá era um moço, apesar de sua idade avançada, provavelmente porque se tornara um homem do mar após sua libertação, tendo se engajado não por determinação de seu senhor, mas por vontade própria e por algum talento reconhecido.

A experiência profissional dos marinheiros escravos e libertos era variável. Muitos eram de primeira viagem e não necessariamente permaneceram longos anos nas profissões do mar. Ao que tudo indica, o ingresso no mundo do trabalho marítimo começava cedo para todos, e a regra incluía escravos e forros. Diferentemente de outros africanos e crioulos, que se engajavam em grande número entre os 10 e os 19 anos de idade, entre os minas esse número era pequeno e a idade de ingresso no mundo do trabalho marítimo era mais tardia: a partir dos 20 anos, o engajamento começava a se tornar mais relevante entre esses homens. É provável que muitos forros se iniciassem nas lidas marítimas quando ainda eram escravos, conquistando suas alforrias compradas com os pecúlios acumulados a partir de seus soldos e aluguéis, ou por meio de negociações com seus senhores.

Jovens de até 25 anos eram os preferidos dos recrutadores nos navios de longo curso, fossem minas ou de outra naturalidade. A partir dessa idade, começava a declinar sensivelmente o número de homens forros ou escravos recrutados pela primeira vez, decerto porque declinava também a força física necessária para o exercício das funções a bordo.

A partir de tabelas e dados seriais, podemos ensaiar uma prosopografia mínima sobre esses homens, tentativa que permeou este texto e que encontra tradução na breve história profissional de José Gonçalves Rosa. Ele era um forro natural da Costa da Mina e sabia assinar seu nome em língua portuguesa.

Atuou como cozinheiro a serviço exclusivo do capitão do navio *São José Rei de Portugal*, que circulou entre Lisboa e o Recife na década de 1760. Os registros sobre sua idade e experiência são inexatos: em 1767, foi inscrito em sua matrícula que Rosa tinha mais de 40 anos e mais de 25 anos de trabalho marítimo; em 1768, porém, o mesmo tipo de registro informou que ele teria cerca de 30 anos e mais de 15 de profissão.[24]

Tripulantes africanos, minas em particular, não eram apenas marinheiros ou mancebos na condição de escravos, embora estes fossem a grande maioria. Dezenas dos que compõem a amostragem eram livres ou libertos, atuando como barbeiros, calafates, capelães, carpinteiros, contramestres e cozinheiros. Em todos os casos, a experiência prévia no mar era um atributo valorizado pelos capitães de navios europeus, e as habilidades marítimas dos minas tornavam esses homens alvos da cobiça dos europeus nas rotas que tinham a África como escala ou destino final.

O engajamento de africanos e afrodescendentes, escravos ou libertos, como marinheiros de longa distância, continuaria a se dar ao longo do tempo e em diferentes regiões escravistas, dialogando com tradições africanas de pesca, comércio, divisão sexual de tarefas e circulação espacial. Forjadores e integrantes das práticas de navegação marítima, africanos e seus descendentes vivenciaram as transformações implementadas nessas mesmas práticas. Julius Scott nos diz algo sobre essas personagens em circulação pelo Caribe da época da revolução no Haiti: a escrava Emy, que fugiu manejando um bote de St. Andrews até Kingston a fim de visitar seu marido; o escravo Adam, pescador e pregador, assim como o apóstolo Pedro que, uma vez convertido à fé cristã (batista), decidiu se tornar "um pescador de homens" e embarcou em um navio mercante em 1790; Joe Anderson, nascido nas Bermudas, que fugiu pulando para dentro de um navio em 1779, apesar de estar acorrentado na ocasião, e permaneceu em fuga pelos catorze anos seguintes, sempre trabalhando em embarcações. Scott é convincente ao argumentar que as pessoas envolvidas na atividade marítima, como os marinheiros da navegação de longa distância, de pequenos navios de cabotagem, marinheiros negros, escravos fugidos e outros desertores, desempenharam um papel vital no mar e em terra, espalhando rumores, reportando notícias, atuando como correia de transmissão de movimentos antiescravistas e, finalmente, da revolução republicana que

ocorria na Europa.[25] A experiência de homens como os mencionados aqui teve elementos em comum com a de outros milhares de marinheiros africanos da diáspora[26] cujas histórias ainda conhecemos muito pouco.

Fontes

ANTT/JC:

Livro 1;
Maço 1, Caixa 6;
Maço 4, Caixa e 13;
Maço 34, Caixas 112 e 113;
Maço 62, caixa 204.

AHU/CU:

Rio de Janeiro, Caixa 92, doc. 8032;
Rio de Janeiro, Caixa 95, doc. 8217;
Rio de Janeiro, Caixa 135, doc. 10731.

AHI/CMAB:

Lata 24, Maço 2.

Referências Bibliográficas

BOLSTER, W. Jeffrey. To Feel Like a Man': Black Seamen in the Northern States, 1800-1860. **The Journal of American History**. v. 76, n. 4, p.1173-1199, mar. 1990.

BOLSTER, W. Jeffrey. **Black Jacks**: African American Seamen in the Age of Sail. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

EQUIANO, Olaudah. **The Life of Olaudah Equiano**, or Gustavus Vassa the African, Written by Himself. Londres, 1837.

KNIGHT, Franklin W.; TALIB, Yusuf e CURTIN, Philip D. A diáspora africana. In: AJAYI, J. F. Ade (Ed.). **História Geral da África**, v. 6: África do século XIX à década de 1880. Brasília: UNESCO, 2010.

NALTY, Bernard C. **Strength for the Fight**: A History of Black Americans in the Military. Nova York: The Free Press, 1986.

REDIKER, Marcus. **Between the Devil and the Deep Blue Sea**: Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-American Maritime World (1700-1750). Nova York: Cambridge University Press, 1987.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos e CARVALHO, Marcus J. M. de. **O alufá Rufino**: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (c.1822-c.1853). São Paulo: Cia das Letras, 2010.

RODRIGUES, Jaime. **De costa a costa**: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860). São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei**: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. Bauru: Edusc; São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

SCOTT, Julius Sherrard. **The Common Wind**: Afro-American Currents in the Age of the Haitian Revolution. Londres; Nova York: Verso, 2018.

SILVA, Rafael Domingos Oliveira da. **Escrita de si, escrita de liberdade**: autobiografias e memórias da escravidão negra na diáspora atlântica (1770-1890). Guarulhos, EFLCH/UNIFESP, 2016 (Dissert. de Mestrado).

SOARES Mariza de C. Histórias cruzadas: os mahi setecentistas no Brasil e no Daomé. In: FLORENTINO, Manolo (org.). **Tráfico, cativeiro e liberdade** (Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p.127-167.

WISSENBACH, Maria Cristina C. Cirurgiões e mercadores nas dinâmicas do comércio atlântico de escravos (séculos XVIII e XIX). In: SOUZA, Laura de M. e; FURTADO, Junia F. & BICALHO, Maria F. (Orgs.). **O governo dos povos**. São Paulo: Alameda, 2009, p.281-300.

---

1. KNIGHT, Franklin W.; TALIB, Yusuf e CURTIN, Philip D. A diáspora africana. In: AJAYI, J. F. Ade (Ed.). **História Geral da África, v. 6**: África do século XIX à década de 1880. Brasília: UNESCO, 2010, p.887.

2. ANTT/JC, Maço 34, Caixa 112, Matrículas de Equipagens, sumaca *N. S. da Conceição, Santo Antônio e Almas*, 19 de abril de 1787.

3. ANTT/JC, Matrículas de equipagens de navios (1767-1768), Livro 1, fl. 131v, navio *Santa Ana e Santa Isabel*, rota Lisboa-Bahia, 13 de outubro de 1767.

4. ANTT/JC, Maço 34, Caixa 112, Matrículas de Equipagens, *Galera Santa Cruz e N. S. da Piedade,* Lisboa-Bahia, 13 de agosto de 1784.

5. ANTT/JC, Maço 4, Caixa 13, "Relação dos oficiais, e mais equipagem do navio *N. S. da Penha de França e Aurora* que vai para Lisboa", 5 de abril de 1781; Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino (doravante AHU/CU), *Rio de Janeiro*, Caixa 135, doc. 10731, "Relação dos oficiais e mais equipagem do navio *Aurora* que segue viagem para Lisboa", 7 de dezembro de 1789; ANTT/JC, Maço 34, Caixa 112, Matrículas de Equipagens, *N. S. da Penha de França e Aurora*, 1791; ANTT/JC, Maço 34, Caixa 113, "Lista dos oficiais e mais equipagem do navio *N. S. da Penha de França e Aurora* que segue viagem desta cidade para a do Rio de Janeiro neste ano de 1794 de que é capitão Manuel Ribeiro Pontes"; "Lista dos oficiais e mais equipagem do navio *N. S. da Penha de França e Aurora,* que segue viagem para o Rio de Janeiro neste presente ano de 1796", 11 de abril de 1796.

6. ANTT/JC, Livro 1, fl. 132v, Matrículas de equipagens de navios (1767-1768), navio *Santa Ana e Santa Isabel*, 13 de outubro de 1767.

7. Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Fundo Junta do Comércio (doravante ANTT/JC), Matrículas de Equipagens, Maço 34, Caixa 112, 16 de agosto de 1786 e 7 de setembro de 1791.

8. Arquivo Histórico do Itamaraty, Comissão Mista Anglo Brasileira do Rio de Janeiro (a partir daqui AHI/CMAB), Lata 24, Maço 2, navio *Novo Destino*, 1835.

9. ANTT/JC, Maço 34, Caixa 112, Matrículas de Equipagens.

10. Sobre as habilidades dos minas como barbeiros e sangradores, ver, entre outros, WISSENBACH, Maria Cristina C. "Cirurgiões e mercadores nas dinâmicas do comércio atlântico de escravos (séculos XVIII e XIX)". In: SOUZA, Laura de M. e; FURTADO, Junia F. & BICALHO, Maria F. (org.). **O governo dos povos**. São Paulo: Alameda, 2009, p.281-300; SOARES Mariza de C. "Histórias

cruzadas: os mahi setecentistas no Brasil e no Daomé". In: FLORENTINO, Manolo (org.). **Tráfico, cativeiro e liberdade (Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p.127-167.

11. RODRIGUES, Jaime. **De costa a costa**: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860). São Paulo: Cia. das Letras, 2005, p.279.

12. NALTY, Bernard C. **Strength for the Fight**: A History of Black Americans in the Military. Nova York: The Free Press, 1986, p.84.

13. EQUIANO, Olaudah. **The Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa the African, Written by Himself**. Londres, 1837; SCOTT, Julius Sherrard. **The Common Wind**: Afro-American Currents in the Age of the Haitian Revolution. Londres; Nova York: Verso, 2018, p.59.

14. RODRIGUES, Op. cit., p.191.

15. SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei**: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. Bauru: Edusc; São Paulo: Cia. das Letras, 2009, passim.

16. REDIKER, Marcus. **Between the Devil and the Deep Blue Sea**: Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-American Maritime World (1700-1750). Nova York: Cambridge University Press, 1987, p.156.

17. ANTT/JC, Maço 62, caixa 204 – *Avisos, decretos e requerimentos sobre o comércio de escravos (1760-1823)*, Pasta 1: Requerimento de escravos pedindo liberdade nos termos do Alvará de 1761.

18. Sobre esses homens da África Ocidental que escreveram autobiografias, ver SILVA, Rafael Domingos Oliveira da. **Escrita de si, escrita de liberdade**: autobiografias e memórias da escravidão negra na diáspora atlântica (1770-1890). Guarulhos, EFLCH/UNIFESP, 2016 (Dissert. de Mestrado).

19. REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos e CARVALHO, Marcus J. M. de. **O alufá Rufino**: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (c.1822-c.1853). São Paulo: Cia das Letras, 2010.

20. SILVA, **Escrita de si, escrita de liberdade**, op. cit., p.88 e 95.

21. AHU/CU, *Rio de Janeiro*, Caixa 92, doc. 8032, "Relação da equipagem do navio *Graça Divina e Santíssimo Sacramento* que segue viagem desta cidade do Rio de Janeiro para a de Lisboa no ano de 1771", 26 de março de 1771; AHU/CU, *Rio de Janeiro*, Caixa 95, doc. 8217, "Relação das pessoas da equipagem do navio *N. S. da Antígua e São João Batista* qualificada nesta Inspeção do Rio de Janeiro declarando fazer viagem para essa cidade de Lisboa", 15 de janeiro de 1773, documento que se repete em ANTT/JC, Maço 1, Caixa 6, datado de 12 de janeiro de 1773.

22. ANTT/JC, Maço 34, Caixa 112, *Matrículas de Equipagens*, navio *Santa Ana e Santa Isabel*, 7 de novembro de 1785.

23. ANTT/JC, Livro 1, *Matrículas de equipagens de navios (1767-1768)*, fl. 219, navio *Santa Teresa e N. S do Monte do Carmo*, Lisboa-Bahia, 2 de novembro de 1767.

24. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Junta do Comércio (doravante ANTT/JC), Livro 1 – *Matrículas de Equipagens de Navios* (1767-1768), fl. 31; *Livro 5 das Matrículas das Equipagens dos Navios* (1767-1769).

25. SCOTT, op. cit, p.73-75.

26. BOLSTER, W. Jeffrey. “To Feel Like a Man”: Black Seamen in the Northern States, 1800-1860. **The Journal of American History**, *v.* 76, n. 4, p.1173-1199, mar. 1990. Do mesmo autor, ver **Black Jacks**: African American Seamen in the Age of Sail. Cambridge: Harvard University Press, 1997.





ROTAS ATLÂNTICAS E ALJAMIA: ESCRITAS DE ESCRAVIZADOS DA COSTA DA MINA NA BAHIA, OS MANUSCRITOS MALÊS ENTRE ÁFRICA, AMÉRICAS E EUROPA

Priscilla Leal Mello

Desde o Setecentos, a cidade de São Salvador da Bahia de Todos os Santos, capital da América Portuguesa até 1763, manteve fortes relações com a Costa da Mina, na África Ocidental. A influência política, econômica e social das regiões do golfo do Benim em Salvador explica a acepção do historiador Luiz Felipe de Alencastro, que a batizou de "metrópole da Costa da Mina", instigando-nos a percorrer os eixos Atlânticos de trocas comerciais, culturais e de circulações de grupos étnicos escravizados no Brasil segundo outros roteiros geográficos. Na historiografia de Portugal, essa aproximação mereceu igual destaque. O historiador português Joaquim Romero Magalhães ressalta que, desde então, a Costa da Mina "ligava-se muito diretamente ao Brasil".[1] O pesquisador Carlos da Silva Jr. atribuiu o estreitamento dessas relações, a partir do final do século XVII e nos dois séculos seguintes, à relativa proximidade geográfica entre essas duas regiões atlânticas, bem como a fatores de natureza econômica, uma vez que o tabaco era um produto altamente apreciado na África, o suficiente para converter a Bahia no principal parceiro comercial da Costa da Mina, apesar da competição com outras potências exportadoras da época.[2]

As negociações entre Salvador e a Costa da Mina incluíam também relevante – senão numérica, culturalmente falando – proporção do tráfico de africanos para a América Portuguesa, aproximações fundamentais para a configuração étnica dos escravizados da Bahia, em face de outras regiões da Colônia. Os dados coletados por Carlos da Silva Jr. no *Atlas of the*

Transatlantic Slave Trade revelam que no período 1760-1850, "os portos franceses representam 58,8% dos navios que ancoravam no litoral de Porto Novo. Estes navios tiveram como local de origem os portos de La Rochelle, Nantes, Bordeaux, Saint Malo e Le Havre". Mas o pesquisador observa também que as embarcações luso-brasileiras aparecem em segundo lugar (31,9% dos registros) e, na sequência, as inglesas (8,4%) e cubanas (0,9%). Importante a análise do pesquisador, ao indicar que

> *do total de navios brasileiros, mais de 97% tiveram origem no porto da Bahia. Embora a França fosse a principal carreira nacional em Porto Novo, o comércio luso-brasileiro naquela área era dominado pelos traficantes sediados na Bahia, como de resto nas outras partes da Costa da Mina.*[3]

Os negreiros da Bahia atuavam em diversos portos da Costa, não somente em Porto Novo. O estreitamento dessas relações a partir do século XVIII explica em parte a expressiva presença – em face de outras regiões da Colônia em igual período –, de grupos étnicos de formação iorubá na Salvador Oitocentista. Uma perspectiva panorâmica acerca da dinâmica do comércio de gentes entre África e Brasil nos foi apresentada por Alencastro em *O Trato dos Viventes*. Segundo o autor, "desde o século XVII interesses luso-brasileiros ou, melhor dizendo, **brasílicos** – conforme o substantivo que começou a ser usado na época para caracterizar o colonato da América Portuguesa – cristalizam-se nas áreas escravistas sul-americanas e nos portos africanos de trato." E continua:

> *Em contraponto ao intercâmbio direto das conquistas com a Metrópole, carreiras bilaterais vinculam diretamente o Brasil à África Ocidental. No século XVIII, quando as estatísticas passam a ser mais acuradas, se verifica que apenas 16% dos navios entrados no porto de Luanda vinham da Metrópole.*

Mais especificamente acerca da participação baiana, o pesquisador esclarece:

> *De Salvador zarpavam também os barcos com o tabaco baiano, que dominava o trato da Costa da Mina. Escusado dizer que uma percentagem maior ainda desses barcos voltava direto para o litoral brasileiro: à diferença das outras mercadorias africanas (marfim, metais preciosos etc.), os escravos, mercadorias vivas, não podiam ser arriscados num transbordo em Lisboa e tinham de chegar logo a seu porto brasileiro.*[4]

O Mapa no 49 do *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*,relativamente ao embarque de africanos para Salvador da Bahia entre 1808-1851, informa que partiram dos portos da Baía do Benim 235.000 escravizados.[5] O período nos

interessa sobremaneira, pois as histórias de escritas, leituras e circulação de textos na Bahia Oitocentista, que nos propomos apresentar neste artigo, produzem-se na esteira do desembarque em Salvador desses africanos da Costa da Mina – que partiram em imigração forçada da África, reflexo da escravização de africanos islamizados no contexto da *jihad* de Usman Don Fodio, no Califado de Sokoto, a partir de 1804. Paul Lovejoy calcula em 540.000 o número total de escravos exportados do golfo do Benim no século XIX. Esse volume, contextualizado nas disputas pelo fim do tráfico travadas desde a segunda metade desse século, representa 16% do comércio Atlântico de então. Eram em grande parte de origem iorubana, embora houvesse também alguns muçulmanos do extremo norte da África entre eles.[6] Uma análise mais pormenorizada do volume de traficados do Benim no contexto da *jihad* indica, segundo Lovejoy, que "na década de 1820, aproximadamente 115.000 escravos deixaram o golfo do Benim, enquanto nas décadas de 1830 e 1840, outros 187.000 escravos foram exportados, cerca de 88.000 na década de 1830 e 99.000 na de 1840."[7] O autor destaca o declínio no volume de traficados – no Brasil, ressalta-se o impacto da promulgação da Lei Euzébio de Queiroz – desde essa década. "O tráfico caiu rapidamente, de modo que apenas 23.000 escravos deixaram a região na década de 1850, e somente 3.000 na de 1860."

A participação relevante dos negreiros da Bahia no comércio Atlântico de escravizados do golfo do Benim estabeleceu importantes distinções entre as características étnicas dos africanos de Salvador e a de outras regiões do Império do Brasil. A *jihad* de 1804 na África Ocidentalé um acontecimento fundamental desse contorno populacional. João José Reis explica que "desde pelo menos o início da *jihad* de Usman dan Fodio, levas de escravos de diferentes grupos étnicos, comprometidos em maior ou menor grau com o Islã, vieram dar na Bahia".[8] Mas quem eram eles? Haveria um grupo étnico majoritário? Patrick Manning estima que os haussás eram cerca de 6% do total de exportações do golfo do Benim nos anos de 1780, e 10% na década de 1790, aumentando nas duas décadas seguintes (19% e 20%, respectivamente) como resultado da *jihad* fulani de 1804. Segundo João Reis, "durante as primeiras duas décadas do século XIX, eles eram principalmente haussás, capturados de um e outro lado dos conflitos que levaram à formação do Califado de Sokoto, em 1809, seguidos de rebeliões ocasionais de reinos e

lideranças submetidos ou ainda não conquistados". Como resultado das disputas pelo poder, segundo Reis, "os prisioneiros feitos nesses conflitos nortistas eram vendidos na iorubalândia, onde uns ficavam, enquanto outros eram exportados, em grande parte para a Bahia". Embora tenha destacado a presença haussá entre os traficados para a Bahia no século XIX, oriundos da Costa da Mina, Reis defende, porém, "que por volta de 1835 os muçulmanos baianos fossem nagôs na sua maioria e não de nações minoritárias na Bahia, como a haussá e, menor ainda, a tapa, ou a minúscula fulani."[9]

Os grupos de escravizados da Bahia traficados do Benim após as guerras civis na iorubalândia apresentavam de fato um colorido étnico variado. Uma análise dos *Autos da Devassa do Levante de escravos ocorrido em Salvador*[10], mais especificamente o estudo do volume 50 do inquérito policial, informa as etnias envolvidas no levante da noite de 24 para 25 de janeiro de 1835, a Rebelião Malê, no Recôncavo e em Salvador. Observa-se, com toda a certeza, um número expressivo de escravos nagôs dentre os presos naquela madrugada, alguns deles com a posse de indumentárias de escrita em caracteres árabes; para os policiais, "escritas em caracteres estranhos". Mas é fundamental destacar a participação de outros grupos étnicos. Mongo, escravo do inglês Foster, se disse de nação cabinda. Sintaz identificou-se de nação sardo. Izabel, forra, de nação tapa. José, de propriedade do inglês Guilherme Evans, se disse mina. Há também dentre os presos aqueles que não declararam, em seus depoimentos às autoridades, suas filiações étnicas. O curioso, neste contexto, foi constatar que, em sua grande maioria, eram escravos de ingleses, e que se reuniam, ou residiam, na Estrada da Vitória, hoje Corredor da Vitória, trabalhando no canto de mesmo nome, uma das entradas para Salvador desde a Baía de Todos os Santos.

Defendo, contudo, uma vez destacada a superioridade numérica dos nagôs no levante, segundo os *Autos da Devassa,* que os contornos da pesquisa acerca dos povos traficados do golfo do Benim para a Bahia não podem se restringir somente à análise dessas fontes, embora elas sejam muito ricas ao enumerar a posse, pelos escravizados, de indumentárias de escrita, bem como sociabilidades em torno de hábitos de letramento. Interessada, neste texto, em demonstrar as filiações dos povos traficados da Costa da Mina a outras regiões Atlânticas segundo o estudo de suas habilidades de leitura e escrita – o que aqui qualifico

por literacia –, necessário será trabalhar com outro rol de fontes, paradigmas indiciários de uma cultura letrada entre os escravizados que se ambienta na África, no Brasil e, em experiências de diáspora, também de grupos árabes, na Europa, mais especificamente na Espanha Moura. Para a compreensão da participação dos escravos islamizados naquela madrugada, é fundamental percorrer a antessala do levante, compreendendo as práticas de ler e escrever destes que estão incluídos entre os povos do livro.

Analisando, nos *Autos*, as autorias dos amuletos escritos para a rebelião que João Reis classifica como "o levante de escravos urbanos mais sério ocorrido nas Américas"[11], observa-se que a participação étnica na rebelião assume um contorno distinto. Na historiografia, encontram-se enumerados documentos de escrita árabe em outros arquivos, do Brasil e do exterior, conforme se pode apreender do mais recente texto de Nikolay Dobronravin.[12] Nosso interesse neste momento ainda circunscreve-se à documentação compilada e interpretada por Rolph Reichert e traduzida em parceria com Ahmed-Bioud Abdelghani, conservador da Biblioteca Nacional de Paris. Traduzindo, em números, os documentos em árabe apreendidos pelas autoridades, observamos uma participação qualitativa muito próxima de haussás e de nagôs na escrita dos amuletos e orações. Uma problematização da literacia malê para a organização do levante revela uma significativa colaboração haussá, ao lado de nagôs igualmente inteirados – uns mais, outros menos – nas práticas de escrita em caracteres árabes, que demarcam de forma incomparável a riqueza cultural e religiosa dos escravizados da Costa da Mina nas terras de Salvador e do Recôncavo.

Ao estabelecer correlações entre os nomes de escravos envolvidos nos clubes de ler e escrever em língua árabe – enumerados pela polícia – e as autorias dos 30 manuscritos árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), identifiquei uma listagem de escribas. Dois escravos islamizados de destaque como autores de amuletos e de orações que constam do acervo do APEB, o haussá Domingos e o nagô Torquato, não se encontram entre os interrogados pelas autoridades soteropolitanas, segundo atesta o volume 50 dos *Autos*. Esses registros foram escolhidos como referência por destacarem-se ao expor as relações entre rebeldia escrava e escrita, mais especificamente, entre revolta malê e escritos em língua árabe, frente às informações coletadas pelas

autoridades e registradas nos volumes 53 e 54 do inquérito do levante. Um outro nome recorrente é o de Luiz/Luís nagô. São dois, na verdade. Um é escravo de Antônio da Rocha, Luís. Assina o manuscrito nº 15 da segunda série organizada por Reichert. O nome Luís – nesta grafia – aparece novamente, mas sem a relação com o senhor, o que nos impede de afirmar tratar-se da mesma pessoa. De todo modo, é Luís, nagô, autor do documento nº 20.

Nos *Autos* encontra-se registrado também o nome de um segundo Luiz, de um senhor dito Signot, mas a ele não são atribuídas indumentárias ou textos para a prática das escrituras sagradas. Um outro Luiz – com nome grafado de forma idêntica – também nagô, está entre os presos listados no volume 50 da *Devassa*. No entanto, as autoridades esclarecem que ele "entrou pela manhã sujo de pólvora com o anel no dedo, mas declarou não saber escrever". De etnia nagô é igualmente Lúcio, escravo de José Francisco Moreira, autor dos manuscritos de nº 23 e de nº 27. Analisando o grau de literacia de Lúcio, Reichert interpreta o documento de nº 23 como "um desajeitado exercício de escrita", indicando tratar-se de um "aluno com pouca prática". Sobre o grau de literacia de outro texto também de Lúcio, o especialista qualifica como uma "página com exercícios de escrita, de um aluno com muito pouca experiência".[13] Observamos, portanto, diferentes graus de competências leitoras entre os escribas malês da Bahia. É possível hipotetizar que se relacionavam como em uma escola, em que uns estavam mais adiantados, enquanto outros eram seus aprendizes.

Nomes e nações nas madraças de Salvador

Dentre os milhares de traficados do golfo do Benim para Salvador, no século XIX, surgem, portanto, rostos mais delineados. Têm nome, apresentam seus laços de subordinação, professam sua fé, revelam circuitos de leitura e escrita, no Islã e fora dele. Indicam graus de literacia – trazidos da África ou desenvolvidos na Bahia – entre os traficados da Costa da Mina. Na primeira série, somente dois dos presos detidos com amuletos são identificados, bem como suas respectivas etnias. O nagô Torquato, escravo de José Pinto de Novaes, é o escriba dos documentos nº 7 e nº 9. Ao avaliar sua literacia, segundo esses documentos, Reichert indica que se trata de repetições da Sura 1,

do Alcorão, que leva o fiel a exaltar as crenças na força de Alá e da Justiça. Outras Suras aparecem reproduzidas nesses manuscritos, ressaltando-se a exortação de Torquato para a expressão "o abrimento", um exercício de profissão de fé, de submissão a Alá, em busca da liberdade possível em contexto escravocrata. Apesar de classificada como repetição de trechos corânicos, a escrita do nagô é classificada como limpa, com poucos erros. Um traço relevante indica que pode ser um grito de guerra, uma vez que há elementos de vocalização em tinta de cor vermelha. Uma peça semelhante encontra-se catalogada na Coleção Nina Rodrigues.

O médico Raimundo Nina Rodrigues, professor da Faculdade de Medicina da Universidade Federal da Bahia, onde ingressou em 1889, um ano após a Abolição, portanto, organizou uma coleção de textos com escrita árabe e nos apresenta outra hipótese interpretativa para a presença do vermelho. Dentre os textos, destaca-se a Peça no 2, classificada como *gris-gris,* escrita que tem a natureza de um talismã. Segundo ele, o texto encontra-se em

> *um dialeto árabe, mas de árabe muito incorreto, muito mal escrito e muito mal ortografado, e sobretudo truncado de modo a não permitir se tentar mesmo dar dele uma tradução literal. Parece que o autor desse escrito celebra a excelência do Corão". E continua: no verso, "uma estrela, em cada raio a palavra Maomé".*

Segundo a interpretação de Nina Rodrigues, "os retoques vermelhos (com sangue) anunciam que o dono do talismã foi satisfeito na sua súplica, seu pedido ou seu voto".[14] Digno de nota é o tratamento que o autor atribui ao texto, comparativamente à metodologia de Reichert, que observa o erro, mas não inferioriza o seu autor, apenas indicando seu maior ou menor grau de inserção nos circuitos de letramento da Salvador de então.

Amplificando ainda mais os critérios e possibilidades interpretativas da fonte exposta por Nina Rodrigues, poderemos supor que a escrita que ele não entendeu pode ser de fato algo muito caro a este estudo que ora apresento, pois as escritas em caracteres árabes que circularam no Atlântico não eram todas referenciadas pela língua árabe. Havia, como veremos adiante, texto malê em caracteres árabes escritos em outras línguas, africanas por certo, e até o momento desconhecidas pelos estudiosos. Isso é nada menos do que a escrita aljamiada que por ora perseguimos, em busca da diversidade das culturas dos traficados da Costa da Mina nas rotas Atlânticas do século XIX.

Se circunscrevermos nossa análise aos 30 manuscritos do APEB, poderemos afirmar que em relação ao nagô Torquato, o haussá Domingos escreveu mais. Escravo de João Pinto Leite, ele assina os amuletos nº 5 e nº 6. No que pesa o nome de origem latina do senhor, portanto um dado distintivo da presença maciça de senhores ingleses nos *Autos da Devassa*, tal como referido no volume 50, é igualmente digno de atenção o fato de que na casa desse senhor os escravizados liam e escreviam em "caracteres estranhos". Mas não apenas isso: eles eram capacitados com um grau relevante de escrita em língua árabe. Embora o tempo tenha preservado um número reduzido de indícios da escrita de Torquato, e o que nos tenha sido deixado sejam cópias de trechos corânicos, seus textos são extensos, o que permite supor que, de fato, dedicava-se à arte de escriba da comunidade muçulmana na Bahia Oitocentista.

Na segunda série dos *Documentos Árabes*, o haussá Domingos reaparece, sendo apontado como o autor do manuscrito nº 10. O texto foi classificado como oração, não corânica, o que representa que o reportório letrado de Domingos ia além das escrituras sagradas do islamismo. Uma vez que improvisada, segundo descrição de Rolf Reichert, a escrita apresenta-se desordenada, mas ainda revela conteúdos próximos ao de uma prece muçulmana: enaltece Deus, exorta sua onipotência, onisciência e misericórdia – traços reiteradamente ressaltados entre os muçulmanos –, bem como enumera seus variados atributos. Ainda de acordo com a tradução de Reichert-Abdelghani, Domingos revela-se um suplicante que implora a graça de Alá, sem lhe pedir claramente um favor específico, pois segundo a tradição isso seria humilhante para um muçulmano. O especialista esclarece em seguida que a escrita faz presumir que o haussá Domingos domina o árabe relativamente bem e que tem certa prática de caligrafia. Os erros que comete, esclarece Reichert, são insignificantes. E apenas algumas letras de sua caligrafia são ininteligíveis. Ele é ainda o autor do manuscrito nº 11 da segunda série compilada por Reichert. E também partiu de sua pena o amuleto nº 24.

Não se sabe com precisão a data de entrada do Islã em terra iorubá, mas é certo que já no século XVII havia muçulmanos em todo o seu território. É consenso também que no fim do século XVIII a posição do Islã era tal que os iorubás estavam propagando a religião em lugares tão longínquos quanto Porto Novo e Daomé, na Costa da Mina. Importante explicar que se trata de

grupos e de cidades, ou populações dispersas, que falam a língua iorubá, mas que não se identificam como tais. Ou seja, tratava-se do reconhecimento de uma língua partilhada, não de um grupo social. Pelo ano de 1840, as cidades de Owu, Badagry, Igbo, Ijana, Ikoyi, Ogbomoso, Ketu e Lagos registravam um grau considerável de islamização. Também nessa época, o Império Oió estava fortemente islamizado. Na capital de mesmo nome, o Islã fora introduzido por Afaa Yigi, de ascendência árabe, provavelmente em algum momento do reinado de Alafin Ajagbo, por volta do século XVII.[15] Conta-se que Afaa ficou no palácio a pedido do Alafin e que em torno dessa figura reuniu-se um núcleo de convertidos. O tamanho dessa comunidade era inicialmente pequeno, mas sabe-se que ela foi mantida e reforçada pelo ingresso de outros árabes e por escravos haussás. Segundo Gbadamosi, aqueles escravos haussás que fossem conhecedores do Islã e versados no árabe eram tidos em alta estima na sociedade africana, fosse por seu aprendizado, fosse por suas práticas piedosas, ou por sua habilidade na produção de poderosos amuletos.

De fato, eram os haussás que conduziam o ensino, comandavam as preces e ajudavam a alimentar a vida religiosa da comunidade. Apesar de sua baixa condição social, uma vez que escravizados, alguns desses haussás tornaram-se *mallams* (corruptela da palavra árabe mu'allimun, que significa sábio, mestre). Conhecidos por sua sabedoria, eram respeitados o suficiente para, apesar de sua posição hierárquica, desafiarem os desmandos de líderes políticos. A tensão presente em sociedades muçulmanas organizadas sob o comando de um líder religioso muçulmano que se observa na África Ocidental aparece entre os muçulmanos da Bahia – e também do Rio de Janeiro –, onde podemos destacar a presença de haussás. No Recôncavo e em Salvador, as disputas assumiram contornos de rebelião em diversos momentos, entre 1807 e 1835. Se em 1835 temos uma presença minoritária de haussás na rebelião – embora fossem eles versados nos assuntos da religião muçulmana como os nagôs –, destacamos (e é muito importante deixar isso claro) que os haussás comandaram o primeiro levante de escravos muçulmanos do Império do Brasil, em 1807. Desse modo, é possível supor que em 1835 já estivessem libertos, participando da luta contra a escravidão segundo outras estratégias de resistência.

Nos primeiros tempos de aprendizado da língua de revelação do Alcorão ao profeta Mohammad, por ser o árabe uma língua estranha à África Ocidental,

> *a habilidade para ler, escrever e compreender o idioma era muito limitada, segundo estudos de Jack Goody, mesmo em território haussá. Ainda assim, os efeitos da literacia de derivação islâmica eram experimentados em um leque de atividades muito maior do que possa parecer.*[16]

Com base no estudo dessa dinâmica ainda em território africano, mais uma aproximação com o universo da escrita árabe se faz notar, segundo observações do próprio Goody: "em um primeiro estágio de aprendizagem, como a língua era estranha à África Ocidental, aprender a ler era normalmente uma 'atividade de papagaio'". No rol de documentos árabes escritos pelos escravizados que participaram da Rebelião Malê de 1835, encontramos exemplos dessa prática. Como vimos anteriormente, o nagô Torquato praticava a repetição de textos corânicos, o mesmo se observando na prática de outros islamizados do levante. A escrita do haussá Domingos, apesar de outras inserções – digo, de orações não corânicas – também nos deixa um exemplar dessa natureza: o documento nº 2 repete 40 vezes a Sura 106 do Alcorão, o que mais uma vez indica, segundo Reichert, a escrita de um estudante.

Dimensões atlânticas das práticas de ler e escrever dos traficados do Benim, a escrita Aljamiada

Diante do exposto, parece estar comprovado que os estudos das conexões atlânticas entre a islamização na África Ocidental e as práticas de escravos islamizados na Salvador Oitocentista são indispensáveis para a compreensão das práticas culturais dos povos traficados do Benim para a Bahia. Mas essas aproximações carecem ainda de indícios valorosos, que nos permitem ampliar a compreensão da dimensão atlântica da circulação de gentes e culturas. Conforme analisamos anteriormente, a Peça nº 2 da Coleção Nina Rodrigues, que o médico baiano caracterizou de forma redutora e, por que não dizer, desprezível, pode representar sinais de aljamia. Sobre a literatura desenvolvida nos dois lados do Atlântico, é importante a observação, também de Jack Goody – e que tem impacto na compreensão do contexto de produção da escrita escrava no Império do Brasil – acerca do fato de ter havido em Áfricas uma adaptação da escrita a linguagens locais, exercício que não era encorajado pelos mestres de então, mas que teve repercussões na escrita praticada pelos

escravos islamizados em Salvador. Goody admite, inclusive, ter esse exercício de adaptação se tornado uma relevante característica da vida haussá no Norte da Nigéria desde o século XVIII.

Os manuscritos árabes apreendidos por ocasião do Levante em 1835 em Salvador também são testemunhos dessa prática comum entre os povos da Diáspora. O Documento nº 30 da chamada *Terceira Série* do APEB é um exemplo dessa estratégia de usar os caracteres do alfabeto da língua árabe para escrever em outras línguas. Como julgamos possível sugerir anteriormente, pode ser desta natureza a Peça nº 2 da Coleção Nina Rodrigues. O manuscrito nº 30, segundo Reichert e Abdelghani, "ocupa uma posição isolada entre os seus iguais. É o único absolutamente indecifrável". Os especialistas assim o descrevem:

> *apesar de ser escrito em letras árabes, não forma texto algum neste idioma, com a exceção da primeira linha (a Bismillah), umas palavras isoladas nas linhas 9, 10 e 13 (allah 'Deus' e ala 'sobre') e o fim do texto 'louvor a Deus, Senhor dos Mundos' (o verso nº 2 da primeira Sura).*

Neste caso, o conteúdo que se apresenta parece ser ainda mais difícil de ser esclarecido. Segundo os especialistas, "o texto foi apresentado a professores de diferentes línguas sudanesas (haussá, iorubá, peuhl), a membros da Escola Nacional das Línguas Orientais de Paris" e eles "constataram que o texto não é escrito em algum dos mencionados idiomas".[17]

O documento – sem autoria conhecida ou declaração de nação – indica que, como em outras regiões que acolheram povos de diásporas, também na Salvador do Oitocentos os malês praticaram a Literatura Aljamiada. Essa classificação é usada para se referir a uma literatura resultante da criolização da produção em caracteres árabes com tradições literárias e linguísticas locais. Praticada na África, é identificada também nos locais de destinos de povos árabes vitimizados pela migração forçada. Dentre os estudiosos do tema, a preferência é pela nomenclatura de aljamia frente à classificação de literatura crioula. Em relação à etimologia da palavra, *aljamis*significa o outro, em língua árabe. Caracteres árabes, língua do outro, portanto. Nesse contexto, a questão da autoria malê ressurge e o grupo da Bahia mais uma vez reaparece como autor de um legado de escrita e leitura que redimensiona o Brasil na escravidão Atlântica do século XIX, trazendo para primeiro plano a questão da leitura e

da escrita escrava. A documentação do APEB precisa necessariamente ser interpretada e identificada no que expressa de aproximações e de rupturas frente a outras produções Atlânticas.

Retomando a Coleção Nina Rodrigues, é igualmente digno de nota analisar o *gris-gris* (talismã) nº 5, que – como o próprio médico e estudioso das comunidades baianas do início do século XX afirma – não está escrito em árabe.[18] Entre os sábios de Timbuctu, cidade universitária da África Ocidental, desde pelo menos o século XIV, a prática de aplicar caracteres árabes para escrever em outros idiomas era comum. No caso do *gris-gris*ora analisado, pode-se supor que o grau de aljamia sofistica-se, uma vez que a escrita em letras hebraicas afeta a grafia em árabe, tornando ainda mais complexo o seu entendimento e interpretação. No que se refere ao rol de documentos do APEB, como relacioná-los a essa peça da Coleção Nina Rodrigues? Para validar sua interpretação acerca do documento, Nina procurou ajuda de tradutores, neste caso, do Office Hasenfeld, que disseram "não ser de língua árabe, embora escrito em caracteres árabes". A observação não é inédita, pois sabemos que a prática também foi identificada por Reichert-Abdelghani. Em se tratando das lições em aljamia, porém, a Peça nº 5 da Coleção oferece um dado novo e relevante acerca dos circuitos de letramento na África Ocidental: os tradutores consultados por Nina associaram a língua desconhecida do documento a Timbuctu. Durante séculos, a cidade foi um dos centros de comércio mais importantes e prósperos da África transaariana, atraindo caravanas de todas as partes. Tornou-se centro cultural e religioso durante o poderoso Império de Songhai. Os songhai eram de origem nômade e habitavam as margens do Níger, a leste de Mali. No fim do século XIV, eles se tornaram o poder dominante da África Ocidental, substituindo o Império Mali e adotando o islamismo como religião imperial. Desde o século XIV, Timbuctu e sua madraça só fizeram aumentar em prestígio.

Um dos expoentes da madraça de Timbuctu foi o sábio Ahmad Baba, que cuidava de exercitar com seus discípulos o tratamento digno que recebera de seus preceptores: "emprestava com liberalidade os livros mais preciosos que possuía" e "jamais reclamava depois, não importa o quanto fossem raros". Seus discípulos cuidaram de difundir os preciosos conteúdos de sua livraria por diversas cidades. Mas não somente seus livros eram apreciados, como também

os escritos de sua autoria. Segundo Paul Lovejoy, que estudou seu tratado *Mi'raj*, escrito em Timbuctu em 1615, a questão da escravização de muçulmanos, com desdobramento em temas como religião, etnicidade e legitimidade, era frequente, tal como estabelecida pela sociedade africana ocidental de então.[19] Questão recorrente era como um muçulmano poderia tornar-se escravo, ou o que acontecia se alguém se tornasse um muçulmano depois de ser escravizado – todas questões em debate na África Ocidental, pelo menos desde os dias dos impérios medievais do Sudão Central, e publicadas em detalhes nos manuscritos contemporâneos árabes. Ahmad Baba listou os grupos étnicos que poderiam e aqueles que não poderiam ser escravizados. Posteriormente, a lista cresceu nas mãos dos poderosos guerreiros que lideraram a *jihad* de Sokoto.[20]

Se as ideias de limite à escravização estavam em debate nas escolas africanas ocidentais, então é razoável supor que os escravizados que frequentaram as escolas do Sudão tenham trazido algum conhecimento dessa natureza para o Brasil. Mas como estabelecer a tão importante relação entre o ensino na África e a sua exportação, juntamente com os escravizados, para as Américas? Segundo Lovejoy, a principal característica dos muçulmanos escravizados nas Américas é que praticamente todos eles eram jovens, homens e adultos ao desembarcarem no novo continente. Entre os escravos do Sudão Central nos séculos XVIII e XIX, 95% eram homens.[21] Há indícios de que a maioria desses traficados, de acordo com o autor, tenha vindo de famílias de comerciantes, ou de famílias ligadas à aristocracia militar dos estados muçulmanos. Outros autores mencionados neste texto atestam, por exemplo, o pertencimento militar dos haussás de Oió. Lovejoy compartilha essa tese e atribuiu essa formação ainda a outros dois fatores: os capturados eram escravos de muçulmanos; como eram prisioneiros em situação de guerra, é provável que tenham recebido pelo menos uma educação rudimentar. Significa dizer, segundo o pesquisador, que sabiam pelo menos algum árabe, além de outros idiomas.

A ambiência dos escravizados ainda em terras africanas explica, por certo, a bagagem que os traficados da Costa da Mina trouxeram para a Bahia. Mas o circuito em que se desenvolvem as práticas de leitura e de escrita desses povos não se esclarece somente pelos contextos das madraças africanas ocidentais, ou

pelas madraças improvisadas por haussás e nagôs nos quartinhos dos fundos de seus senhores, onde escondiam balaios com pauzinhos, folhas de flandres, camisas e papéis escritos em caracteres estranhos. A escrita aljamiada exercitada pelos sábios de Timbuctu, identificada por especialistas contratados tanto por Reichert quanto por Nina Rodrigues nas práticas de letramento dos malês da Bahia, também fez parte do cotidiano da diáspora dos povos árabes na Espanha. Assim como no Império do Brasil, os escravos muçulmanos elegeram a escrita árabe para salvaguardar seu corpo das lutas e seu espírito do esquecimento de suas culturas, assim também o fizeram os cristãos novos, os chamados mouriscos, descendentes dos mudéjares, os últimos muçulmanos de Al-Andalus. Uma outra aproximação que caracteriza os cotidianos desses povos, habitantes de diferentes regiões do Atlântico – nas rotas entre África, Américas e Europa – é o fato, digno de nota, de que a maioria dos escravizados de Salvador, assim como os mouriscos, tinha a proteção dos protestantes. Sobre essa relação, na Espanha, o historiador Antonio Vespertino Rodríguez não chegou a tecer considerações mais aprofundadas, mas menciona "la afinidade de los moriscos con los protestantes". É pertinente mencionar a citação, ainda que brevíssima, porque a aproximação entre islamizados submetidos a regimes de opressão e protestantes é de longa data e de extensa inserção espacial.[22]

Em seu aspecto formal, a literatura aljamiada define-se como "a escrita em romance hispânico" (castelhano, aragonês, catalão ou valenciano), mas "fixada ou escrita em caracteres árabes e manuscritas pelos 'cristãos-novos', chamados mouriscos." Por que escrever? Poder-se-ia supor que entre os mouriscos, e também entre os malês, a escrita aljamiada "constituiu [...] a crônica anunciada da destruição de um mundo". Como os malês da Bahia, que conseguiram fazer engrossar em suas fileiras africanos de diferentes etnias, "os mouriscos não formavam uma minoria homogênea, mas sua relativa unidade e afinidade baseavam-se em seu passado islâmico, em sua conversão forçada e na necessidade de viver como cripto-sociedade em diversas regiões espanholas e com condições econômicas e culturais distintas".[23] Para o caso dos manuscritos malês de Salvador, admite-se a hipótese de uma estratégia de escrita distinta daquela observada na literatura aljamiada, isso devido às operações muito recorrentes de repetição de trechos do Alcorão. É a prática da *taqiyya*, recursos,

soluções intermediárias empregadas por muçulmanos perseguidos, ávidos por sobreviver em ambiente hostil. O mecanismo, segundo Cardaillac, é a conversão externa e a observância secreta da fé islâmica com a prática da *taqiyya*.[24]

A palavra precisa, pois, ser entendida, parafraseando Rodríguez, como rito de transcendência. Os mouriscos – e a assertiva se aplica também aos malês – nutriam o que o pesquisador explicita como "o desejo de manter sua fé islâmica", sentimento ou luta pela manutenção de seus valores e crenças religiosas que "os impulsiona a escrever textos de caráter religioso". Entre as escritas mouriscas, trechos do Alcorão, Hadiths (ditos do profeta) e textos apologéticos contra o cristianismo. Os dois primeiros estão entre os manuscritos malês, quero dizer, tanto trechos corânicos como hadiths. Haveria outros textos de natureza aljamiada que circularam no Brasil do século XIX? Citando estudos de A. Galmés apresentado por ocasião do encontro internacional, realizado em Montpellier no ano de 1981, o pesquisador Luís Carmelo apresenta uma classificação das áreas temáticas dominantes na literatura aljamiada. São elas: (a) um grande número de lendas de origem oral; (b) uma temática tradicional de intenção premonitória, que o autor designa por "literatura escatológica"; (c) uma temática ligada à descrição de viagens, dentro da tradição árabe da *Rihla;* (d) uma temática que pudesse "abrir portas" de esperança à delicada situação dos mouriscos (encontrando-se neste caso profecias ou *aljorores)*, tratados de superstições, livros de sortilégios, crenças populares, receitas mágicas, fórmulas cabalistas etc.; (e) uma literatura didática que "trata de encaminhar al lector hacia la vida recta"; (f) um domínio temático epicizante.[25]

Das seis classificações apresentadas, três são encontradas na descrição da escrita malê. As lendas de origem oral, identifiquei em histórias haussás como a *Mãe-de-ouro,* contadas por *griots* mesmo no século XX. Uma literatura que pudesse "abrir portas" está definitivamente inscrita na série de talismãs encontrados com os malês por ocasião da caça aos insurgentes pelas autoridades locais. E por fim, uma literatura didática que tratasse de orientar os fiéis nos caminhos retos propostos por Alá, o que, afinal, é o sentido de toda escritura sagrada. Não aparece na listagem apresentada acima, embora Carmelo nos chame a atenção para isso, o recurso do *Taktub,* que se traduz no uso da

escrita árabe e no seu grafismo para fins diversos, nomeadamente para proteção contra agressões exteriores. Identificamos o *Taktub* no Doc. nº 29, da 3ª Série dos *Documentos Árabes do Arquivo Público da Bahia.*Os objetivos de um *Taktub*, e mesmo do documento árabe da Bahia, bem como os de outros analisados na documentação baiana, são muito semelhantes aos descritos por Constant Hamés, citado por Carmelo: proteção contra o ferro (balas ou facas); proteção contra o pássaro do azar; para perpetuar o espírito e as palavras de um adversário; para se proteger contra a palavra (endereçada); para se proteger contra as más intenções dos poderosos; para fazer perigar os inimigos; para vingar-se do inimigo adúltero com sua mulher.[26] Da terceira série dos Documentos do APEB, são representativos dessa ordem de intenções, analisados em contexto da aljamia ibérica, os Docs. nº 24, nº 26, nº 28 e nº 29. Uma das razões pelas quais os povos da diáspora no Atlântico se recusavam desesperadamente a esquecer as formas grafemáticas do alfabeto árabe era, sem dúvida, o fato de que as letras constituem o elemento a partir do qual Deus estabelece o princípio de todas as coisas, seja na África, no Brasil, ou na Europa.

Referências Bibliográficas

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BARROS, Surya Aaronovich Pombo de. FONSECA, Marcus Vinicius. **A História da Educação dos Negros no Brasil**. Niterói: Eduff, 2016.

CARDAILLAC, Louis. **Morisques et Chrétiens**: um affrontement polemique. Paris: Libraire Klincksieck, 1971.

CARMELO, Luís. A Literatura Aljamiado-Mourisca ou o Reverso do século de ouro ibérico. In: SIDARUS, Adel (org.). **Islão minoritário na Península Ibérica.** Lisboa: Hugin Editores, 2002, p.99-118.

ELTIS, David.e RICHARDSON, David. ***Atlas of the Transatlantic Slave Trade.*** New Haven: Yale University Press, 2010.

DA SILVA JR, Carlos. Interações Atlânticas entre Salvador da Bahia e Porto Novo (Costa da Mina) no século XVIII. In: Giuseppina Raggi, João Figuerôa-Rego, Roberta Stumpf, organizadores. **Salvador da Bahia, Interações entre América e África** (séculos XVI-XIX). Salvador – Lisboa: Edufba – Cham, 2017, p.73-97.

DEVASSA do levante de escravos ocorrido em Salvador. Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia, Salvador, v. 50, 53, 54, 1835.

DIOUF, Sylviane. Servents of Allah: **African Muslims enslaved in the Americas.** New York, London: New York University Press, 1988.

DOBRONRAVIN, Nikolay. Escritos multilíngues em caracteres árabes: novas fontes de Trinidad e Brasil no século XIX. **Afro-Ásia**. n. 31, p.297-326, 2004.

_____. Não só Mandingas: Qasidat Al-Burda, Poesia Ascética (Zuhdiyyat) e as Maqamat de Al-Hariri nos escritos dos negros muçulmanos no Brasil Oitocentistas. **Afro-Ásia**, Salvador, n 53, p.185-226, 2016.

GBADAMOSI, T.G.O. **The Growth of Islam among the Yoruba, 1841-1908**. Londo: Longman Group Limited, 1978.

GOODY, Jack. **The Interface between the written and the Oral.** London: Cambridge University Press, 1987.

LOVEJOY, Paul. **A escravidão na África**: uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. (ed.). **Slavery on the Frontiers of Islam.** Princeton: Markus Wiener Publishers, 2004.

REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil**: a História do levante dos malês. (1835) São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

_____. SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REICHERT, Rolf. Os documentos árabes do Arquivo Público da Bahia. 1a série. Textos Corânicos. ***Afro-Ásia.*** n. 2/3, p.169-176. 1966.

_____. Os documentos árabes do Arquivo Público da Bahia. 2a série. Orações Islâmicas (Não Corânicas). ***Afro-Ásia***. n. 4/5, p.107-112. 1967.

_____. Os documentos árabes do Arquivo Público da Bahia. 3a série. Amuletos, exercícios de escrita etc. ***Afro-Ásia.*** n. 6/7, p.127-132. [s.d.]

RIBAS, Rogério. Filhos de Mafoma: mouriscos, criptoislamismo e Inquisição no Portugal quinhentista (tese). Universidade de Lisboa, Lisboa. 2005.

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. Brasília: Editora UnB, 2004.

RODRÍGUEZ, Antonio Vespertino. La literatura aljamiado-morisca: estado de la cuestión. In: SIDARUS, Adel (org.). **Islã minoritário na Península Ibérica**. Lisboa: Hugin, 2001, p.81-97.

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

_____. Trocando Galanterias: a diplomacia do comércio de escravos, Brasil-Daomé, 1810-1812. **Afro-Ásia,** Salvador, n. 49, p.229-271, 2014.

TAVARES, Luís Henrique Dias. **História da Bahia**. 11a ed. São Paulo: Ed. da UNESP; Salvador: EDUFBA, 2008.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos** (dos séculos XVII a XIX). Salvador: Ed. Corrupio, 4. ed., 2002 [1987].

---

1. MAGALHÃES, Joaquim Romero. **No Portugal Moderno** (Miunças 3), Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p.182. Apud. SILVA JR, Carlos da. Interações Atlânticas entre Salvador da Bahia e Porto Novo (Costa da Mina) no século XVIII. In: RAGGI, Giuseppina; FIGUERÔA-REGO, João; STUMPF (org.). **Salvador da Bahia, Interações entre América e África (séculos XVI-XIX)**. Salvador – Lisboa: Edufba – Cham, 2017, p.73-97.

2. SILVA Jr, Carlos da. Interações Atlânticas entre Salvador da Bahia e Porto Novo (Costa da Mina) no século XVIII, p.74.

3. SILVA Jr, Carlos da. Interações Atlânticas entre Salvador da Bahia e Porto Novo (Costa da Mina) no século XVIII, p.52.

4. ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.28-29.

5. ELTIS, David and RICHARDSON, David. ***Atlas of the Transatlantic Slave Trade.*** New Haven: Yale University Press, 2010, p.82.

6. LOVEJOY, Paul. **A escravidão na África**: uma história de suas transformações**.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p.221.

7. Ibid., p.224.

8. REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil**: a História do levante dos malês. (1835) São Paulo: Cia. das Letras, 2003, p.174.

9. REIS, **Rebelião escrava no Brasil**, p.179.

10. Devassa do levante de escravos ocorrido em Salvador. **Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia**, Salvador, v. 50, 53, 54, 1835.

11. Ibid., p.9.

12. Refiro-me a: Escritos multilíngues em caracteres árabes: novas fontes de Trinidad e Brasil no século XIX. **Afro-Ásia**. n. 31, p.297-326, 2004.

13. REICHERT, Rolf. Os documentos árabes do Arquivo Público da Bahia. 2a série. Orações Islâmicas (Não Corânicas). *Afro-Ásia,* n. 4/5, p107-112, 1967, p.130.

14. RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. Brasília: Editora UnB, 2004, p.80.

15. GBADAMOSI, T.G.O. **The Growth of Islam among the Yoruba, 1841-1908**. London: Longman Group Limited, 1978, p.6.

16. GOODY, Jack. **The Interface between the written and the Oral.** London: Cambridge University Press, 1987, p.126

17. REICHERT, Rolf. Os documentos árabes do Arquivo Público da Bahia. 3a Série. Amuletos, exercícios de escrita etc. **Afro-Ásia**, n. 6/7, p.127-132. [s.d.] p.131-132.

18. Segundo Nina Rodrigues, "tanto quanto as linhas intactas permitem julgar, seguramente não é escrito em árabe. Essa peça parece ser um dialeto africano em caracteres árabes, da região de Timbuctu, em um raio de 300 quilômetros. Os Imãs empregam geralmente os caracteres árabes para escrever o seu dialeto, que muitas vezes tem curso e valor apenas em uma tribo, em uma aldeia, em um burgo. O autor da peça no 5 deve possuir mais do que elementarmente a língua hebraica africana, porque os seus traçados não deixam dúvida alguma a este respeito. Serviu-se deles para desfigurar a forma árabe. Foi o suor humano que corroeu e desfez a maior parte das palavras deste documento." Cf. RODRIGUES, **Os Africanos no Brasil**, op. cit., p.83.

19. Lovejoy indica a discussão em torno do tema feita por Bernard Barbour e Michelle Jacobs: "Tha Mi'raj: a legal treatise on Slavery by Ahmad Baba". In: WILLIS, **Slaves and Slavery in Muslim Africa**. v. 1. London: Frank Cass & Co., 1985, p.125-59.

20. LOVEJOY, Paul. The Relationship between Jihad and Slavery in the Americas. Palestra IFCS/UFRJ, novembro de 2001. (texto inédito)

21. LOVEJOY, Paul. Muslim Freedman in the Atlantic World: images of Manumission and Self-Redemption. In: LOVEJOY, Paul (ed.). **Slavery on the Frontiers of Islam.** Princeton: Markus Wiener Publishers, 2004.

22. RODRÍGUEZ, Antonio Vespertino. La literatura aljamiado-morisca: estado de la cuéstion. In: SIDARUS, Adel (org.) **Islã minoritário na Península Ibérica**. Lisboa: Hugin, 2001, p.81-97.

23. RODRÍGUEZ, op.cit., p.83.

24. CARDAILLAC, Louis. **Morisques et Chrétiens**: um affrontement polemique. Paris: Libraire Klincksieck, 1971, p.87.

25. CARMELO, Luís. A Literatura Aljamiado-Mourisca ou o Reverso do século de ouro ibérico. In: SIDARUS, Adel (org.). **Islão minoritário na Península Ibérica.** Lisboa: Hugin Editores, 2002, p.99-118.

26. CARMELO, Luís. op. cit., p.107.





OS AFRICANOS MINAS NO SUL DO BRASIL: TRÁFICO, LIBERDADE E PRODUÇÃO IDENTITÁRIA NA DIÁSPORA (RIO GRANDE DO SUL, SÉCULO XIX)

Marcelo Santos Matheus

"Aos 5 dias do mês de dezembro do ano de 1872, nesta Matriz de [...] de Bagé, batizei [...] Luisa, preta forra natural de Mina na África, nascida no dia 20 de junho de 1832, filha legítima de Daso e de Gunu, ambos também naturais de Mina na África".[1]

Introdução

O presente texto nasceu da confluência de duas pesquisas: uma, já encerrada, que buscou analisar as relações sociais/escravistas em um contexto fronteiriço[2]; e outra, em andamento, que procura estudar o tráfico de africanos escravizados para o sul do Brasil.[3] Esta segunda pesquisa tem como objetivo explorar, na falta de outra documentação mais precisa, a possibilidade do uso dos registros de batismo para o estudo do tráfico de africanos para o Brasil, mais precisamente das rotas internas deste comércio, tendo como recorte espacial o Rio Grande do Sul, entre 1780 e 1850. Nela, procuramos responder: afinal, os batismos servem para o estudo do tráfico de africanos escravizados? Ao mesmo tempo, também apreciamos outros aspectos, como o percentual de africanos (frente aos crioulos) batizados, o sexo dos mesmos, de que macrorregiões do continente africano migraram, suas nações etc. Para tanto, ou seja, para o projeto ser exequível, dividimos as capelas existentes nesse período em 'macrorregiões'. Neste artigo, iremos tratar da zona Porto-charqueadora – composta pelas capelas de Estreito, Pelotas, Povo Novo, Taim, São José do Norte e Rio Grande (exatamente por onde os escravos desembarcavam no Rio Grande do Sul e, notadamente, a que mais concentrava escravos na capitania/província).

Ao todo, para os setenta anos contemplados pelo projeto, já foram coletados 10.462 registros de batismos de escravos para a mencionada região, sendo 21% deles (2.184) de africanos. Apesar dos africanos da África Central (benguelas, cabindas, congos, angolas, dentre outros) representarem a maioria dos escravizados levados à pia batismal, com efeito, a nação/grupo específico que mais aparece nos batismos são os minas/nagôs: nada menos que 475 deles (mais de 95% descritos apenas como "minas"), ou cerca de 22% do total de africanos batizados eram da África Ocidental, ou da chamada Costa da Mina.[4] É nesse contexto que as pesquisas se interligam.

Há um bom tempo a historiografia vem apontando o protagonismo social dos africanos minas, tanto durante o período colonial, quanto durante o período imperial. Seja como escravas, ou mesmo após a conquista da alforria, principalmente as mulheres minas aparecem, com destaque, nas mais diversas regiões e nas mais diversas localidades (independente dos arranjos produtivos que predominavam aqui e acolá).[5] O mesmo pode ser dito para a historiografia que tem como foco diferentes localidades do Rio Grande do Sul, a qual vem demonstrando a importância das minas na reprodução dos seus costumes (religiosos, inclusive), na produção de revoltas, na conformação de comunidades que tinham no elemento étnico o seu cerne, e também no que diz respeito à conquista da liberdade e ao processo de ascensão social.[6]

Neste panorama, no presente estudo temos por objetivo, primeiro, analisar o tráfico de africanos, em especial dos minas, para o Rio Grande do Sul através dos registros de batismo, dialogando com outros pesquisadores que exploraram fontes de outra natureza para tentar entender as características deste comércio que tinha como ponto final o Brasil meridional. Logo após, explorando o que a historiografia produziu nas últimas décadas, buscamos ilustrar a participação dos africanos ocidentais em diferentes esferas da vida social e econômica na região – formação de grupos de convívio, conquista da liberdade, revolta, pequeno comércio e religiosidade. Nesta segunda parte, por fim, apreciamos fragmentos da trajetória da africana mina Maria Francisca do Rosário. Maria Francisca – ou a *Tia Mina* ou *Chica Mina*, como também era chamada pelas suas *manas* ou *patrícias* (leia-se, outras africanas minas) – viveu boa parte de sua vida na fronteira sul do Império do Brasil, provavelmente primeiro no município de Pelotas (notadamente, uma das capelas da região portuária) e,

depois, em Bagé. Nessa região fronteiriça, conquistou a liberdade, produziu uma série de laços familiares, sociais e econômicos, além de ter enfrentado várias contendas judiciais. Mas mais importante, produziu fortes relações (e, ao que parece, um vocabulário próprio) com outras minas que também viveram em Bagé.

O tráfico de escravos minas para o sul do Brasil

O tráfico de escravos para o Rio Grande do Sul acompanhou em boa medida o tráfico transatlântico de africanos para o Brasil a partir da virada do século XVIII para o século XIX. Foi neste período que, na fronteira sul da América Portuguesa, processava-se a migração, invasão e apropriação, por parte de luso-brasileiros, da região ocupada pelos índios guaranis (no mapa em Anexo, a região da Campanha), onde os mesmos criavam extensos rebanhos em suas estâncias. Através da usurpação de imensas riquezas (terra e gado), os invasores estabeleceram propriedades (muitas delas referendadas por cartas de sesmaria) ao longo da região, que se tornou a maior produtora de gado do Império do Brasil. Não à toa, na década de 1780, período em que o Brasil se tornou o maior receptor de africanos escravizados das Américas, em Pelotas fundavam-se as primeiras charqueadas da localidade, para onde a maior parte do gado criado na Campanha era enviada para ser manufaturada e vendida. O produto (carne seca, ou o *charque*, couros, etc.) ali produzido abastecia os escravos das *plantations* do atual nordeste e sudeste, além de Cuba, Estados Unidos e Europa.[7]

Portanto, a economia sulina, ao longo do século XIX, esteve inserida nos "complexos agropecuários voltados para o abastecimento do mercado interno", junto às "lavouras de subsistência no Rio de Janeiro e São Paulo e a produção agropecuária em Minas", os quais detinham uma representativa capacidade de acumulação endógena, sendo importantes para a reprodução das *plantations*, cuja produção era voltada para o exterior.[8] Neste contexto, o complexo pecuário-charqueador demandou muita mão de obra. E tal demanda foi atendida da mesma forma que a maior parte dos outros arranjos produtivos espalhados pelo Brasil: com mão de obra escrava, africana e de nascidos no Brasil.

Conforme Helen Osório, entre 1792 e 1822, mais de 18 mil escravos foram vendidos para o Rio Grande do Sul.[9] Em trabalho já clássico sobre o tráfico de escravos para o sul do Brasil, Gabriel Berute analisou as características deste comércio. De acordo com o autor, entre c.1790 e c.1825, por volta de 90% dos escravos comercializados para a capitania/província eram africanos, sendo que cerca de 70% dos traficados eram do sexo masculino. Por fim, novamente segundo Osório, mais de 75% dos escravos importados tiveram como origem o porto do Rio de Janeiro, de onde provinham africanos principalmente da África Central (congos, angolas, benguelas, cabinda, etc.).[10]

Há alguns anos, Gabriel Aladrén atualizou os dados de Osório e Berute ampliando a análise até 1833. Por alto, estima-se que cerca de 35 mil escravos foram importados pelo Rio Grande do Sul entre 1788 e 1833.[11] Depois que mais de 1.110 escravos, em 1829, quase 1.500, em 1830, e 907, em 1830, foram traficados para a província, o montante caiu para 131 e 29 nos anos de 1831 e 1832, respectivamente. Como é conhecido, em novembro de 1831 foi promulgada a lei que estabelecia o fim do tráfico transatlântico de seres humanos. Conforme seu artigo primeiro, "todos os escravos, que entrarem no território ou portos do Brasil, vindos de fora, ficam livres".[12] Conhecida como "Lei para inglês ver", por supostamente não ter sido colocada em prática (leia-se, por não haver fiscalização e punição), na verdade, fez com que os desembarques caíssem sobremaneira nos anos posteriores à sua aprovação.[13] Neste mesmo contexto, como vimos pelos dados de Aladrén, a frequência dos envios de almas para o Rio Grande do Sul também caiu. A partir daí, muito em razão do período de ilegalidade do tráfico transatlântico, as fontes tornam-se esparsas sobre esse comércio, exatamente quando, ao que parece, processava-se uma mudança na característica da entrada de escravos, especialmente de africanos.

Gabriel Berute, analisando as atividades mercantis centradas no Rio Grande do Sul na primeira metade do século XIX, a partir de seus principais comerciantes, identificou que nos anos de 1841 e 1842 o Rio de Janeiro continuava sendo o principal porto de origem, do ponto de vista do quantitativo de remessas, dos escravos vendidos para a província, mas não mais tanto do total de cativos. Assim, se entre 1792 e 1822 mais de 75% dos escravos tinham origem no Rio de Janeiro, em 1841, mais de 41% deles eram

originários da Bahia e, em 1842, nada menos do que 49,5%. Em números absolutos, em 1841 foram enviados 73 escravos da Bahia e 104 do Rio de Janeiro. Em 1842, 238 e 241, respectivamente, porém estes são números mínimos, já que em 1842, por exemplo, três carregamentos identificaram o número de cativos remetidos como "escravos" e cinco como "vários".[14]

Na verdade, as relações comerciais-escravistas entre a Bahia e o Rio Grande do Sul remontam à segunda metade do século XVIII. Conforme Alexandre Ribeiro, na década de 1760 foram remetidos 57 cativos, 54 deles africanos novos, da Bahia para a capitania sulina; entre 1811 e 1820, nada menos do que 1.176 (mais de 76% dos sexo masculino) escravos fizeram o mesmo trajeto, com o pico nos anos de 1812, 1813 e 1814, exatamente o período em que o Rio Grande do Sul mais exportou charque para a Bahia. Aliás, entre 1802 e 1819, quase sempre as charqueadas sulinas exportaram uma quantidade maior de carne salgada para a Bahia do que para o Rio de Janeiro. Com efeito, aqueles 1.176 cativos comprados pelo Rio Grande do Sul fizeram com que a capitania fosse a segunda maior importadora de escravos da Bahia, ficando atrás apenas do Maranhão (que comprou mais escravos aportados em Salvador que os próprios baianos).[15] Segundo Jonas Vargas, essa tendência (i. e., *plantations* do atual nordeste como principais mercados do charque sulino) se manteve entre 1820 e 1840, com um adendo: a partir de 1837, até quase o final da primeira metade do século XIX, as exportações de charque da província cresceram de cerca de 200 mil arrobas para mais de 2,5 milhões de arrobas.[16]

Não à toa, de acordo com Albertina Vasconcelos, que explorou as guias e passaportes de escravos emitidos na Bahia, quase 7 mil cativos foram enviados para o Rio Grande do Sul entre 1800 e 1850. Destes, mais de 3.800 eram africanos – com os "minas" e "nagôs" representando mais de 50% dos escravizados (ou quase 70% dos africanos identificados com alguma nação).[17] A autora não dividiu as remessas por recortes temporais, mas como vimos através dos dados de Gabriel Berute e Jonas Vargas, provavelmente esse comércio se intensificou a partir da década de 1840, quiçá após a Revolta dos Malês, em 1835. Vejamos o porquê.

De acordo com Jovani Scherer, que explorou os inventários *post-mortem* do município-porto de Rio Grande, entre 1831 e 1850, os minas-nagôs

representavam cerca de 20% dos africanos inventariados. Todavia, entre 1851 e 1865, o mesmo grupo passa a perfazer mais de 37% dos arrolados nessa fonte. Além de identificar uma maior presença de africanos ocidentais na população cativa do município, Scherer notou que, a partir da intensificação do tráfico da Bahia para o Rio Grande do Sul, os escravos "africanos denominados nagôs surgiram na documentação somente após 1835, ano do levante Malê na Bahia. Antes desta data os africanos ocidentais eram na sua imensa maioria apenas chamados de minas".[18] Como veremos mais à frente, de fato a Revolta dos Malês parece ter contribuído para o crescimento da venda de cativos da Bahia para o Rio Grande do Sul, atemorizando as autoridades sul-rio-grandenses.

Os inventários *post-mortem* de Pelotas também confirmam uma significativa presença de africanos ocidentais na província da década de 1830 em diante. Natália Pinto identificou que quase 40% dos africanos arrolados nos inventários de pelotenses entre 1830 e 1850 eram ocidentais, sendo a maior parte deles minas (79) e nagôs (17). Já nas décadas após o fim do tráfico, tal representatividade caiu – embora em números absolutos tenha crescido – para pouco mais de 18% (201 minas e 26 nagôs).[19]

Explorando os pagamentos da meia ciza (imposto sobre a transferência da propriedade escrava), Thiago Araújo estimou que, entre 1835 e 1850, cerca de vinte mil escravos, entre crioulos e africanos, foram comprados pelo Rio Grande do Sul, a maior parte a partir de 1843, quando as exportações de charque cresciam consideravelmente. Conforme testemunho do ministro inglês Lorde Howden em 1849, a partir dos anos de 1843 e 1844, "muitos escravos têm sido importados" pela província, os quais na "maior parte são da mesma raça dos que vão para a Bahia [...] de um lugar chamado Elmina". Como resultado, John Morgan, cônsul britânico em Rio Grande, afirmou haver por volta de "1.500 escravos de nação mina" em Pelotas em 1848, ano em que quase explodiu uma insurreição de escravos minas no município.[20]

Decerto, o tráfico de escravos, inclusive de africanos, entre a Bahia e o Rio Grande do Sul se manteve ativo após 1831, embora não tivesse sido tão bem documentando como antes. Em 1834, o bergantim Prazeres, recém-chegado da Bahia, pertencente a Antônio José de Oliveira e Castro, um dos grandes charqueadores de Pelotas, tentou desembarcar em São José do Norte, porto

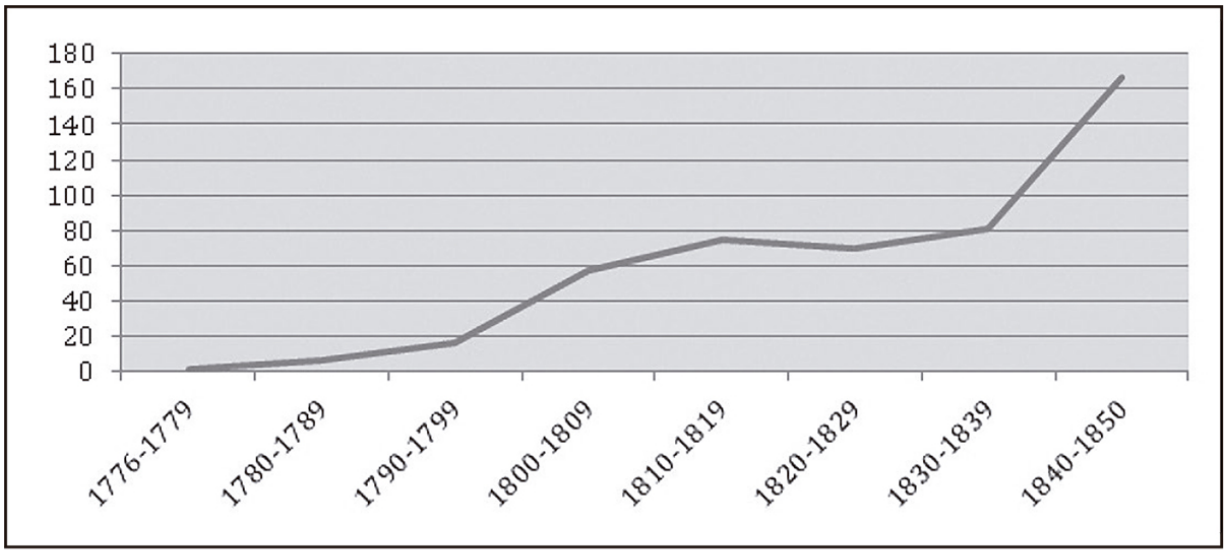
localizado do outro lado da barra de Rio Grande (ver mapa no Anexo), "24 africanos novos", fora duas crioulas, as quais se diziam forras e vítimas de reescravização ilegal. Não sabemos a nação dos 24 africanos, todos de propriedade de Oliveira e Castro, porém o charqueador era senhor de cerca de 13 escravos minas empregados nas suas três embarcações que faziam o comércio entre a Bahia e o extremo sul do Império.[21]

Portanto, em resumo, temos que o comércio de escravos entre a Bahia e o Rio Grande do Sul tinha se intensificado nas décadas de 1830 e 1840, ou seja, no período da ilegalidade do tráfico transatlântico e exatamente quando o preço dos escravos na praça de Salvador disparou, o que revela muito sobre a capacidade de acumulação, via exploração do trabalho cativo, do complexo pecuário-charqueador.[22] Neste contexto, o que revelam os registros de batismo sobre esse processo?[23] Antes de passar para tal análise, é importante ressaltar que trabalho com a hipótese de que provavelmente a maioria daqueles africanos ainda não batizados e que foram vítimas do tráfico para o extremo sul do Brasil foram levados à pia batismal em uma data próxima da sua compra, ou melhor, da sua chegada ao Rio Grande do Sul e às mãos do senhor, por uma série de motivos. Aqui destaco dois.

Em primeiro lugar, o registro de batismo era um documento que comprovava a posse do cativo. Creio que isto não deva ser menosprezado. Em uma série de contendas pelo Brasil afora, em que se litigava pela liberdade ou pela escravidão de um indivíduo, o batismo servia como prova.[24] Por outro lado, o batismo dos escravos – seja dos crioulos, seja dos africanos – era uma obrigação legal, prevista nas Constituições do Arcebispado da Bahia.[25]

Dito isso, para a região Porto-charqueadora foram coletados 10.462 registros de batismos escravos, sendo destes 21% (ou 2.184) de africanos. O *grupo de procedência* que mais aparece nos batismos é o dos centro-africanos, em especial cabindas (355), congos (316) e benguelas (92). Entretanto, a nação mais representada são os minas/nagôs, com 475 registros (469 minas).[26]

Frequência dos registros de batismo de escravos africanos minas-nagô, igrejas de Rio Grande, Pelotas, Povo Novo, Estreito, São José do Norte e Taim (c.1780-1850)



Fonte: ver nota 26 deste capítulo.

A frequência dos registros de batismos de africanos minas/nagôs confirma o aventado por todos os pesquisadores e fontes citados neste tópico: o tráfico entre a Bahia e o Rio Grande do Sul começou ainda no final do século XVIII, no entanto, foi ao longo do século XIX que ganhou corpo e cresceu continuamente. Se na primeira década do Oitocentos 58 minas foram batizados, nos dois decênios seguintes, 75 e 70, respectivamente, foram levados à pia batismal. Na década de 1830, esse número cresceu para 81 (e só não foi maior, provavelmente, em razão da Rebelião dos Malês, em Salvador) e, na seguinte, nada menos do que 167 minas receberam os santos óleos.

Mais importante: se na década de 1810-1819 os minas representaram 15% dos batizados e, nas duas décadas seguintes 12% e 16%, respectivamente, nos anos 40 eles alcançaram o percentual de 38% dos batizados – e isto contabilizando inclusive os africanos que não tiveram nenhuma nação designada. Se levarmos em conta somente os registros em que há designação da nação, os minas-nagôs representam mais de 63% dos batizados na década de 1840! Esta informação não deve ser menosprezada: esses registros revelam os africanos que foram vítimas do tráfico ilegal entre África-Bahia-Rio Grande do Sul (e não os crioulos ou os africanos ladinos que já estavam no Brasil e que também foram vítimas desse percurso).

Voltando ao mencionado anteriormente, possivelmente o percentual de minas/nagôs só não foi maior na década de ١٨٣٠ em razão do temor das autoridades e dos escravistas sul-rio-grandenses. Pegando o exemplo da capela de Pelotas, para onde era encaminhada boa parte dos escravos comprados pela província para abastecer as charqueadas, dos 66 minas batizados nos anos 30, 59 o foram entre 1831 e 1835 e apenas 7 nos anos seguintes. Com efeito, todos os outros 15 minas batizados nesta década, em outras capelas, o foram até 1835. Ou seja, o receio de que os revoltosos da Bahia, ou seus parceiros, aportassem na província – receio justificado, como veremos – era real.

No geral, esses indícios revelados através da análise dos batismos, ao menos em relação ao tráfico para o Rio Grande do Sul, são qualitativamente bastante relevantes. Na documentação explorada por Gabriel Berute (códices da polícia do Rio de Janeiro e fontes do porto – alfândega e fazenda – de Rio Grande), que dá conta de todo o tráfico para o Rio Grande do Sul, o autor encontrou, entre 1788 e 1824, a referência a 168 minas e 6 nagôs .[27] Ou seja, no que diz respeito à busca da nação (leia-se, de pistas e vestígios sobre o passado e parte da cultura dos africanos escravizados), os batismos parecem fontes mais interessantes.

Enfim, os batismos da região Porto-charqueadora confirmam o que foi encontrado por outros autores: a população africana escravizada do Rio Grande do Sul cresceu ao longo do século XIX. E esse crescimento se deu, em grande medida, na fase de ilegalidade do tráfico transatlântico, em função das relações comerciais entre a Bahia e a província sulina, o que fez com que a representatividade dos africanos ocidentais, em especial dos minas, aumentasse, causando desconforto em parte da elite sócio-econômica sul-rio-grandense.

Em fevereiro de 1835, logo após a Revolta dos Malês, os vereadores de Pelotas enviaram uma correspondência para a presidência da província. Nela, relataram que já haviam sido informados dos "acontecimentos que ali [Salvador] ocorreram na noite de 24 para 25 do mês [janeiro] ultimamente findo". Além disso, alertaram a presidência de que

> *sendo esta Província [o Rio Grande do Sul] ordinariamente o receptáculo dos escravos de má conduta que d'outras Províncias do Império vêm a vender, principalmente depois que a do Maranhão deixou de os receber; e sabendo esta Câmara Municipal pelas ditas cartas particulares, que se dirigem da referida cidade da Bahia porção de escravos Nagôs, e açás para aqui serem vendidos, e já é de acreditar que eles sejam os implicados naquela insurreição, e os*

> *seus donos os subtraido à vingança das leis, ou queiram [deles] ver-se livres [...] por vezes têm posto em prática crimes tão horrorosos; e sendo evidente que se tais escravos vieram, serão vendidos /a maior parte/ para as xarqueadas que existem neste Município, onde [...] contem de dois a tres mil cativos, quase em contato uns dos outros, pela proximidade em que se ação ditas xarqueadas, receando-se deste modo que eles venham engrossar o número dos desmoralizados, e tentarem desordens.*[28]

Diante deste risco, os vereadores requisitavam que, quando desembarcassem no Rio Grande do Sul, os escravos "nagôs e haussás que viessem da Bahia fossem depositados na vila de Rio Grande com segurança, a fim de que se procedesse a exames para serem reenviados e entregues às autoridades daquela Província, caso fossem dos sediciosos".[29] Vimos anteriormente que, entre 1811 e 1820, o Maranhão foi de longe o maior comprador de escravos da Bahia. Agora, temos a informação que a província "os deixou de receber", fato que, atrelado à necessidade de mais mão de obra para o complexo pecuário-charqueador a partir das décadas de 1820 e 1830, pode ter ajudado a intensificar a entrada de minas no Rio Grande do Sul. Aliás, tal temor não estava confinado aos maranhenses e aos sul-rio-grandenses. Nas décadas de 1830 e 1840, as autoridades do Rio de Janeiro bradavam contra a entrada de africanos oriundos da Bahia.[30] Contudo, mesmo após as ponderações dos vereadores pelotenses, os escravos africanos minas continuaram entrando na província. E logo esse fenômeno se fez presente em diferentes esferas da vida econômica e social.

Os minas no Rio Grande do Sul: religiosidade, revolta, liberdade e produção identitária

A forte presença de africanos minas na primeira metade do século XIX no Rio Grande do Sul não foi localizada, espacial, cultural, comercial ou socialmente falando. Uma série de pesquisas aponta sua (re)organização social e identitária em vários municípios – Porto Alegre, Rio Grande, Pelotas, Bagé (ver mapa em anexo) – da província. É sobre tal fenômeno que irei discorrer neste tópico.

Em 1838, poucos anos depois da Revolta dos Malês, o presidente da província escreveu ao Ministro da Justiça relatando sobre uma denúncia anônima que alertava sobre a existência de uma "casa que servia aos pretos como de escola onde aprendiam a ler e escrever" na capital da província, Porto

Alegre. A polícia invadiu a residência e prendeu alguns africanos (escravos e libertos). Com eles foram encontrados dois livros que, junto com outros textos, foram enviados para Rio Grande, onde havia uma expressiva população africana da África Ocidental, isto é, onde provavelmente havia pessoas habilitadas a lerem e traduzirem os textos escritos em uma língua estranha.[31]

Na sequência, o Juiz de Direito chamou "a quase todos os pretos minas moradores nesta cidade", questionando "se sabiam ou não ler e escrever, segundo o estilo de suas terras". Todos os convocados responderam não ter conhecimento necessário para traduzir os textos. O juiz, não satisfeito, pois desconfiado de que os minas não queriam revelar o que estava escrito, continuou a investigação, chegando ao preto José (ou *Muamba*, "como era chamado na África"), de nação haussá, o qual "sabia ler e escrever segundo o método da costa da Mina". Muamba assegurou que os textos correspondiam a "rezas de sua terra", cujas orações eram entoadas "quando se achavam para morrer". As autoridades, ainda receosas com as notícias da Revolta dos Malês e com a cada vez mais frequente entrada de africanos minas no Rio Grande do Sul, concluíram que se tratava de "uma conspiração de negros, que tendiam a perturbar a ordem".[32]

Uma década depois de revelada a provável escola corânica em Porto Alegre, e quando o tráfico de escravos da Bahia para o Rio Grande do Sul estava a pleno vapor em razão do crescimento das exportações de charque, em Pelotas, mas com ramificações no município vizinho de Rio Grande, foi descoberto o plano de uma insurreição que teria nos africanos minas o seu epicentro. Como destacou Mário Maestri há muito tempo, os senhores pelotenses temiam pela concentração de escravos às margens do Arroio Pelotas, onde se localizava boa parte das charqueadas.[33] Com frequência ocorriam fugas para a fronteira e formação de quilombos, mas o maior temor, como estavam atentos os vereadores desde 1835, quando tentaram impedir a entrada dos malês na província, era a possibilidade de uma revolta.[34]

No início de fevereiro de 1848, o jornal *O Rio-grandense* passou a transcrever uma série de ofícios trocados entre o comandante da "Fronteira do Chuy", o delegado da polícia de Pelotas e os chefes da guarda nacional. Em 9 de fevereiro, o delegado José Vieira Vianna, um dos maiores charqueadores de Pelotas, noticia ao oficial da guarda nacional que havia chegado a ele a

informação que um "grande número de escravos [...], em número pouco mais ou menos de duzentos", estavam prontos para fugir. O oficial, Tenente-coronel Serafim Inácio dos Anjos, responde que prontamente, do dia 9 para o dia 10, organizou "mais de 100 homens reunidos e bem dispostos e eu segui no mesmo dia 9 pela Costa do Arroio de Pelotas", onde não constava que "tenham evadido escravos dos charqueadores".[35]

Em novo ofício, mas publicado em outro jornal de Rio Grande, o *Nova Época*, José Vianna descreve com mais acuidade qual era a real situação. Nele, escrevendo ao comandante da fronteira, o delegado revela que

> *Por denúncias que tive de que havia um plano para a insurreição dos negros minas d'esta cidade e sua imediações, que deveria aparecer no domingo passado, 6 do corrente mês [fevereiro], dei na véspera d'este dia todas as providências ao meu alcance para atalhar esse mal; e até ontem, das indagações que fiz a respeito e pelas confissões dos negros presos e castigados, não passava o plano dos referidos negros minas".*[36] [grifos meus]

Todavia, neste último ofício, José Vianna ressalta que "de ontem para cá têm aparecido suspeitas de haver aliciadores do Estado vizinho". Ou seja, além do próprio receio com uma revolta escrava, os senhores da fronteira sul tinham que lidar com o medo de fugas para a fronteira e, neste caso, com o aliciamento por parte dos orientais (uruguaios), que estavam em meio a uma guerra civil, dos escravos para engrossar seus batalhões.[37]

No dia 11 de fevereiro, em outro texto no *Nova Época*, foi relatado que "a projetada insurreição" não tinha a dimensão que se supunha. Entretanto, ressalvava-se que "*alguns pretos nagôs, amestrados nas insurreições da Bahia,* é que fomentavam este movimento com o intuito de saquearem a cidade e fugirem para o Estado Oriental [Uruguai]; porém foram mal sucedidos".[38] Ou seja, um dos maiores temores dos senhores pelotenses, desde 1835, estava ganhando corpo: revoltosos malês de fato haviam sido vendidos para o Rio Grande do Sul e, agora, passavam a se organizar em Pelotas.

A gravidade e a repercussão da situação foi tal que no seu relatório de 4 de março apresentado à assembleia provincial, o presidente da província mencionou o acontecido. Nele, o presidente relatou que o juiz da comarca de Rio Grande e o delegado de Pelotas oficiaram que, desde o princípio de janeiro deste ano, havia "um plano entre *os negros de nação Mina* existentes" em Pelotas, especialmente os das "charqueadas e olarias que lhe são próximas, para uma insurreição". O chefe do governo provincial termina afirmando que tudo

foi debelado e que cerca de "30 dos referidos negros" haviam sido presos e interrogados. Na verdade, desde meados de fevereiro de 1848, a presidência havia ordenado ao comandante das armas reforçar o "8o batalhão de caçadores que se acha na cidade de Pelotas enquanto não providenciar-se que um batalhão completo ocupe aquele ponto". A preocupação foi tamanha que, inclusive, foi ordenado que a "canhoneira de Caçapava" fosse posta à disposição do juiz de direito da Comarca de Rio Grande.[39]

Em resumo, a revolta estava para estourar no dia 6 de fevereiro. No dia 5, o delegado prendeu alguns dos suspeitos de organizarem a insurreição, desbaratando-a ao longo dos dias que se seguiram.[40] Mas de quem o delegado José Vianna recebeu a denúncia, antecipando a repressão à eclosão do movimento? No mesmo dia 5, isto é, um dia antes do levante, Luiz Manoel Ribeiro foi ao delegado relatar sobre a insurreição, "por lhe a haver comunicado um seu escravo de *nação mina*". Informado sobre a revolta, José Vianna foi à chácara de Luiz Ribeiro inquerir o denunciante, o qual descreveu os planos, pois "tinha por vezes sido convidado". O cativo disse ainda que havia "armas" escondidas para serem usadas no movimento que eclodiria no dia seguinte, um domingo. O delegado determinou que o capitão da polícia prendesse os apontados como organizadores da revolta, que já possuía "uma divisa" e "designação de postos" previamente estipulados. Por fim, José Vianna comunicou que, após interrogar e açoitar alguns dos presos (castigos que estavam em "acordo da maior parte de seus senhores"), os revoltosos começaram a ser devolvidos aos seus proprietários, menos um forro que ficou preso "por saber do plano e o não ter comunicado como confessou".[41]

O leitor mais atento percebeu que toda a repressão ao movimento começou no dia 5 de fevereiro, quando o delegado José Vianna recebeu uma informação sobre os possíveis acontecimentos. E o delegado-charqueador foi grato ao denunciante. Como epílogo do movimento revoltoso, em 3 de março de 1848, pouco depois que a revolta foi desbaratada, foi registrada em cartório a carta de alforria do escravo Procópio, de Luiz Manoel Ribeiro, que entregou o movimento:

> *Digo eu abaixo assinado, que sendo senhor e possuidor de um negro de nação mina, de nome Procópio, ao mesmo dou liberdade de hoje para sempre, por tratar de sua vida como liberto que fica sendo, em razão de ter recebido do Ilustríssimo Senhor José Vieira Viana, Delegado de Polícia desta cidade a quantia de setecentos noventa e sete mil réis, que mandou agenciar para*

> *a alforria do dito escravo, por haver o mesmo denunciado uma insurreição que estava projetada entre os mais negros de sua nação, os quais denunciou e entregou àquelas autoridades que os mandou prender e corrigir, e por verdade do empreendido, e para que o dito escravo possa gozar de sua inteira liberdade, lhe passei a presente carta, que fiz e assinei.*[42]

O movimento não chegou a eclodir, mas ficam questões para o historiador: como teria sido a vida de Procópio em meio *aos seus* após entregar boa parte de seus companheiros de cativeiro e, mais, depois de ter entregado africanos da mesma nação? Teria ele se mudado de Pelotas depois de obter a liberdade? Ou Procópio conhecia mais sobre aquela realidade – sabendo que aquilo (o levante) era a vontade de uma minoria, já que, como veremos agora, os minas dominavam o mercado de alforrias, tendo boas possibilidades de ascensão social – do que supomos?

Para além de confrarias secretas e planos insurrecionais, os minas destacaram-se na formação de grupos sociais e conquista da liberdade via alforria, isto é, na passagem da escravidão para a liberdade de forma institucional. Em um levantamento de longa duração, entre 1748 e 1888, em que contabilizou mais de 10 mil alforrias registradas nos cartórios de Porto Alegre, Paulo Moreira identificou que os africanos ocidentais conquistaram 932 alforrias, ou 46% do total de liberdades alcançadas por africanos que tiveram a nação indicada. Destas, impressionantes 68% foram conquistadas através da compra, enquanto os centro-africanos o fizeram em 42% das manumissões. Mais importante, e em acordo com o destacado no tópico anterior, a partir da década de 1840 os africanos ocidentais ultrapassam, para não serem mais superados até o final da escravidão, os demais africanos no quantitativo de alforrias conquistadas. Finalmente, naquelas 932 liberdades, em 763 delas o liberto foi descrito como mina ou nagô.[43]

Em Rio Grande, entre 1810 e 1865, Jovani Scherer observou que mais de 47% dos alforriados foram designados como minas ou nagôs – 35,5% somente minas. Porém, entre 1831 e 1850 eles representavam 45,5% e, entre 1851-1865, 65% (ou 51%, se contarmos apenas os minas) dos manumitidos. Na verdade, conforme o autor, os africanos ocidentais começaram a se destacar na conquista da liberdade a partir de 1835, quando a representatividade dos minas nas alforrias salta de 12% para cerca de 45%, crescendo ainda mais na segunda metade do século.[44] De posse desses números, Scherer avançou na análise, descortinando uma bem tramada comunidade de africanos minas-

nagôs em Rio Grande, a qual se reorganizou na diáspora (leia-se, na experiência do cativeiro e depois da liberdade conquistada) mais em torno de uma identidade política do que propriamente em uma origem étnica.[45]

Por seu turno, conforme Natália Pinto, em Pelotas, entre 1830 e 1850, os africanos representaram mais de 65% dos alforriados cuja origem pôde ser identificada. Destes, 51% eram de africanas. Tão importante quanto, os africanos ocidentais alcançaram mais de 48% dos manumitidos (destes últimos, 86,5% de minas, com 41 alforrias, ou nagôs, com 10). Na segunda metade do século XIX, Natália localizou mais de quatro mil alforrias para Pelotas, 645 delas de africanos. Destas, nas que foi possível identificar a origem, 67% eram de ocidentais (na maioria, 174, de minas).[46] Lembrando, Porto Alegre, Rio Grande e Pelotas eram as localidades mais *urbanizadas* (com todos os problemas advindos do uso do termo para o século XIX) da província. Tal lembrança é importante, pois a historiografia destaca que os minas, principalmente as minas, detinham uma capacidade bastante específica de acumular pecúlio praticando o pequeno comércio nas cidades.[47] E aqui está a deixa para nossa última incursão pela vida das minas na fronteira sul do Império no século XIX.

Para tanto, irei explorar parte da trajetória da africana mina Maria Francisca do Rosário, a qual nos ajuda a entender tanto sobre os processos de (re)produção da identidade na diáspora, quanto sobre a especificidade dos minas na busca pela liberdade. Resumidamente, a quitandeira Maria Francisca do Rosário – ou a *Tia Mina* ou *Chica Mina*, como também era chamada pelas suas *manas* ou *patrícias* (leia-se, outras africanas minas) – viveu boa parte de sua vida na fronteira sul do Império do Brasil, provavelmente primeiro no município de Pelotas e, depois, em Bagé. Nessa região fronteiriça, ela conquistou a liberdade, casou com um "preto livre natural da Bahia", emprestou dinheiro e vendeu gêneros alimentícios (fiado) para outras africanas ocidentais também produzirem suas quitandas, fez parte da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Bagé, produziu laços sociais diversos, inclusive através do compadrio, casou a filha Luíza Chapuis (com um homem livre, de quem Luíza herdou o sobrenome e com o qual, possivelmente, aprendeu a ler e escrever) com um português, teve uma filha designada como "branca" pelo padre, tornou-se senhora de outras almas, proprietária de uma olaria e de

casas/quartos, os quais alugava, e enfrentou uma série de contendas na justiça. Aqui, em função do espaço e dos objetivos mais imediatos do texto, irei focar nas relações dela com outras minas que também viveram em Bagé, relações essas depreendidas de um processo-crime no qual Maria foi ré, porém venceu a batalha contra uma senhora ("branca") de outra africana mina.[48]

Corria o ano de 1866, quando "dona" Ana Machado entrou com uma queixa-crime contra "a preta liberta Maria Francisca do Rosário". Nela, Ana Machado afirma que sua escrava Maria, falecida, tinha 20 onças de ouro em poder de Maria Francisca, a qual não restituiu o valor após o falecimento da cativa.[49]

Moisés Gomes da Silva, primeira testemunha, relatou que "a preta Maria, já falecida, lhe disse, há um ano em conversa, que tinha uma quantia em poder da ré e que havia depositado [tal quantia] para sua liberdade". Contudo, querendo reaver o dinheiro, Maria Francisca do Rosário "queria [lhe] dar uma meia-água que a ré possui na rua Clara [...], mas que a finada acreditava que a quantia era superior ao valor da meia-água". As três próximas testemunhas repetiram o conteúdo do que foi dito por Moisés, com a terceira, Henrique Rodrigues Nova, acrescentando que sabia do ocorrido em função da falecida Maria ter-lhe dito "em uma ocasião que lhe foi vender quitanda que estava juntando dinheiro para sua alforria e que já tinha parte dele em poder de uma *Chica Mina* [Maria Francisca], moradora dessa cidade".[50] A quinta testemunha, a africana mina Maria Isabel, que também "vivia de quitandar", afirmou que "*uma sua patrícia* [i.e., também mina] de nome Joana, escrava de Sipião Antunes" lhe disse que "a finada preta Maria tinha dinheiro em poder da ré para a sua liberdade, mas que ignora quanto". Portanto, todas as primeiras testemunhas ouvidas corroboraram com a versão de Ana Machado.

Com efeito, logo após o falecimento da escrava Maria, sua senhora, Ana Machado, enviou um "bilhete" para Maria Francisca do Rosário pedindo auxílio financeiro para o enterro de sua cativa. A resposta de Maria Francisca, também em forma de "bilhete" e anexada ao processo, beirou o deboche. Maria Francisca respondeu que "sentia muito", mas não podia ajudar, pois estava "com obra entre as mãos". Mas a africana vai além. Aproveitando o momento, lembrou que havia mandado "cobrar um dinheiro que a Maria [a escrava falecida de Ana Machado] me devia da farinha que eu comprei para ela

[e a] farinha que ela levou lá foi comprada com o meu dinheiro". Na resposta, Maria Francisca também lembra dona Ana que, quando foi cobrar o valor devido pela cativa Maria, esta última a levou até a escrava Joana, também de nação mina (a mesma Joana citada há pouco), para que Joana confirmasse que Maria (a escrava) havia emprestado todo o seu dinheiro a ela (Joana) para se alforriar.

Neste momento surge algo deveras interessante: as escravas minas Maria e Joana, que se tratavam por "manas", haviam combinado que a primeira que conseguisse o consentimento do seu senhor (e os recursos para tanto) para se alforriar receberia a ajuda, em dinheiro, da outra. Depois, a já forra retribuiria o favor, ilustrando uma significativa organização entre as africanas minas, mesmo nos confins do Império, em busca da liberdade.

A forma pela qual a escrava Maria conseguia reunir recursos também é descrita no processo. Assim como Maria Francisca, a cativa de Ana Machado vendia quitandas, entretanto, quem lhe fornecia os gêneros (açúcar, farinha, etc.) para que ela preparasse seus doces e salgados era Maria Francisca. Essa última, inclusive, anexou ao processo dois recibos – um deles assinado por Higino Machado, filho de dona Ana, quando ele recebeu em nome da escrava Maria "uma barrica de farinha" para provar que a escrava dos Machados é quem lhe devia, e não o contrário.[51]

Após seu depoimento, Maria Francisca do Rosário enviou uma longa "Justificação" ao juiz, em que, resumidamente, explica que a falecida escrava Maria, "com permissão de sua senhora, fabricava pão e doces para vender, servindo-se da *proteção da justificante que lhe abonava farinhas de trigo e açúcar*". Inclusive, afirma que quando foi cobrar a escrava Maria, essa justificou que "não o podia o fazer ainda, em virtude de se achar nessa ocasião sem vintém, por ter *emprestado todo o dinheiro que possuía à mana Joana* porque esta se ia forrar primeiro do que ela".

Logo após, um novo rol de testemunhas é chamado a depor, no entanto, o conteúdo de suas falas distou sobremaneira dos primeiros depoimentos. Todos reafirmaram que a africana Maria Francisca tinha certa ascendência sobre a falecida Maria. A primeira testemunha, Manoel Ferreira Porto, disse saber "que Maria, falecida, escrava de dona Ana Machado, negociava com pão e doces por sua conta", assim como sabia "com certeza que esse comércio era feito com

farinhas de trigo e açúcar e outros gêneros *fiados* pela justificante à referida preta". Manoel Porto justificou sua resposta, "porque ele mesmo foi condutor de duas barricas de trigo que entregou a mesma preta a vista de sua Senhora e foram descarregadas por um filho da mesma".

A próxima testemunha, a pernambucana Ana América da Fonseca, afirmou que a escrava Maria "era protegida" de Maria Francisca do Rosário. Alegou também ter visto a africana "muito brava com ela por não lhe ter pago o que lhe devia, mas [a falecida Maria] esperava que ela tivesse paciência por algum tempo porque o dinheiro que tinha para se forrar tinha emprestado à mana *Joana*".

A terceira e última testemunha do segundo rol de depoimentos foi o preto forro Maximiano Domingos do Espírito Santo, jornaleiro de 53 anos, natural da província do Rio de Janeiro. Grosso modo, Maximiano repetiu o conteúdo do depoimento de Ana América, reafirmando ter presenciado muitas vezes Maria Francisca do Rosário cobrar a dívida da escrava de Ana Machado, sem que "nunca a devedora" tivesse negado "a mesma dívida e nem declarou ter em poder da justificante quantia alguma depositada". Maximiano disse mais: ele mesmo, "a pedido da justificante, por algumas vezes ter ido dizer a dita Maria que lhe fosse pagar".[52]

O juiz julgou improcedente a queixa de dona Ana Machado, que foi condenada a pagar as custas. Indignada, Ana Machado recorreu duas vezes, perdendo em ambas as instâncias. Em 1866, o juiz Ovídio Trigo Loureiro negou a apelação, encerrando a ação.

Em relato do final da década de 1840, lorde Howden afirmou que os "*Mina* falam todos a mesma língua, têm sociedades organizadas, *elegem chefes onde quer que se encontrem em qualquer número*, são notáveis por seus hábitos de ordem, sua conduta séria e digna [e] sua economia".[53] Este parece ter sido o papel de Maria Francisca em meio às africanas minas da localidade. De mana, patrícia, protetora e provedora de gêneros alimentícios, Maria Francisca alcançou grande projeção social e, ao que parece, não somente entre *os seus*. Como observa João J. Reis, "a nação étnica ganhou feições de uma grande família, e a identidade em torno dela talvez fosse o principal mecanismo de solidariedade e organização das vidas" dos africanos.[54] Apesar de Reis fazer essa observação pensando nos malês que viviam na Bahia – e mesmo levando em

conta que mina muitas vezes representava um termo genérico que podia encobrir grupos étnicos e povos que falavam línguas diferentes –, tal ponderação faz sentido para as minas que viveram em Bagé em meados do Oitocentos.

Finalmente, é preciso ressaltar que, ao contrário do destacado por boa parte dos estudos que analisa a vida das africanas minas no Brasil, a agitada vida social e econômica de Maria Francisca não se deu em um grande centro urbano-atlântico, como Rio de Janeiro, Salvador, Recife, Pelotas ou Rio Grande. Maria viveu boa parte de sua vida em uma pequena cidade, de economia baseada na agricultura e na pecuária, o que não impediu que ela agenciasse seus negócios e produzisse complexos laços sociais, mesmo em um pequeníssimo centro urbano.

Considerações finais

O registro de batismo da preta forra Luisa, que serve como epígrafe deste capítulo, ilustra boa parte do que foi discutido até aqui. Aos pesquisadores mais afeitos ao trabalho com batismos de africanos, duas informações chamam a atenção no registro de Luisa: primeiro, o fato de ela citar sua data de nascimento, ainda mais se ele ocorreu no continente africano, algo raro, para não dizer inédito; e, também, recordar do nome dos seus pais. E o nome africano, assim como José, ou melhor, Muamba (o africano que traduziu parte dos textos em árabe encontrados em Porto Alegre), como ainda era conhecido na diáspora, e não o nome cristão/português. Teriam seus pais sido vítimas do mesmo comércio? Ou a lembrança de Luisa estendia-se até a África, onde teria convivido com eles? O que interessa, aqui, é que parte das raízes e da herança cultural africana de Luisa permaneceu, sendo registrada em seu batismo.

Por sua vez, a estar certa a data de nascimento, Luisa, assim como Maria Francisca do Rosário e milhares de outras africanas e africanos minas que tiveram como – provável – destino final de suas vidas o extremo sul do Brasil, foi vítima não só do tráfico de escravos, mas também da sua fase de ilegalidade. Amiúde, e não à toa, foi nesse período que o tráfico de escravos entre a Bahia, principal receptora no Brasil de africanos escravizados e embarcados na África Ocidental, e o Rio Grande do Sul se intensificou.

Por outro lado, como atestam os fragmentos analisados da trajetória de Maria Francisca, mesmo nos confins meridionais do Império, essas africanas ocidentais teceram laços – e um vocabulário todo próprio – entre si. Se a africana Maria se transformou em *Tia Chica*, ou *Chica Mina*, as outras minas residentes em Bagé na segunda metade do século eram suas *manas* e *patrícias*. Por razões óbvias, a produção identitária na diáspora não era informada apenas pela procedência e pela condição jurídica, podendo resultar em novas configurações, ou mesmo em conflitos internos, como vimos nos testemunhos do processo em que Maria Francisca foi ré, ou como a própria denúncia de Procópio em Pelotas, em 1848, ilustra.

Enfim, se a presença e a vida dos africanos ocidentais no Brasil precisam ser mais bem compreendidas, e a produção dessa obra coletiva é um grande exemplo de tal intento e necessidade, no contexto sulino, mais especificamente, isso é tão ou mais verdadeiro. Em outras palavras, uma visão mais global e orgânica precisa ser elaborada, muito em função da importância do tráfico de escravos da Bahia para o Rio Grande do Sul, do peso demográfico dos minas em meio à população sul-rio-grandense e, em especial, em meio à população africana. Sobretudo, em razão do seu protagonismo em diferentes esferas da vida social (como no comércio, relações sociais, religião, e na busca da liberdade através de alforrias, fugas e revoltas). Com isso, voltamos, para finalizar, ao batismo-epígrafe.

As lembranças de Luisa não se perderam na tragédia da travessia e, depois, em meio à escravidão. Se o batismo católico parece ter sido uma escolha sua, a lembrança de suas raízes africanas também o foi. O leitor pode estar se questionando: seria Luisa crioula?[55] Caso o fosse, cremos que tal fato reforçaria a transmissão das heranças e das tradições africanas através das novas gerações de filhos de africanos no Brasil. Novamente, se assim o foi, Daso e Gunu plantaram em Luisa a semente de parte de sua cultura africana, a qual, por certo, se metamorfoseou na diáspora.

[Agradeço a todas as contribuições (comentários, perguntas, sugestões) quando do Simpósio "A diáspora dos povos minas: dinâmicas identitárias, linguísticas e culturais", em especial a Carlos Silva e Mariza Soares. Também sou grato à leitura e comentários de Aldair Rodrigues e Gabriel Berute.]

Referências Bibliográficas

AL-ALAM, Caiuá C., MOREIRA, Paulo R. S. e PINTO, Natália G. **Os Calhambolas do *General* Manoel Padeiro**: práticas quilombolas na Serra dos Tapes (RS, Pelotas, 1835). São Leopoldo: Oikos, 2013.

ALADRÉN, Gabriel. **"Sem respeitar nem tratados"**: escravidão e guerra na formação histórica da fronteira sul do Brasil (Rio Grande de São Pedro, c.1777-1835). Niterói: PPGH/UFF, 2012. (Tese de Doutorado)

ARAÚJO, Thiago L de. **Desafiando a escravidão**: fugitivos e insurgentes negros e a política da liberdade nas fronteiras do Rio da Prata (Brasil e Uruguai, 1842-1865). Campinas: PPGH/Unicamp, 2016.

BACELLAR, Carlos de A. P. Os compadres e as comadres de escravos: um balanço da produção historiográfica brasileira. **Anais eletrônicos do XXVI Encontro Nacional de História**, São Paulo, 2011. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1307925540_ARQUIVO_Oscompadreseascomadresdeescravos.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2020.

BERUTE, Gabriel S. **Dos escravos que partem para os portos do sul**: características do tráfico negreiro do Rio Grande de São Pedro do Sul, c.1790-c.1825. Porto Alegre: PPGH/UFRGS, 2006. (Dissertação de Mestrado)

_____. **Atividades mercantis do Rio Grande de São Pedro**: negócios, mercadorias e agentes mercantis (1808-1850). Porto Alegre: PPGH/UFRGS, 2011. (Tese de Doutorado)

BETHELL, Leslie. **A abolição do comércio brasileiro de escravos**: a Grã-Bretanha, o Brasil e a questão do comércio de escravos, 1807-1869. Brasília: Senado Federal, 2002.

CANDIDO, Mariana, LOVEJOY, Paul *et al*. Redefining African regions for linking open-source data. **History in Africa**, Cambridge, v. 46, p.5-36, jun. 2019.

CARVALHO, Daniela V. de. **Nas fronteiras da Liberdade**: experiências negras de recrutamento, guerra e escravidão (Brasil Meridional – 1830-1850). Rio de Janeiro: PPGH/UFRJ, 2013. (Tese de Doutorado)

CARVALHO, Marcus J. M. de, REIS, João J. e GOMES, Flávio dos S. **O Alufá Rufino**: tráfico, escravidão e liberdade no atlântico negro (1822-1853). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CASTILLO, Lisa E. Entre memória, mito e história: viajantes transatlânticos da Casa Branca. In: AZEVEDO, Elciene e REIS, João J. (Orgs.). **Escravidão e suas sombras**. Salvador: UFBA, 2012.

CORREA, Sílvio M. de S. Africanos na Província de São Pedro (1835-1848): quanto vale a liberdade? **Anais do 3º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**, Florianópolis, 2007. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos3/silvio%20marcus%20de%20souza%20corres.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2020.

FARIA, Sheila de Castro. **Sinhás pretas, damas mercadoras**: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850). Niterói: UFF, 2004. (Tese apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense – Concurso para Professor Titular em História do Brasil)

FARIAS, Juliana B. **Mercados minas**: africanos ocidentais na praça do mercado do Rio de Janeiro (1830-1890). Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro/Arquivo Geral da Cidade, 2015.

FARIAS, Juliana B., GOMES, Flávio e SOARES, Carlos E. L. **No labirinto das nações**: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

FARINATTI, Luís A. E**. Confins Meridionais**: famílias de elite e sociedade agrária na Fronteira Sul do Brasil (1825-1865). Santa Maria: Editora UFSM, 2010.

FARINATTI, Luís A. E.; MATHEUS, Marcelo S. A história de João Potro: trajetória e relações de reciprocidade de uma família subalterna no sul do Brasil (1820-1855). **Varia História**, Belo Horizonte, v. 33, p.707-743, 2017.

FLORENTINO, Manolo. Sobre minas, crioulos e a liberdade costumeira no Rio de Janeiro, 1789-1871. In: FLORENTINO, Manolo (org.). **Tráfico, cativeiro e liberdade**: Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.

GIL, Tiago L. **Coisas do caminho**: tropeiros e seus negócios do Viamão a Sorocaba (1780-1810). Rio de Janeiro: PPGH/UFRJ, 2009. (Tese de Doutorado)

GRAÇA FILHO, Afonso de A. **Os convênios da carestia**: crises, organização e investimentos do comércio de subsistência da Corte (1850-1880). Rio de Janeiro: PPGH/UFRJ, 1992. (Dissertação de Mestrado).

_____. **A Princesa do oeste e o mito da decadência de Minas Gerais**: São João del Rei (1831-1888). São Paulo: Annablume, 2002.

GRINBERG, Keila. Escravidão e Relações Diplomáticas Brasil e Uruguai, século XIX. **Anais do IV Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**, Curitiba, 2009.

GUEDES, Roberto. Livros paroquiais de batismo, escravidão e qualidades de cor (Santíssimo Sacramento da Sé, Rio de Janeiro, Séculos XVII- XVIII). In: FRAGOSO, João; SAMPAIO, Antonio C. Jucá de; GUEDES, Roberto (org.). **Arquivos paroquiais e história social na América lusa, séculos XVII e XVIII. Métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um *corpus* documental**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

GOMES, Flávio. A demografia atlântica dos africanos no Rio de Janeiro, séculos XVII, XVIII e XIX: algumas configurações a partir dos registros eclesiásticos, Rio de Janeiro, **História, Ciências e Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 19, supl., p.81-106, dez. de 2012.

_____. Africans and "nations" in the slave trade through parish registers: preliminary notes for comparative perspectives on Brazil and Cuba in the seventeenth century, Niterói, **Tempo**, v. 22, nº 41, p.451-466, set.-dez. de 2016.

LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo 'mina'. **Tempo**, Niterói, v. 10, n 20, p.98-120, 2006.

LANDERS, Jane; LOVEJOY, Paul E.; McMICHAEL, Andrew; SOARES, Mariza de C. Slavery in Ecclesiastical Archives: Preserving the Records. *Hispanic American Historical Review*, n. 86, p.337-346, 2006.

LENHARO, Alcir. **As tropas da moderação (o abastecimento da Corte na formação política do Brasil – 1808-1842)**. Rio de Janeiro: SMC, 1993.

LÍBANO, Carlos E. e GOMES, Flávio. "Com o Pé sobre um Vulcão": Africanos Minas, Identidades e a Repressão Antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840). **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n. 2, v. 23, p.1-44, 2001.

LIMA, Rafael P. de. **A Nefanda Pirataria de Carne Humana**: escravizações ilegais e relações políticas na fronteira do Brasil meridional (1851-1868). Porto Alegre: PPGH/UFRGS, 2010. (Dissertação de Mestrado)

MAESTRI, Mário. **Quilombos e quilombolas em terras gaúchas**. Porto Alegre/Caxias: EST/UCS, 1979.

_____. **O escravo no Rio Grande do Sul**: a charqueada e a gênese do escravismo gaúcho. Porto Alegre: EST/UCS, 1984.

_____. Pampa negro: agitações, insubordinações e conspirações servis no Rio Grande do Sul, 1803-1850. **Sankofa**, São Paulo, nº XIII, Julho / 2014, p.50-72.

MAMIGONIAN, Beatriz G. Do que 'o preto mina' é capaz: etnia e resistência entre africanos livres. **Afro-Ásia**, Salvador, v. 24, p.71-95, 2000.

MAMIGONIAN, Beatriz G. e REIS, João J. Nagô and Mina: The Youruba Diaspora in Brazil. In: FALOLA, Toyin and CHILDS, Matt (orgs.). **The Yoruba Diaspora in the Atlantic World**. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

MATHEUS, Marcelo S. **Fronteiras da Liberdade**: escravidão, hierarquia social e alforria no extremo sul do Império do Brasil. São Leopoldo: Oikos/Unisinos, 2012.

_____. **A produção da diferença**: escravidão e desigualdade social ao sul do Império brasileiro (Bagé, c.1820-1870). Rio de Janeiro: PPGH/UFRJ, 2016. (Tese de Doutorado)

_____. A africana mina Maria Francisca do Rosário: escravidão, cor e ascensão social em um contexto fronteiriço (Brasil, segunda metade do século XIX). **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. 44, p.501-517, 2018.

_____. Registros de batismo e tráfico de africanos para o Rio Grande do Sul na primeira metade do século XIX: primeiras notas de pesquisa. **Anais do 9o Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**, Florianópolis, 2019. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=141&Itemid=63>. Acesso em: 21 jan. 2020.

MOREIRA, Paulo R. S. Feiticeiros, venenos e batuques: religiosidade negra no espaço urbano (Porto Alegre – século XIX). In: GRIJÓ, Luiz A., KUHN, Fábio, *et al*. (orgs.). **Capítulos de História do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: PPGH, 2004.

_____. Uma escola corânica de pretos minas: experiências de etnicidade, alforria e família entre africanos (Porto Alegre /RS – 1748 / 1888). **Actas de las Segundas Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA**, Buenos Aires, Mnemosyne, 2011. [CD-ROM]

_____. Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito de Cachoeira: (in)visibilidade negra, devoção, memória e patrimônio. In: NASCIMENTO, José A. M. do (org.). **Centros de Documentação e arquivos**: acervos, experiência e formação. São Leopoldo: Oikos, 2016.

_____. "Qualificados novos por estarem a dois meses no território do Brasil e não saberem falar nada a língua portuguesa": charqueadas e tráfico ilegal de africanos (Bahia – Pelotas – Brasil meridional, 1834). **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, São Leopoldo, v. 11, n 22, p.133-161, 2019.

MÜGGE, Miquéias H. e MOREIRA, Paulo R. S. Um terço na casa do preto José Mina: pluralismo religioso e sociabilidades negras em uma região de imigração europeia (São Leopoldo/RS). In: VENDRAME, Maíra I; MAUCH, Cláudia; MOREIRA, Paulo R. S. (Orgs.). **Crime e justiça**: reflexões, fontes e possibilidades de pesquisa. São Leopoldo: Oikos/Unisinos, 2018.

OLIVEIRA, Vinicius P. de. **De Manoel Congo a Manoel de Paula**: um africano ladino em terras meridionais. Porto Alegre: EST, 2006.

OSÓRIO, Helen. **Apropriação da terra no Rio Grande de São Pedro e a formação do espaço platino**. Porto Alegre: PPGH/UFRGS, 1990. (Dissertação de Mestrado)

_____. Esclavos em la frontera: padrones de la esclavitud africana em Río Grande ddel Sur, 1765-1825. **Estudios sobre la cultura afro-rioplatense**. Faculdad de Humanidades y Ciencias de la Educacion: Montevideo, 2004.

_____. **O império português ao sul da América**: estancieiros, lavradores e comerciantes. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.

PARÉS, Luis N. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Unicamp, 2007.

_____. Entre Bahia e a Costa da Mina, libertos africanos no tráfico ilegal. In: RAGGI, Giuseppina *et al*. (Orgs.). **Salvador da Bahia**: interações entre América e África (séculos XVI-XIX). Salvador: EDUFBA, 2017

PETIZ, Silmei de S. **Buscando a Liberdade**: as fugas de escravos da província de São Pedro para o além-fronteira (1815-1851). Passo Fundo: UPF, 2006.

PINTO, Natália G. **A Benção, Compadre**: experiências de parentesco e liberdade em Pelotas, 1830/1850. São Leopoldo: PPGH/Unisinos, 2012.

_____. **Gerações de senzalas, Gerações de Liberdade**: experiências de liberdade em Pelotas/RS, 1850/1888. Porto Alegre: PPGH/UFRGS, 2018.

POPINIGIS, Fabiane. Maria Mina e as disputas pelo mercado de trabalho em Desterro, século XIX. **História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p.115-135, 2013.

REIS, João J. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos Malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RIBEIRO, Alexandre V. **O tráfico atlântico de escravos e a praça mercantil de Salvador, c.1680-c.1830**. Rio de Janeiro: PPGH/UFRJ, 2005. (Dissertação de Mestrado)

SCHERER, Jovani de S. **Experiências de busca da liberdade**: alforria e comunidade africana em Rio Grande, séc. XIX. São Leopoldo: PPGH/UNISINOS, 2008. (Dissertação de Mestrado)

SOARES, Mariza de C. Mina, Angola e Guiné: Nomes d'África no Rio de Janeiro Setecentista, **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, dez. de 1998.

_____. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. A conversão dos escravos africanos e a questão do gentilismo nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. In: FEITLER, Bruno e SOUZA, Evergton S. (orgs.). **A Igreja no Brasil**: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Unifesp, 2011.

_____. O comércio "português/brasileiro" de escravos no Transatlantic Slave Trade Database. **Almanack**, Guarulhos, n. 22, p.551-568, 2019.

STARK, David. A New Look at the African Slave Trade in Puerto Rico Through the Use of Parish Registers: 1660–1815, **Slavery and Abolition**, v. 30, nº 4, p.491-520, December 2009.

VARGAS, Jonas M. **Pelas margens do Atlântico**: um estudo sobre elites locais e regionais no Brasil a partir das famílias proprietárias de Charqueadas em Pelotas. Rio de Janeiro: UFRJ, 2013. (Tese de Doutorado)

VASCONCELOS, Albertina L. Tráfico interno, liberdade e cotidiano de escravos no Rio Grande do Sul: 1800-1850, **Anais do II Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**, Porto Alegre, 2005. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos2/albertina%20vasconcelos%20completo.pdf>, Acesso em: 07 mai. 2019.

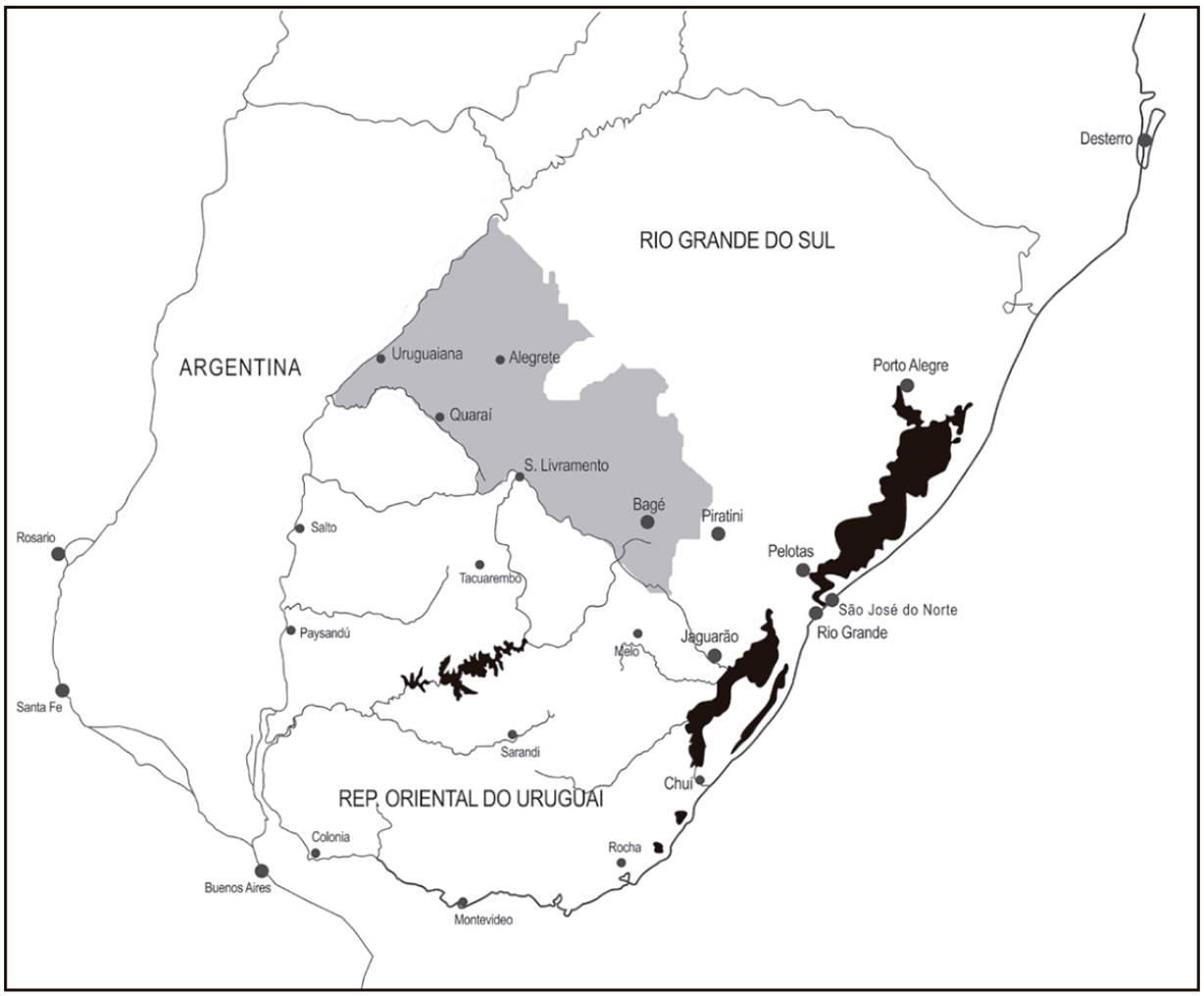
VIDE, Sebastião M. da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. Brasília: Senado Federal, 2007, Livro 1, Título 2 (II), p.2-3 e Título 14 (XIV).

XIMENES, Cristina F. L. **Joaquim Pereira Marinho**: perfil de um contrabandista de escravos na Bahia, 1828-1887. Salvador: PPGH/UFBA, 1999. (Dissertação de Mestrado)

ZARTH, Paulo A. **Do Arcaico ao Moderno**. Transformações no Rio Grande do Sul do século XIX. Ijuí: Editora Unijuí, 2002.

ANEXO 1

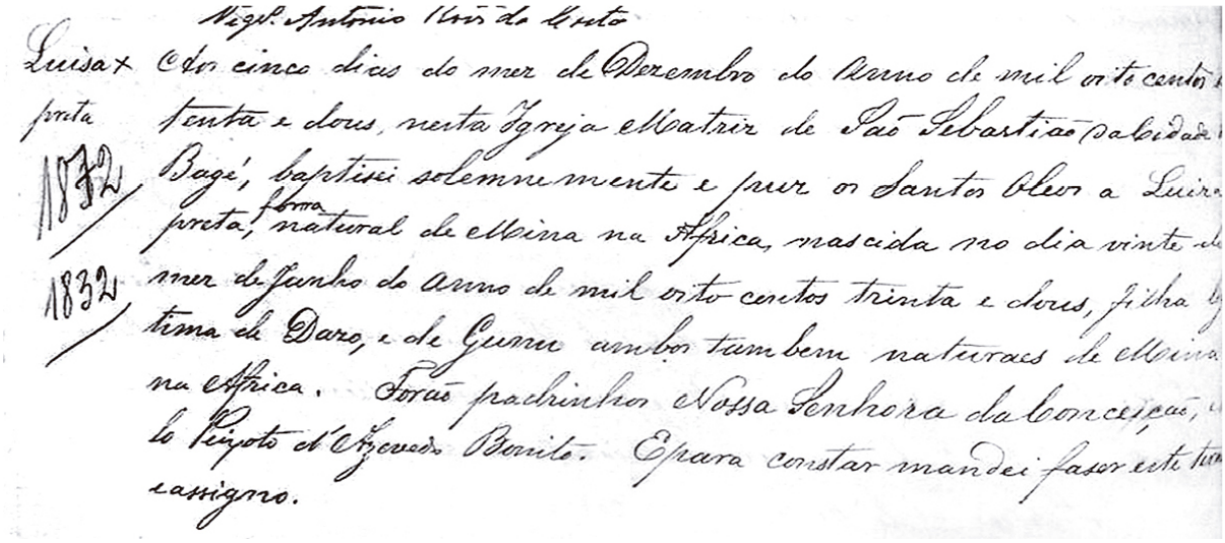
Mapa do Rio Grande do Sul, com a localização aproximada de Bagé, Pelotas, Rio Grande, São José do Norte e Porto Alegre (em verde, a região da Campanha sul-rio-grandense.



Fonte: Mapa adaptado de: Carta Geografica del Estado Oriental del Uruguay y posesiones adyacentes. Paris, 1841; Carta das Repúblicas do Paraguay e Uruguay e das províncias argentinas de Entre Rios e Corrientes e parte do Império do Brazil. 1865; MENEGAT, Carla. **"Transportando fortunas para povoar deserta e inculta campanha"**: atuação política e negócios dos brasileiros no norte do Estado Oriental do Uruguai (c.1845-1865). Porto Alegre: UFRGS, 2015. (Tese de Doutorado); e de: **Base cartográfica digital do Brasil.** Rio de Janeiro: IBGE, 2003. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/55569794/10/Mapa-do-Rio-Grande-do-Sul-na-primeira-metade-do-Seculo-XVIII>. Acesso em: 25 dez. 2012.[56]

ANEXO 2

Registro de batismo da africana mina Luisa



Fonte: Arquivo da Diocese de Bagé. Registros de Batismo de Bagé.
Livro 4b, p.234v.

---

1. Arquivo da Diocese de Bagé. Registros de Batismo de Bagé. Livro 4b, p.234v [grifos meus].

2. MATHEUS, Marcelo S. **A produção da diferença**: escravidão e desigualdade social ao sul do Império brasileiro (Bagé, c.1820-1870). Rio de Janeiro: PPGH/UFRJ, 2016. (Tese de Doutorado)

3. Tal pesquisa, intitulada "Escravidão e tráfico de africanos através dos registros de batismo (Rio Grande do Sul, 1780-1850)", desenvolvida há quase dois anos no âmbito do Instituto Federal do Rio Grande do Sul, conta com financiamento do CNPq e do Fomento Interno do IFRS.

4. Utilizo tal termo (ou "África Ocidental" ou "ocidentais") em contraponto à África Central, de onde migraram africanos das nações congo, angola, cabinda, benguela, etc., para fins práticos e de entendimento, embora ele não apareça no Transatlantic Slave Trade Database (doravante TSTD), já que não tem correspondente na língua inglesa. Como alusão à Costa da Mina, no TSTD aparecem "Gold Coast e Bight of Benin" (Costa do Ouro e Baía do Benim). Para o problema da nomenclatura no TSTD, ver: SOARES, Mariza de C. O comércio "português/brasileiro" de escravos no Transatlantic Slave Trade Database. **Almanack**, Guarulhos, n. 22, p.551-568, 2019; e CANDIDO, Mariana, LOVEJOY, Paul *et al*. Redefining African regions for linking open-source data. **History in Africa**, Cambridge, v. 46, p.5-36, jun. 2019. Também não irei me deter e aprofundar no debate sobre o significado do termo *mina* na diáspora, discussão que o leitor poderá encontrar em outros textos desta obra ou na bibliografia citada a seguir nessa mesma nota. No Rio Grande do Sul, na maioria das vezes encontramos o termo "mina" para os africanos ocidentais. Algumas poucas vezes, encontramos "nagô" e, em outras, "mina-nagô". Assim, para a região, no Oitocentos fica difícil identificarmos o mesmo que para a Bahia nesse mesmo século e no anterior, isto é, que, em geral, "Minas" são os gbe e "nagôs" são "iorubas". Sobre tal questão, ver: MAMIGONIAN, Beatriz G. Do que 'o preto mina' é capaz: etnia e resistência entre africanos livres. **Afro-Ásia**, Salvador, v. 24, p.71-95, 2000; REIS, João J. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos Malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003; FARIAS, Juliana B., GOMES, Flávio e SOARES, Carlos E. L. **No labirinto das nações**: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005; LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os

significados do termo 'mina'. **Tempo**, Niterói, v. 10, n 20, p.98-120, 2006; PARÉS, Luis N. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Unicamp, 2007, capítulo 1.

5. MAMIGONIAN, op. cit; FARIA, Sheila de Castro. **Sinhás pretas, damas mercadoras**: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850). Niterói: UFF, 2004. (Tese apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense – Concurso para Professor Titular em História do Brasil); FLORENTINO, Manolo. Sobre minas, crioulos e a liberdade costumeira no Rio de Janeiro, 1789-1871. In: FLORENTINO, Manolo (org.). **Tráfico, cativeiro e liberdade**: Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005; SCHERER, Jovani de S. **Experiências de busca da liberdade**: alforria e comunidade africana em Rio Grande, séc. XIX. São Leopoldo: PPGH/UNISINOS, 2008. (Dissertação de Mestrado); MOREIRA, Paulo R. S. Uma escola corânica de pretos minas: experiências de etnicidade, alforria e família entre africanos (Porto Alegre /RS – 1748 / 1888). **Actas de las Segundas Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA**, Buenos Aires, Mnemosyne, 2011 [CD-ROM]; SOUZA, 2013; FARIAS, Juliana B. **Mercados minas**: africanos ocidentais na praça do mercado do Rio de Janeiro (1830-1890). Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro/Arquivo Geral da Cidade, 2015.

6. MAESTRI, Mário. **O escravo no Rio Grande do Sul**: a charqueada e a gênese do escravismo gaúcho. Porto Alegre: EST, 1984; MOREIRA, op. cit.; MOREIRA, Paulo R. S. Feiticeiros, venenos e batuques: religiosidade negra no espaço urbano. (Porto Alegre – século XIX). In: GRIJÓ, Luiz A., KUHN, Fábio, *et al.* (org.). **Capítulos de História do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: PPGH, 2004; SCHERER, op. cit.; MATHEUS, Marcelo S. A africana mina Maria Francisca do Rosário: escravidão, cor e ascensão social em um contexto fronteiriço (Brasil, segunda metade do século XIX). **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. 44, p.501-517, 2018.

7. Sobre a migração de luso-brasileiros para a atual fronteira sudoeste do Rio Grande do Sul e a utilização de mão de obra escrava na pecuária, ver, dentre outros: OSÓRIO, Helen. **Apropriação da terra no Rio Grande de São Pedro e a formação do espaço platino**. Porto Alegre: PPGH/UFRGS, 1990. (Dissertação de Mestrado); ZARTH, Paulo A. **Do Arcaico ao Moderno. Transformações no Rio Grande do Sul do século XIX**. Ijuí: Editora Unijuí, 2002; OSÓRIO, Helen. **O império português ao sul da América**: estancieiros, lavradores e comerciantes. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008. FARINATTI, Luís A. E**. Confins Meridionais**: famílias de elite e sociedade agrária na Fronteira Sul do Brasil (1825-1865). Santa Maria: Editora UFSM, 2010; MATHEUS, Marcelo S. **Fronteiras da Liberdade**: escravidão, hierarquia social e alforria no extremo sul do Império do Brasil. São Leopoldo: Oikos/Unisinos, 2012. Para a instalação das primeiras charqueadas em Pelotas e seu comércio com o mercado interno e internacional: VARGAS, Jonas M. **Pelas margens do Atlântico**: um estudo sobre elites locais e regionais no Brasil a partir das famílias proprietárias de Charqueadas em Pelotas. Rio de Janeiro: UFRJ, 2013, p.18-21. (Tese de Doutorado). Para o Brasil ter se tornado o maior receptor de africanos das Américas: *Trans-Atlantic Slave Trade Database*. Disponível em: <http://www.slavevoyages.org/>. Acesso em 04 jan. 2020. O mais utilizado nas fontes era "carne seca", embora possa aparecer "carne salgada". Agradeço essa observação a Jonas Vargas.

8. FRAGOSO, João. **Homens de grossa aventura**: acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, p.144. Para trabalhos que abordam a economia de abastecimento interno no Oitocentos, ver: GRAÇA FILHO, Afonso de A. **Os convênios da carestia**: crises, organização e investimentos do comércio de subsistência da Corte (1850-1880). Rio de Janeiro: PPGH/UFRJ, 1992. (Dissertação de Mestrado); LENHARO, Alcir. **As tropas da moderação (o abastecimento da Corte na formação política do Brasil – 1808-1842)**.

Rio de Janeiro: SMC, 1993; GRAÇA FILHO, Afonso de A. **A Princesa do oeste e o mito da decadência de Minas Gerais**: São João del Rei (1831-1888). São Paulo: Annablume, 2002; GIL, Tiago L. **Coisas do caminho**: tropeiros e seus negócios do Viamão a Sorocaba (1780-1810). Rio de Janeiro: PPGH/UFRJ, 2009. (Tese de Doutorado)

9. OSÓRIO, 2008, op. cit., p.221.

10. Helen Osório só identificou dois carregamentos de escravos direto da África (ambos do porto de Cabinda) para o Rio Grande do Sul. Por sua vez, menos de 9% tinham como origem a Bahia. OSÓRIO, op. cit., 2008, p.220-221. Apesar disso, conforme a autora, entre 1765 e 1825, cerca de 25% dos escravos inventariados na capitania eram provenientes da "África Ocidental". OSÓRIO, Helen. Esclavos em la frontera: padrones de la esclavitud africana em Río Grande del Sur, 1765-1825. **Estudios sobre la cultura afro-rioplatense**. Faculdad de Humanidades y Ciencias de la Educacion: Montevideo, 2004, p.12. Já conforme Gabriel Aladrén, que investigou os inventários dos municípios fronteiriços entre 1777 e 1840, por volta de 10% dos cativos arrolados eram da "África Ocidental" (88% "minas" ou 91% "minas" e "nagôs"): ALADRÉN, Gabriel. **"Sem respeitar nem tratados"**: escravidão e guerra na formação histórica da fronteira sul do Brasil (Rio Grande de São Pedro, c.1777-1835). Niterói: PPGH/UFF, 2012, capítulo 2, em especial tabela da p.122. (Tese de Doutorado). Para o período imperial, Gabriel Aladrén localizou cinco desembarques diretos da África para o Rio Grande do Sul: ALADRÉN, op. cit., 'nota 4' na p.51. Sobre o tema, ver: OLIVEIRA, Vinicius P. de. **De Manoel Congo a Manoel de Paula**: um africano ladino em terras meridionais. Porto Alegre: EST, 2006.

11. BERUTE, Gabriel S. **Dos escravos que partem para os portos do sul**: características do tráfico negreiro do Rio Grande de São Pedro do Sul, c.1790-c.1825. Porto Alegre: PPGH/UFRGS, 2006, p.50-57. (Dissertação de Mestrado). ALADRÉN, op. cit., capítulo 2, em especial tabela da p.53. Encontrei listas de remessa de escravos para o Rio Grande do Sul para os anos de 1795, 1798, 1799 e 1803. Os dois primeiros anos citados são, exatamente, dois dos três anos que estão em branco na tabela confeccionada por Aladrén e em outro, 1799, só há 6 escravos listados na mesma. No momento, estou elaborando um texto em que atualizo os dados em diálogo com a pesquisa a partir dos registros de batismos. MATHEUS, Marcelo S. **O tráfico de escravos para o Rio Grande do Sul através dos registros de batismo (1780-1850)**. [texto inédito]

12. https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/1824-1899/lei-37659-7-novembro-1831-564776-publicacaooriginal-88704-pl.html

13. No Dossiê "*Para inglês ver? Revisitando a Lei de 1831*" organizado por Keila Grinberg e Beatriz Mamigonian, há todo um debate sobre o tema. O Dossiê está disponível em: <http://bgmamigo.paginas.ufsc.br/2011/05/25/dossie-para-ingles-ver-revisitando-a-lei-de-1831/>. Acesso em: 14 dez. 2019.

14. BERUTE, Gabriel. **Atividades mercantis do Rio Grande de São Pedro**: negócios, mercadorias e agentes mercantis (1808-1850). Porto Alegre: PPGH/UFRGS, 2011, p.58-69. (Tese de Doutorado). Agradeço a Gabriel Berute por gentilmente me franquear acesso ao seu banco de dados.

15. RIBEIRO, Alexandre V. **O tráfico atlântico de escravos e a praça mercantil de Salvador, c.1680-c.1830**. Rio de Janeiro: PPGH/UFRJ, 2005, p.108-118. (Dissertação de Mestrado); OSÓRIO, op. cit., 2008, p.200. Logo à frente veremos que o refluxo da venda de escravos da Bahia para o Maranhão repercutiu no Rio Grande do Sul. Conforme Helen Osório, o início das exportações de charque e couros da capitania sulina para a Bahia e Pernambuco remonta ao ano de 1789. OSÓRIO, op. cit., p.195-196.

16. Como argumenta o autor, "ou seja, mesmo com o café ultrapassando o açúcar na pauta das exportações brasileiras, o charque rio-grandense continuou tendo seu principal mercado consumidor nas *plantations* açucareiras do nordeste", com tal predomínio aumentando nas décadas de 1860 e 1870. VARGAS, op. cit., p.58 e 'Gráfico 8.1' na p.328.

17. VASCONCELOS, Albertina L. Tráfico interno, liberdade e cotidiano de escravos no Rio Grande do Sul: 1800-1850, **Anais do II Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**, Porto Alegre, 2005, p.7-8. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos2/albertina%20vasconcelos%20completo.pdf>. Acesso em: 07 mai. 2019. Estes números são mínimos, já que em 1846 a polícia baiana enviou um ofício ao chefe de polícia do Rio Grande do Sul reclamando que um número considerável de escravos estava sendo vendido da Bahia para o extremo sul do Império "sem passaporte" e sugerindo "toda vigilância" e o reenvio, para Salvador, daqueles que não tivessem o respectivo documento. Citado em: ARAÚJO, Thiago L de. **Desafiando a escravidão**: fugitivos e insurgentes negros e a política da liberdade nas fronteiras do Rio da Prata (Brasil e Uruguai, 1842-1865). Campinas: PPGH/Unicamp, 2016, p.94. Segundo Beatriz Mamigonian e João J. Reis, embora menos de 10% dos africanos escravizados introduzidos no Brasil na primeira metade do século XIX tivessem origem na África Ocidental, quase 90% destes tiveram como destino a Bahia. De acordo com os autores, ao longo do século XIX os africanos de fala iorubá passaram a ser conhecidos como "nagôs" e em outras partes do Brasil, como é o caso do Rio Grande do Sul, de "minas, spelling out their specific origins and identities only on particular occasions and in particular circumstances". O caso que veremos mais à frente, da relação produzida entre as *africanas minas* em Bagé, ilustra a sentença de Mamigonian e Reis. MAMIGONIAN, Beatriz G. e REIS, João J. Nagô and Mina: The Youruba Diaspora in Brazil. In: FALOLA, Toyin and CHILDS, Matt (org.). **The Yoruba Diaspora in the Atlantic World**. Bloomington: Indiana University Press, 2005, p.78. Sobre as conexões entre o Rio Grande do Sul e a Bahia, especialmente acerca do tráfico de escravos no período pós 1831, ver também: XIMENES, Cristina F. L. **Joaquim Pereira Marinho**: perfil de um contrabandista de escravos na Bahia, 1828-1887. Salvador: PPGH/UFBA, 1999. (Dissertação de Mestrado)

18. SCHERER, op. cit., p.110-112.

19. PINTO, Natália G. **A Benção, Compadre**: experiências de parentesco e liberdade em Pelotas, 1830/1850. São Leopoldo: PPGH/Unisinos, 2012, p.62-65; PINTO, Natália G. **Gerações de senzalas, Gerações de Liberdade**: experiências de liberdade em Pelotas/RS, 1850/1888. Porto Alegre: PPGH/UFRGS, 2018, p.56-57.

20. "Estimou", pois a meia ciza também cobria os escravos transacionados dentro da província, como ressalva o autor. ARAÚJO, op. cit., p.61, 71-78 e 87. Howden havia sido enviado em missão especial, dentre outros motivos para tratar do problema da continuidade do tráfico transatlântico de africanos escravizados, para a região do Prata no começo do ano de 1847: BETHELL, Leslie. **A abolição do comércio brasileiro de escravos**: a Grã-Bretanha, o Brasil e a questão do comércio de escravos, 1807-1869. Brasília: Senado Federal, 2002, p.317. Após essa passagem pela região do Prata, Howden foi ministro no Rio de Janeiro entre 1847 e 1848: BETHELL, op. cit., p.318-348.

21. Durante a investigação do delito, o juiz de paz escreveu ao presidente da província, reclamando que os "encarregados da fiscalização serem os que coadjuvam nas transgressões dos ditos contrabandos". MOREIRA, Paulo R. S. "Qualificados novos por estarem a dois meses no território do Brasil e não saberem falar nada a língua portuguesa": charqueadas e tráfico ilegal de africanos (Bahia – Pelotas – Brasil meridional, 1834). **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, São Leopoldo,

Leopoldo, v. 11, n 22, p.133-161, 2019, p.5. Na verdade, há pistas de que São José do Norte (leia-se, o porto, a alfândega e a própria igreja, onde eram batizados – ilegalmente como escravos – africanos), município vizinho ao porto principal de Rio Grande e tão perto de Pelotas quanto este, passou a ser utilizado pelos escravistas locais para traficar escravos ilegalmente. Está em elaboração um texto, em parceria com Paulo Moreira, em que, a partir do cotejamento dos registros de batismos e processos-crime, dentre outras fontes, analisamos o tráfico ilegal de africanos para o Rio Grande do Sul introduzidos na província a partir do porto de São José do Norte, com o objetivo de burlar as – ou apenas escapar das – autoridades da praça (e alfândega) de Rio Grande. Claro que, para tanto, os traficantes contavam com a complacência de burocratas (padres, autoridade aduaneira, etc.) de São José do Norte: MOREIRA, Paulo R. S. e MATHEUS, Marcelo S. **O tráfico ilegal de africanos para o Rio Grande do Sul (1831-1860)**. [texto inédito]. Lembrando, é neste contexto que se passa parte da história de Alufá Rufino, o qual viveu no Rio Grande do Sul. CARVALHO, Marcus J. M. de, REIS, João J. e GOMES, Flávio dos S. **O Alufá Rufino**: tráfico, escravidão e liberdade no atlântico negro (1822-1853). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

22. Sobre o preço dos escravos em Salvador: PARÉS, Nicolau L. Entre Bahia e a Costa da Mina, libertos africanos no tráfico ilegal. In: RAGGI, Giuseppina *et al.* (org.). **Salvador da Bahia**: interações entre América e África (séculos XVI-XIX). Salvador: EDUFBA, 2017, p.18.

23. Por falta de espaço e por não ser o foco do presente texto, não irei me alongar sobre a questão do uso dos registros de batismo para o estudo do tráfico. Para tanto, ver: MATHEUS, Marcelo S. Registros de batismo e tráfico de africanos para o Rio Grande do Sul na primeira metade do século XIX: primeiras notas de pesquisa. **Anais do 9o Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**, Florianópolis, 2019. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=141&Itemid=63>. Acesso em: 21 jan. 2020. Há algum tempo os registros eclesiásticos vêm sendo utilizados para o estudo do tráfico de escravos. Ver: STARK, David. A New Look at the African Slave Trade in Puerto Rico Through the Use of Parish Registers: 1660–1815, **Slavery and Abolition**, v. 30, no 4, p.491-520, December 2009; LANDERS, Jane; LOVEJOY, Paul E.; McMICHAEL, Andrew; SOARES, Mariza de C. Slavery in Ecclesiastical Archives: Preserving the Records. **Hispanic American Historical Review**, n. 86, p.337-346, 2006; GOMES, Flávio. A demografia atlântica dos africanos no Rio de Janeiro, séculos XVII, XVIII e XIX: algumas configurações a partir dos registros eclesiásticos, Rio de Janeiro, **História, Ciências e Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 19, supl., p.81-106, dez. de 2012; GOMES, Flávio. Africans and "nations" in the slave trade through parish registers: preliminary notes for comparative perspectives on Brazil and Cuba in the seventeenth century, Niterói, **Tempo**, v. 22, no 41, p.451-466, set.-dez. de 2016. Utilizo o período a partir e 1831 como de *ilegalidade*, contudo, levando em conta a observação de Nicolau Parés de que "o período do tráfico ilegal se inaugurou, em parte, já na segunda década do Oitocentos". PARÉS, op. cit., 2017, p.15, nota 7.

24. Ver, por exemplo: FARINATTI, Luís A. E. e MATHEUS, Marcelo S. A história de João Potro: trajetória e relações de reciprocidade de uma família subalterna no sul do Brasil (1820-1855). **Varia História**, Belo Horizonte, v. 33, p.707-743, 2017.

25. VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Brasília: Senado Federal, 2007, Livro 1, Título 2 (II), p.2-3 e Título 14 (XIV), p.20-21. Sobre o batismo de africanos, dentre outros, ver: SOARES, Mariza de C. A conversão dos escravos africanos e a questão do gentilismo nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. In: FEITLER, Bruno e SOUZA, Evergton S. (org.). **A Igreja no Brasil**: normas e práticas durante a vigência das Constituições

Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Unifesp, 2011; BACELLAR, Carlos de A. P. Os compadres e as comadres de escravos: um balanço da produção historiográfica brasileira. **Anais eletrônicos do XXVI Encontro Nacional de História**, São Paulo, 2011. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1307925540_ARQUIVO_Oscompadreseascomadresdeescravos.pdf >. Acesso em: 21 jan. 2020; GUEDES, Roberto. Livros paroquiais de batismo, escravidão e qualidades de cor (Santíssimo Sacramento da Sé, Rio de Janeiro, Séculos XVII- XVIII). In: FRAGOSO, João; SAMPAIO, Antonio C. Jucá de; GUEDES, Roberto (org.). **Arquivos paroquiais e história social na América lusa, Séculos XVII e XVIII. Métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um *corpus* documental**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

26. Arquivo da Diocese de Rio Grande. Registros de batismo de Rio Grande, São José do Norte, Povo Novo e Estreito. Arquivo da Arquidiocese de Pelotas. Registros de batismo de Pelotas. Essa nota serve para todas as próximas citações que abordem esses registros, salvo nova referência. A maior parte (87%) destes mais de dois mil registros de batismos de africanos foi celebrada nos municípios de Rio Grande e Pelotas, os quais, com efeito, eram os que detinham a maior população cativa, junto com a capital Porto Alegre, da província. Em 1858 Rio Grande tinha escravos 4.369 e Pelotas 4.788. Já em meados da década de 1870, Rio Grande tinha 5.417 escravos e Pelotas 7.687. Para os dados de 1858: Federação de Economia e Estatística. **De Província de São Pedro a Estado do Rio Grande do Sul – censos do RS 1803-1950.** Porto Alegre: FEE, 1981, p.66. Para a população escrava do Rio Grande do Sul na década de 1870: <http://memoria.nemesis.org.br>. Acesso em: 08 mai. 2019. Contudo, estes são números mínimos, especialmente os de 1858, que devem servir apenas como indicativos e/ou aproximações. Apenas para comparar e relativizar tais dados com um censo mais fidedigno, em 1833 foi realizado um levantamento da população escrava em Pelotas, distrito por distrito. E, nele, consta que a população cativa era de 5.623, sendo mais de 67% dela composta por africanos. E não só: esses mais de 5 mil escravos representavam quase 52% da população da localidade, sendo que outros 10,5% eram compostos por libertos. Citando, dentre outros, em: MAESTRI, Mário. Pampa Negro: agitações, insubordinações e conspirações servis no Rio Grande do Sul, 1803-1850. **Sankofa**, São Paulo, no XIII, p.50-72, junho de 2014, p.60; VARGAS, op. cit., p.114-115. Difícil acreditar que, com o incremento do tráfico para o Rio Grande do Sul, a população escrava de Pelotas tenha diminuído de 1833 para o ano de 1858, ou seja, os dados deste último ano estão certamente subestimados e/ou incompletos. Sobre os "grupos de procedência", ver: SOARES, Mariza de C. Mina, Angola e Guiné: Nomes d'África no Rio de Janeiro Setecentista, **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, dez. de 1998; SOARES, Mariza de C. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

27. BERUTE, op. cit., 2006, p.170-173.

28. Citado em MAESTRI, op. cit., 1984, p.131; VARGAS, op. cit., p.120.

29. Citado em: CORREA, Sílvio M. de S. Africanos na Província de São Pedro (1835-1848): quanto vale a liberdade? **Anais do 3o Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**, Florianópolis, 2007, p.17. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos3/silvio%20marcus%20de%20souza%20corres.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2020.

30. LÍBANO, Carlos E. e GOMES, Flávio. "Com o Pé sobre um Vulcão": Africanos Minas, Identidades e a Repressão Antiafricana no Rio de Janeiro (١٨٤٠-١٨٣٠). **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n. 2, v. 23, 2001, p.1-44.

31. MOREIRA, op. cit., 2011, p.47-48.

32. Ibid., p.48. Conforme Paulo Moreira, um dos livros, um alcorão, encontra-se até hoje no arquivo do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, no Rio de Janeiro. A incursão sócio-religiosa dos *minas* não se processava apenas em espaços, digamos assim, mais autônomos, como é o caso da escola desvendada em Porto Alegre. Eles também adentravam em irmandades católicas, como no exemplo que veremos no final deste tópico ou mesmo no caso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito de Cachoeira, município localizado na região central da província do Rio Grande do Sul. Analisando o termo de eleição desta confraria, Paulo Moreira identificou como "Rei" da mesma o irmão "José Antônio *Mina*": MOREIRA, Paulo R. S. Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito de Cachoeira: (in)visibilidade negra, devoção, memória e patrimônio. In: NASCIMENTO, José A. M. do (org.). **Centros de Documentação e arquivos**: acervos, experiência e formação. São Leopoldo: Oikos, 2016. Sobre o tema, ver também: MÜGGE, Miquéias H. e MOREIRA, Paulo R. S. Um terço na casa do preto José Mina: pluralismo religioso e sociabilidades negras em uma região de imigração europeia (São Leopoldo/RS). In: VENDRAME, Maíra I; MAUCH, Cláudia; MOREIRA, Paulo R. S. (org.). **Crime e justiça**: reflexões, fontes e possibilidades de pesquisa. São Leopoldo: Oikos/Unisinos, 2018.

33. MAESTRI, Mário. **Quilombos e quilombolas em terras gaúchas**. Porto Alegre/Caxias: EST/UCS, 1979, p.69. MAESTRI, op. cit., 1984, p.144.

34. Sobre fugas e a prática quilombola em Pelotas, ver, dentre outros: MAESTRI, op. cit., 1979; PETIZ, Silmei de S. **Buscando a Liberdade**: as fugas de escravos da província de São Pedro para o além-fronteira (1815-1851). Passo Fundo: UPF, 2006; CARVALHO, Daniela V. de. **Nas fronteiras da Liberdade**: experiências negras de recrutamento, guerra e escravidão (Brasil Meridional – 1830-1850). Rio de Janeiro: PPGH/UFRJ, 2013. (Tese de Doutorado); AL-ALAM, Caiuá C., MOREIRA, Paulo R. S. e PINTO, Natália G. **Os Calhambolas do *General* Manoel Padeiro**: práticas quilombolas na Serra dos Tapes (RS, Pelotas, 1835). São Leopoldo: Oikos, 2013.

35. MAESTRI, op. cit., 1979, p.68-69. Sobre o charqueador José Vieira Vianna, ver: VARGAS, op. cit., p.103, 429 e 458.

36. MAESTRI, op. cit., 1979, p.70.

37. MAESTRI, op. cit., 1984, p.146. A bibliografia sobre os problemas que a fronteira trazia para os escravistas no Rio Grande do Sul é vasta. Dentre outros, ver: PETIZ, op. cit.; GRINBERG, Keila. Escravidão e Relações Diplomáticas Brasil e Uruguai, século XIX. **Anais do IV Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**, Curitiba, 2009; LIMA, Rafael P. de. **A Nefanda Pirataria de Carne Humana**: escravizações ilegais e relações políticas na fronteira do Brasil meridional (1851-1868). Porto Alegre: PPGH/UFRGS, 2010. (Dissertação de Mestrado). MATHEUS, op. cit., 2012.

38. Citado em: ARAÚJO, op. cit., p.154 [grifos meus]. Conforme Thiago Araújo, o risco de uma revolta escrava em Pelotas reverberou no jornal *O Brasil*, redigido na corte por importante membro do partido conservador. ARAÚJO, op. cit., p.170.

39. MAESTRI, op. cit., 1979, p.71-73 [grifos meus].

40. Ibid. Neste mesmo dia 5, conforme foi relatando posteriormente no jornal *O Riograndense*, "algumas negras lavadeiras no arroio Santa Bárbara, trabalhando e cantando, diziam entre si: hoje lavamos para os brancos, e não tarda que os brancos lavem para nós". Citado em: ARAÚJO, op. cit., p.163.

41. MAESTRI, op. cit., 2014, p.61-64 [grifos meus].

42. Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul (doravante APERS). Livros Notariais de Registros Ordinários, livro 3, p.30v. Citado em: CORREA, op. cit., p.28-29; MAESTRI, op. cit., 2014, p.64-65 [grifos meus].

43. Entre os minas/nagôs o percentual de pagas sobe para impressionantes cerca de 75%. MOREIRA, op. cit., p.53-55.

44. SCHERER, op. cit., p.117-124. Mais impressionante, Jovani Scherer localizou mães que residiam na Bahia pagando pela liberdade de seus filhos, ilustrando mais uma vez as profundas relações sociais e econômicas entre a província e o Rio Grande do Sul. SCHERER, op. cit., p.70-71. Da mesma forma, Paulo Moreira encontrou, para Porto Alegre, um inventário de um crioulo forro, filho natural de dois africanos minas, de 1898, que exemplifica as extensas e complexas redes sociais que ligavam a Bahia e o Rio Grande do Sul. Durante o processo, a viúva inventariante encontrou uma "carta", de 1892, da mãe do falecido: a mina quitandeira Maria Rita, que não via o filho há quase 30 anos, mas ainda era viva e residente em Salvador. Ao longo do processo, Maria Rita relata que voltou de Porto Alegre para Salvador em 1850 em companhia de sua senhora, a africana mina Felisberta. Anos depois, o pai, que ficou em Porto Alegre, alforriou o filho e o levou consigo para o Rio Grande do Sul, de onde nunca mais saiu. A carta encontrada era uma resposta ao filho, que a havia convidado para vir de Salvador para Porto Alegre visitá-lo. Através do esforço da viúva, Maria Rita se tornou herdeira dos bens, que somavam quase 44 contos de réis. MOREIRA, Paulo R. S. "No mais Adeus, aceite a benção e um apertado abraço de sua carinhosa Mãe": Escravidão, diásporas e a perenidade dos laços familiares (Porto Alegre, Salvador, século XIX). [texto inédito]. Por fim, Lisa Castillo identificou africanos libertos acionando o consulado britânico para conseguir passaportes para viajarem da Bahia para o extremo sul na década de 1850. CASTILLO, Lisa E. Entre memória, mito e história: viajantes transatlânticos da Casa Branca. In: AZEVEDO, Elciene e REIS, João J. (org.). **Escravidão e suas sombras**. Salvador: UFBA, 2012, p.76, nota 23.

45. Ibid., capítulo 4: "Parentesco de Nação: vestígios de uma comunidade africana em Rio Grande".

46. Novamente, os africanos ocidentais destacam-se *pagando* pela liberdade: na primeira metade do século, em quase 75% dos casos a alforria foi conquistada dessa forma e, após 1850, 83%, muito acima dos percentuais dos outros grupos de procedência/etnias: PINTO, op. cit., 2012, p.178-207; PINTO, op. cit., 2018, p.86-105.

47. Dentre outros: MAMIGONIAN, op. cit., FARIA, op. cit.; FLORENTINO, op. cit.; POPINIGIS, Fabiane. Maria Mina e as disputas pelo mercado de trabalho em Desterro, século XIX. **História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p.115-135, 2013; SCHERER, op. cit.; FARIAS, op. cit.

48. Para uma análise mais minuciosa sobre a intensa vida social e comercial de Maria Francisca em Bagé, ver: MATHEUS, op. cit., 2018.

49. APERS. Processo-crime. Bagé, nº 3627, 1866. Todas as próximas citações são deste documento, salvo nova referência. Paulo Moreira também encontrou, em Porto Alegre na segunda metade do século XIX, africanos minas se chamando de "patrícios". MOREIRA, op. cit., ***"No mais Adeus..."***.

50. Maria Francisca do Rosário também é referida como "a Mana Chica" ou "Tia Chica".

51. Maria Francisca do Rosário, perguntada se conhecia as testemunhas que depunham contra ela, afirmou que "conhece as *Minas* há muito tempo e as outras há pouco".

52. Este último depoimento, a favor de Maria Francisca do Rosário, talvez tenha sido decisivo para a vitória da africana na contenda, ao mesmo tempo em que revela a importância das relações produzidas dentro das irmandades religiosas naquele contexto, pois ambos eram irmãos da Irmandade do Rosário. A despeito de também ser um indivíduo oriundo da escravidão, Maximiano Domingos do Espírito Santo alcançou uma impressionante projeção social na localidade na segunda metade do século XIX. Maximiano era um liberto natural do Rio de Janeiro, que migrou para a província do Rio Grande do Sul na década de 1840 para lutar nas forças imperiais contra os rebeldes farrapos (conflito que durou de 1835 até 1845). Após a guerra, por volta de 1847, Maximiano Domingos se estabeleceu em Bagé. Tendo por um tempo ocupado o cargo de inspetor de quarteirão, a partir da década de 1870, quando da fundação da primeira Casa de Caridade de Bagé, Maximiano exerceu a função de enfermeiro (já desempenhada durante seu tempo de exército) no hospital do município, onde até hoje há um quadro em sua homenagem. Por sua vez, quando visitou a localidade, a princesa Isabel fez questão de conhecê-lo e cumprimentá-lo – no mármore do seu túmulo foi esculpido uma mão negra apertando/cumprimentando uma mão branca. No seu enterro, em 1888, vários irmãos da Irmandade Rosário acompanharam o caixão, que foi sepultado em um espaço, no cemitério, reservado à elite local. Por fim, conforme os registros de batismos, Maximiano foi um dos padrinhos mais requisitados nas décadas de 1850, 1860 e 1870 (12 apadrinhamentos no total), além de servir como testemunha de alguns casamentos. Grosso modo, essas cerimônias (tanto de batismos, quanto de casamentos) eram sempre de indivíduos ligados à escravidão. Aliás, uma das mães espirituais que o acompanhou na pia batismal foi Luíza Agapita, a filha da africana Maria Francisca do Rosário. MATHEUS, op. cit., 2016, capítulo 7 e anexos nas páginas 389-391.

53. Citado em: ARAÚJO, op. cit., p.161-162 [grifos meus].

54. REIS, op. cit., p.415.

55. Em fevereiro de 1859 foi registrada, em Bagé, a alforria de Luisa “natural da Bahia”. APERS. Livros Notariais de Registros Diversos, Bagé, livro 3, p.34. Caso realmente fosse crioula, Luisa também pode ter conquistado a liberdade em outra localidade e migrado para Bagé, assim como o fez Maria Francisca do Rosário.

56. Agradeço ao colega Miquéias Mügge a ajuda na confecção do mesmo.





QUEM ERAM AS NEGRAS E OS NEGROS MINAS DA CAPITANIA DE MINAS GERAIS NO SÉCULO XVIII?

Aldair Rodrigues

Este capítulo analisa a polissemia da nação mina e as dinâmicas sociais subjacentes à sua formação histórica, com enfoque nos sentidos que o termo adquiriu na zona mineradora da América Portuguesa. Por meio do cruzamento de múltiplas tipologias documentais, examinamos a abrangência e elasticidade do termo e suas relações com a nomenclatura mais específica vinculada aos povos oriundos da África Ocidental.

A categoria nação empregada no processo de classificação das origens africanas no Atlântico escravista era extremamente maleável e guardava uma ampla variedade de significados. Dependendo do contexto e do momento da vida de uma pessoa, a nação a que estava associada poderia designar topônimos das macro-áreas da organização do tráfico; portos de embarque; reinos e impérios; microfiliações políticas; classificações linguísticas de diversos níveis; ou etnônimos que designavam identidades étnicas mais específicas e autoadscrições. A categorização poderia oscilar de um subgrupo para o descritor genérico mais amplo e vice-versa. Essa polissemia era constituída em meio a uma ampla cadeia afro-atlântica de produção de conhecimento articulada por ladinos, intérpretes, marinheiros, missionários, agentes comerciais estabelecidos nas feitorias, traficantes, proprietários e pelos próprios africanos, cuja ação histórica interferia na construção dos sentidos da taxonomia sobre suas origens. Não se tratava de um processo unilateral e tampouco as nações possuíam significados primordiais que linearmente remontariam à África. Os contornos de seu campo semântico eram definidos historicamente no contexto das relações sociais em que havia a presença africana.[1]

Dinâmicas sociais e configurações da nação mina

Na percepção do governo colonial, o tráfico transatlântico do século XVIII estava organizado em dois grandes eixos. O primeiro seria formado pelos portos da África Ocidental e o segundo, pelos portos da África Centro-ocidental. Essa lógica causava impactos diretos na nomenclatura das nações, pois os escravizados que chegavam da primeira região tendiam a ser classificados genericamente como minas; enquanto os que fossem oriundos da segunda macro-área tendiam a ter suas origens reduzidas ao termo Angola.[2] Essa categorização dicotômica aparece com frequência na correspondência dos governadores que lidaram com as minas nas primeiras décadas do Setecentos. Por exemplo, em 1719, ao discorrer sobre a ameaça das rebeliões escravas na região mineradora, o governador Dom Pedro de Almeida Portugal, conde de Assumar, menciona uma revolta que estava planejada para aquele ano, mas que acabou sendo abortada porque "os negros de Angola queriam que fosse rei de todos um do seu reino e os minas também de que fosse da mesma sua pátria".[3]

A operacionalidade do contraste simplificador entre origem mina e origem angola pode ser observada também nos cartórios mineiros, sobretudo nos casos de grandes propriedades, quando os tabeliães optavam por classificar os africanos por macro-área. Por exemplo, em 1750, na venda que Antônio de Oliveira e Ana Teixeira fizeram de uma propriedade com 34 escravizados para João Coelho Ferraz e Antônio Dias da Cunha, no arraial de Guarapiranga, afirmou-se que os escravizados eram "todos Minas, Angolas e Crioulos".[4] Um pouco antes, em 1737, Manoel da Silva Rocha declarava ter dezessete escravos. Dentre os africanos, além de seus nomes, apenas informou serem "oito de nação Mina" e "dois Angolas".[5]

Ao mesmo tempo que o apelativo mina englobava a diversidade de povos da África Ocidental, ele estava lastreado principalmente na densidade da concentração de grupos falantes de línguas gbe deportados para o Brasil. Isso pode ser observado no registro contábil da *Galera Aleluia da Ressurreição e Almas*, pertencente a José de Freitas Sacoto e consignada a José Francisco da Rocha, que operava a rota entre Pernambuco e Costa da Mina. O documento, datado de 1752 e analisado por Suely Almeida, detalha os portos onde negociou, as mercadorias utilizadas nas trocas com as elites africanas, o dia e o

número de pessoas adquiridas durante cerca de cinco meses, até completar uma carga de 290 africanos. Após sair de Pernambuco carregado de tabaco (2.267 rolos), aguardente, búzios e tecidos variados, a galera registrou ancoragem em Cabo Lahú (atual Gana), no dia 11 de julho de 1752, tendo ali permanecido até dia 24 do mesmo mês, quando zarpou para o Castelo da Mina para pagamento de direitos fiscais aos holandeses. Em seguida, no dia 04 de agosto aportou em Anamabú (atual Gana), onde adquiriu nove pessoas; no dia 08 de agosto, chegou em Acra, onde incorporou 13 pessoas; e no dia 16/08, em Popo, 27 pessoas. No total, entre 04 e 16 de agosto, foram embarcados 49 africanos naqueles três portos. No entanto, eles representam apenas 17% do total que compôs a galera. A maior parte dos africanos foi embarcada em Ajudá, 241 pessoas, tendo a galera permanecido ali entre 26 de julho e dois de novembro.[6]

Quadro 1 – Diversidade de locais de embarque na Costa da Mina (1752)

Itinerário – portos	Período de carregamento	Número de escravizados	%
Cabo Lahú	11/07-26/07	00	0,0
Castelo da Mina	26/07-04/08	00	0,0
Anamabú	04/08-08/08	08	2,8
Acara	08/08-16/08	13	4,5
Popo	16/08-24/08	28	9,7
Ajudá	24/08-02/11	241	83,1
Total	*11/07-02/11*	*290*	*100,0*

Fonte: ALMEIDA, Suely Cordeiro de. Rotas Atlânticas: o comércio de escravos entre Pernambuco e a Costa da Mina (c.1724-c.1752). História, Assis/Franca, v. 37, 2018, p.1-31. Arquivo Histórico Ultramarino, São Tomé, cx. 8, doc. 100. 1752

Esse exemplo meticuloso do itinerário percorrido por uma embarcação na Costa da Mina em meados do Setecentos revela dois traços marcantes. Primeiro, demonstra a extensão da faixa litorânea onde os africanos poderiam ser embarcados; ia da Costa do Ouro (atual Gana) até à Costa dos Escravos (atual Benim). Segundo, aponta que a diversidade geográfica formada pelos portos não era proporcional ao número de embarcados, pois notamos um predomínio absoluto do porto Ajudá como local de embarque. Como veremos adiante, em sua maioria, eles seriam grupos étnicos falantes de línguas gbe e, talvez, em menor número, iorubás.

A documentação produzida em Minas Gerais por quem conviveu com os africanos durante vários anos sinaliza que a população classificada como Mina vinha de uma área muito mais extensa do que aquela percorrida pela *Galera Aleluia da Ressurreição e Almas*. Quando funcionava como descritor de macro-área (África Ocidental em contraposição à África centro-ocidental), a origem Mina englobava toda a África Ocidental, podendo se estender, no seu sentido mais lato, da Senegâmbia ao golfo de Biafra. Isto se traduz em uma lista de 29 nações que elaboramos no quadro abaixo a partir de uma base de dados constituída por informações recolhidas na documentação fiscal, camarária, notarial e inquisitorial da região de Mariana[7] e em dados extraídos da bibliografia que faz menção às origens dos africanos presentes na capitania. Evidentemente, nem todas tinham a mesma densidade demográfica. Alguns grupos eram traficados ocasionalmente, enquanto outros constituíam comunidades e identidades formadas por milhares de pessoas da mesma localidade ou de suas proximidades.

Para avaliar as múltiplas dimensões e as lógicas da classificação minas, iremos destacar da base de dados a população descrita nos testamentos registrados entre 1732 e 1760 em Mariana, que estão preservados no Arquivo Histórico da Casa Setecentista. Em termos comparativos, eles fornecem os registros mais permeáveis ao histórico das relações escravistas entre portugueses e africanos. São fontes em que os proprietários teriam a necessidade de detalhar cada um dos escravizados para garantir o cumprimento das suas disposições testamentárias, principalmente no caso de concessões de alforrias. Por isso, o nível de especificação da nomenclatura de origem nessa tipologia documental tende a ser maior, quando comparada a registros de outra natureza.[8] O recorte cronológico (1732-1760) da documentação coincide com o período da hegemonia demográfica mina em Mariana. Por ser o principal município escravista da capitania[9], os dados ali produzidos fornecem um ângulo privilegiado para o estudo das nuances subjacentes à formação histórica da classificação mina e sua maleabilidade.

O número de escravizados nos registros de testamentos é descrito em 247 documentos, somando 2.062 escravizados, numa média de 8,3 por testador. Isso indica que a amostra aqui em análise cobre a elite da região que deixou por escrito suas posses e últimas vontades, dado que, em média, no período

entre 1718 e 1804, a maioria dos proprietários de Minas Gerais era titular de até cinco ou menos escravizados.[10] Daquele universo de 2.062 pessoas descritas nos testamentos de nossa amostra, nem todas tiveram a sua nação declarada; excluindo essas, chegamos a um total de 1832 pessoas. Preponderavam, entre eles, aqueles nascidos na África: 1.427 (78% do total) e, desse conjunto, localizamos as nações de 1.377 pessoas, as quais eram provenientes sobretudo da África Ocidental (956 pessoas, 70%). A depender do contexto, quando em contraste com os centro-africanos, elas poderiam ser classificadas simplesmente como "minas".

Quadro 2 – Nações da África Ocidental em Minas Gerais(ordem alfabética)

Data da primeira ocorrência	Nomenclatura de origem
1711	Cabo Verde
1713	Cachéu
1713	Courá, Coirá, Courano, Corano, Courana, Corana, Courani, Coirano
1714	Carabali, Caravalli, Caravari, Crabari, Carabary
1715	Jaquem, Jaque, Jaquin, Jaqueno
1715	Sabarú, Sabará, Sabalu
1715	São Tomé
1716	Fon, Fom, Fono, Foin, Fam
1718	Chará, Xará
1718	Cobú, Combu, Coubu, Cubu, Cobua
1718	Maquino, Maquine
1718	Mandinga
1719	Fula
1719	Ladá, Ladano, Ladana, Arda
1719	Nagô, Anagô, Nagono, Nagonou, Anagu
1720	Ibo
1720	Timbú, Tibu
1723	Barba
1723	Chambá, Xambá
1739	Mouro, Moro
1746	Gago
1753	Dagomé
1753	Geja, Geija
1753	Haussá, Ussá
1753	Malê
1753	Mavul Mina
1753	Ouemé, Oheme, Vemé
1753	Oyo, Ayo, Ayono, Iano
1753	Tapa

Fonte: Base de dados sobre a população africana de Mariana (BDPAM); LUNA, Francisco, COSTA, Iraci. Algumas características do contingente de cativos em Minas Gerais. In: LUNA, Francisco; COSTA, Iraci; KLEIN, Herbert. **Escravismo em São Paulo e Minas Gerais.** São Paulo: EDUSP/Imprensa Oficial, ٢٠٠٩; (*continuação*) Fonte Quadro 2: MAIA, Moacir. **De reino traficante a**

povo traficado: a diáspora dos courás do golfo do Benim para as minas de ouro da América Portuguesa (1715-1760) . Rio de Janeiro: UFRJ, 2013; PINHEIRO, Fernanda. **Confrades do Rosário**: sociabilidade e identidade étnica em Mariana – Minas Gerais (1745-1820). Niterói: UFF-PPGH, 2006 (dissertação de mestrado); REZENDE, Rodrigo. **As "Nossas Áfricas"**: população escrava e identidades africanas nas Minas Setecentistas. Belo Horizonte: UFMG/ FAFICH, 2006. (dissertação de mestrado); Quem Nasce, quem chega: o mundo dos escravos no Distrito Diamantino e no arraial do Tejuco. In: FURTADO, Júnia Ferreira; LIBBY, Douglas Cole (org.). **Trabalho livre, trabalho escravo?** Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX. São Paulo: Annablume, 2006, v. 1, p.223-250; SANTOS, Maykon Rodrigues. **Cruzando o Atlântico**: a construção da identidade Mina entre forras e escravas no pequeno comércio de Vila Rica, 1753 a 1797. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2011. (Dissertação de Mestrado).

Quadro 3 – Origem por macro-regiões africanas (testamentos de Mariana, 1732-1760)

Período	Macro-regiões africanas						
	Ocidental	%	Centro-ocidental	%	Oriental	%	Total
1732-1740	298	74,1	98	24,4	06	1,49	402
1741-1750	326	66,9	154	31,6	07	1,44	487
1751-1760	332	68,0	151	30,9	05	1,02	488
Total	**956**	**69,4**	**403**	**29,3**	**18**	**1,31**	**1.377**

Fonte: AHCSM, Registros de Testamentos,
livros 50, 53, 57, 59, 60, 62, 63, 69, 65, 67, 71, 72, 73.

Quadro 4 – Nomenclatura nos testamentos – África Ocidental (Mariana, 1732-1760)

Nomenclatura	Número de pessoas	%
Mina	708	74,1
Courá/ Courano	76	7,9
Cobu	63	6,6
Cabo Verde	29	3,0
Sabarú/ Savalú	18	1,9
Nagô/ Anago	14	1,5
Ladá/ Ladano	13	1,4
Caravari/ Caraballi	11	1,2
Fom/ Fono	07	0,7
Xambá/ Chambá	06	0,6
Timbú	04	0,4
Mouro	03	0,3
Xará	02	0,2
Barbá	02	0,2
Total	956	100,0

Fonte: AHCSM, Registros de Testamentos,
livros 50, 53, 57, 59, 60, 62, 63, 69, 65, 67, 71, 72, 73.

Embora a maioria dos testadores optasse por caracterizar a origem afro-ocidental pelo rótulo mina, é possível encontrar uma terminologia mais específica em 92 testamentos.[11] Ela indica que os minas eram sobretudo grupos étnicos falantes de línguas gbe (fon, ewe, gun, hueda e mahi) deportados provavelmente por Ajudá e, em menor proporção, Jaquem. Além de variados graus de intercompreensão linguística, Nicolau Parés sublinha que os habitantes dessa região africana compartilhavam uma série de afinidades culturais, sendo uma das principais delas a religião vodun.[12]

Eles teriam sido escravizados sobretudo nos conflitos decorrentes da expansão do reino do Daomé, que avançou do planalto de Abomey para o litoral, conquistando os reinos de Aladá, em 1724, e Uidá, em 1727. Os súditos do primeiro reino invadido seriam, em sua maioria, adjas de etnia aïzo que formavam a nação ladá, ladano, ladana em Minas Gerais. Essa grafia mineira expressa a marca fonética gbe presente na conceitualização de suas origens: *alladahonu*[13] *(alladahonu* > ladano), que significava, segundo Parés, "gente da casa de Alada".[14] Já os courá ou couranos, segundo Maia, seriam originários do litoral da baía do Benim, provavelmente do grupo étnico hweda (hwedanu > courano) do reino de Uidá.[15] Ao que tudo indica, passaram a ser escravizados em massa em finais da década de 1720, no contexto das ofensivas daomeanas no litoral adjacente a Ajudá. O autor demonstra que em Mariana essa identidade foi tecida a partir de complexas relações sociais, estabelecidas principalmente por meio de compadrio.[16] Na mesma localidade, Fernanda Pinheiro aponta que os courá ocupavam os cargos mais importantes da estrutura administrativa da irmandade de Nossa Senhora do Rosário.[17]

Após a incorporação dos reinos litorâneos e o fortalecimento de sua aliança com as potências europeias, as elites escravistas do Daomé deslocaram o foco central das razias para o norte, na região que, grosso modo, ficou posteriormente conhecida como Mahi, e suas imediações. Esses territórios constituíam pequenas unidades políticas relativamente autônomas que formavam alianças eventuais para resistir às ofensivas do tráfico e lidar com as pressões das potências fon e iorubá que lhes circundavam. Eles também poderiam promover razias em zonas adjacentes aos seus territórios, inclusive para pagar impostos previstos em tratados eventuais estabelecidos com o rei daomeano, ou com o poderoso reino iorubá ao leste, Oyo, com quem eventualmente se aliavam e cediam passagem para que chegasse ao seu inimigo Daomé na estação seca.[18] Daquela região, entre os grupos que mais foram

tragados para as minas, estão os savalou (nação sabarú), situados nas colinas ao norte do Daomé e ao leste do rio Zou, e os cobu, da região de Agonli Cové.[19] Embora não constem na amostra de testamentos aqui analisados, a documentação mineira esporadicamente registra ainda a classificação maqui, magui, maquino ou maquine, que significa provavelmente maki ou mahi. No Rio de Janeiro, na segunda metade do Setecentos, Mariza Soares demonstra que tais grupos se organizavam na congregação Makii abrigada na igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia.[20] Seu regente, na década de 1780, era Francisco Alves de Souza, o qual deixou um rico memorial em forma de diálogo, recentemente transcrito e publicado por Mariza Soares, que detalha suas identidades e a saga mahi no mundo afro-brasileiro.[21]

Nesses contextos tão disruptivos, as pessoas pertencentes ao grupo étnico que formava o principal núcleo demográfico da região de Abomey também acabavam sendo tragadas pelas redes traficantes. Eles são classificados em Minas Gerais como fom, fon, fono, fonu e fam; localizamos sete deles no conjunto de testamentos aqui em apreço. Eles poderiam ter sido escravizados pelos reinos de Uidá ou Aladá, antes ou durante as guerras de conquista, ou até por grupos iorubás em conflito com Daomé em meados do século. Indo além dos testamentos, nossa base de dados indica que o primeiro registro da presença Fon em Minas Gerais data de 1716.[22]

Portanto, a documentação cartorial analisada evidencia que nações mais específicas, como ladá/ ladano, courá/ courano, sabarú etc., não existiam apenas entre as comunidades africanas. Eram termos plenamente correntes na sociedade mineradora, por isso afloram na documentação oficial, inclusive de forma independente do rótulo mina.

Para além dos povos gbe: Cabo Verde, Nagô, Caravali, Chambá etc.

A ampla diversidade étnica e geopolítica que poderia estar associada ao termo mina vai muito além dos grupos gbe descritos acima, embora eles constituíssem a maioria absoluta da população afro-ocidental que vivia em Minas Gerais.

Para continuarmos no golfo do Benim, podemos começar por sublinhar a presença de 14 iorubás de nação nagô que foram nomeados nos testamentos.

Diferentemente da Bahia, onde as pessoas de nação nagô eram classificadas de forma separada dos gbe-falantes (nação jeje)[23], em Minas Gerais os subgrupos iorubás eram associados ora à nação mina (mina nagô), ora formavam uma nação autônoma (nagô). Já em 1719, na escritura de compra do alferes Domingos Lopes Cerqueira, encontramos a menção a "um preto chamado Nagô, nome da sua terra mina".[24] Ainda pagão e desprovido de nome cristão, a sua nação estava associada à geopolítica da territorialidade mina ("sua terra mina"), entrecruzada com outros marcadores, provavelmente a variação iorubá que falavam e as suas escarificações. Quanto às formas compostas, quando se tornavam um subgrupo mina, podemos citar o testamento de Caetano da Costa Miranda de 1737, o qual lista a presença de "Gracia Mina Nagô".[25]

Embora seja impossível determinar suas localizações geográficas de forma precisa, os nagôs trazidos para o Brasil ao longo do Setecentos seriam grupos étnicos que viviam na parte ocidental dos territórios iorubás, que constituíam uma ampla região a sudoeste de Ile Ife e ao nordeste do Daomé.[26] Os que chegaram na zona aurífera teriam sido deportados via Ajudá, Popo, Jaquem e, a partir de meados da centúria, Porto Novo. Os traços fonéticos da mediação gbe na consolidação da forma como os portugueses classificavam os iorubás ficaram plasmados na oscilação da grafia da nação nagô. O sufixo "no" em "nagono", "nagonou", antes da estabilização da forma nagô, era um termo genérico que significa da terra dos nagôs.[27] Essa terminologia era forjada a partir de processos multidimensionais que, entre outros fatores, incluíam a percepção que os grupos com os quais os portugueses mais se relacionavam tinham de seus vizinhos.

Os nagôs deslocados para Minas Gerais no século XVIII tinham origens diversas daqueles que formariam a onda iorubá no Atlântico de finais do século XVIII e primeiras décadas do século XIX, quando o reino de Oyo entrou em colapso em razão das guerras civis e da *jihad* que eclodia no território Haussá, em 1804.[28] Esse processo resultou na escravização de milhares de pessoas, muitas delas súditas do próprio reino de Oyo, que foram deportadas para a Bahia por Porto Novo, Badagry e Onim, segundo João Reis.[29] Os iorubás enviados da Bahia para as províncias do sudeste brasileiro como parte da política repressiva à Revolta dos Malês de 1835, nos quadros do aumento do tráfico interprovincial, tenderiam a ser categorizados como minas,

principalmente no Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, como demonstram Reis e Mamigoniam.[30] Portanto, poderíamos inferir que, quando chegavam ao sudeste, poderiam se deparar com traços da experiência iorubá que remontavam ao século XVIII, inclusive a forma de classificá-los por meio de rótulos genéricos. Nas minas setecentistas, como vimos, já havia uma tradição de relacioná-los à origem mina: mina nagô. Pesquisas futuras poderão explorar melhor este aspecto que aqui apontamos de modo sumário.

Quanto aos chambás (tchambás), mencionados seis vezes na amostra de testamentos, dispomos de poucas informações sobre sua história na África. Eram um dos povos falantes de línguas gur localizados a noroeste do reino do Daomé.[31]O primeiro deles é registrado em Minas Gerais no ano de 1725.[32] Ao que tudo indica, eram escravizados nas guerras entre Daomé e Chambá, pois no começo da década de 1740, Tomé Gomes Moreira, membro do Conselho Ultramarino, relata o fornecimento de armas e pólvora pelos diretores do forte de Jaquem (José Roiz da Silva e Francisco Nunes) ao rei "Chambá" para que fizesse guerra ao rei do Daomé. Essa interferência acabou resultando na prisão do diretor do forte de Ajudá, João Basílio, por ordem do rei daomeano como punição pela ajuda portuguesa ao seu inimigo.[33]

Fora do golfo do Benim, a amplitude geográfica das regiões afro-ocidentais engolfadas pelas redes do tráfico que abasteciam as minas alcançava, mais ao noroeste, a Senegâmbia e, ao sudoeste, o golfo de Biafra. Os testamentos de Mariana mencionam 29 pessoas de nação Cabo Verde sobre as quais dispomos de poucas informações a respeito do seu contexto de escravização e deslocamento até o interior brasileiro.[34] Outros registros esparsos da documentação notarial e inquisitorial listam também a presença da nação cachéu na região mineradora.[35] Quando a administração colonial fosse se referir aos africanos pela escala genérica de classificação, usando como critério o contraste entre afro-ocidentais e centro-ocidentais, certamente as pessoas da Alta Guiné seriam incluídas entre os minas. No cotidiano, no entanto, haveria formas de diferenciação em escala mais específica que levavam a adoção de termos como nação Cabo Verde.

Havia ainda em Mariana uma presença minoritária de pessoas muçulmanas, classificadas como de nação "mouro". Em 1739, no testamento de João Ribeiro da Silva, por exemplo, são listados dois deles: Antônio Mouro e João

Mouro.[36] As evidências circunstanciais não permitem saber se eles teriam sido embarcados na região da Senegâmbia, pelas rotas articuladas a partir de Cachéu e Cabo Verde, ou nos portos do golfo do Benim, por meio das rotas transaarianas que poderiam desembocar ali.[37] A origem dos muçulmanos esporadicamente trazidos para as minas poderia chegar até o Argel, como foi o caso de Antonio "natural do Argel", em registro de 1750.[38]

Quanto ao golfo de Biafra, os testadores mencionam onze pessoas, caracterizadas sobretudo como carabali ou mina carabali. Com base em David Northup, sublinhamos que essa nação poderia encobrir uma ampla variedade étnica e linguística.[39] Seriam eles, segundo Carlos Silva, os "ibibios, ekois, ijós, ibos" deportados principalmente por Elem Kalabari (Novo Calabar) ou Calabar. [555] Embora não conste nos testamentos considerados neste capítulo, localizamos também em Mariana uma pessoa chamada Izabel Ibo numa escritura de 1720, caso único de uso desse apelativo no universo abrangido pela base de dados.[40]

Infelizmente, não encontramos subsídios para decifrar as origens de outros pequenos grupos que aparecem com pouca frequência na documentação e, por vezes, são atrelados aos minas, tais como os timbús [ijebu?], os xarás e os barbás [baribá?].

O que o termo genérico mina esconde?

O fato de a maioria dos testadores optar por caracterizar os afro-ocidentais por meio do termo genérico mina não significa que desconhecessem suas origens em níveis mais detalhados. Raimundo Pinto Homem listou em testamento de 1760 a posse de "Luis Mina, Antonio Mina, José Crioulo, Domingos Mina, Francisco Mina, outro Antônio Mina, Manoel Angola e outro Francisco Mina". Ou seja, até aqui ele utiliza como critério classificador o grande contraste entre as macro-áreas África Ocidental e África Centro-ocidental. No entanto, daquele conjunto, decidiu manumitir Antônio e um dos Franciscos, ambos caracterizados na primeira listagem apenas como Minas. Ao estabelecer os termos da manumissão, no entanto, passou a utilizar um etnônimo mais específico para diferenciá-los dos demais africanos. Vejamos:

> *Declaro que entre os escravos que sou senhor e possuidor já acima nomeados* ***Antonio courano*** *e* ***Francisco courano****, ambos gagos por sinal, estes dois escravos é minha vontade coartá-los*

> *cada um em 250 mil réis que vêm a ser ambos em 500 mil réis para cada um deles satisfazer o seu produto ao meu testamento por tempo de 4 anos.*[41]

Caso não cumprissem as parcelas da alforria naquele período, o prazo seria estendido por mais dois anos.

A preocupação de Raimundo em singularizar aqueles que seriam manumitidos após sua morte revelou que ele conhecia a nomenclatura de suas origens em uma camada mais profunda, e talvez mais permeável à autoidentificação dos africanos daquele grupo. Se ele recorreu a esse artifício é porque esperava que os interlocutores que iriam ler e executar seu testamento também saberiam o que significava ser de origem courá.[42] Além de Antônio e Francisco, havia ainda outros 74 courás na amostra de testamentos em análise, o que reitera as análises de Maia e Pinheiro sobre a presença expressiva do grupo na capitania, e indica que as comunidades que se formavam com base em referenciais africanos estabilizaram a nomenclatura.

A grade de terminologias específicas emerge nos testamentos por meio de mais outras duas configurações. Uma delas era a formação de nações compostas para expressar as vinculações entre o geral e o particular, tais como "mina ladana", "ladá mina", ou "mina sabarú", "mina cobu", entre outras. Caetano da Costa Miranda, em 1737, declarava em seu testamento ser proprietário de "seis escravos chamados Manoel Mina – José Mina – Caetano Mina – João Mina Sabarú – Gracia Mina Nagô – Antônio Mina Sabarú".[43] Como vemos, o termo genérico mina convivia em um mesmo documento com construções em que eram destacados os subgrupos englobados pela nação mina.

Em outros registros, as origens que despontam como subgrupos atrelados ao metaetnônimo mina poderiam se desprender e ganhar autonomia como nação. Continuando a tomar como exemplo os sabarús do norte do Daomé, podemos citar o testamento de Pascoal Ribeiro, que, em 1733, lista "sete escravos por nomes João Barba, José Sabarú, Cosme Mina, Luís Mina, José Congo, Antônio Angola, Lucas Angola".[44] Se no exemplo anterior sabarú era um subgrupo mina, aqui torna-se uma nação. Sua ocorrência na documentação é uma pista contundente de que havia uma identidade sabarú sólida na região das minas formada a partir da grande concentração de pessoas trazidas das colinas situadas ao norte do Daomé e a leste do rio Zou.

Os testamentos permitem ainda uma análise das dinâmicas subjacentes à terminologia das origens a partir das relações sociais tecidas nas senzalas. Para explorar esse ângulo, vamos tomar como exemplo o relato de Inácia Pereira da Assunção. Ela declarou em seu testamento de 1756 ser solteira e natural da Costa da Mina; 561 por meio de sua alforria, de 1738, sabemos que ela era de nação fon.[45] Ao escrivão que registrou suas últimas vontades, ela afirmou ser proprietária de Bernardo Sabarú, João Mina, Domingos Benguela, Esperança Sabarú, Josefa Courá, Tereza Crioula, Joana Fon, Inácio Crioulo, Maria Crioula, Ana Crioula e "**Sebastião Sabarú sem sinal algum**".[46] Entre os três africanos da nação sabarú, fez questão de enfatizar que Sebastião Sabaru era "sem sinal algum", ou seja, sem marcas rituais; ficando implícito que, por contraste e comparação, os demais escravizados daquele grupo eram escarificados. O fato de Inácia ser fon, portanto do Daomé, poderia influenciar a leitura que fazia das modificações corporais dos vizinhos savalous e, possivelmente, reconhecer os seus respectivos marcadores linguísticos quando falavam sua língua ou português.

O conhecimento que Inácia tinha sobre a procedência de Sebastião e os códigos culturais que ele compartilhava com os outros dois africanos da mesma nação sabarú vinha de longa data, pois ela o havia comprado de seu ex-senhor:

> *declaro que sou devedora ao capitão Custódio de Sá Ferreira de duas libras de ouro por um crédito que lhe passei do negro Sebastião que lhe comprei pertencente a herança do defunto meu senhor que foi* 564 *[Baltazar Ferreira Borges].*

Portanto, ela conhecia Sebastião havia, no mínimo, 18 anos. No cotidiano da senzala, do trabalho nas lavras e roças, das ruas, vendas, irmandades, terreiros e outros espaços de convivência social, os africanos dialogicamente construíam e difundiam narrativas sobre suas origens e seus pertencimentos. Estas dinâmicas contribuíam para estabilizar os etnônimos e, ao mesmo tempo, transpô-los para a sociedade em geral, a ponto de serem registrados como nações autônomas (nação sabarú) nos documentos oficiais. Portanto, esta nomenclatura mais permeável à auto identificação africana não ficava restrita às comunidades formadas pelos forros e escravizados; adquiriam ampla circulação na sociedade colonial. Os agentes do aparato burocrático português incorporavam aquelas narrativas sobre origens plasmadas em termos como sabarú e conceitualizavam-nas como "nação" nos cartórios.[47]

Esse fenômeno explicaria um aspecto importante da grande ressonância do termo mina. Com o tempo, tanto os portugueses como os africanos e seus descendentes aprendem a manejar os códigos sociais e culturais encapsulados pelas nações e suas complexidades. Aprendiam sobre as possibilidades de transformação dos termos mais específicos na nomenclatura genérica que designava a macro-área Mina; assim como poderiam ter consciência de que o termo genérico se desdobrava em etnônimos e topônimos africanos. No caso de Inácia, estas escalas iriam de fon para mina, e de mina para fon.

Por outro lado, a força do termo mina e sua maleabilidade estava também atrelada ao fato de nem sempre ser necessário mobilizar um conjunto de conhecimentos sobre as origens no momento de nomear a nação de alguém. Elas não necessariamente se tornariam evidentes no cotidiano das relações sociais e nem todos os senhores teriam necessidade ou interesse em defini-las. Muitos teriam contato fugaz com eles. Nesses casos, o termo mina teria o seu significado definido simplesmente em contraste com os centro-africanos. Daí ficaria também evidente a força do tráfico no estabelecimento das nações e seus significados.

O que caracterizava os minas? Como eram diferenciados dos outros africanos?

Moacir Maia sugere que o critério linguístico seria um dos principais elementos mobilizados pelos agentes eclesiásticos ao estabelecerem o rol das nações. O autor cita, por exemplo, um registro de batismo da matriz do Pilar em Ouro Preto do ano 1756, em que são batizados Félix, João, Tomás, Pedro e Mateus, "todos são de **nação mina de língua geral**: e todos assim padrinhos como madrinhas são (moradores) desta freguesia: de que fiz este assento".[48] Reconstituindo a trajetória do vigário Pedro Leão de Sá, responsável por boa parte dos batismos que analisou, verificou que o aumento do tempo de convivência com a população africana tendia a aumentar a especificação das origens nos assentos. O autor cogita, inclusive, que os curas utilizavam intérpretes na administração daquele sacramento.[49] Carlos Silva, no capítulo de sua autoria que compõe este livro, igualmente sublinha a importância da língua geral da mina como critério de definição da nação mina.

Christian Hounnouvi e Ivana Stolze Lima, em seus respectivos capítulos neste livro, indicam que a língua geral da mina falada em Minas Gerais, registrada por Peixoto em 1731, teve o seu processo formativo relacionado à concentração de grupos étnicos falantes de línguas gbe na área mineradora.[50] Além da *Obra nova da língua geral da mina*, a documentação gerada em Minas Gerais pelo tribunal da Inquisição, pelos cartórios e sistema fiscal fornecem evidências inéditas de que os ladinos fluentes em português desempenharam papel fundamental de mediadores na descrição mais pormenorizada das origens africanas, principalmente quando as diferenças eram lidas nas relações sociais a partir do marcador linguístico. Os autos do Santo Ofício contra praticantes dos cultos aos voduns, por exemplo, fornecem ricos elementos para a compreensão desses processos. Em 1740, Felipe Courano e Manoel Ladá, ambos ladinos, serviram de intérpretes entre Manoel Sabarú e o português João Lopes Freire durante cerca de duas horas e meia. Manoel gozava de grande reputação de curador na região de Mariana e por isso foi chamado por Freire e seus irmãos para diagnosticar a causa das moléstias dos seus escravos e responder a uma série de outras questões por meio de práticas oraculares envolvendo ventriloquia. Ao que tudo indica, além de adotar seu próprio idioma como língua litúrgica, ele não falava português com fluência. No depoimento do reinol que lhe denunciou ao comissário do Santo Ofício, lemos que Manoel preto Sabarú "falava em **língua mina**, e que ficando ele testemunha assustado, chamara dois negros seus, um por nome **Felipe courano** e outro por nome **Manoel Ladá** dos quais fazia maior confiança **por serem ladinos e entenderem a língua**".[51] Além de conhecer as suas origens de forma detalhada, Freire conhecia o grau de intercompreensão entre as línguas (gbe) que falavam, sabia relacioná-las com origens muito específicas, respectivamente: sabarú (Savalou), ladá (Aladá) e courá (Uidá). Talvez o que a sociedade mineradora chamava de língua mina fosse esse processo de intercompreensão. O domínio desse conhecimento era primordial no governo dos escravizados, pois permitiria aos proprietários escolher quais deles, quando ladinos, poderiam servir de intermediários para se comunicar com outros africanos de sua propriedade.

O caso de Manoel Sabarú, aqui em análise, revela com bastante pormenor como funcionavam no cotidiano as complexas dinâmicas que davam

significados a um rótulo aparentemente tão genérico, como era a nação mina. A sua formação histórica era permeada pelas relações sociais trianguladas pelos proprietários, africanos que já dominavam a língua portuguesa e aqueles recém-chegados ou ainda pouco fluentes. Os irmãos Freire de Mariana não teriam dificuldade, quando fosse o caso, em converter os etnônimos de Manoel Ladá, Manoel Sabarú e Felipe Courano no termo genérico mina com base no fato de falarem a "língua mina". O guarda-chuva mina, entre outros elementos, estava lastreado na produção de informações sobre as origens africanas que acontecia nos meandros do cotidiano escravista.

O cruzamento entre as origens e as línguas dos africanos acontecia também nas transações comerciais em que havia, segundo o ordenamento jurídico português, o direito de "refugo" (devolução) de escravizados comprados por sadios, mas que já se encontravam doentes antes do momento da compra. Nas situações de refugo envolvendo pretos novos, era necessário convocar intérpretes que pudessem atuar nas audiências e auxiliar na investigação sobre o histórico de saúde dos escravizados, antes e depois da compra. Na cidade de Mariana, essa parece ter sido prática tão banal que o escrivão nem chegava a mencionar o nome dos línguas convocados para atuarem como tradutores.

Em 1720, o padre Manoel de Bitancourt e Câmara apresentou uma petição ao juiz ordinário solicitando a realização de auto de vistoria em José de nação mina para verificar a doença de que padecia e qual seria o início da ocorrência de seus sintomas. Os cirurgiões que realizaram a vistoria concluíram que ele tinha "ostroção", o que lhe causava "bastante dor da parte direita sobre a região do fígado". Com a ajuda de um intérprete, descobriram que aquele era um

> *achaque antigo adquirido na mão do dito vendedor pelo dito negro* ***confessar por língua*** *que em poder do vendedor tivera uma pontada no mesmo lado direito juntamente por estar já o dito escravo com a queixa que de presente padece e nesta do que mostra ser de mais de cinco meses.*

Apreciando o teor do depoimento, o juiz decidiu a favor do suplicante, concedeu-lhe o direito à devolução e ressarcimento do pagamento que havia feito.[52] Embora não esteja evidente no processo, as audiências e vistorias nesses casos seriam provavelmente precedidas de práticas sociais que levavam à identificação da origem dos recém-chegados e a busca por ladinos que

pudessem traduzir o que falavam. Entre um passo e outro, a polissemia da nação mina era construída e reiterada.

Preferência por origens africanas na mineração e a preponderância dos povos gbe em Minas Gerais

O percurso realizado ao longo deste trabalho revela duas dimensões importantes da polissemia mina. Primeiro, em um nível abrangente, esse termo seria um descritor genérico referente à classificação dos africanos por macro-área: Mina eram as pessoas trazidas da África Ocidental, quando o critério classificatório fosse o contraste com a origem da África Centro-ocidental. Nesta escala, o termo abrangeria uma ampla variedade de povos que viviam na vasta zona que ia da Sengâmbia até o golfo de Biafra. Segundo, ao desenvolvermos estratégias de cruzamento de fontes para investigar as dimensões das origens específicas associadas à nomenclatura mina, concluímos que, em sua esmagadora maioria, eles eram grupos da Baía do Benim. Dentre eles, estavam os nagôs e, sobretudo, povos falantes de gbe (fons, ladanos, couranos, cobus e savalous), escravizados no contexto conflituoso da construção e afirmação da hegemonia daomeana na região durante as primeiras décadas do século XVIII. Eram muito baixas as chances de serem pessoas oriundas das regiões auríferas dos estados Acã. [571] A classificação mina atrelada aos povos da Costa do Ouro (Gana) aplica-se mais a outras regiões atlânticas, como, por exemplo, a Lousiania.[53]

A preponderância gbe/adja vinculada ao termo mina na documentação de Mariana é complementada por uma importante informação, ainda inédita, produzida em Ajudá em 1731. José Torres, um experiente funcionário daquele forte e profundamente ligado à elite política e econômica da Bahia (como pode ser visto no capítulo de Carlos Silva Júnior que compõe este livro), afiançava que

> *este comércio da Costa da Mina é muito conveniente à América por serem os escravos que de lá vêm os melhores e mais hábeis e capazes para as Minas do Ouro e nelas de muito mais duração como a experiência tem mostrado.*

Quanto aos preços, advertia que "se compram estes por dobrado dinheiro que os de Angola por serem inúteis para tirar ouro" e que "um negro de Angola ou de outra terra o não quer o mineiro". A partir deste ponto Torres

passa a esmiuçar as origens dos grupos que eram arrastados para os principais portos da região (Popo, Ajudá e Jaquem). Seriam eles os "Couranas, Arrdas [Ardas], Foois [Fons], Lequimes [Lucumis], Jaquas [Jaquens], Ayos [Oyos], próprios para o trabalho das Minas".[54] Dentre eles, sublinhava a predileção brasileira pela nação courá: "em utilidade das minas, por serem os melhores para o trabalho a que chamam **coiranas**".[55] Ou seja, os preferidos dos mineiros seriam os courás da área vodun da baía do Benim, provavelmente eram os huedas e hulas de Uidá, conforme explica Moacir Maia neste livro. Como vimos no sumário da Inquisição contra Manoel Sabarú, os couranos falavam a língua mina e poderiam compreendê-los, além das pessoas de Savalou, os ladanos.

Tais evidências deslocam o centro da geografia da preferência mineira da área Acã para a área adja-gbe. Desde os trabalhos de Boxer (1963)[56] e de Russel-Wood (1977)[57], a historiografia assumia que os minas seriam oriundos da Costa do Ouro (atual Gana) e, consequentemente, a predileção por eles seria explicada pelo fato de a exploração aurífera e sua metalurgia ser difundida nos estados Acã, sobretudo no reino Ashanti.

Contudo, os avanços nas bases de dados do tráfico, a reunião de dados demográficos da capitania e a consulta de documentos do Arquivo Ultramarino não indicam uma presença saliente de grupos da Costa do Ouro na capitania. Além disso, Andrea Lisly Gonçalves, em seu trabalho sobre as técnicas de mineração da região, reúne uma série de dados sobre a distribuição das etnias por atividade econômica que não demonstram ter havido em Minas Gerais uma correlação direta entre nação mina e emprego desproporcional de africanos daquela origem em atividades mineratórias.[58]

Pierre Verger, Maria Inês Cortes Oliveira e Carlos Silva, sem ignorar o conhecimento que os segmentos proprietários e traficantes poderiam desenvolver sobre as origens étnicas dos escravizados, analisam a construção desses discursos sobre preferências como parte de estratégias de propaganda num quadro de intensas disputas comerciais e redefinições da geopolítica do Atlântico escravista da primeira metade do século XVIII. O enraizamento dos interesses baianos no golfo do Benim a partir do tabaco produzido na região de Cachoeira e ouro em pó contrabandeado de Minas Gerais deixava pouco espaço para os comerciantes lusitanos atenderem a crescente demanda da

região aurífera. Por outro lado, os comerciantes portugueses e fluminenses da Praça do Rio de Janeiro cresciam em importância geopolítica ao abastecer as minas a partir de Luanda.[59] Sobretudo após a década de 1730, quando a ligação terrestre com a região foi facilitada pela consolidação do caminho novo.[60] Depois de meados da centúria, houve uma grande mudança demográfica na população africana das regiões centrais da capitania, os centro-ocidentais passaram a ser a maioria em vários arraiais.[61] A preferência pelos africanos minas, embora pudesse ter desempenhado algum fator relevante no tráfico, não parece ter representado entrave para esse reequacionamento em que a dinâmica ligada às condições de oferta do tráfico se impunham.[62]

Acreditamos que os elementos aqui analisados abrem um novo flanco para os estudos a respeito da circulação de técnicas e saberes entre a África Ocidental e Minas Gerais na época da mineração. Ao invés de uma ênfase nas lógicas comerciais e econômicas que privilegiam as "preferências" das elites proprietárias e traficantes, e uma transmissão linear de tecnologia, talvez fosse mais promissor, agora que sabemos quem eram os minas, estudar o lugar do ouro e da metalurgia nas ontologias, cosmologias e cosmogonias dos povos falantes de línguas gbe oriundos da área vodun. Como concebiam o mundo à sua volta? De que modo mobilizavam concepções sobre a localização e transformação dos metais ao trabalharem na mineração do ouro em regime escravista? De que modo a metalurgia africana, em geral e não só do ouro, teria interagido com as práticas que vinham sendo testadas em Minas Gerais? Que papel essa dimensão teria desempenhado nos significados de suas vivências na região mineradora? Certamente o metal e sua transformação não eram desconhecidos na Costa da Mina, embora ali não houvesse jazidas como na Costa do Ouro. Esse caminho poderia revelar dimensões do processo de transmissão de saberes da África para o Brasil em chave mais complexa e apontar o papel que esse fenômeno teria desempenhado na formação de um complexo cultural, econômico e social afro-mineiro.

[Pesquisa realizada com auxílio CAPES AUXPE Prêmio CAPES Humanidades 0382/2016, Processo 23038.009186/2013-63. Agradeço a leitura crítica e sugestões de Christian Hounnouvi, Ivana Stolze, Mariza Soares, Felipe Alvarenga e Natã Freitas.]

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Suely Cordeiro de. Rotas Atlânticas: o comércio de escravos entre Pernambuco e a Costa da Mina (c.1724-c.1752). História, Assis/Franca, v. 37, 2018, p.1-31.

BERGAD, L. W. **Slavery and the demographic and economic history of Minas Gerais, Brazil, 1720-1888.** New York, Cambridge University Press, 1999.

BERGÉ, J.A.M.A.R. Étude sur le pays Mahi 1926-1928), **Bulletin du comité d'**études **historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française** . v. 11, n. 4, 1928.

BOXER, Charles R. **A Idade de ouro do Brasil**: dores de crescimento de uma sociedade colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

CARRARA, Angelo. **Minas e Currais**. produção rural e mercado interno em Minas Gerais, 1674-1807. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2007.

CASTRO, Yeda Pessoa. **A língua mina-jeje no Brasil**: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/Secretária da Cultura do Estado de Minas Gerais, 2002.

CHAMBERS, D. B. "Ethnicity in the Diaspora: The Slave-Trade and the Creation of African 'Nations' in the Americas", **Slavery & Abolition**: A Journal of Slave and Post-Slave Studies 22, n. 3, 2001, p.25-39.

COISSY, A. L'arrivee des 'Alladahonou' a Houawe'. Études **dahoméennes**, n. 13, p.33-4, 1955.

ELTIS, David, A Diáspora dos Falantes de Iorubá, 1650-1865: Dimensões e Implicações. Topoi. v. 7, n. 13, 2006, p.271-299.

FARIAS, Juliana Barreto; SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos (eds.). **No Labirinto das Nações**: Africanos e Identidades no Rio de Janeiro . Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

FIGUEIREDO, Luciano (ed.), **Códice Costa Matoso**. Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1999.

FURTADO, Júnia. "Quem Nasce, Quem Chega: o Mundo dos Escravos no Distrito Diamantino e no Arraial do Tejuco," in FURTADO, Júnia; LIBBY, D. C (ed.). **Trabalho Livre, Trabalho Escravo?** Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX. São Paulo, Annablume, 2006, p.223-250.

GONÇALVES, Andrea Lisly. As técnicas de mineração nas Minas Gerais do século XVIII. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage e VILLALTA, Luiz Carlos (org.). **História de Minas Gerais**: As Minas Setecentistas. Belo Horizonte: Autência, 2007, v. 2, p.187-204.

GOULART, Maurício. **Escravidão Africana no Brasil**. das Origens à Extinção do Tráfico. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.

HALL, Gwendolyn Midlo. **Escravidão e etnias africanas nas Américas**: restaurando os elos. São Paulo: Vozes, 2007.

_____. Cruzando o Atlântico: etnias africanas nas Américas. **Topoi**, v. 6, n. 10, 2005, p.29-70.

LAW, Robin. Ethnicity and the Slave Trade: "Lucumi" and "Nago" as Ethnonyms in West Africa, **History in Africa** 24, 1997, p.205-19.

_____. **The Slave Coast of West Africa 1550-1750**: the impact of the Atlantic slave trade on an african society. Oxford: Claredon, 1991.

LIMA, Ivana Stolze. A voz e a cruz de Rita: africanas e comunicação na ordem escravista. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 38, n. 79, p.41-63, dez. 2018.

LOVEJOY, Paul. Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia. Topoi, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 2000, p.11-44.

LUNA, F. V. & COSTA, I. D. N. D. 1982. **Minas colonial economia e sociedade**. São Paulo, Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas: Livraria Pioneira Editora, 1982.

LUNA, Francisco, COSTA, Iraci. Algumas características do contingente de cativos em Minas Gerais. In: LUNA, Francisco; COSTA, Iraci; KLEIN, Herbert (orgs.). **Escravismo em São Paulo e Minas**

Gerais. São Paulo: EDUSP/Imprensa Oficial, 2009.
MAIA, Moacir. **De Reino Traficante a Povo Traficado**. a Diáspora dos Courás do golfo do Benim para as Minas de Ouro da América Portuguesa (1715-1760). Rio de Janeiro: UFRJ, 2013. (tese)
MAMIGONIAN, B., Reis, João José. Nago and Mina: the Yoruba diaspora in Brazil. In: FALOLA, T; MATT, C. (eds.), **The Yoruba Diaspora in the Atlantic World.** Bloomington: Indiana, Indiana University Press, 2004, p.77-110.
MATORY, Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo, Mana, v. 5, no. 1, 1999, p.57-80.
MILLER, J. África Central durante a Era do Comércio de Escravizados, de 1490 a 1850. In: HEYWOOK, Linda (ed.) **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2010, p.38-42.
MULIRA, Jessie G. **A History of the Mahi Peoples from 1774-1920**. Tese de Doutorado. University of California, 1984.
NORTHRUP, D. 2000. Igbo and myth Igbo: Culture and ethnicity in the Atlantic World, 1600–1850. **Slavery & Abolition**, 21, 1-20.
PAIVA, Eduardo; SANTOS, Vanicléia (Orgs.). África e Brasil no mundo moderno. São Paulo: Anablume, 2013.
PAIVA, Eduardo. Bateias, carumbés, tabuleiros: mineração africana e mestiçagem no Novo Mundo. In: PAIVA, Eduardo França, ANASTASIA, Carla. (orgs.) **O trabalho mestiço**: maneiras de pensar e formas de viver – séculos XVI a XIX. São Paulo/ Belo Horizonte, Anablume/ PPGH-UFMG**,** 2002, p.**1**87-207.
_____. **Dar Nome ao Novo**: uma história lexical da Ibero-América, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
PARÉS, Nicolau. **O pai, o rei e a morte**: a religião Vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
_____. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2006.
PINHEIRO, Fernanda. **Confrades do Rosário**: sociabilidade e identidade étnica em Mariana – Minas Gerais (1745-1820). Niterói: UFF-PPGH, 2006 (dissertação de mestrado).
REGINALDO, Lucilene. Os Rosários dos Angolas*:* irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo, SP: Alameda, 2011.
REIS, João. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
_____. Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. **Revista Brasileira de História,** v. 8, n. 16, 1988, p.67-72.
REZENDE, Rodrigo. **As "Nossas Áfricas"**: população escrava e identidades africanas nas Minas Setecentistas. Belo Horizonte: UFMG/ FAFICH, 2006. (dissertação de mestrado).
RODRIGUES, Aldair. Humanidades digitais e diáspora africana: questões éticas e metodológicas na elaboração de uma base de dados sobre a população escravizada de Mariana (século XVIII). **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 33, n. 69, p.64-87, jan. 2020.
RUSSELL-WOOD, A. J. R. Technology and Society: The Impact of Gold Mining on the Institution of Slavery in Portuguese America. **The Journal of Economic History**, 37(1), 1977, p.59-83.
SAMPAIO, Antonio Carlos Juca de. **Na encruzilhada do Império**: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c.1650-c.1750). Rio de Janeiro, RJ: Arquivo Nacional, 2003.
SANTOS, Maykon Rodrigues. **Cruzando o Atlântico**: a construção da identidade Mina entre forras e escravas no pequeno comércio de Vila Rica, 1753 a 1797. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2011. (Dissertação de Mestrado).
SCHWARTZ, S. B. **Segredos internos** . engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA JR, Carlos da. **Identidades afro-atlânticas**. Salvador, século XVIII (1700-1750). Dissertação de mestrado, UFBA, 2011.

SILVEIRA, Renato. Nação africana no Brasil escravista: problemas teóricos e metodológicos. **Afro-Ásia** 38, 2008, p.245-301.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio. "Com o Pé sobre um Vulcão": Africanos Minas, Identidades e a Repressão Antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840). Estudos Afro-asiáticos, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, 2001, p.01-44.

SOARES, Mariza. A 'nação' que se tem e a 'terra' de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII. **Estudos Afro-asiásticos**, Rio de Janeiro, v. 2, 2004, p.303-330.

_____. **Devotos da cor**. identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. (org.). **Rotas atlânticas da diáspora africana**. da Baía do Benim ao Rio de Janeiro. 2. ed. rev. e atual. Niterói, RJ: EdUFF, 2011.

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

SWEET, James. **Domingos Alvares**: African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2011.

VENÂNCIO, Renato Pinto. Comércio e Fronteira em Minas Gerais Colonial. In: FURTADO, Júnia Ferreira (org.). **Diálogos Oceânicos**: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo**: do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos. 4a ed. Salvador: Corrupio, 2002.

YAI, Olabiyi. Texts of enslavement: Fon and Yoruba vocabularies from Eighteenth-and Ninetheenth-century Brazil. In: LOVEJOY, P. E. (ed.) **Identity in the shadow of slavery**. London: Continuum, 2000.

ZEMELLA, Mafalda P. **O Abastecimento da Capitania das Minas Gerais no século XVIII**. São Paulo: EDUSP, 1990.

---

1. Essa breve síntese foi baseada em: KARASCH, MARY. Minha Nação: identidades escravas no fim do Brasil colonial. In: SILVA, Maria Beatriz N. da (org.). **Brasil**: Colonização e Escravidão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. cap. 8, p.127-141; SOARES, Mariza. A 'nação' que se tem e a 'terra' de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII. **Estudos Afro-Asiáticos** (UCAM), Rio de Janeiro, v. 2, p.303-330, 2004; FARIAS, Juliana Barreto; SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio dos Santos. **No labirinto das nações**: africanos e identidades no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005; PAIVA, Eduardo. **Dar nome ao novo**: uma história lexical da Ibero-América, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Autêntica, 2015; PARÉS, L. N. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2006, p.13-100. Chambers, D. B. (2001). Ethnicity in the Diaspora: The Slave-Trade and the Creation of African 'Nations' in the Americas. **Slavery & Abolition**: A Journal of Slave and Post-Slave Studies, 22(3): 25-39; MATORY, Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. Mana, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 57-80, abril, 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 mar. 2020; SILVEIRA, Renato. Nação africana no Brasil escravista: problemas teóricos e metodológicos. **Afro-Ásia**, n. 38, p.245-301, 2008.

2. Segundo Lucilene Reginaldo, no Brasil a nação Angola "era bastante genérica e imprecisa, tanto em termos étnicos como de procedência geográfica ou regional mais específica". REGINALDO, Lucilene. Os Rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo, SP: Alameda, ٢٠١١, p.185. Joseph Miller afirma que no século XVI os luso-brasileiros definiam Angola como a "região ngola a kiluanje, sob o domínio de governantes africanos ao longo do meio do rio Cuanza." Posteriormente, "os representantes governamentais estabeleceram seu principal porto de escravatura em Luanda, no começo do século XVII, eles designaram as regiões interiores sujeitas ao seu controle militar como o 'Reino e conquista d'Angola." MILLER, Joseph, "África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850", in: HEYWOOD, Linda (org.), **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2010, p.38-42, p.38-42; HALL, Gwendolyn Midlo. Cruzando o Atlântico: etnias africanas nas Américas. **Topoi**, v. 6, n. 10, p.29-70, 2005.

3. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Códice 80, Correspondência ativa e passiva dos Governadores do Rio de Janeiro com a Corte (1725-1730), volume 2, p.75-6. Apud: SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio. "Com o Pé sobre um Vulcão": Africanos Minas, Identidades e a Repressão Antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840). Estudos Afro-asiáticos, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 01-44, 2001.

4. AHCSM, Livros de Notas, Liv. 69, fl.21r, 1750.

5. AHCSM, Registros de testamentos, livro 62, fl. 73, 1737.

6. ALMEIDA, Suely Cordeiro de. Rotas Atlânticas: o comércio de escravos entre Pernambuco e a Costa da Mina (c.1724-c.1752). História, Assis/Franca, v. 37, 2018, p.1-31; Arquivo Histórico Ultramarino, São Tomé, cx. 8, doc. 100. 1752.

7. Uma discussão sobre o processo de elaboração dessa base de dados e as escolhas metodológicas pode ser vista em: RODRIGUES, Aldair. Humanidades digitais e diáspora africana: questões éticas e metodológicas na elaboração de uma base de dados sobre a população escravizada de Mariana (século XVIII). **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 33, n. 69, p.64-87, jan. 2020. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/79903>. Acesso em: 10 mar. 2020.

8. Para efeito de comparação, na base de dados, tomando um de 961 cartas de alforrias concedidas entre 1711 e 1730 em Mariana, os etnônimos mais específicos aparecem em apenas 5,8% de um universo de 258 pessoas alforriadas. No caso das mães africanas que tiveram filhos no Brasil, o número é ainda menor, apenas 1,4% de 275 mulheres tiveram suas origens descritas para além do binômio Mina/Angola. AHCSM, Livros de Notas; livros de alforrias, 1711-1730.

9. Segundo Costa Matoso, em 1735, as matrículas de escravos indicavam haver na comarca de Mariana 26.892 escravizados; 20.863 em Vila Rica; 24.284 em Sabará; 14.400 em Rio das Mortes e 10.102 no Serro Frio. Cf. FIGUEIREDO, Luciano (Organização e coordenação geral). **Códice Costa Matoso**. Belo Horizonte, MG: Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1999, p.407.

10. LUNA, F. V. & COSTA, I. D. N. D. 1982. **Minas colonial economia e sociedade**. São Paulo, Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas: Livraria Pioneira Editora. p.40. Essa faixa de 1 a 5 escravizados perfazia mais de quatro quintos do total das amostras analisadas pelos autores para o período.

11. Esse percentual é bastante expressivo quando comparamos esta incidência de nações específicas nas alforrias encontradas no mesmo arquivo (Arquivo Histórico da Casa Setecentista de Mariana –

AHCSM), nas quais nunca passou de 6%.

12. PARÉS, Nicolau. **A formação do candomblé**, p.13-100.

13. COISSY, A. L'arrivee des 'Alladahonou' a Houawe'. Études dahoméennes, n. 13, p.33-4, 1955.

14. PARÉS, Nicolau. **O pai, o rei e a morte**: a religião Vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p.48.

15. MAIA, Moacir. **De reino traficante a povo traficado,** op. cit. Ver também o capítulo de autoria de Moacir Maia que compõe este livro.

16. Ibid.

17. PINHEIRO, Fernanda. **Confrades do Rosário.** Essa questão é discutida por Pinheiro no capítulo de sua autoria que integra este livro.

18. MULIRA, Jessie. **A history of the Mahi peoples from 1774-1920**. 1984; BERGÉ, J. A. M. A. R. (1928). Étude sur le pays Mahi (1926-1928). **Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française** 11(4 out-dez); LAW, Robin. **The Slave Coast of West Africa 1550-1750**: the impact of the Atlantic slave trade on an african society. Oxford: Claredon, 1991, p.19, 24, 26-27; SOARES, Mariza. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000; SWEET, James. **Domingos Alvares**: African healing, and the intellectual history of the Atlantic world. Chapel Hill, University of NorthCarolina Press, 2011, p.9-27.

19. SWEET, James. **Domingos Alvares**, op. cit., p.9-27.

20. SOARES, Mariza. **Devotos da Cor**. op. cit.

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

22. AHCSM, Livros de Notas, Liv. 4 (Parte 8), fl.501v. Escritura de dívida, hipoteca e obrigação, 1716.

23. REIS, João. 1988. Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. **Revista Brasileira de História** . 8**,** 67-72.; PARÉS, Nicolau. A formação do candomblé, p.63-100; SILVA Jr., Carlos. **Identidades afro-atlânticas**: Salvador, século XVIII (1700-1750). Salvador: UFBA, 2011. (Dissertação de mestrado)

24. AHCSM, Livros de Notas, Liv. 9, fl.191v, 1719.

25. AHCSM, Registros de testamentos, livro 50, fl. 7, 1737.

26. LAW, Robin. "Ethnicity and the Slave Trade: "Lucumi" and "Nago" as Ethnonyms in West Africa." **History in Africa** 24 (1997), p.213. Acesso em 24 de fevereiro de 2020. David Eltis chama atenção para o fato de não haver na África, antes do século XVIII, a consciência de uma identidade pan-iorubá. Esse fenômeno tem mais a ver com as afinidades linguísticas e culturais que emergiam na diáspora. Cf. ELTIS, David. A Diáspora dos Falantes de Iorubá, 1650-1865: Dimensões e Implicações. Topoi, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 271-299, Dez-2006.

27. Agradeço a Nicolau Parés que me chamou a atenção para esta importante dimensão.

28. LOVEJOY, Paul. Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia. Topoi, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p.11-44, Dec. 2000.

29. REIS, J. J. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

30. MAMIGONIAN, Beatriz; REIS, João J. Nago and Mina: the Yoruba diaspora in Brazil. In: FALOLA, T.; MATT, C (eds.) **The Yoruba Diaspora in the Atlantic World.** Bloomington: Indiana, Indiana University Press, 2004**,** p.77-110, 99-100.

31. LAW, Robin. The Slave Coast of West Africa, 1550-1750: the impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society. Oxford: Claredon Press, 1991, p.189.

32. AHCSM, Livros de Notas, Escritura de compra, dívida e obrigação, Liv. 24, fl.15r, 1725.

33. AHU, São Tomé, Cx. 7, doc 798. 1741.

34. SILVA Jr., Carlos. **Identidades afro-atlânticas**. p. .06. Carlos Silva, com base nos dados do atlas do Slave Trade Database, estima que foram trazidos da Alta Guiné para a Bahia 2.911 pessoas entre 1711 e 1747. Tanto o autor como Pierre Verger destacam a relutância dos traficantes baianos em se engajarem na Alta Guiné em razão da maior oferta de escravizados na baía do Benim. VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo**: do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos. 4a ed. Salvador: Corrupio, 2002, p.92-99.

35. Por exemplo, AHCSM, Livros de Notas, escritura de venda, Liv. 7, fl.18r. 1717.

36. AHCSM, Registros de testamentos, Livro 65, fl. 60v. 1739.

37. Sobre as rotas muçulmanas que chegavam ao golfo do Benim, ver: SOARES, Mariza. Indícios para o traçado das rotas terrestres de escravos na Baía do Benim, século XVIII. In: **Rotas atlânticas** . p.61-95, p.79. Para uma historicização da presença muçulmana no Atlântico e problematização da nomenclatura mandinga, ver: SANTOS, Vanicléia. Mandingueiro não é Mandinga: o debate entre nação, etnia e outras denominações atribuídas aos africanos no contexto do tráfico de escravos. In: PAIVA, Eduardo; SANTOS, Vanicléia (org.). África e Brasil no mundo moderno. São Paulo: Anablume, 2013, p.11-28.

38. Por exemplo, AHCSM, Registro de testamentos, livro 71, fl. 165. 1750.

39. NORTHRUP, D. Igbo and myth Igbo: Culture and ethnicity in the Atlantic World, 1600–1850. **Slavery & Abolition**, 21, 2000, p.1-20.

40. SILVA Jr., Carlos. **Identidades afro-atlânticas**, p.103.

41. AHCSM, Livros de Notas, Liv. 14, fl.35r. 1720. Escritura de obrigação, transação e composição.

42. AHCSM, Registro de testamentos, livro 57, fl. 28. 1760.

43. Ainda no caso de Francisco e Antonio, há uma outra hipótese que merece ser ponderada: o reconhecimento do sotaque como marcador de origem. O português enfatizou que Francisco Courano e Antonio Courano eram "**ambos gagos por sinal**". O fato de os dois serem couranos e, ao mesmo tempo, gagos nos leva a cogitar a hipótese de a gagueira era uma forma de dizer que os dois possuíam o mesmo sotaque quando falavam a língua portuguesa.

44. AHCSM, Registros de testamentos, livro 50, fl. 7, 1737.

45. AHCSM, Registros de testamentos, Livro 73, fl. 58v. 1733.

46. AHCSM, Registro de testamentos, livro 58, fl. 23. 1766.

47. AHCSM, Livros de notas, livro 47, fl. 27v. 1738.

48. AHCSM, Registro de testamentos, livro 58, fl. 23. 1766.

49. AHCSM, Registro de testamentos, livro 58, fl. 23. 1766.

50. Sobre essas dinâmicas subjacentes ao termo nação, ver a bibliografia citada na primeira nota deste capítulo.

51. APP, códice 493, fl.135v, 25/07/1756. Registro de Batismo de Félix, João, Tomás, Pedro e Mateus minas, Apud . MAIA, Moacir. **De reino traficante a povo traficado**, op. cit., p.108.

52. Ibid., p.121, 176 [grifo nosso].

53. Há uma historiografia expressiva sobre essa questão. Além dos dois autores mencionados, ver também: CASTRO, Yeda Pessoa. **A língua mina-jeje no Brasil**: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/Secretária da Cultura do Estado de Minas Gerais, 2002; YAI, Olabiyi. Texts of enslavement: Fon and Yoruba vocabularies from Eighteenth-and Ninetheenth-century Brazil. In: LOVEJOY, P. E. (ed.) **Identity in the shadow of slavery.** London: Continuum, 2000. LIMA, Ivana Stolze. A voz e a cruz de Rita: africanas e comunicação na ordem escravista. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 38, n. 79, p. 41-63, dez. 2018.

54. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno 102, livro 295. 1740. fl.12 [grifo nosso].

55. AHCSM, Justificações, códice 165, a. 3906, 2.o ofício, 1720.

56. Em finais do século XVII, no contexto das guerras promovidas pelo reino de Akwamu, houve migrações de refugiados no contexto das guerras de expansão do reino de Akwamu, grupos oriundos de Accra e Adangmé se refugiaram em Pequeno Popo, ficando ali conhecidos como "Mina"; muitos deles eram canoeiros da região do castelo da Mina e desempenharam papel importante no tráfico na costa dos escravos. No entanto, segundo Robin Law, não houve uma deportação expressiva desses grupos para as Américas. LAW, Rob. Etnias de africanos na diáspora, p.115-116. Segundo Carlos Silva, entre 1700 e 1750, a Costa do Ouro forneceu 10% dos 474.711 africanos ocidentais transportados para o Brasil. Já a baía do Benim, 78% do total de exportações da África Ocidental naquele mesmo período. SILVA Jr., Carlos. **Identidades afro-atlânticas**, p.126.

57. HALL, Gwendolyn Midlo. **Escravidão e etnias africanas nas Américas**: restaurando os elos. São Paulo: Vozes, 2007.

58. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), São Tomé, cx. 6, d. 638, 1731.

59. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), São Tomé, cx. 6, d. 638, 1731 [grifo nosso].

60. BOXER, Charles R. **A Idade de ouro do Brasil**: dores de crescimento de uma sociedade colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p.86.

61. Russell-Wood, A. J. R. Technology and Society: The Impact of Gold Mining on the Institution of Slavery in Portuguese America. **The Journal of Economic History** 37(1), 1997, p.59-83.

62. GONÇALVES, Andrea Lisly. As técnicas de mineração nas Minas Gerais do século XVIII. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage e VILLALTA, Luiz Carlos (org.). **História de Minas Gerais**: As Minas Setecentistas. Belo Horizonte: Autência, 2007, v. 2, p.187-204.

63. VERGER, Pierre. **Fluxo e Refluxo**, p.79-82; OLIVEIRA, Maria Inês. "Quem eram os negros da Guiné, p.46-47; SILVA Jr., Carlos. **Identidades afro-atlânticas**, p.116-148.

64. VENÂNCIO, Renato Pinto. Comércio e Fronteira em Minas Gerais Colonial. In: FURTADO, Júnia Ferreira (org.). **Diálogos Oceânicos**: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001; SAMPAIO, Antonio Carlos Juca de. **Na encruzilhada do Império**: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c.1650-c.1750). Rio de Janeiro, RJ: Arquivo Nacional, 2003; CARRARA, Angelo. **Minas e Currais**. produção rural e mercado interno em Minas Gerais, 1674-1807. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2007, p.119-121.

65. BERGAD, L. W. (1999). **Slavery and the demographic and economic history of Minas Gerais, Brazil, 1720-1888**. New York, Cambridge University Press; ZEMELLA, M. P. **O abastecimento da Capitania das Minas Gerais no século XVIII**. São Paulo: Hucitec, ١٩٩٠; GOULART, Maurício. **Escravidão Africana no Brasil**: das origens à extinção do tráfico. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975. Na região diamantina, mais próxima da Bahia, o presença afro-ocidental continuava a ser muito importante, consultar: FURTADO, Júnia. Quem Nasce, quem chega: o mundo dos escravos no Distrito Diamantino e no arraial do Tejuco. In: FURTADO, Júnia Ferreira; LIBBY, Douglas Cole (org.). **Trabalho livre, trabalho escravo?** Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX. São Paulo: Annablume, 2006, v. 1, p.223-250.

66. Em seu estudo sobre a Bahia açucareira, Stuart Schwartz argumenta que, apesar dos comentários sobre as origens dos africanos e suas "potenciais aptidões", as preferências não exerciam influência nas dinâmicas traficantes. Os plantadores adquiriam as origens disponibilizadas pelo tráfico: SCHWARTZ, S. B. 1988. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. São Paulo, Companhia das Letras, p.283.





COURANOS CONFRADES DO ROSÁRIO: IDENTIDADES E SOCIABILIDADE NO INTERIOR DE UMA CAPELA (MARIANA/MG)

Fernanda Domingos Pinheiro

Na América portuguesa, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário gozou de grande popularidade entre os africanos traficados. Na Vila de Nossa Senhora do Carmo, futura cidade de Mariana, há notícias de sua existência desde o início do século XVIII. Sua fundação, embora não seja possível precisar a data, ocorreu entre os anos de 1704 e 1715.[1] Nesse período, a associação ocupava um lugar na matriz localizada no Arraial de Cima, junto à praia de Mata Cavalos. Com o crescimento populacional do importante núcleo na zona de exploração aurífera, uma nova igreja paroquial foi erguida no Arraial de Baixo e aquela antiga foi entregue à administração dos irmãos do Rosário. Mas pouco tempo depois, sua manutenção mostrou-se inviável.

Em fins da década de 1740, a velha capelinha tinha uma vizinhança degradada pelas cheias do ribeirão. De fato, Mata Cavalos tornou-se uma região isolada por causa da destruição das vias públicas provocada pelas constantes enchentes. A essa altura, todo o Arraial de Cima havia se tornado periférico e estava condenado a um crescente abandono depois da instalação da diocese no reestruturado Arraial de Baixo, para onde se deslocaram os edifícios públicos.[2] Não sem razão a Irmandade do Rosário acompanhou esse movimento. Impulsionados pelas péssimas condições de conservação daquele templo que não deveria mais comportar o grande número de confrades, estes se mobilizaram na edificação de outra capela no topo de uma das colinas que resguardavam o novo centro da cidade.

Como administradores da irmandade, tiveram papel de destaque nesse processo de mudança os libertos Pedro Rodrigues da Costa, preto mina,

Serafim da Mota, também procedente da Costa da Mina, Félix de Freitas Bello, preto fam[3] e os couranos Antônio Fernandes da Silva, Félix da Costa Chaves e Fabião Fernandes da Silva. Todos eles validaram, com seus sinais e assinaturas, termos que autorizavam o contrato dos trabalhos de edificação da nova capela. Em 1752, quando foi iniciada a obra de pedra, por exemplo, Fabião era o rei do Rosário e como tal registrou por extenso o nome no termo de sua aprovação. Ao permanecer na direção dessa associação até a década de 1780, ele participou ativamente das decisões sobre a construção e emadeiramento do templo, testemunhou sua realização e entrega, tendo, inclusive, ratificado o acordo estabelecido com o entalhador.[4] Como procurador geral da irmandade, Fabião também contratou outra obra: a "casa para os defuntos" que fora projetada entre o ribeirão do Carmo e a capela velha do Rosário, onde usualmente eram feitos sepultamentos. Sua importância para os confrades pode ser vislumbrada pela descrição do seu formato e materiais: devia ter "a mesma Casa em redondo cinco palmos de pedra em paredes e daí para riba de adobas tendo as madeiras de Braúna com quatro esteios e porta fechada", rebocada e coberta de telhas.[5]

Não é difícil imaginar que para realizarem ambos os empreendimentos, além dos confrades que estiveram à frente na tomada de decisões, foi preciso que os demais devotos da Virgem do Rosário reunissem forças em prol de tais objetivos comuns[6]. As obras da principal edificação – a nova capela – se prolongaram entre 1752 e 1826, mas as de maior necessidade e dispêndio foram feitas com espantosa rapidez. Como demonstração do poder associativo desse grupo, somente sete anos se passaram desde o lançamento da pedra fundamental até sua bênção e abertura para a celebração do culto divino, em 1758.[7] A capela nova do Rosário, como chamavam, é uma edificação de grandes dimensões. A notoriedade atribuída aos mestres José Pereira dos Santos, Francisco Vieira Servas e Manuel da Costa Ataíde, responsáveis pelas obras de pedra, talha e pintura, respectivamente, chamam nossa atenção[8], tanto quanto a suntuosidade dos objetos adquiridos e dispostos ao culto.[9]

Tomadas em conjunto, sua arquitetura e ornamentação constituem indícios da importância que o espaço teve para os africanos traficados que, em grande parte, assumiram seus custos. Além da devoção religiosa, outra provável motivação para tamanho esforço e esmero teria sido o desejo de possuírem

uma "casa" onde pudessem se reunir com comodidade, sendo ela facilmente percebida por toda a comunidade, mas, ao mesmo tempo, reservada da constante vigília das autoridades eclesiásticas, civis, e dos senhores. A imponente capela, voltada para o novo perímetro urbano, destacava-se na paisagem de Mariana e, dessa forma, representava o lugar que os irmãos do Rosário queriam firmar naquela sociedade. Dentro dela, seus encontros eram aceitos (e até incentivados) e configuravam-se práticas de sociabilidade com as quais eles se moviam dentro da ordem instaurada na capitania das Minas Gerais, para onde foram forçosamente levados e assentados.

Pesquisas recentes acerca do papel desempenhado pelas irmandades têm reforçado seu impacto nas múltiplas experiências dos escravizados e egressos do cativeiro. Sem desconsiderar que tais associações organizadas em torno de um santo patrono constituíam, na perspectiva do Estado e dos senhores, um instrumento de dominação, os historiadores têm se interessado pela abordagem das confrarias enquanto vetores dos processos de diferenciação, ou de coesão das comunidades negras.[10] Da percepção das ambivalências que as caracterizavam resultaram incontestáveis avanços no campo da história social da escravidão. Hoje pode-se afirmar que tais estudos contribuíram, e muito, com a superação da noção dualista que contrapunha acomodação versus resistência.

Sabendo disso, busco aqui enfatizar que a capela nova, ao abrigar e representar a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Mariana, constituiu um espaço privilegiado no interior da América Portuguesa para a formação e fortalecimento de uma rede organizacional entre indivíduos que compartilhavam uma identidade atlântica capaz de combinar o passado africano e o presente diaspórico. Considero que a reconstituição desse sentimento de pertença fora essencial para que homens e mulheres conquistassem melhores condições de vida na colônia, onde a cor da pele, combinada a outros elementos, lhes infligia o estigma do cativeiro. Nesse sentido, meu primeiro desafio foi compreender o perfil dos sujeitos envolvidos nesse processo. Para isso, lancei mão da documentação produzida para o controle interno da irmandade. Trata-se de um livro de matrícula e outro de registro das atas de eleição dos oficiais mesários e membros da corte festiva, no qual também foram anotados os termos de reunião da mesa diretora.

Embora fossem recorrentes nas confrarias, a localização e a utilização desses documentos pelos pesquisadores é algo raro, dada a sua dispersão após o desaparecimento das irmandades.[11] Ciente do privilégio de dispor de tais fontes, debrucei-me sobre elas a fim de coletar as informações de caráter quantitativo que me permitissem formular bancos de dados e cruzar variáveis, visando compreender possíveis vinculações e correspondências entre os matriculados e os membros da direção da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos da cidade de Mariana. Antes de expor parte dos resultados, devo salientar que os primeiros registros datam de 1750, quando foi idealizada a construção da capela nova. Sua execução, sem dúvida, dependia de maior cuidado na regulamentação das matrículas para que as taxas de entrada e anuidade pudessem ser cobradas. Isso explica por que em 1753 foram registradas 167 matrículas e em 1754 outros 97 irmãos – os maiores números de toda a série que vai até 1819 e totaliza 901 assentos.[12] Naquele momento, muitos confrades antigos não possuíam registro formal, como foi explicitado na feitura tardia de seus termos de entrada.

Ao que parece, tais assentos não foram inscritos de forma sistemática. Eventualmente, quando não encontrados, poderiam ser feitos algum tempo após a entrada na irmandade. Mas não é de se descartar a hipótese de que alguns confrades nunca chegaram a ter seu termo de irmão devidamente formalizado. Apesar disso, tais assentos ainda constituem um precioso vestígio do corpo de devotos reunidos no interior da capela nova do Rosário, entre 1750 e 1819. Das variáveis que definem o perfil dos confrades e da mesa diretora detenho-me, em especial, aos designativos identitários que invocavam os locais de origem. Vejamos o quadro a seguir:

Tabela I – Procedência/Etnia dos Confrades do Rosário – Mariana (1750-1819)

Procedência/Etnia		Frequência	Porcentagem	Percentual Válido
Mina		183	20,3	31,2
Angola		118	13,1	20,1
Crioulo		84	9,3	14,3
Courano		75	8,3	12,8
Fam		27	3,0	4,6
Lada		22	2,4	3,7
Benguela		17	1,9	2,9
Cobu		11	1,2	1,9
Cabo Verde		9	1,0	1,5
Congo		8	,9	1,4
Saboru		8	,9	1,4
Nagô		4	,4	,7
Tibu		4	,4	,7
Rebolo		3	,3	,5
Ganguela		3	,3	,5
Moçambique		2	,2	,3
Goimeno		2	,2	,3
Mucumbe		1	,1	,2
São Thomé		1	,1	,2
Masugano		1	,1	,2
Baca		1	,1	,2
Cabunda		1	,1	,2
Dagomé		1	,1	,2
Cravary		1	,1	,2
Total		587	65,1	100,0
Missing	NC	302	33,5	
	NA	12	1,3	
	Total	314	34,9	
Total		901	100,0	

Fonte: AEAM – Livro de Assentos de Entrada da Irmandade
de Nossa Senhora do Rosário de Mariana: P-28.
* NA (não se aplica) foi atribuído aos indivíduos identificados como brancos a partir da sua patente/ocupação (reverendo, doutor, por exemplo), ou do seu título honorífico (como dona).

Excluindo os casos que o local de origem não foi declarado, a maioria dos confrades do Rosário pode ser agrupado de acordo com seu grupo de procedência – mina (Costa da Mina/África Ocidental) e angola (África

Centro-Ocidental). Sabe-se que tais denominações reproduzem identidades genéricas relacionadas a amplos espaços territoriais do circuito do comércio negreiro e que foram atribuídas aos escravizados pelos comerciantes e representantes das instâncias coloniais. Encontrá-las relacionadas no livro de matrícula de uma agremiação de "homens pretos" sugere que elas foram apropriadas pelos próprios africanos. Essa hipótese é reforçada pelo fato de haver casos de confrades com uma identidade mais específica, indicando a possibilidade de terem sido declaradas por eles próprios, em detrimento de uma possível intervenção do escrivão (um oficial branco) na feitura dos assentos. Ainda que representados por um menor número de associados, alguns grupos étnicos foram, de fato, registrados nos assentos de matrícula. Da África Ocidental sobressaíram os fam (fon), os lada (aladá), os cobu, os cabo verde, os sabaru (savalu), os dagomé (daomé), os nagô, os tibu, e o grande número de courano (coura) – 75 confrades foram assim identificados em seus termos de entrada na irmandade.

Em suma, a Irmandade do Rosário da cidade de Mariana apresentava grande multiplicidade de grupos de procedência e étnicos. Não parece ter havido proibição referente à "nação" na admissão dos irmãos. Isso, contudo, não é suficiente para contrapor outra importante constatação: na capela nova do Rosário estavam reunidos em maior número os homens e mulheres provenientes da Costa da Mina. Embora os angolas constituíssem o segundo maior grupo da amostra, este não detinha grande representatividade já que não superava o número de pretos minas, mesmo se somados os demais representantes da África Centro-Ocidental. Quanto aos crioulos, faço uma breve ressalva: muitos dos que se matricularam na confraria tiveram suas relações familiares inscritas em seus assentos de entrada, sendo este um procedimento capaz de reconhecê-los no interior da capela. Eram eles cônjuges e filhos dos confrades vindos da Costa da Mina. Outros crioulos eram seus escravos e alguns deles podem ter se filiado em obediência à vontade senhorial como consta na matrícula de Luís Antônio Fernandes da Silva, escravo do mencionado Fabião Fernandes da Silva, que no dia 7 de julho de 1786 matriculou-se na irmandade "por ordem de seu senhor".[13]

A preponderância dos pretos minas entre os devotos do Rosário de Mariana caracteriza-se como singular, pois, em outras localidades, as irmandades de

mesma invocação estavam sob o domínio dos angolas e crioulos.[14] A princípio, uma explicação para a especificidade marianense seria sua equivalência à estrutura demográfica dessa cidade mineira, onde a população escravizada e alforriada era predominantemente composta por traficados da Costa da Mina durante os três primeiros quartéis do Setecentos. Nesse caso, é de se esperar que o perfil dos confrades do Rosário tivesse sofrido uma alteração no limiar do século XIX com o incremento da entrada dos escravos trazidos da África Centro-Ocidental.[15] Mas não é isso que demonstram os dados expostos na tabela a seguir.

Tabela II – Procedência/Etnia dos Confrades do Rosário Década do Assento de Matrícula – Mariana (1750-1819)

Count

	Década do Assento							
Procedência/Etnia	1750-1759	1760-1769	1770-1779	1780-1789	1790-1799	1800-1809	1810-1819	Total
Crioulo	30	32	2	10	6	3	1	84
Angola	33	54	2	12	9	5	3	118
Mina	131	38	0	4	9	0	1	183
Benguela	3	5	0	1	1	4	3	17
Courano	65	7	1	2	0	0	0	75
Moçambique	0	1	0	1	0	0	0	2
Cabo Verde	5	4	0	0	0	0	0	9
Congo	3	2	0	0	0	1	2	8
Mucumbe	0	0	0	0	0	1	0	1
Rebolo	0	0	0	0	0	0	3	3
Lada	21	1	0	0	0	0	0	22
Cobu	6	4	0	1	0	0	0	11
Saboru	7	1	0	0	0	0	0	8
Nagô	2	2	0	0	0	0	0	4
Tibu	4	0	0	0	0	0	0	4
São Thomé	1	0	0	0	0	0	0	1
Fam	27	0	0	0	0	0	0	27
Masugano	1	0	0	0	0	0	0	1
Baca	1	0	0	0	0	0	0	1
Cabunda	0	1	0	0	0	0	0	1
Dagomé	0	1	0	0	0	0	0	1
Ganguela	0	1	0	1	0	0	1	3
Goimeno	2	0	0	0	0	0	0	2
Cravary	0	1	0	0	0	0	0	1
Total	342	155	5	32	25	14	14	587

Fonte: AEAM – Livro de Assentos de Entrada da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Mariana: P-28.

Indiscutivelmente, a década de 1750 constitui o período de maior concentração de matrículas dos minas. Do total de 183 inscritos na irmandade, 131, ou seja, 71,5%, filiaram-se ou tiveram suas inscrições firmadas nesse período. Em 1753 foram admitidos como irmãos do Rosário 76 minas – a maior reunião de indivíduos com uma mesma designação em um único ano de toda a série. Isso confirma o fato de que a confraria constituiu um local de convergência para os nascidos na Costa da Mina. Contudo, a oficialização de suas entradas reduziu muito nas décadas seguintes. De forma semelhante (e surpreendentemente) se comportaram os angolas. Eles firmaram-se como membros da confraria ao longo de todo o período em análise, mas atingiram maior expressão numérica na década de 1760, depois de pronta a obra de pedra da capela nova. Foi então que eles se destacaram entre os recém-inscritos – do total de 118 irmãos do Rosário, 54 angolas tiveram suas matrículas registradas nesse período. Reunindo-os com os inscritos nos anos anteriores, percebe-se que a maioria dos angolas, tal como os minas, se assentaram entre 1750 e 1769. Portanto, não houve uma reconfiguração do perfil dos confrades, seguindo uma mudança da área de apresamento dos escravizados levados para as Minas Gerais após sua reestruturação econômica.

Isso se confirma com a baixa representatividade dos demais grupos provenientes da Costa Centro-Ocidental. Somados, têm-se 18 indivíduos matriculados nos dois primeiros decênios da série e outros 18 nos cinquenta anos posteriores. Sem dúvida, a baixa na matrícula dos pretos minas – que devia refletir a diminuição do fluxo de novos escravizados dessa região africana –, não resultou na sua substituição pelas entradas em massa de angolas, benguelas, rebolos, cabindas etc. Mesmo considerando que parte das entradas não tenha sido formalizada, arrisco dizer que a década de 1790 marcou o início do declínio da irmandade que, efetivamente, não conseguiu se renovar. E as dificuldades decorrentes disso, como a diminuição da receita[16], corroboram a ideia de que o Rosário de Mariana não atraiu novos irmãos que pudessem caracterizar outra fase de sua estruturação.

Sendo assim, o corpo de fiéis da irmandade deixou de ser representativo da estrutura populacional da cidade. Muito provavelmente, os traficados da Costa Centro-Ocidental e mais recentemente assentados em Mariana não

conseguiram angariar recursos para financiar as taxas e esmolas cobradas aos irmãos. Eles devem ter sentido o peso de uma época de menor circulação de ouro, ou então não se dispuseram a exercer pressão sobre os antigos confrades em disputas no interior da capela nova, preferindo criar outros espaços e práticas de sociabilidade. A julgar pela maior concentração das matrículas entre 1750 e 1759 e ser esse o decênio de maior concentração dos pretos da Costa da Mina, creio não ser imprudente considerar que eles tenham sido os fundadores dessa devoção, responsáveis por sua institucionalização. Nas décadas seguintes, eles continuaram desfrutando de hegemonia e cuidaram da sua reestruturação em meados do Setecentos, juntamente com os couranos, os ladas, os saborus, os fams, os tibus e os cobus que, por algum motivo não explicitado, tiveram uma identidade específica destacada daquele maior agrupamento. Com efeito, muitos foram apontados como irmãos antigos nos assentos lançados no "novo" Livro de Entradas da Irmandade do Rosário de Mariana, em 1753 e 1754. Por gozarem de tal primazia, não surpreende o fato de terem exercido com grande frequência o poder de gerir a irmandade, como revela a tabela III.

Caracteriza-se como diminuta a representação que os africanos da Costa Centro-Ocidental tiveram na composição da mesa de direção. Embora o número de angolas sobrepusesse o de crioulos nas matrículas, os últimos participaram por mais vezes na administração da confraria. É provável que medidas protetivas impedissem aqueles de assumir a direção da irmandade, reservando os cargos de oficiais e os postos da corte a outros grupos. Com inegável supremacia, os africanos da Costa da Mina estabeleceram a maior frequência na gerência confrarial – a participação desses indivíduos corresponde a 74,6% do percentual válido, ou seja, do total de eleitos com a procedência/etnia reconhecida. Entre eles, os minas prevaleceram (assim como nos assentos de entrada), mas os outros grupos étnicos marcaram presença, em especial os couranos, que desfrutaram de amplo acesso aos cargos administrativos e festivos.

Tabela III – Procedência/Etnia dos Oficiais Mesários e Membros da Corte Festiva da Irmandade de N. S. do Rosário – Mariana (1750-1819)

Procedência/Etnia		Frequência	Porcentagem	Percentual Válido
Mina		334	17,9	46,2
Courano		190	10,2	26,3
Crioulo		87	4,7	12,0
Angola		49	2,6	6,8
Fam		25	1,3	3,5
Cabo Verde		16	,9	2,2
Lada		10	,5	1,4
Congo		3	,2	,4
Cobu		2	,1	,3
Masugano		2	,1	,3
Dagomé		2	,1	,3
Benguela		1	,1	,1
Banguela		1	,1	,1
Rebolo		1	,1	,1
Total		723	38,7	100,0
Missing	NC	1055	56,5	
	NA	78	4,2	
	?	10	,2	
	Total	1143	61,3	
Total		1866	100,0	

Fonte: AEAM – Livro de Termos e Atas da Irmandade de N. S. do Rosário de Mariana, P-27; Livro de Assentos de Entrada da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Mariana: P-28.

* A Tabela III resulta de um cruzamento de dados: os nomes das listas de oficiais eleitos e a checagem de sua procedência/etnia nos assentos de matrícula.

** Os números dessa tabela representam a quantidade de vezes que indivíduos de procedências/etnias relacionadas foram eleitos, podendo, por exemplo, um único sujeito ter ocupado um cargo em diversas ocasiões.

*** NA foi atribuído aos oficiais brancos.

**** ? foi atribuído aos mesários que têm homônimos entre os confrades matriculados.

Resumidamente, na capela nova do Rosário se reuniam homens e mulheres de diferentes grupos de procedência e étnicos, contudo, na esfera do poder confrarial essa convivência foi circunscrita. Raramente um angola foi eleito Juiz, tornando-se a autoridade máxima da agremiação, e só eventualmente representantes desse grupo desempenharam funções de grande prestígio (rei e rainha). Em geral, tais africanos apresentaram-se como irmãos e irmãs de mesa, cargo de menor honraria, incumbido da tarefa de esmolar. Nesse mesmo posto

estabeleceram-se muitos dos crioulos, alguns dos quais, por vezes, foram nomeados príncipes, princesas e, ocasionalmente, rainhas. Por outro lado, os minas se apossaram dos mais respeitáveis cargos da mesa de direção – foram eleitos com regularidade juiz e juíza. Eles também assumiram a atribuição de tesoureiro da fábrica e alguns foram designados procuradores.

Compartilhando desse poderio, os couranos encarregaram-se das mesmas importantes obrigações na mesa de direção. E mais: eles se destacaram pela regularidade em que ocuparam tais cargos. Dos 10 administradores com maior participação na composição da direção, 5 eram couranos, enquanto 3 eram minas, 1 fam (fon) e 1 não teve tal identidade declarada. Digno de nota é o caso do courano Fabião Fernandes da Silva, personagem já conhecido do leitor. Novamente faço referência a ele por ter sido quem esteve no comando da irmandade com maior frequência – 21 vezes, ao todo. Constituiu-se, sem dúvida, uma reconhecida liderança no interior da capela nova do Rosário. Fabião foi rei em 1752, irmão de mesa por muitos anos consecutivos até se apresentar como tesoureiro da fábrica em 1766; no ano seguinte tornou-se procurador da irmandade e imediatamente após, em 1768, alcançou o cargo de procurador geral – foi o primeiro devoto negro a exercer tal ofício, antes desempenhado por homens brancos de grande distinção social e cabedal.

A impressionante atuação do courano Fabião Fernandes da Silva reforça o ímpeto de compreender quais motivos o levaram a ingressar na agremiação, a disputar seus cargos de direção e a participar com afinco do processo de construção da capela nova do Rosário. Para além dos valores religiosos e do proselitismo católico, creio que outros fatores estimularam tal comportamento. Ao conhecer o perfil dos confrades, passo a considerar que a consolidação de uma identidade atlântica dentro de um espaço aceito socialmente, a decorrente promoção de solidariedade entre eles, bem como a possibilidade de se alcançar prestígio dentro da capela e estender tal reconhecimento para fora dela, constituíram fortes atrativos da Irmandade do Rosário, não só para Fabião, mas também para seus conterrâneos. Perseguindo tal hipótese, aproximei minha lente desse grupo a fim de observar seus arranjos internos. Debrucei-me sobre diversos registros paroquiais e cartoriais – cartas de alforria, registros de batismo, casamento e óbitos, processos matrimoniais, testamentos e

inventários – nos quais coletei indícios que dão forma e profundidade aos nossos personagens.[17]

Com isso, deparei-me com a rede de sociabilidade tecida e/ou fortalecida no interior da capela nova. Nesse espaço (representativo de um novo território), a origem africana – a Costa da Mina e, em particular, a "Terra de Courá" – serviu para recompor um parentesco fundado nas relações de senhorio, de casamento, compadrio e família consanguínea. Tais arranjos lhes facultavam uma vida em comunidade que ia além das relações estabelecidas do mundo do trabalho. Juntos, organizados em torno da irmandade reconhecida e admitida por toda a sociedade, eles puderam nutrir suas afinidades e reforçar um sentimento de pertença capaz, por sua vez, de recompor laços histórico-culturais num processo dinâmico de mútua interação entre os dois lados do Atlântico, para que aqui fossem identificados como couranos.[18]

A preta mina Josefa tornou-se irmã do Rosário em 1788 e consta em sua matrícula que era escrava de Francisca Ferraz de Azevedo, uma liberta, courana, igualmente confrade do Rosário e sua dirigente (irmã mesária de 1783 a 1787)[19]. Francisca, por sua vez, teve sua matrícula registrada em 1753 e naquele tempo apresentou-se como cativa de Maria Ferraz de Azevedo, mulher forra, também courana, membro da mesma associação, tendo esta ocupado uma cadeira da mesa diretora por 19 anos.[20] Além do eminente destaque no Rosário, Maria Ferraz de Azevedo assentou-se na Irmandade de S. Benedito e como sua oficial, desempenhou tarefas que concorreram para a manutenção e promoção institucional.[21] Nessa última confraria, certamente participou de muitos atos sociais e religiosos ao lado de Antônia Ferraz, courana, e Damião de Oliveira, preto mina, quando ainda vivia sob o domínio senhorial desse casal de pretos forros, assim como depois de livrar-se da condição servil.[22] Portanto, apesar de alteradas as posições sociais e transformados os modos de se tratarem, os vínculos entre ex-senhoras e ex-escravas foram mantidos nos habituais encontros dentro da capela nova do Rosário. Indiscutivelmente, as couranas – Antônia, Maria e Francisca – marcaram suas relações senhoriais e de patronagem por comportamentos que mesclaram dominação, submissão, negociação, reconhecimento e gratidão dentro desse espaço devocional.

Outras experiências em torno da libertação devem ter marcado a convivência dos couranos, confrades do Rosário. Félix da Costa Chaves, por exemplo, conquistou sua alforria por intermédio do Alferes José Gonçalves de Moraes, pessoa de sua confiança que lhe "arrematou em praça pública [...] para efeito de lhe passar Carta de Alforria dando-lhe a quantia de trezentos e três mil réis os quais [essa] recebeu da mão do dito" courano.[23] Tal beneficiado e o envolvido em sua libertação se conheceram, ou estreitaram relações, na confraria, visto que o dito alferes e seu escravo, Sebastião mina, também participaram da administração do Rosário em 1758, e provavelmente já frequentavam a irmandade anos antes dessa nomeação.[24]

É provável que Félix tivesse instituído a obtenção da alforria como a primeira condição para conseguir alguma estabilidade, conforme o padrão colonial, e o casamento viria em sequência, tornando-se este um projeto de vida, visto as manobras que fizeram para alcançá-lo. Ele primeiro pretendeu contrair matrimônio com Tereza Botelho, mulher courana, liberta e irmã do Rosário.[25] Nos dias 16, 24 e 29 de julho de 1754 correram-se os banhos dos quais não resultou impedimento algum e após a tomada dos depoimentos dos contraentes, foram os ditos julgados habilitados a se receberem "à face da Igreja".[26] Isto, porém, não ocorreu. Teresa se esquivou do compromisso. Félix, por seu turno, se refez do contratempo e, em julho de 1757, iniciou novo processo matrimonial, agora ao lado de Ana Teixeira, preta mina e alforriada.[27] Esta não pertencia à Irmandade do Rosário e nela apenas se inscreveu após o casamento, tendo sido apresentada em sua matrícula como esposa do referido courano[28], que na ocasião ocupava uma cadeira da mesa de direção.[29]

De fato, Félix e Ana se casaram em agosto de 1757, na catedral de Mariana.[30] Para contraírem o matrimônio foi necessário antes comprovar serem solteiros e desimpedidos, o que resultou na inquirição de testemunhas. O confrade e dirigente do Rosário, Pedro Rodrigues da Costa, forro de nação mina, com trinta anos de idade e que exercia o ofício de sapateiro, declarou-se padrinho de Félix e afirmou não haver objeções que impedissem os justificantes de se casarem.[31] O mesmo assegurou o compadre de Ana Teixeira que era ninguém menos que Fabião Fernandes da Silva, "preto forro casado, morador

nesta cidade [Mariana], que vive de seu ofício de Barbeiro, *Natural da Costa da Mina Coura".*[32]

Este courano gozava do prestígio emanado por seu poder de comando no interior da capela nova e teceu uma estreita rede de relações com os demais confrades e membros da mesa de direção do Rosário. Ele responsabilizou-se pela testamentaria do supracitado capitão Pedro Rodrigues da Costa, outro destacado membro da administração confrarial. Fabião não se eximiu dessa atribuição, mesmo ciente do trabalho que lhe exigiria o cumprimento de todas as obrigações e legados. Seguindo o preceito da "boa morte" acompanhada por muitos expectadores, Fabião também presenciou os últimos desígnios e preparativos fúnebres que fez Diogo de Souza Coelho, outro confrade do Rosário, e solidariamente manteve-se na casa do moribundo até seu falecimento.[33]

Em razão de sua cegueira e analfabetismo, estando doente e na iminência da morte, o dito Diogo de Souza Coelho, preto forro, morador no Monsus, pediu a João Dias Batista, escrivão que foi do Rosário, que lhe fizesse um papel de liberdade, no qual confessou o seguinte: "por ter recebido de meu Sobrinho Domingos de nação Coura (...) o importe do seu Corte, que foi uma libra de ouro, e não me achar em tempo de lhe poder passar nas notas Carta de Alforria lhe passo em mão que se apresente".[34] O courano Domingos de Souza Coelho, assim favorecido por este seu familiar, já havia integrado à mesa de direção do Rosário como juiz da cidade em 1769, e em outubro desse mesmo ano, teve registrada a sua matrícula.[35] Nessa ocasião, Domingos provavelmente encontrava-se sob a obediência e companhia do tio Diogo, que então se apresentava como um antigo devoto da Virgem do Rosário.[36]

Outro courano que sustentou laços de parentesco consanguíneo dentro da capela nova foi Francisco Pinto, eleito juiz em 1768. Ele fora admitido na irmandade do Rosário anos antes, em 1753, quando estava sob o domínio do português e minerador, Raimundo Pinto Homem.[37] Por morte deste seu senhor em 1761, Francisco e outro courano chamado Antônio, "ambos gagos por sinal", foram coartados conforme legado testamentário.[38] E do regime de escravidão livraram-se em 1766, depois de quitarem todas as parcelas do valor atribuído à liberdade (250 mil réis).[39] Na condição de liberto, Francisco adquiriu um sítio no Morro de Domingos Velho e dois escravos "de nação",

tudo em sociedade com o tal Antônio Pinto Homem, a quem reputou por irmão em várias passagens de seu testamento, feito em agosto de 1777.[40]

De fato, Antônio era o seu companheiro de cativeiro, com quem, juntamente, obteve seu papel de corte e, mais tarde, a escritura de alforria. Sendo fortes e explícitos os laços que os uniam, Francisco o nomeou por seu herdeiro e testamenteiro, que efetivamente cuidou da satisfação das últimas vontades declaradas solenemente em documento aberto em 30 de março de 1780. Assim como o seu "parceiro e irmão", por ser confrade de São Benedito, o courano Antônio Pinto Homem frequentava a capela do Rosário.[41] Juntos e com frequência eles teriam saído da chácara que coabitavam em direção ao Morro do Monsus para se reunirem na capela nova "dos homens pretos" com outros devotos da Costa da Mina e, em especial, da Terra de Courá. Depois de mortos, no interior desse templo, foram seus corpos sepultados nas covas de suas respectivas irmandades. Antônio, coincidentemente, faleceu no nono aniversário da morte de seu irmão Francisco e em seu testamento pedira para ser enterrado na referida capela.[42]

Mesmo pedido fez Teresa Maria de Jesus. Ela havia nascido na "Terra de Courá" e em Mariana tornou-se uma distinta irmã e oficial mesária do Rosário e de Santa Efigênia.[43] Preocupada com a prática do "bem morrer", ela destinou boa parte dos seus bens materiais à realização de um funeral pomposo. Isso foi possível porque, depois de libertar-se do cativeiro de Tenente João de Siqueira[44], Teresa amealhou um notável patrimônio: uma morada de casas com todos os seus pertences; quatro escravos (João angola, Teresa mina, Esperança mina, Antônia courana); ouro em pó, em barra e lavrado; um laço, um par de brincos, uma cruz em diamantes e utensílios de prata.[45] Ao ditar seu testamento, Teresa, solteira e sem filhos, instituiu por herdeira a sua alma, reservando assim, todo o ouro e prata para custear a celebração de missas em sua intenção. Como legado deixou a casa, os móveis de seu "uso e serviços", os trastes e as roupas em proveito de pessoas da sua estima – a sua sobrinha Thomázia, filha de Rosa de Souza e a Izabel cabrinha forra, filha de Esperança, sua escrava. Outros entes de seu convívio foram também beneficiados com alguma quantia: 5 mil réis foram presenteados a cada uma de suas afilhadas, Páscoa e Justina, filhas de Antônia de Souza Vinta (Irmã do Rosário) e 64 oitavas de ouro deveriam ser repartidas entre as duas

filhas de sua comadre Helena Tavares (courana, forra, igualmente devota da Virgem do Rosário e também de São Benedito).[46]

Em suma, esses são alguns dos casos que exemplificam as relações que envolviam os couranos confrades do Rosário e me permitem expor o que considero mais relevante: as correlações entre irmandade, identidade étnica e rede de sociabilidade. No âmbito público, tais sujeitos participaram de diversos atos que expuseram as relações interpessoais que marcaram suas trajetórias, bem como as de outros irmãos de devoção: foram senhores, patronos, cônjuges, compadres, parentes consanguíneos, testemunhos de processos matrimoniais, do registro das últimas vontades e testamenteiros. O lugar desses homens e mulheres na sociedade marianense e o modo como se relacionavam entre si e com outros confrades, em especial com os pretos minas, tomaram forma ou foram reafirmados no interior da capela nova do Rosário, sendo seu espaço um importante referencial para a trama identitária dos couranos na diáspora. Isso explica por que muitos deles, moradores em distantes paragens – Morro de Santana, Passagem, Morro da Passagem, Morro de Domingos Velho, Itacolomi, Ouro Preto – se deslocavam até ela, preterindo outros templos encontrados em suas vizinhanças ou nos caminhos por onde passavam até chegarem à capela nova do Rosário. Indubitavelmente, era esta que reconheciam como um território dos africanos da Costa da Mina no interior da América Portuguesa, onde se reuniam e se organizavam em prol de seus interesses, assumindo eles próprios – os sujeitos que foram trazidos da "Terra de Courá" – um destacado poder de liderança.

Referências Bibliográficas

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: _____. **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas** (org. Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contracapa, 2000, p.25-67.

BERGAD, Laird W. Depois do boom: aspectos demográficos e econômicos da escravidão em Mariana, 1750-1808. **Estudos Econômicos**, São Paulo, v. 24, n. 3, p.495-525, set./dez. 1994.

BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário**: devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

DELFINO, Leonara Lacerda. O culto dos mortos da nobre nação de benguela na experiência devocional do Rosário dos Homens Pretos de São João Del-Rei, MG (1793-1850). **Afro-Ásia**, Salvador, v. 58, p.9-49, 2018.

FONSECA, Cláudia Damasceno. O espaço urbano de Mariana: sua formação e suas representações. In: POLITO, Ronald (org.). **Termo de Mariana**: história e documentação. Mariana: Imprensa

Universitária da UFOP, 1998, p.27-66.
GINZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Martins Fontes, 1992.
LAW, Robin. **The Slave Coast of West Africa, 1550-1750**. The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society. Oxford: Clareon Press, 1991.
_____. **Etnias de africanos na diáspora**: novas considerações sobre os significados do termo 'mina'. Tempo. Rio de Janeiro, v. 10, n. 20, p.98-120, 2006.
MULVEY, Patricia Ann. **The black lay brotherhoods of colonial Brazil**: a history. City University of New York, Ph.D. 1976.
OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção negra**: santos pretos e catequese no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Quartet; FAPERJ, 2008.
REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas**: irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista. São Paulo: Alameda, 2011.
SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor.** Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
_____. A 'nação' que se tem e a 'terra' de onde se vem**.Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, a. 26, p.303-330, mai./ago. 2004.
TRINDADE, Raimundo Côn. **Instituições de Igrejas no Bispado de Mariana**. Rio de Janeiro: SPHAN, 1945.

---

1. Segundo o Cônego Raimundo Trindade, a criação da Irmandade do Rosário "não poderá fixar-se em época senão posterior ao paroquiado do Padre Manuel Brás Cordeiro (...) que instituiu na vila a festa do Rosário". Ele já se encontrava na Vila do Carmo em 1704. Cf. TRINDADE, Raimundo Côn. **Instituições de Igrejas no Bispado de Mariana**. Rio de Janeiro: SPHAN, 1945, p.194. E seu primeiro compromisso enviado para Portugal data de 1715, segundo MULVEY, Patricia Ann. **The black lay brotherhoods of colonial Brazil**: a history. City University of New York, Ph.D. 1976.

2. FONSECA, Cláudia Damasceno. O espaço urbano de Mariana: sua formação e suas representações." In: POLITO, Ronald (org.) **Termo de Mariana**: história e documentação. Mariana: Imprensa Universitária da UFOP, 1998, p.27-66.

3. É muito provável que o termo "fam" constituísse uma referência ao povo fon, mas preferi manter a grafia registrada no documento em análise.

4. Fabião Fernandes da Silva assinou o termo de 1757 autorizando o ajuste do emadeirado, bem como, de contratos posteriores para a conclusão da capela nova e ainda a tomada de dinheiro a juros em nome da Irmandade do Rosário para satisfazer o pagamento de todas essas obras. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM) – Livro de Termos e Atas da Irmandade de N. S. do Rosário de Mariana, P-27, fls. 21v., 22, 22v. (17/04/1757).

5. AEAM – P-27, fl. 44 (09/07/1769).

6. Também se empenharam os irmãos de São Benedito e Santa Efigênia, outras duas "irmandades de homens pretos" da cidade de Mariana que ocuparam os altares em ângulo, colocados entre o arco do cruzeiro e as paredes laterais da nave da capela nova.

7. AEAM – P-27: Termo da bênção da capela nova, fl. 24v (21/12/1758).

8. Arquivo Histórico da Casa Setecentista de Mariana (AHCSM) – 1º Ofício, Livro de Notas nº 71: Escritura de obrigação e fiança que faz José Pereira dos Santos às Irmandades de N. S. do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia desta cidade (...) para a feitura da nova capela, fl. 130-130v

(24/01/1752). AHCSM – 1º Ofício, Livro de Notas nº 89: Escritura da nova obra de talha que se celebra pelos administradores da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos desta cidade dívida e obrigação destes ao mestre da mesma obra Francisco Vieira Servas e obrigação deste de a dar por feita e acabada..., fl. 74-75 (18/06/1770), AEAM, Livro P-27. Termo de ajuste das obras de pintura e douramento da Capela-Mor do Rosário Novo, fl. 162 (20/05/1823).

9. AEAM – Livro de Inventários das Irmandades de N. S. do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia, todas de Mariana, Q-01: Inventário da Irmandade de N. S. do Rosário, fl. 02-06 (18/04/1814).

10. Para citar apenas alguns estudos: BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário**: devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005; OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção negra**: santos pretos e catequese no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Quartet; FAPERJ, 2008; REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas**: irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista. São Paulo: Alameda, 2011; SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

11. REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas**: irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista. São Paulo: Alameda, 2011. p.323.

12. AEAM – Livro de Assentos de Entrada da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Mariana, p.28.

13. AEAM – P-28: Matrículas de Luís Antônio Fernandes da Silva, fl. 71v. (07/07/1786).

14. Essa assertiva é válida para o Rosário da Conceição da Praia e "outras tantas confrarias dedicadas a esta invocação na Bahia. Cf. REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas**: irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista. São Paulo: Alameda, 2011. p.168-169. No Rio de Janeiro, os angolas e congos se reuniam em torno das devoções do Rosário e São Benedito. Cf. SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p.134-142.

15. BERGAD, Laird W. Depois do boom: aspectos demográficos e econômicos da escravidão em Mariana, 1750-1808. **Estudos Econômicos**, São Paulo, v. 24, n. 3, p.495-525, set./dez. 1994.

16. Um exemplo disso é a decisão tomada pela mesa diretora, em 1801, de cancelar a festa anual para saldar algumas dívidas da irmandade, como o gasto decorrente da feitura do sino da capela nova. AEAM – P-27: Termo de cancelamento da festa de N. S. do Rosário, fl. 91v.-92 (06/12/1801).

17. São ∧· couranos ao todo: VO foram assim designados em suas matrículas na Irmandade do Rosário, como mostra a Tabela I, enquanto O tiveram tal identidade registrada em documentos complementares, tendo sido reconhecidos como minas em seus assentos de entrada na referida confraria.

18. Tal como fizeram os mina-makis na Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, no Rio de Janeiro. Cf. SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

19. AEAM – P-28: Matrícula de Josefa Ferraz, fl. 79v (12/09/1788); Matrícula de Francisca Ferraz de Azevedo, fl. 03 (23/01/1753). AEAM – P-27: Atas de eleição nas quais foi registrada Francisca Ferraz de Azevedo em 1783, fl. 64v.-65; 1784, fl. 65v.-66v.; 1785, fl. 67v.-68v.; 1786, fl. 71-72; 1787, fl. 73-73v.

20. AEAM – P-28: Matrícula de Maria Ferraz de Azevedo, fl. 03 (18/01/1753). AEAM – P-27: Atas de eleição de 1749, fl. 04v.-05; 1750, fl. 06v.-07v.; 1751, fl. 08v.-09v.; 1752, fl. 11v.-12; 1755, fl. 17v.-18; 1759, fl. 24; 1760, fl. 24v.-25; 1761, fl. 25v.-26; 1763, fl. 27-27v.; 1764, fl. 28-28v.; 1765, fl. 29v.-31v.; 1767, fl. 36-37; 1768, fl. 41-41v.; 1769, fl. 42v.-43; 1783, fl. 64v.-65; 1784, fl. 65v.-66v.; 1785, fl. 67v.-68v.; 1786, fl. 71v.-72; 1787, fl. 73-73v. Em todos os anos, Maria foi eleita irmã de mesa, única exceção foi o ano de 1759, quando ela ocupou o cargo de juíza da cidade.

21. Maria Ferraz de Azevedo foi juíza de São Benedito, em mandato que antecede a feitura de seu termo de irmã (não consta o ano exato). AEAM – Livro de Assentos de Entrada da Irmandade de S. Benedito de Mariana, P-20: Matrícula de Maria Ferraz de Azevedo, fl. 10v. (01/09/1757).

22. AEAM – Livro de Assentos de Entrada da Irmandade de São Benedito de Mariana, P-20: Matrícula de Antônia Ferraz, fl. 03 (16/03/1727); Matrícula de Damião de Oliveira, fl. 12v. (22/03/1727).

23. AHCSM – 1º Ofício, Livro de Notas nº 74: Escritura de Alforria de Félix da Costa Chaves de nação Courana, fl. 68-68v (14/08/1753).

24. O Alferes José Gonçalves de Moraes foi procurador das caixinhas no Morro de Santana, onde residia; o seu escravo Sebastião Gonçalves de Moraes, preto mina, foi juiz do mesmo Morro. Em 1759, após ocupar tal posto de grande importância na administração confrarial, Sebastião oficializou sua matrícula, mas seu senhor permaneceu sem obrigar-se às Leis do seu Compromisso. AEAM – P-27: Ata de eleição de 1758, fl. 23-23v. AEAM – P-28: Matrícula de Sebastião Gonçalves de Moraes, fl. 40 (02/01/1759).

25. Teresa Botelho também foi oficial dessa confraria, eleita juíza da cidade em 1752. AEAM – P-28: Matrícula de Teresa Botelho, fl. 05v. (30/03/1753). AEAM – P-27: Ata de eleição de 1752, fl. 11v-12.

26. AEAM – Processo Matrimonial de Félix da Costa Chaves e Teresa Botelho, Armário 02. Pasta 223, Registro 2229 (data inicial: 28/06/1754; data final: 06/07/1754).

27. AEAM – Processo Matrimonial de Félix da Costa Chaves e Ana Teixeira, Armário 02, Pasta 223, Registro 2228 (data inicial: 21/07/1757; data final: 28/07/1757).

28. AEAM – P-28: Matrícula de Ana Teixeira, fl. 37v. (06/01/1758).

29. Félix da Costa Chaves serviu à direção confrarial por ٩ vezes: foi "procurador para avisar os irmãos" em ١٧٥١, juiz da cidade em ١٧٦٣ e irmão de mesa em ١٧٦٨, ١٧٦٧, ١٧٦٥, ١٧٦١, ١٧٥٨, ١٧٥٦ ١٧٦٩. AEAM – P -٢٧: Ata de eleição de ١٧٥١, fl. ٠٨v.-٠٩v.; ١٧٥٦, fl. ١٨v.-١٧٥٨ ;١٩, fl. ٢٣-٢٣v.; ١٧٦١, fl. ٢٥v.-١٧٦٣ ;٢٦, fl. ٢٧-٢٧v.; ١٧٦٥, fl. ٢٩v.-٣١v.; ١٧٦٧, fl. ١٧٦٨ ;٣٧-٣٦, fl. ٤١-٤١v.; ١٧٦٩, fl. ٤٢v.-٤٣.

30. AEAM – Livro de Registros de Casamento, O-24, fl. 110.

31. Pedro Rodrigues da Costa era confrade e importante oficial do Rosário, eleito juiz, procurador geral e irmão de mesa ao longo das décadas de 1740, 1750, 1760, 1770 e 1780. Era morador na Rua Nova, possuía um escravo, Antônio courano, admitido como irmão do Rosário em 1770, ano em que o dito proprietário recebeu a patente de Capitão. Este faleceu no dia 21 de fevereiro de 1788, deixando inscritas as suas últimas vontades em seu solene testamento. Assim, a Irmandade do Rosário foi favorecida com a seguinte esmola: 1 caixa de guerra, 2 alabardas (arma de fogo) e 6 oitavas de ouro. AEAM – P-28: Matrícula de Pedro Rodrigues da Costa, fl. 06 (30/05/1753); Matrícula de

Antônio, fl. 61 (03/01/1770). AEAM – P-27: Atas de eleição de 1749, fl. 04v.-05; 1754, fl. 16v.-17; 1755, fl. 17v.-18; 1756, fl. 18v.-19; 1757, fl. 20v.-21; 1758, fl. 23-23v.; 1760, fl. 24v.-25; 1761, fl. 25v.-26; 1762, fl. 26v.-27; 1763, fl. 27-27v.; 1764, fl. 28-28v.; 1765, fl. 29v.-31v.; 1766, fl. 33v.-34; 1767, fl. 36-37; 1782, fl. 61v.-62v.; 1783, fl. 64v.-65; 1786, fl. 71-72; 1787, fl. 73-73v. AHCSM – 1º Ofício, Livro de Registros de Testamentos nº 66: Translado do Testamento de Pedro Rodrigues da Costa, fl. 177-179v (data de feitura: 16/11/1785; data de abertura: 21/02/1788). AHCSM – 1º Ofício, Inventário do Capitão Pedro Rodrigues da Costa, Caixa 115, Auto 2380 (data de abertura: 26/05/1789; data de conclusão: documento incompleto).

32. AEAM – Processo Matrimonial de Félix da Costa Chaves e Ana Teixeira, Armário 02, Pasta 223, Registro 2228: Auto de Justificação de Desimpedimento, fl. 03-04.

33. Fabião testemunhou os papeis de corte que Diogo outorgou a três de seus escravos (uma família: pai, mãe e filho). AHCSM – 1º Ofício, Caixa 103, Auto 2141: Inventário de Diogo de Souza Coelho – tem testamento (data de abertura: 28/02/1774; data de conclusão: 23/01/1779). AEAM – P-28: Matrícula de Diogo de Souza Coelho, fl. 27 (26/12/1754).

34. AHCSM – 1º Ofício, Livro de Notas nº 97: Papel de Liberdade de Domingos, de nação Courano, outorgada por Diogo de Souza Coelho, fl. 53-53v. (data de emissão: 13/02/1774; data do translado em Nota: 15/05/1779).

35. AEAM – P-28: Matrícula de Domingos de Souza Coelho, fl. 61 (23/10/1769). AEAM – P-27: Ata de eleição de 1769, fl. 42v-43.

36. Em seu testamento, Diogo de Souza Coelho declarou-se irmão das três irmandades dos homens pretos da cidade de Mariana: Rosário, São Benedito e Santa Efigênia.

37. AEAM – P-28: Matrícula de Francisco Pinto, fl. 11v. (23/04/1753). AEAM – P-27: Ata de eleição de 1768, fl. 41-41v.

38. AHCSM – 1º Ofício, Livro de Registros de Testamento nº 53: Translado do Testamento de Raimundo Pinto Homem, fl. 128-132 (data de feitura: 28/12/1760; data de abertura: 01/01/1761). Raimundo Pinto relacionou entre seus bens 8 escravos (todos homens – 7 africanos e 1 crioulo), dos quais somente beneficiou os couranos Francisco e Antônio.

39. AHCSM – 1º Ofício, Livro de Notas nº 85: Escritura de Alforria de Antônio Courano, fl. 138v.-139 (24/11/1766); Escritura de Alforria de Francisco Courano, fl. 139-139v. (24/11/1766).

40. AEAM – Testamentaria de Francisco Pinto, nº 437.

41. AEAM – Livro de Assentos de Entrada da Irmandade de São Benedito, P-20: Matrícula de Antônio Pinto Homem, fl. 05 (01/09/1757).

42. AHCSM – 1º Ofício, Livro de Registros de Testamento nº 46: Translado do Testamento de Antônio Pinto Homem, fl. 34-36 (data de feitura: 02/08/1784; data de abertura: 30/03/1789). No seu testamento, Antônio se refere ao falecido Francisco como seu *"parceiro e irmão"* e por sua alma mandou celebrar dez missas.

43. AEAM – P-28: Matrícula de Teresa Maria de Jesus, fl. 32 (17/01/1757). AEAM – P-27: Atas de eleição de 1749, fl. 04v.-05; 1750, fl. 06v.-07v.; 1751, fl. 08v.-09v.; 1754, fl. 16v.-17; 1756, fl. 18v.-19; 1758, fl. 23-23v.; 1761, fl. 25v.-26; 1765, fl. 29v.-31v.; 1767, fl. 36-37; 1768, fl. 41-41v.; 1769, fl. 42v.-43. AEAM – Livro de Assentos de Entrada da Irmandade de Santa Efigênia de Mariana, p.21: Matrícula de Teresa Maria de Jesus, fl. 34 (28/12/1742). Na irmandade do Rosário,

Teresa Maria de Jesus ocupou o cargo de juíza da cidade e irmã para pedir esmolas em 1756, nos demais anos foi irmã de mesa. Já no seu termo de entrada na Irmandade de Santa Efigênia consta que ela foi juíza em 1742.

44. Em 1766, o ex-senhor de Teresa Maria de Jesus já era defunto e seu testamenteiro movia uma ação de execução (apelada para o Tribunal da Relação) contra Josefa da Mota, uma liberta courana, também Irmã do Rosário que então faleceu antes de ser resolvida esta demanda. AHCSM – 1º Ofício, Livro de Registros de Testamento nº 58: Translado do Testamento de Josefa da Mota, fl. 93-97 (data de feitura: 07/10/1766; data de abertura: 10/10/1766); AEAM – P-28: Matrícula de Josefa da Mota, fl. 32 (17/01/1757).

45. AEAM – Livro de Registros de Óbito, Q-16: Translado do Testamento de Teresa Maria de Jesus, fl. 139v-141v (data de feitura: 26/01/1758; data de abertura: 26/12/1770).

46. AEAM – P-28: Matrícula de Antônia de Souza Vinta, fl. 12v. (27/05/1753); Matrícula de Helena Tavares, fl. 12 (25/04/1753). AEAM – Livro de Assentos de Entrada da Irmandade de São Benedito de Mariana, P-20: Matrícula de Helena Tavares, fl. 08 (01/09/1757).





TRADUÇÃO MINA PARA A TERRA DO BRANCO

Ivana Stolze Lima

Introdução

A então chamada língua mina (línguas gbe) foi objeto de um dos mais importantes documentos relativos a línguas africanas no Brasil, a *Obra nova da língua geral de mina*, em duas versões manuscritas produzidas em 1731 e 1741 em Ouro Preto, por Antonio da Costa Peixoto. O presente artigo integra o projeto de uma história social da comunicação africana no microcosmo que possibilitou esse registro. Por comunicação africana, entendam-se os dilemas, escolhas e possibilidades de comunicação e interação linguística que se apresentaram aos africanos escravizados na experiência americana, que envolveram não só a possibilidade de uso de suas línguas africanas, mas também sua relação com o português e outras línguas existentes.

Nesse artigo, proponho tomar tal registro como um diálogo, que aqui enfatizará a perspectiva africana que o moldou. Um diálogo que é travado com os falantes de um português local, em uma experiência cognitiva forjada na escravização e violência, em contexto marcado por uma particularidade relevante: a possibilidade de uma língua comum entre africanos de diferentes nações, provenientes da Costa da Mina, como os denominados mahi, fon, savalu, coura, jeje, adja e outros, que compartilharam o complexo linguístico gbe. Percebida por alguns agentes contemporâneos da ordem escravista, em português essa intercomunicação era representada e denominada como "língua mina" ou "língua geral de mina".[1]

Trata-se, assim, de uma comunicação entre falantes de línguas de estruturas diversas, o português de um lado e, de outro, essa língua comum entre os africanos minas, portanto, de uma comunicação entre diferentes. Os documentos trazem, na forma escrita, uma tradução feita por esses sujeitos. A intercomunicação mina era ali pela primeira vez transposta e grafada, por um

falante de português que a falava e a compreendia. Essa tradução se organizou por palavras, frases, diálogos e tópicos, apresentados inicialmente na chamada língua mina, a que se seguem os correspondentes em português. Diante do autor que assina a obra, estavam autores anônimos, e decisivos, as mulheres e homens ali denominados mina.[2] O processo da tradução foi moldado por esses diferentes interlocutores. Como dito acima, nesse texto darei mais ênfase à presença mina, o que não significa deixar de compreender a mútua constituição desse diálogo, em outras oportunidades.

A *Obra nova da língua geral de mina* deitou na forma escrita práticas dialógicas características da escravidão na área mineradora, na primeira metade do século XVIII. Em um contexto em que a violência da escravização era permanentemente tensionada por diferentes formas de resistência e enfrentamento, a língua geral de mina se tornou corrente entre uma população escravizada e liberta de maioria africana e não crioula.[3] Outra marca desse momento foi a inserção das mulheres minas nas redes de comércio e em diferentes instâncias das relações sociais e afetivas, em um quadro de dinamismo econômico, urbanização e complexificação social característico da exploração do ouro.

Através de uma releitura fina dos manuscritos, referenciada pelo conhecimento linguístico sobre o complexo gbe e pela já extensa historiografia sobre os povos oriundos da Costa da Mina e decompondo as expressões africanas, buscarei trazer à luz o processo de tradução empreendido pelos africanos escravizados no movimento de estabelecer contatos e vínculos, agir politicamente, e afinal, fazer uso da linguagem como elemento central da vida social. Categorias sociais, espaciais, religiosas e familiares – como o homem branco, a senhora branca, o filho do homem branco, a terra de branco, o deus dos brancos, entre outros exemplos – lidas a partir das expressões mina (*hihabou*, *hihabouce*, *hihabouby*, *hihabouthome*, *hihabouvodum*), são indícios de um esforço de compreensão e elaboração simbólica acerca da realidade a que estavam forçados.

A dimensão da linguagem no processo de escravização

Quais seriam as dimensões da linguagem na escravização de africanos nas Américas? Falantes de línguas outras, como os africanos se articularam em um

ambiente linguístico diferente, que também variava de acordo com o contexto histórico-social? Nas cidades coloniais, nos engenhos e lavouras de açúcar, nas pequenas propriedades de produção de tabaco, nas regiões em que a língua geral de base tupi corria solta, e claro, nos milhares de quilombos que a escravidão produziu, o que falaram os africanos? Aprenderam português? Como? Foram obrigados a esquecer de suas línguas? Conseguiram encontrar malungos com quem conversar, trocar memórias da sua terra e refletir entre si sobre a terra do branco?

Por outro lado, a ordem escravista teria manipulado a linguagem para transformar africanos em escravizados? Como padres, feitores, senhores, autoridades, enquanto agentes decisivos da ordem escravista, se articularam quanto à comunicação com africanos? Que tipo de políticas linguísticas, formais e informais, foram conduzidas em relação a isso?[4]

Buscando possíveis registros, explorando distintos campos documentais, estudando características do tráfico de escravos, lendo sobre espaços de sociabilidade de africanos e descendentes – de irmandades a terreiros de candomblé, de ruas, mercados e praças a mocambos e plantações – é possível superar alguns estereótipos que correm sobre a questão da comunicação africana, como a da suposta incomunicabilidade a que estariam fadados pela diversidade de suas línguas. No Rio de Janeiro oitocentista, por exemplo, a análise de anúncios de jornal apontou africanos em um rico trânsito linguístico nas suas lides cotidianas. Ladinos, bem falantes, desembaraçados, se apropriaram do português e tinham inclusive talentos para manipular os códigos linguísticos, encenando identidades e enganando os caçadores de escravos e agentes da ordem. Como o marinheiro que fugiu da Sumaca Nova Sorte, chamado José Mina, que, na descrição do senhor, "pouco fala", mas costumava entrar numa venda do Largo da Carioca "quando lá não está o dono, e mesmo quando está, para falar com uma preta do mesmo". José levara sua roupa surrada, mas "consta que agora anda bem vestido com roupa do Contramestre e Capitão que foi buscar à lavadeira". Ora, aqui o próprio relato indica que, se José Mina era de poucas palavras, ele não as media para conversar com quem lhe interessasse.[5] Chama a atenção também o caso de Desidério, de quem se disse ser "sem sinal de nação, porém conhece-se logo, pela fala, que é mina". Intrigante, pois revela, no apurado ouvido senhorial

para a fala africana, o reconhecimento de um sotaque que identificaria o ser mina.[6]

Os africanos sabiam que língua usar: a alternância de códigos ocorria a todo momento nos sertões, vilas e cidades, de acordo com a situação. Na região amazônica, por exemplo, Flavio Gomes[7] indica várias situações em que se percebe como os habitantes dos quilombos transitavam por diferentes línguas, incluindo as indígenas. Que língua usar dependeria, assim, de escolhas e dos interlocutores em questão, bem como do ambiente urbano ou rural, o tamanho da propriedade escrava, o ofício, as formas de vínculo comunitário, assim como os condicionantes ligados ao tráfico, em concentrações demográficas que permitiram o uso de línguas africanas como línguas gerais ou francas. Slenes, desde seu texto inaugural, de 1992, com o instigante título "Malungu, ngoma vem", e Marcos Abreu de Almeida[8], mais recentemente, vêm investigando a região cafeeira, no Vale do Paraíba, no século XIX, observando como africanos falantes de línguas próximas, pertencentes ao tronco banto, puderam construir suas comunidades de palavra. O repertório linguístico que os africanos desembarcados encontrariam e que orientaria as suas práticas de comunicação dependeria, portanto, de condições variáveis.

O microcosmo específico do qual a *Obra Nova de Língua Mina* é sinal e produto tem uma particular relevância para pensarmos a experiência africana em uma situação de intercompreensão linguística em significativa concentração demográfica. Não sabemos por quanto tempo tal situação perdurou. Mas essa comunidade mina existiu em outras partes da diáspora, em regiões como Bahia, Rio de Janeiro, Maranhão. Nas religiões de matriz africana, o candomblé mina-jeje, dentre outras memórias, nos dá testemunho da importância dessa língua.

Os manuscritos em língua mina e português

A obra de Antônio da Costa Peixoto que chegou até nós se compõe por dois manuscritos. O primeiro está catalogado com o título *Alguns apontamentos da língua mina com as palavras portuguesas correspondentes*[9], data de 1731 e se encontra sob a guarda da Biblioteca Nacional de Portugal em Lisboa. O segundo, uma versão ampliada, intitula-se *Obra nova da língua geral de mina*, é de 1741, e pertence à Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora. Uma

edição impressa foi organizada por Luís da Silveira, bibliotecário de Évora, publicada em 1944 pela Agência Geral das Colônias, seguida por outra edição em 1945.[10]

Antonio da Costa Peixoto (Felgueiras, Portugal, 1703 – Ouro Preto, 1763), foi escrivão e juiz da vintena, cargos inferiores da administração colonial, tendo morrido pobre e solteiro. Peixoto não tinha uma formação intelectual específica como aquela a que os missionários religiosos tiveram acesso para construir todo um mapeamento linguístico dos povos que buscaram doutrinar.[11] Por outro lado, ele conseguiu forjar um sistema de transcrição para a língua mina. Aproximou convenções alfabéticas da língua portuguesa para enfrentar sonoridades distintas e criar um critério para transformar aquilo que ouvia em escrita e organizar o vocabulário.[12] O fato de ter sido um homem leigo e sua trajetória de vida foram fundamentais para que ele tivesse sensibilidade e liberdade para as representações que acabou imprimindo ao seu trabalho.[13]

O documento de 1731, que tem 25 páginas, logo após o título e autor, inicia-se assim:

Dâ = cabelo // Tâ = cabeça // Utou = orelhas // Ahótim = nariz // Num = boca//
Adû = dentes // Èdê = língoa // Atam = barba // Cô = pezcosso //
Anô = peitos // Choume = barriga // Ugom = embigo

O documento de 1741 tem título, autor, epígrafe, dedicatória e prólogo, depois dos quais se inicia de forma semelhante, tendo sido ampliado com outros termos e diálogos (tem 43 páginas) e com algumas soluções diferentes para a transcrição da língua (por exemplo, *inhono* passou a ser grafado *hinhono*), mas seguindo o mesmo princípio de organização.

Boa parte do documento foi construído com esses pequenos "blocos" de textos, à maneira de parágrafos, organizados por campos semânticos e por associação temática, e não por ordem alfabética. Aos termos na língua mina, se seguem os termos em português. Esse sistema de sinais (= para a equivalência e // para a separação) é usado em todo o vocabulário. Seu formato é semelhante às listas de palavras, registros comuns quando se tratou de decodificar a língua do outro, elaboradas por viajantes, exploradores e comerciantes que buscavam um uso prático.

Tais blocos semânticos, ou de associação temática, se seguem em boa parte do vocabulário: corpo, vestimentas, utensílios, comidas, animais de criação, atividades ligadas ao trabalho, etc. Além de palavras, de vez em quando pequenas frases são inseridas. Como em "zo—fogo//zoqui – apagou-se o fogo//zotim=tem fogo" ou *zemmárófihéháhâ*, "a panela ainda não ferve", *hiháhúfelázou nim*, "sopra-lhe o fogo depressa". A determinada altura (f. 6 do manuscrito de 1731, f. 14 no de 1741), além de frases, perguntas e diálogos aparecem algumas vezes introduzidos com os marcadores "Pergunto" e "Responde".[14] Não se deve esperar ou projetar no manuscrito uma organização rígida, e é justamente essa espontaneidade e intuição que fazem sua riqueza. A conjunção de palavras, frases e pequenos diálogos é o que faz da obra um instrumento de aprendizado da língua. Peixoto buscava que seu "caderno" fosse estudado:

> *Tenho dado fim ao que prometi, no princípio deste caderno; e peço ao dono dele, o estude, de sorte que dê por bem empregado o limitado dispêndio. (1741, f. 41)*

Na área do que chama etno-linguística, Yeda Pessoa de Castro[15], fez um exame detalhado da *Obra nova da língua geral de mina*: identifica o vocabulário predominantemente com o fon, e alguns termos do ewe, gun e mahi (línguas do grupo gbe). Na edição preparada por ela, reordenou os itens lexicais em ordem alfabética, agrupou-os em recortes temáticos e elaborou algumas interpretações e comentários sobre as relações sociais e culturais que ali recorta, de acordo com sua visão ensaística da escravidão e da cultura afro-brasileira. Castro também apresenta uma descrição de aspectos básicos da língua fon.[16] Outro trabalho que merece destaque, por seu pioneirismo no campo da historiografia das últimas décadas, é o de Silvia Lara, que propõe a importância das identidades étnicas africanas como questão a ser considerada pela historiografia da escravidão, considerando a então pouco conhecida obra de Peixoto. Esta é interpretada por Lara sobretudo como um instrumento do domínio senhorial. Muitos trabalhos da historiografia fazem referência a aspectos da obra, grande parte das vezes restringindo-se a seu prólogo, comumente interpretado apenas pelo interesse português e escravista, ou outras vezes buscando ir além, explorando os termos ali registrados como conceitos que iluminam a experiência dos chamados africanos da nação mina.[17]

Tradução foi como o próprio Peixoto chamou seu trabalho (1741, f. 3). Um amigo que lhe dedicou versos, estampados na epígrafe do documento, diz dele "é de fama tradutor" (1741, f. 2). No prólogo, ele fala da "novidade de traduzir ao nosso idioma português, a língua geral de mina" (1741, f. 5). Peixoto parece acreditar que a compreensão dessa língua, por parte não só dos senhores de escravos, mas também daqueles que não os têm, atenuaria a violência.

> *me resolvi fazer esta nova tradução por entender ser de muita utilidade de o saberem todos esta tão importante sabedoria. Pois é certo e afirmo, que se todos os senhores de escravos, e ainda os que os não têm, soubessem esta linguagem, não sucederiam tantos insultos, ruínas, estragos, roubos, mortes, e finalmente casos atrozes (1741, f. 5).*

Essa ressalva para incluir os homens que não possuem escravos não foi um mero detalhe.[18] Trata-se de perceber o possível público para o seu projeto, de alguma forma dando conta dos distintos grupos sociais e complexidade das relações com livres não proprietários e forros. Como escrivão e juiz da vintena, Peixoto estava em contato direto com crimes, fugas e conflitos. Os dados sobre sua vida indicam, e o conhecimento das relações sociais na área mineradora corroboram, que ele, como outros contemporâneos, compartilhou espaços sociais comuns – e hierarquizados – com os africanos. Há uma espécie de projeto político aí, não só por essa forma manifesta no prólogo, mas pelas práticas dialógicas subjacentes no seu conjunto. Não estou aqui evidenciando apenas a intenção do seu autor, mas apostando na existência de um interesse africano por essa tradução; interesse que abarcaria um grande espectro da urgência de comunicação vivida por esses africanos, em muitas das situações e cenários: fosse para vender uma dose de aguardente na venda, saber se uma vizinha já havia parido, trabalhar na roça, negociar uma transação sexual, quiçá afetiva, enfrentar a situação de estar no mato e não ser afetado pela violência dos brancos.

Em "Aspectos linguísticos da tradução", Jakobson diz que

> *Toda experiência cognitiva pode ser traduzida e classificada em qualquer língua existente. Onde houver uma deficiência, a terminologia poderá ser modificada por empréstimos, calços, neologismos, transferências semânticas e, finalmente, por circunlóquios.*[19]

Para fazer sentido para os dois "lados" da interlocução, os distintos sistemas precisam ser igualmente acionados. Uma tradução interlingual que, longe de ser neutra, carregou o confronto de códigos culturais diferentes. As posições,

crenças, experiências dos interlocutores, longe de se terem dissolvido, estão ali marcadas. Uma transposição interlingual, na qual as diferenças se mantiveram de um lado e de outro, permite ler o documento como uma tradução mina para esse estranho mundo dos brancos.[20]

O complexo gbe e outros registros históricos

A África Ocidental é uma área de grande diversidade linguística. Dentre várias das famílias linguísticas, o complexo dialetal gbe, da família cuá, tem atualmente uma significativa importância demográfica, com milhões de falantes em Gana, Togo, Benim e Nigéria, e é marcado por uma relativa intercompreensão ou pela facilidade de aprender a língua do outro e transitar pelo multilinguismo. O conceito de línguas gbe é essencial para entender a percepção histórica sobre uma língua geral de mina. Foi sistematizado pelo linguista Hounkpati Capo que define as línguas do grupo gbe[21], como um contínuo, com cerca de 50 denominações e variantes, como ewe, fon, adja, gen, e dezenas de outras. Essa continuidade se marca tanto por equivalências como por particularidades lexicais e fonéticas. Ao mesmo tempo, existem diferenças na forma como os falantes se percebem e se organizam, diferenças de cunho simbólico, político, sociológico, e também linguístico. Reagrupando, com determinados critérios, esse leque, o linguista beninense distingue 5 grupos principais: vhe (grafia por ele preferida para ewe), gen, ajá, fon e phlá-pherá (que equivale a xwla/xweda) onde se distribuiriam essas dezenas de falares. Sua proposta consistiu, basicamente, em estabelecer uma padronização da escrita, que disponibilizasse uma base comum e possibilitasse uma esfera de trocas, para superar a proliferação de critérios de transcrição fonética, mas sem, com isso, diminuir a relevância, igualmente central, das variedades. Os distintos critérios das formas escritas da língua devem-se exatamente à ação de missionários e outros agentes, eles próprios usuários de línguas europeias, que, ao se depararem com os sons distintos de seu próprio leque linguístico, estabeleceram equivalências e aproximações com os seus respectivos alfabetos, gerando essa dispersão.[22]

Obra do colonialismo francês, o *Manuel Dahoméen*, escrito por Maurice Delafosse e publicado em 1894, traz uma descrição da "língua daomeana", ou "fongbé" que ajuda a enfrentar o desafio de buscar entrar nos manuscritos aqui

focalizados. Ainda que do ponto de vista das teorias linguísticas atuais ele use conceitos superados, sua apreensão oferece para nossa análise um instrumental interessante. Nos seus termos, a língua daomenana se compõe de radicais monossilábicos que se justapõem para formar palavras compostas, com um sentido novo, e é classificada como monossilábica e de justaposição. Assim, *hò* (casa) e *ta* (cabeça) se reuniriam em *hòta* (teto). Esses radicais são, em geral, compostos por uma consoante, ou duas, mas sempre terminados por uma vogal: *to* (pai), *no* (mãe), *blo* (fazer).

Delafosse considera uma "língua mãe", uma família ewe, onde situa a língua daomeana e os demais dialetos.

> *As diferenças entre o popo, o fongbe e o mahi são pequenas, e todos os indígenas que eu consultei afirmaram que alguém que fale bem o dialeto daomeano seria facilmente compreendido entre os Popo e os Mahi (...). Com exceção de algumas particularidades análogas e do emprego de partículas diferentes para a conjugação e a declinação, o fundo da língua, a gramática, radicais, combinação de palavras são idênticos.*[23]

Esse autor apresenta um quadro comparativo dessas línguas, onde coteja seus próprios registros ao de outros autores para os demais falares, demonstrando facilmente suas equivalências. O fongbe e o mahi seriam especialmente próximos, algo que reforça a compreensão do contexto mineiro, onde havia presença de distintas nações de gbe-falantes. Na obra, que traz um extenso vocabulário fongbe-francês, é possível também localizar vários dos termos registrados por Peixoto, servindo, assim, como um interessante recurso de referência, para entender a experiência linguística dos povos africanos escravizados na região mineradora na primeira metade do século XVIII. O que fica bastante claro é que essa comunidade de fala, por diferentes grupos e povos, não foi algo exclusivo da experiência americana, não foi uma língua "criada" na América Portuguesa.

Além disso, uma hipótese que parece provável é que a execução da empreitada dos diferentes agentes africanos e europeus do tráfico de escravos na região, que teve uma enorme explosão com a mineração do ouro, pode ter contado também com essa possibilidade de intercomunicação (sobre isso, ver o trabalho de Carlos Silva Jr. neste livro).

Outros exemplos de registros históricos desse complexo linguístico são o catecismo cristão elaborado pelo capuchinho espanhol José de Najera, *Doctrina*

Christiana na lengua Arda, de 1658[24], e uma lista de frases para o tráfico de escravos em francês e na "língua dos negros de Juda" de Labat.[25]

Hihabou: o africano fala do branco

A análise detalhada do processo de tradução que subjaz à *Obra nova*, evidencia, através de uma série de termos, frases e diálogos, que os africanos falantes de mina expressaram sua distinção em relação ao branco, marcando um claro contraponto diante do processo vivenciado e, afinal, um prisma africano das relações sociais do processo de colonização. Como já mencionado, muitas palavras das línguas gbe se formam por justaposição de partículas. O termo básico para "branco" é *ihabou*, tal como grafado em 1731, e *hihabou* ou *hihavou,* na versão de 1741.[26] Na forma *hihabouno*, o termo foi acrescido da partícula *no*, gente. Assim, *hihabouno* designa, genericamente, gente branca. Na língua fon atual, a transcrição fonética de *hihabouno* ou *hihavouno*, seria [*yavonõ]*.[27]

Antes de apresentar as construções registradas na obra de Peixoto, vale mencionar outros registros do complexo *gbe* para esse conceito, como *yevó* (Delafosse, 1894, p.206 e 431) *yevu* (Westermann, 1905, p.578), *yovó* (Fadaïro, p.205): homem branco, europeu. No contexto africano, inúmeros termos novos foram criados a partir da relação com os agentes brancos do tráfico, escravização e colonialismo, em um processo linguístico que respondia àquela experiência. Yovogan, literalmente o chefe dos brancos, designava um título daomeano para o governador de Uidá.[28] Na cultura material e alimentícia, vários termos compostos foram apontados como algo "do branco": *yevojè*, açúcar, seria literalmente sal dos brancos (esse termo aparece também em Peixoto, *hihabougê,* açúcar); *yevózẽ* seria a laranja, ou literalmente fruto dos brancos (em Peixoto, *hihávouzom*, laranjas); *yevózógbẽ* seria vela, a luz dos brancos.[29] Delafosse apresenta uma significativa hipótese para a decomposição dessa palavra: *ye* ou *we* sendo a partícula que designa a cor branca, e *vó*, à distância, yevó, seria "um espírito que se mantém afastado".[30]

O pesquisador beninense Christian Hounnouvi contesta a explicação de Delafosse, dada a dificuldade da transcrição fonética feita por um não falante para os sons gbe, pois *yè* significa "espírito" e *yé*, significa eles/elas, um exemplo de tonalidade distintiva. Além disso, branco seria *we*. Ao mesmo tempo, ele

conta que o primeiro termo para designar os brancos foi *zodjagué*, "está chegando fogo". Em seguida começaram a ser chamados *yovo,* contração de *yedovo*, "eles são diferentes". Na sua língua específica (dekanmegbe), *yevó*, contração de yelévo, o sentido permanece o mesmo: "eles são diferentes". Todavia, seja na talvez imprecisa explicação do colonialista francês, seja na experiência atual do pesquisador, marca-se a distância e a alteridade em relação ao branco.[31]

No registro feito por Peixoto, a partir de *ihabou* ou *hihabou*, branco, senhor, se constrói essa diferenciação com o mundo dos brancos. Há um termo específico para mulher branca ou senhora, formado pela partícula com o som *si*, que aponta o feminino, grafado ora como ce, ora como si ou ci. A mulher do branco é *hihabouce* ou [*yavósi],* na transcrição fonética do fon.[32] A partícula aparece em alguns animais: *nhi* é boi, e *nhinsi* é vaca, *ugam* é porco, e *ugam si* é porca, por exemplo. A partícula *si* aparece também no termo *asiche*, "a minha mulher" (1741 f. 15).

Contraponto fundamental será feito com o termo *inhono* (1731) ou *hinhono* (1741), que é traduzido como mulher ou fêmea. Na perspectiva africana, moldada pela situação da sociedade escravista colonial, há, portanto, uma clara diferença entre a mulher do branco e a mulher em geral. É o termo *inhono* ou *hinhono* que aparece em frases ou compondo palavras do campo conceitual feminino.

blaya, calções (1741, f. 8)
hinhono blaya, saia. (1741, f. 8)
Hinhonochóme, casa de mulher (1741, f. 13)
ègi *hinhono*, pariu fêmea (1741, f. 15)
inhono edechou, esta mulher anda prenhe (1731, f. 5v).

Esse é o termo que aparece em frases e diálogos que indicam relacionamentos conflituosos: *màhiclóhinhono*, vou enganar uma fêmea (1741. f. 21); *inhono hutu naguhê*, por amor de uma fêmea o quero matar (1731, f. 12) (respondendo à pergunta "Por que me queres matar?"). Certamente faz parte do contexto o peso que os homens falantes de português em geral, representados ali por Peixoto, atribuiriam, nesse momento, ao termo fêmea para designar a mulher negra, que sugere uma animalização. O termo foi

traduzido também como "negra", no sentido de escrava: *máhichóhinhono*, vou comprar uma negra. O contraste entre a mulher e a mulher branca, que é a senhora, é claro nessas frases que aparecem no mesmo bloco de texto:

Hiháboucehéjâ, aí vem uma senhora (1741, f. 30)

Hinhonohéjá, aí vem uma mulher. (1741, f. 30)

A partir de *hihabou* distinções são feitas também para o menino branco, *hihaboubi* (1741, f. 13). Compõe-se por *hihabou* e "bi", que às vezes aparece como "vi" – que designa filho. Em frases e diálogos, é possível recuperar o "vi" como "menino", que se opõe a "menino branco", como nas frases abaixo:

viecódugê, o menino já se batizou (1741, f. 15)

Máhiná nó *návi*, vou dar de mamar a um menino (1741, f. 25)

Continuemos a observar a construção da oposição contrastiva com o que é do "branco". Casa de branco é *hihabouno chome*, diferente de senzalas, *acrùchòme* (composição da partícula *acru*, escravo, e *chome*, casa).

A expressão terra de branco é uma das mais fortes para essa percepção da diferença. Aparece nas frases:

Ihabou thomé ma tim aguam, terra de branco não tem guerra (1731, f. 8)

*hihábouthómé manhôh*ã, terra de branco não presta (1741 f. 29)

mesesim matim hihábouno hã, os canhambolas [33] não têm amigos brancos (1741, f. 35)

Se nessa esfera social a distinção com os brancos é bem marcada, na esfera religiosa, a distância cultural é também interessantíssima, como mostra a tradução de *hihabouvodum*. Nesse ponto, vale afirmar minha discordância com a interpretação de James Sweet, que tende a ler o documento de Peixoto como indícios de um "catolicismo brasileiro" vivenciado pelos africanos.[34] Na decomposição das expressões abaixo, eu percebo antes uma discordância e uma separação.

Ihabouvodum, Nosso Senhor (1731 f. 4v)

Hihávou vódum, Nosso Senhor (1741, f. 12)

náhipou hilhávou vódum pou, fique-se com Deus Nosso Senhor (1741 f. 33)

O que é designado, por Peixoto, como Deus Nosso Senhor, para o homem ou a mulher mina, seria *hihávouvódun*, o deus do branco. Ora, difícil esperar um "catolicismo brasileiro", uma vez que se trata de africanos, provenientes de uma região em que não havia doutrinação católica.[35] Ainda que o batismo em terras mineiras compusesse o processo de escravização de africanos adultos ou jovens, tal prática não implicava necessariamente uma doutrinação prévia, ou uma assimilação do catolicismo. A própria escolha de padrinhos e madrinhas obedecia a uma sociabilidade mina, algo que ameaçava a ordem constituída. Mesmo a participação em irmandades católicas pode ser analisada como estratégia política dos africanos, e não raro foi espaço de sociabilidades e comunidades de permanência e reconstrução de memórias africanas. Vale ainda considerar que a colonização da área mineradora datava de menos de 50 anos, e ainda que a trama institucional e administrativa imperial tenha se constituído muito rapidamente, não é verossímil deduzir uma cristianização dos africanos, como mostram inúmeras pesquisas que se debruçaram sobre vários registros, que indicam a permanência e recriação das religiosidades africanas, como os da Inquisição.[36]

Vale aqui a comparação com um documento católico do século anterior, produzido no contexto das tentativas fracassadas da doutrinação católica na Costa da Mina. Ali, na escrita dos padres capuchinhos, informados por Bans, o embaixador africano do reino de Arda, foi feita a correspondência de Cristo com a divindade Lissa.[37] E Deus é traduzido como vodum. Como seria de se esperar para os fins de doutrinação religiosa, os padres não usariam uma marcação distintiva para Deus, que em todo o catecismo é traduzido como vodum. Não caberia aqui discutir a correspondência entre Cristo e Lissa feita naquele contexto histórico e cultural específico, mas contrastar com a resposta daquela geração de africanos nas Minas Gerais da primeira metade do século XVIII.

A distância cultural aparece bem marcada nessas frases

avódumcu hihábouno mádu lamba, na quaresma os brancos não comem carne (1741, f. 29)

Subentende-se que se trata de um hábito dos brancos, e não algo que se partilha.

Os interlocutores e suas perspectivas, estando o branco bem claramente como aquele que se mantém e é mantido à distância, colocam-se nessas frases, um hipotético diálogo de violência e confronto. Para interpretar esse diálogo, é importante não projetar nos manuscritos uma organização rígida de perguntas e respostas entre os interlocutores. Em boa parte desses diálogos, mas nem sempre, Peixoto introduziu marcadores "Pergunto" e "Responde", mas há sempre possibilidades de respostas, com certa alternância na resposta positiva e negativa. Na transcrição abaixo, com os espaçamentos, mantive os "parágrafos" de Peixoto. A decodificação do significado depende, assim, do contexto.

Maguhi hihabouno, matemos este Branco
Mábátánim, quebremos-lhe a cabeça
Pergunto, *anihutû na'gume*, e por que razão me quereis matar
minahinum poupou thòhê, queremos lhe tomar tudo
hinumpoupou mágumehâ, tomai tudo e não me mateis
Héguhéthóhéhinhô, tem muita razão

Sódópo thóhé mápom, dê cá as algibeiras para ver
dopo, hématim numré hã, as algibeiras não têm nada
Pom, vede
Pergunto, *fihâ aquhégou*, mostre o picuá[38], ou borracha do ouro

dé avó pou, dispa a roupa
Pergunto *mê nhináhi*, eu hei de ir nu
Responde *mégui náhi*, há de ir nu
*mégui náhih*ã, não há de ir nu não

Jálé jálé mágume hã, peço-vos que me não mateis
humbihóhé hihàvou vòdum, peço-vos pelo amor de Deus
*humè náguheh*ã, não matamos não
mipoupou màhichomto, nós não somos todos amigos, ou camaradas
Responde*, mesesim matim hihàbouno hã*, os canhanbolas não têm amigos brancos
*nhimáhinháram nácruh*ã, eu não sou ruim para os escravos
Nhimerabouháme, eu sou bom
guidómóru fidim, você diz isto aqui agora

É interessante situar esse diálogo no campo da representação, para além da intenção de uma comunicação prática. A representação de um confronto no qual as posições distintas dos interlocutores, de alguma forma, estão ali. Cada parte parece ter razão. Por um lado, o branco assaltado, dizendo "eu não sou ruim para os escravos". Por outro lado, os canhambolas sabiam que não tinham amigos brancos.

Leba, o divino linguista

Leba, para os mina, o demônio, para os falantes de português, foi registrado nos manuscritos de 1731 e 1741.

As religiões de matriz africana, de enorme importância para a diáspora africana e a história da escravização de africanos no Brasil e Américas, têm o culto a Legba, Exu, Bará. Como a Ialorixá Mãe Meninazinha de Oxum ensina, Exu é Inubarijô, a boca coletiva, aquele que fala todas as línguas.[39]

No Daomé, duzentos anos depois da experiência de vida e morte dos africanos minas escravizados na economia mineradora, um mito era narrado pelo povo fon ao casal de antropólogos norte-americanos Frances e Melville Herskovits. Citarei aqui apenas um fragmento dessa narrativa. Mawu-Lisa, divindade mítica que é homem e mulher, havia parido sete filhos, dividindo entre eles reinos e atributos, e disse a Legba:

> *"Você é meu caçula, e como você é mimado, e nunca recebeu castigo, eu não posso entregar você a seus irmãos. Eu vou deixar você sempre perto de mim. Sua tarefa vai ser visitar todos os reinos governados por seus irmãos, e me trazer notícia do que acontece por lá". Assim, Legba conhece todas as línguas faladas por seus irmãos e também a língua que Mawu fala. Legba é o linguista de Mawu. Se seus irmãos quiserem falar com Mawu-Lisa, eles precisam mandar o recado por Legba, pois eles não sabem mais como se dirigir a Mawu-Lisa. Por isso Legba está em todas as partes. Legba é encontrado até mesmo antes das casas do vodun, porque todos os seres, humanos e divinos, têm que se dirigir a ele antes que possam se aproximar de deus.*[40]

Elegbara, Elegbá ou Exu são nomes que correspondem também à divindade cultuada pelos povos falantes de iorubá, representada por uma figura fálica, feita de barro, sempre presente na entrada das casas.[41] Através do Atlântico, Papa Legba, no Haiti, Elegbara, em Cuba, e Exu ou Elegbara, nos candomblés nagô e jeje no Brasil. Se por um lado a associação entre Legba e o Diabo foi

feita pelos missionários católicos, que estavam sempre à procura de uma forma de capturar os sistemas culturais dos povos dominados nos moldes cristãos, por outro lado, por que descartar a ideia de que os próprios povos que cultuavam Legba na Costa da Mina possam ter enxergado nessa figura poderosa, central e avessa do mundo dos brancos, um semelhante para sua divindade, sem que tenham adotado todo seu sentido original cristão? Segundo os Herskovits, a associação dos missionários entre Legba e o demônio, ao invés de modificar a forma como o deus era entendido, acabou por ajudar na sua popularização, o que, aliás, parece bem de acordo com as características dessa figura. Mensageiro entre deuses e homens, essa divindade traz em si um atributo que sintetiza o que me parece ter sido a experiência de comunicação que os africanos tiveram no Brasil.

[Esse texto resulta do projeto *Diálogos em língua mina e português*. Antônio da Costa Peixoto e a comunicação africana na O*bra nova da língua geral mina* (Ouro Preto, 1731 e 1741), que tem apoio do CNPq. Agradeço os comentários e críticas recebidos no simpósio que originou esse livro, Diáspora dos Povos Mina (Rio de Janeiro, 2019), bem como no 9º Encontro Escravidão e Liberdade (Florianópolis, 2019).]

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Marcos Abreu Leitão de. African voices from the Congo Coast: languages and the politics of identification in the slave ship Jovem Maria (1850). **The Journal of African History** . *60* (2), 2019, p.167-189.

ARAÚJO, Fernando. Fome de ouro e fama da obra. **Antonio Costa Peixoto e a Obra Nova de Lingoa Geral Mina**. 2013. Disponível em: <http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a53-faraujo.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2014.

BONVINI, Emilio. Línguas africanas e português falado no Brasil. In: FIORIN, Jose Luis e PETTER, Margarida (orgs). África no Brasil: a formação da língua portuguesa, in São Paulo: Contexto, 2008.

CAPO, Hounkpati B. C. **Renaissance du Gbe**. Réflexions critiques et constructives sur l'eve, le fon, le gen, l'aja, le gun etc. Hamburg: Helmut Buske Verlag, 1988.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **A língua mina-jeje no Brasil**: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, 2002.

DELAFOSSE, Maurice. **Manuel Dahoméen**. Grammaire. Chrestomatie. Dictionnaire Français-Dahomeen et Dahoméen-Français. Paris: Leroux 1894.

D'OXUM, Mãe Meninazinha. A língua nagô no terreiro. In: LIMA, Ivana Stolze e CARMO, Laura (org). **História social da língua nacional 2**. diáspora africana . Rio de Janeiro: Faperj/Nau, 2014, p.229-248.

ELLIS, Alfred B. **The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa**. Chicago: Benin Press, 1964.

FADAÏRO, Dominique. **Parlons Fon** . Langue et culture du Benin. Paris: L'Harmattan, 2001.
GOMES, Flavio dos Santos. **A hidra e os pântanos**: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil. São Paulo, UNESP/Pólis, 2005.
HERSKOVITS, Melville J.; HERSKOVITS, Frances S. **Dahomean Narrative**: A Cross Cultural Analysis. Evanston: Northwestern University Press, 1958.
JAKOBSON, R. **Linguística e Comunicação**. São Paulo, Cultrix, 2000.
Labat, Jean Baptiste. **Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée, isles voisines, et à Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1725**. Paris: Saugrain, 1730, Tomo 4.
LABOURET, Henri; RIVET, Paul. **Le Royaume d'Arda et son** évangélisation **au XVII siécle**. Paris: Institut d'Ethnologie, 1929.
LARA, Sílvia. Linguagem, domínio senhorial e identidade étnica nas Minas Gerais de Meados do Século XVIII. In: ALMEIDA, M. V. (org.). **Trânsitos Coloniais**. Lisboa, ICS, 2002, p.221-241.
LAW, Robin. **Ouidah**. The Social History of a West African Slaving Port, 1727–1892. Athens: Ohio University Press, 2004.
LEWIS, Paul. E. (ed.) **Ethnologue**. Languages of the World. Dallas, SIL, 2006, 16a. edição. Ethnologue.org (versão online)
LIBBY, Douglas Cole. As populações escravas das Minas Setecentistas: um balanço preliminar. In: RESENDE, Maria Efigênia; VILLALTA, Luiz Carlos (org.). **As Minas Setecentistas**. Belo Horizonte: Autêntica, V. 1, 2007, p.407-438.
LIMA, Ivana Stolze; CARMO, Laura (org.). **História social da língua nacional 2**: diáspora africana. Rio de Janeiro: Faperj/Nau, 2014.
LIMA, Ivana Stolze. Africanos no Rio de Janeiro, entre fronteiras e práticas de comunicação. In: LIMA, Ivana Stolze e CARMO, Laura (org). **História social da língua nacional 2***: diáspora africana*. Rio de Janeiro: Faperj/Nau, 2014. 229-248.
_____. A voz e a cruz de Rita: africanas e comunicação na ordem escravista. **Revista Brasileira de História**, v. 38, n. 79, p.41-73, 2018.
_____. Escravidão e comunicação no mundo atlântico: em torno da língua de Angola, século XVII. **História Unisinos** 21, 1, p.109-121, 2017.
_____. Escravos bem falantes e nacionalização linguística no Brasil – uma perspectiva histórica. **Estudos Históricos**, 25 50, 2012, p.352-369.
MAIA, Moacir R. C. **De reino traficante a povo traficado**: a diáspora dos courás do golfo do Benim para as minas de ouro da América Portuguesa. Tese de Doutorado em História Social. UFRJ, 2013.
_____. O apadrinhamento de africanos em Minas colonial: o (re)encontro na América. (Mariana, 1715-1750). **Afro-Ásia**, 36, 2007, p.39-80
NAJERA, José de. **Doctrina Christiana**; y explicación de sus misterios em nuestro idioma español, y en lengua Arda. Madri: Domingos Morras, 1659.
PARÉS, Nicolau. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
_____. **O rei, o pai e a morte**. A religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. São Paulo, Companhias das Letras, 2017.
RIBEIRO, Alexandre. The Transatlantic Slave Trade to Bahia 1582-1851. In: ELTIS, David; RICHARDSON, David (org). **Extending the Frontiers**. New Haven: Yale University Press, 2008, p.130-152
RODRIGUES, Aryon. Obra nova da língua geral de mina: a língua ewe nas Minas Gerais. **Papia** 13, 2003, p.92-96.
RUSSEL-WOOD, Através de um prisma africano: uma nova abordagem ao estudo da diáspora africana no Brasil Colonial. **Tempo**. N. 12, dez 2001, p.11-50.

SLENES, Robert. Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil. **Revista USP** 12, 1992, p.48-67.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SWEET, James. **Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.

VERGER, Pierre. **Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de todos os Santos**. 4a ed. Salvador: Corrupio, 2002.

WESTERMANN, Diedrich. **Wörterbuch der Ewe-Sprache**. Teil 1. Ewe-Deutsches. Berlim: Reimer, 1905.

YAI, Olabiyi. Texts of enslavement: Fon and Yoruba Vocabularies from Eighteenth and Nineteenth-century Brazil. In: LOVEJOY, Paul (org). **Identity in the shadow of slavery**. London: Continuum, 2000.

---

1. Um exemplo dessa percepção e representação contemporânea sobre a língua mina, no mundo colonial, é o registro de batismo de africanos pelo pároco Pedro Leão de Sá, que batizou um grupo de africanos "(...) todos são de nação mina de língua geral". Registro de Batismo de 25/07/1756. Códice 493, fl.135v (Arquivo Eclesiástico Nossa Senhora do Pilar). Esse registro foi localizado por MAIA, Moacir R. C. **De reino traficante a povo traficado**: a diáspora dos courás do golfo do Benim para as minas de ouro da América Portuguesa. Tese de Doutorado em História Social. UFRJ, 2013. Para outros exemplos, ver LIMA, Ivana Stolze. A voz e a cruz de Rita: africanas e comunicação na ordem escravista. **Revista Brasileira de História**, v. 38, n. 79, p.41-73, 2018.

2. A noção de coautoria é sugerida por Olabiyi Yai. YAI, Olabiyi. Texts of enslavement: Fon and Yoruba Vocabularies from Eighteenth and Nineteenth-century Brazil. In: LOVEJOY, Paul (org). **Identity in the shadow of slavery**. London: Continuum, 2000. Lidando com a produção de vocabulários e outros documentos similares sobre as línguas africanas, o autor aponta um entendimento não essencialista da noção de autoria, uma vez que a colaboração de africanos se impunha necessariamente. Africanos, e particularmente mulheres, seriam informantes e coautores, ainda que anônimos e a rigor não passíveis de identificação precisa, e tiveram um espaço de negociação, orientando perguntas e respostas, deixando suas marcas e visões de mundo.

3. De acordo com as estimativas do Slave Trade Database, entre 1701 e 1750, o tráfico proveniente do golfo do Benim para a América Portuguesa chega a 320 mil (Disponível em: www.slavevoyages.org; acesso em: maio 2017). Parte significativa desse contingente era dirigida à área de mineração (RIBEIRO, Alexandre. The Transatlantic Slave Trade to Bahia 1582-1851. In: ELTIS, David; RICHARDSON, David (org). **Extending the Frontiers**. New Haven: Yale University Press, 2008, p.130-152). Libby estima em 100 mil a população escrava na Capitania de Minas Gerais em meados do século XVIII. Ribeirão do Carmo (Mariana) e Vila Rica (Ouro Preto) detinham quase a metade desse número (LIBBY, Douglas Cole. As populações escravas das Minas Setecentistas: um balanço preliminar. In: RESENDE, Maria Efigênia; VILLALTA, Luiz Carlos (org.). **As Minas Setecentistas**. Belo Horizonte: Autêntica, v. 1, 2007, p.412). A dimensão da população livre seria bem inferior, estimada em 40 mil. Entre a população escrava a tendência foi de preponderância africana até a década de 1780. Dentre os africanos, os oriundos da Costa da Mina formaram o maior grupo individual, atingindo grande proporção em algumas localidades (LIBBY, op. cit., p.413, 416, 431).

4. Em trabalho anterior, analisei essa problemática, a partir da obra *Arte da Língua de Angola*, de 1697. Considerada a primeira gramática do quimbundo, foi elaborada pelo padre jesuíta Pedro Dias, que viveu na Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro, mas é fruto de uma rede jesuítica mais ampla, que envolveu angolanos. A obra faz parte de uma série de obras (catecismos, gramáticas, vocabulários) que

se dedicaram ao quimbundo no século XVII. Procurei entender ainda a diferenciada circulação do quimbundo, nos espaços americano e africano, naquele contexto. LIMA, Ivana S. Escravidão e comunicação no mundo atlântico: em torno da língua de Angola, século XVII. **História Unisinos** 21, 1, 2017, p.109-121.

5. Diário do Rio de Janeiro, 27/12/1828.

6. Jornal do Comércio, 16/08/1836. Nesse exemplo, vale observar que o uso da classificação mina, no Rio de Janeiro oitocentista, não deve pressupor necessariamente o pertencimento a uma das línguas gbe, pois havia nesse período uma presença significativa de iorubás, que também eram classificados como mina. A pesquisa sobre as estratégias de comunicação foi publicada em LIMA, I. S. Escravos bem falantes e nacionalização linguística no Brasil – uma perspectiva histórica. **Estudos Históricos**, 25 50, 2012, p.352-369; Africanos no Rio de Janeiro, entre fronteiras e práticas de comunicação. In: LIMA, Ivana Stolze e CARMO, Laura (org). **História social da língua nacional 2***: diáspora africana.* Rio de Janeiro: Faperj/Nau, 2014, p.229-248.

7. GOMES, Flavio dos Santos. **A hidra e os pântanos**: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil. São Paulo, UNESP/Pólis, 2005, p.87, 90, 102.

8. SLENES, Robert. Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil. **Revista USP** 12, 1992, p.48–67; ALMEIDA, Marcos Abreu Leitão de. African voices from the Congo Coast: languages and the politics of identification in the slave ship Jovem Maria (1850). **The Journal of African History** . 60 (2), 2019, p.167-189.

9. A consulta constatou que há um outro título no manuscrito de 1731, que se encontra riscado, e que é o original atribuído pelo autor: *Obra Nova da Lingoa Minna traduzida ao nosso igdioma portuguez*. Por esse motivo, além da similaridade dos documentos, pode-se afirmar que se trata de uma mesma obra, em versões diferentes.

10. PEIXOTO, Antônio da Costa. **Obra nova da língua geral de mina**. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1944; PEIXOTO, Antônio da Costa. **Obra nova da língua geral de mina**. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1945.

11. Em contraste com a figura do padre jesuíta Pedro Dias, que elaborou, na região açucareira, poucas décadas antes de Peixoto, a primeira gramática do quimbundo. Ver: LIMA, Escravidão e comunicação no mundo atlântico, 2017, op. cit.

12. O sistema alfabético criado por Peixoto para transcrever a língua é reconhecido pelos linguistas como tendo consistência e regularidade. O melhor indício disso é o fato de que pode ser lido, e seu significado reconhecido, por um gbe-falante, como demonstrou Aryon RODRIGUES (2003). Um dos aspectos mais difíceis, sobre os quais desconheço estudos aprofundados, é o sistema de sinais que aparentemente indicariam a tonalidade das línguas gbe. (Ver também: CASTRO, **A língua mina-jeje no Brasil**, p.68). Tais sinais ora se assemelham aos atuais acentos grave, ou agudo, ora a uma apóstrofe, ou é semelhante ao circunflexo. Além disso, também os textos históricos em língua portuguesa não apresentavam ainda regularidade ortográfica, incluindo o uso de acentos e separação de palavras. Por esse motivo, a transcrição feita por mim, até o momento, ainda tem alguns pontos não resolvidos.

13. Alguns indícios na trajetória pessoal e profissional de Antônio da Costa Peixoto apontam sua disposição para compartilhar espaços de sociabilidade e comunicação com africanos falantes de mina. Ver LIMA, A voz e a cruz de Rita, 2018, op. cit. O único trabalho localizado sobre a biografia de Peixoto é o de ARAÚJO (2013), que identificou seu testamento e uma denúncia de moradores

acusando-o de andar em tavernas com negros e negras. Eu venho também realizando pesquisa biográfica sobre o autor, ainda não publicada. ARAÚJO, Fernando. Fome de ouro e fama da obra. **Antonio Costa Peixoto e a Obra Nova de Lingoa Geral Mina**. 2013. Disponível em: <http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a53-faraujo.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2014.

14. Nas citações da obra, a partir desse ponto, optamos por atualizar a grafia dos termos em português. Para não sobrecarregar o texto com sinais gráficos em excesso, citarei a partir daqui as traduções indicando em itálico o termo mina, seguido de vírgula e da tradução portuguesa em caracteres redondos. Exemplo: *abádê*, milho; *ahicum*, feijão (1741, f. 9).

15. CASTRO. **A língua mina-jeje no Brasil**, op. cit.

16. Ibid., p.187-191.

17. LARA (2002), SOARES (1998), MAIA (2013), PARÈS (2007), SWEET (2011) são alguns exemplos.

18. Vale comentar aqui o equívoco de Olabyi Yai ao interpretar esse trecho, talvez pelo pouco conhecimento da língua portuguesa, como aqueles que ainda não têm escravos. Assim, Yai interpreta que sobretudo os proprietários de escravos, reais ou potenciais, seriam o alvo de Peixoto. YAI (2000), Texts of enslavement, p.107. Em LIMA, 2018, defendi o argumento de que os africanos também teriam interesse na obra, e na escrita de forma mais ampla.

19. JAKOBSON, R. **Linguística e Comunicação**. São Paulo, Cultrix, 2000, p.66.

20. Recentemente publiquei um artigo sobre a expressão feminina no contexto em foco, a partir da consideração da *Obra Nova*, documentação coeva e historiografia sobre a área mineradora na primeira metade do século XVIII. LIMA, 2018.

21. Ver neste livro o artigo de Christian Hounnouvi, para uma rediscussão sobre o complexo gbe, particularmente sobre a ênfase de H. Capo na possibilidade de intercompreensão. Hounnouvi prefere analisar o fenômeno como bilinguismo ou multilinguismo.

22. O termo gbe foi escolhido pelo fato de que muitas comunidades designam assim sua fala, acrescentando tal partícula aos nomes étnicos, como "adangbe", "wacigbe", "gungbe", por exemplo. Capo indica os limites geográficos desse complexo: "do curso inferior dos rios Amugan (ou Volta) a oeste e Wegbó (ou Ouémé/Wemé) a leste ou mesmo até o rio Yawá. E do Atlântico, ao sul, até a latitude 9, ao norte". (CAPO, Hounkpati B. C. **Renaissance du Gbe**. Réflexions critiques et constructives sur l'eve, le fon, le gen, l'aja, le gun etc. Hamburg: Helmut Buske Verlag, 1988, cap. 1). Nessa mesma área haveria ainda "enclaves" de populações de outras línguas, como Avatime, Lolobi e Aguna. E as línguas geograficamente vizinhas seriam o iorubá, adele, akpafu, akan, ga, dangme.

23. DELAFOSSE, Maurice. **Manuel Dahoméen**. Grammaire. Chrestomatie. Dictionnaire Français-Dahomeen et Dahoméen-Français. Paris: Leroux 1894, p.8-9, tradução minha.

24. José de Najera, **Doctrina Christiana na lengua Arda**. Madrid: Domingos G. Morras, 1658, ver edição facsímilar que faz parte da obra LABOURET, Henri; RIVET, Paul. **Le Royaume d'Arda et son évangélisation au XVII siécle**. Paris: Institut d'Ethnologie, 1929, p.40 e 42.

25. Labat, Jean Baptiste. **Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée, isles voisines, et à Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1725**. Paris: Saugrain, 1730, Tomo 4. A última parte da obra intitula-se "*Grammaire abbregée, ou entretien en langue française et celles des Nègres de Juda*, très utile à ceux qui

font le commerce des Noirs dans ce Royaume, et pour les Chirurgiens des Vaisseux, pour interroger les Noirs lorsqu'ils sont malades; ce qui peut servir pour composer un petit dictionnaire".

26. Na obra de Peixoto a colocação desse . inicial, que não é perfeitamente regular, parece ter servido para marcar as particularidades tonais dessa língua, um aspecto linguístico que seria mais difícil para o falante de português. Além disso, o . e . se alternam na escrita de Peixoto, como de resto em vários outros textos históricos, revelando a própria variação na pronúncia e transcrição desses fonemas, característica da língua portuguesa então falada (por exemplo, ele escreve "vichos" que seria o equivalente do que hoje, no Brasil, escrevemos e falamos como "bichos".)

27. CASTRO, Yeda Pessoa de. **A língua mina-jeje no Brasil**, op. cit., p.79.

28. Esse termo foi transcrito com grande variação: avogá, abogá, dentre outros; VERGER. **Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de todos os Santos**, p.34; LAW, Robin. **Ouidah**. The Social History of a West African Slaving Port, 1727–1892. Athens: Ohio University Press, 2004, p.9.

29. DELAFOSSE. **Manuel Dahoméen**, op. cit., p.206.

30. Ibid., p.431.

31. Comunicação pessoal com o pesquisador Christian Hounnouvi.

32. Utilizo aqui as transcrições fonéticas apresentadas por CASTRO. **A língua mina-jeje no Brasil**, op. cit., p.78.

33. Canhambolas e calhambolas são os termos então usados para se referir a quilombolas.

34. "The implications of these renderings for enslaved Minas should be clear enough: Brazilian Catholicism was largely grafted onto the structures and meanings of vodun. (…) For other enslaved Minas, Catholicism represented a set of beliefs similar to vodun, o ering new forms of healing and redemp- tion. e acquisition of Catholic knowledge and subsequent initiation into the religion (baptism) were therefore likely understood as entry into a new healing community that might alleviate worldly ills". SWEET, James. **Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011, p.59-60.

35. Nicolau Parés, em estudo histórico e antropológico sobre a área gbe, suas práticas religiosas e dinâmicas culturais e étnicas, aponta claramente a distância e mesmo recusa da doutrinação católica nos séculos XVII e XVIII. PARÉS, Nicolau. **O rei, o pai e a morte**. A religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. São Paulo, Companhias das Letras, 2017.

36. Ver, por exemplo, RUSSEL-WOOD, Através de um prisma africano: uma nova abordagem ao estudo da diáspora africana no Brasil Colonial. **Tempo**, n. 12, dez 2001, p.11-50; MAIA, Moacir. O apadrinhamento de africanos em Minas colonial: o (re)encontro na América. (Mariana, 1715-1750). **Afro-Ásia**, 36, 2007, p.39-80 2007. Ver também, neste livro, os capítulos de Moacir Maia e Aldair Rodrigues.

37. LABOURET, Henri; Paul RIVET, Paul. **Le Royaume d'Arda et son évangélisation au XVII siécle**, op. cit., p.40- 42.

38. Picuá é uma palavra tupi, saco para transportar comida ou vestuário; ou ainda "peça, feita de chifre, onde os mineiros colocam os diamantes". **Dicionário Priberam da Língua Portuguesa**. https://dicionario.priberam.org/ Acesso em 10/01/2020.

39. D'OXUM, Mãe Meninazinha. A língua nagô no terreiro. In: LIMA, Ivana Stolze e CARMO, Laura (org). **História social da língua nacional 2**. diáspora africana . Rio de Janeiro: Faperj/Nau, 2014, p.337.

40. HERSKOVITS, Melville J.; HERSKOVITS, Frances S. **Dahomean Narrative**: A Cross Cultural Analysis. Evanston: Northwestern University Press, 1958, p.125-126. Tradução minha.

41. ELLIS, Alfred B. **The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa**. Chicago: Benin Press, 1964, p.42.





NO GOVERNO DOS MERCADOS: EXPERIÊNCIAS E REPRESENTAÇÕES DE "PRETAS MINAS" NO RIO DE JANEIRO DOS SÉCULOS XIX E XX

Juliana Barreto Farias

"Vende frutas e sonha"

A um canto do "mercado do Rio de Janeiro", tão tranquila e indiferente à "atropelada balbúrdia", uma "velha quitandeira" mina debulhava grãos e memórias nos primeiros anos do século XX. Cercada por cestos, tamboretes, pipas e latas, passava os dias "serenamente" ofertando frutas, legumes e verduras, mas "seu comércio mais rendoso" consistia nas "especiarias e nos preparados africanos", como o "saboroso angu", o acarajé ou o "ardentíssimo vatapá". Para seus fregueses mais assíduos, ainda tinha reservas de pimenta da Costa, gengibre, amendoim, castanha, "carimã" [bolo de mandioca], "puba [farinha]". E no fundo da cesta, escondidos dos "olhos indiscretos", "amuletos virtuosos e amavios poderosíssimos". Em alguns momentos, curvada sobre a peneira, aproveitava para "cantarolar suas reminiscências":

> *O passado volta-lhe à memória, recorda o tempo amargo, os dias tristes de cativeiro, certos episódios dolorosos, talvez amores e, como não esqueceu a língua bárbara [sic], cantarola as suas reminiscências enquanto espera a freguesia certa. Há outra, porém, que é como uma fada perdida na multidão. Não vende para a gula, o seu comércio é com as almas.*[1]

E o que ela oferecia para alimentá-las? A lista incluía "figa de Guiné, de azeviche, de dente de jacaré", todos para combater o "quebranto", repelir o mau-olhado e "a conta de leite que faz reaparecer nos peitos esgotados o alimento materno, requerido pelos pequeninos". Ainda havia uma variedade de amuletos para se proteger "da inveja, da praga e dos feitiços", como a conta do coral, os búzios e as "miçangas divinas". E ela nem precisava se mover ou chamar os que passavam, afinal, já contava com uma "freguesia numerosa", a

quem "vendia com orgulho" e a preço fixo, garantindo todas as virtudes de seus produtos.

> *Quantas celebridades atuais sentaram-se no banco da tenda da preta mina, comendo, entre negros e mulatos, na tigela pintada, com todas essas petisqueiras que nos vieram da aringa [campo fortificado] africana e que chegaram a conquistar as honras do menu. Hoje, fiel ao passado, ela ainda mantém o comércio da especiaria. Vende frutas e sonha.*[2]

***

Essas descrições, que misturavam um certo tom emotivo a "imagens" de vendedoras e quitandeiras minas já bem conhecidas no Rio de Janeiro, foram publicadas no jornal *Leitura para todos*, em dezembro de 1905, num extenso artigo intitulado "O mercado do Rio de Janeiro".[3] Desde pelo menos meados daquele ano, outros periódicos também vinham, saudosamente, destacando "tipos" e "tradições" do principal centro de abastecimento da cidade, que "sobrevivia" no mesmo local desde a década de 1830. Com as "higienizações" e reformas "civilizatórias" que começaram a se espalhar pelo espaço urbano carioca nas primeiras décadas do século XX, o grande "ventre do Rio", com toda sua "balbúrdia", parecia não caber mais no novo cenário. Próximo à estação em que as barcas da Cantareira atracavam, um outro – e mais imponente – mercado já começara a ser erguido.[4] Mas muita gente ainda não queria saber ou acreditar: "Praça Nova? Qual! Isso não é para os nossos dias, nem nossos netos verão", insistiam.[5]

Ainda assim, as "velhas relíquias da cidade" iam rapidamente sumindo, se modificando ou "ruindo as tradições", e o melhor seria "conservar pela gravura a lembrança" daquelas que ainda resistiam. Na *Gazeta de Notícias* de 23 de julho de 1905, uma longa reportagem recheada de fotografias. com o inequívoco título de "Praça do Mercado", não deixava os cariocas esquecerem-se de um dos "monumentos mais conhecidos e mais gravados na memória popular". Com uma prosa nostálgica, quase uma marca dos textos sobre o mercado em 1905, o redator, já na abertura, evidenciava seus sentimentos sobre aquele pedaço do Rio de Janeiro. Num futuro que parecia bem próximo, sabia que novos edifícios substituiriam os atuais e era muito provável que ninguém ousasse "aventar preferência por estes". Por isso mesmo, fazia questão de assinalar que:

> *nós que já somos apenas de hoje, mas um pouco também de ontem, não deixaremos de acalentar, bem escondida, envergonhada de mostrar-se ante a geração de amanhã, admiradora de avenidas e palácios, uma saudade por este Rio que vai desaparecendo em tormentos de pó [...]. Não nos envergonhemos ainda desta situação, principalmente agora que sentimos que a cidade se limpa e se enfeita e, pois que também concorremos para a reforma, ao menos com o nosso aplauso e a nossa quota de contribuintes, fotografemos o Rio atual para que mais tarde se o possa confrontar com o que já nos vai aparecendo e se evidencie à admiração dos pósteros o nosso trabalho de Hércules.*[6]

No meio desse Rio de pedra e cal que ia desaparecendo, uma figura vinha sendo muito retratada pela imprensa da cidade: a preta mina quitandeira. Nas seis páginas do *Leitura para todos* dedicadas à Praça do Mercado, entre texto e fotografias, nenhum outro trabalhador teve uma descrição de suas atividades e de seu comportamento tão pormenorizada como a "velha quitandeira". Contudo, não sabemos seu nome ou tampouco temos mais informações sobre sua vida. Possivelmente, ela seria uma das "duas velhas africanas", de "fisionomias conhecidíssimas de quem tem passado pelo mercado", que foram fotografadas e *exibidas* na reportagem. Sentadas em seus tamboretes, por entre latas e cestos com frutas, "sabão da costa" e figas, conforme apontado na legenda da imagem (figura 1), elas foram flagradas de perfil, como se preferissem permanecer indiferentes aos registros. De acordo com o redator da revista, a "velha saga" (ou seja, a "velha feiticeira") – que, ao final, deixou de ser descrita simplesmente como uma quitandeira africana – ficou "amuada com o fotógrafo que pretendeu apanhar o seu carão pipocado e severo, com o queixo empenhado por uma grisalha barbica". Ante tamanha resistência, ele decidiu então deixá-la "com suas figas e suas contas".[7]

FIGURA 1 – O MERCADO DO RIO DE JANEIRO



Fonte: **Leitura para todos** . 1905, p.51.

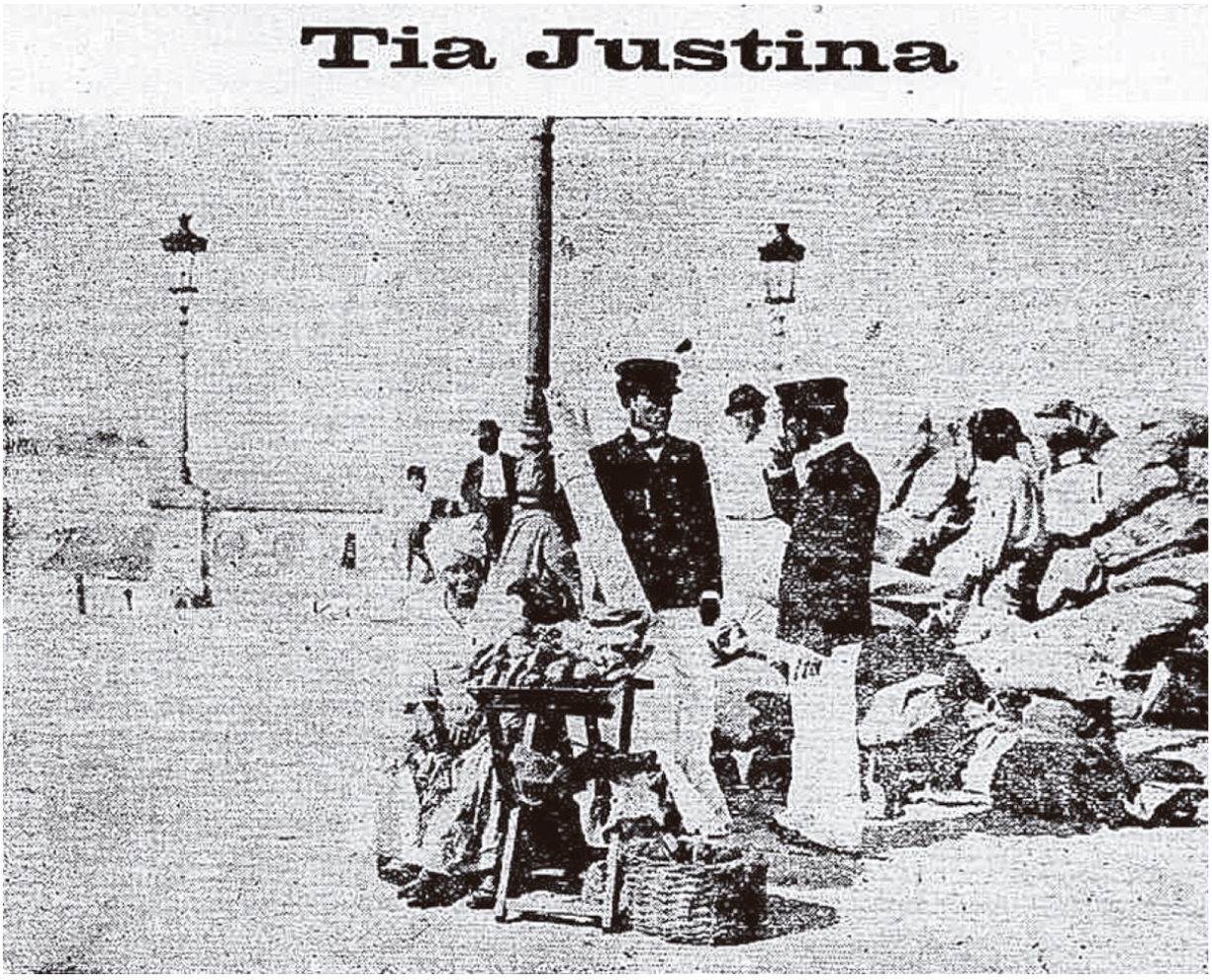
Dois meses antes, a *Gazeta de Notícias* também havia apresentado uma "preta velha" considerada como "último vestígio dos africanos" da Praça do Mercado.[8] Com um texto muito mais enxuto, trazia foto (figura 2) seguida de uma pequena biografia na primeira página do principal jornal da cidade. Embora fugidia, a combinação dessas duas expressões mostrava, num primeiro plano, uma quitandeira quase indistinta, ao lado de dois homens negros bem trajados, todos próximos a um dos portões do mercado. Mas ela tinha um nome: Tia Faustina. E trabalhava ali há "um ror de anos". Numa época em que a "gente de nação" estava "cedendo lugar aos brancos", ela persistia com seu tabuleiro, onde frutas se misturavam a "figas de guiné, sabão da costa, urú [sic] e outras coisas interessantes", como informava o periódico. E ainda diziam que ela "tinha dinheiro". Para o (desconhecido) redator, isso era mesmo bem provável. Entretanto, nada que se comparasse à Tia Christina, que vendia "bolos de acarajé" perto do quartel-general e tinha uma (exagerada) fortuna,

"superior a 300 contos". De qualquer forma, "rica ou pobre", – concluía – Tia Justina era "um tipo tradicional, conhecida e falada há muitos anos no mercado".[9]

Possivelmente, o autor dessas notas biográficas era o famoso jornalista João do Rio, afinal, desde março de 1904, ele vinha publicando reportagens e breves perfis de africanos e seus descendentes na *Gazeta de Notícias*. Em 13 de maio de 1905, numa crônica apropriadamente intitulada de "Negros ricos", ele contava histórias de africanos e africanas que ainda viviam no Rio de Janeiro e haviam conquistado sua alforria bem antes da abolição da escravidão. Só que ainda acrescentara que, ao se tornarem livres, alguns conseguiram enriquecer. Nesse grupo estava justamente a Tia Christina:

> *Olhe aqui, no Rio, quantas fortunas! O tio João morreu deixando a Misericórdia todo o correr de casas do lado direito da rua do Hospício, entre Núncio e Campo da Aclamação. O Geminiano, que foi fundador da Igreja do Senhor do Bonfim de Copacabana, deixou mil contos. Este até dizia: – 'quando Deus ajuda a gente, a gente já foi escravo e hoje pode estar sentado sem fazer nada. Deus é grande!' [...]* ***a tia Christina, uma das*** *últimas negras* ***minas do Mercado, que dirige empregados seus e tem cerca [sic] de contos****; Fortunato Machado, proprietário influente e tia Felicidade, a maior fortuna entre negros. [grifos meus]*[10]

Figura 2 – Tia Justina



Fonte: **Gazeta de Notícias**. 30 de outubro de 1905, p.1.

Ainda poderia citar aqui outras descrições e imagens dessas "tias", "pretas minas", "velhas africanas" ou "pretas velhas", que foram lembradas, com certa frequência, nos jornais e revistas do Rio de Janeiro naqueles primeiros anos do século XX. Mas apenas essas narrativas já deixam evidentes algumas características e estereótipos que se repetiam em diversos registros daquela época, reproduzindo ou reelaborando outros tantos construídos em períodos anteriores. Em primeiro lugar, saltam aos olhos os qualificativos usados para demarcar tanto a longevidade de suas trajetórias no mercado, como a própria idade daquelas mulheres. Embora fossem como um "último vestígio dos africanos" no início do século XX, elas já tinham se constituindo em "tradição" do mercado e do próprio pequeno comércio da capital carioca.

Não temos registros estatísticos detalhados sobre as origens ou "nações" africanas no Rio de Janeiro desse período. Sabemos, contudo, que, desde as últimas décadas do Oitocentos, denominações desse tipo estavam, pouco a pouco, tornando-se mais raras. Gradualmente, todos passaram a ser nomeados (e mesmo autonomeados) simplesmente como "africanos", ou originários "da Costa", prenunciando, assim, o colapso do *labirinto das nações* que caracterizou o Rio de Janeiro ao longo do século XIX.[11] No recenseamento realizado em 1890, esses topônimos desapareceram; minas, angolas ou benguelas eram apenas "africanos".

Uma nova contagem populacional só seria feita 16 anos depois. E refletindo a ideologia oficial e racista do período, que por força pretendia "embranquecer" os habitantes do país, a população não foi classificada de acordo com a cor.[12] Antes disso, porém, João do Rio – em suas incursões pelas ruas centrais da cidade – estimaria que, em 1904, "da grande quantidade de escravos africanos vindos para o Rio no tempo do Brasil colônia e do Brasil monarquia", restavam apenas "uns mil negros". Segundo o cronista, eram todos de pequenas "nações do interior da África", como os "*igesá, oié, ebá, aboum, haussá, itaqua,* ou se consideram filhos dos *ibouam, ixáu* dos *gêge* e dos *cambindas* [sic]".[13] Dessas anotações, é possível inferir que, no início do século XX, ainda havia africanos procedentes da costa ocidental que se identificavam a partir de seus grupos, vilas ou cidades de origem. Essa revelação é, de fato, surpreendente, já que, mesmo no período oitocentista, o termo mina passara a designar, genericamente, os cativos e libertos originários da Costa da Mina. Além disso, curiosamente, ao longo de todos os textos publicados pelo cronista entre os anos de 1904 e 1905, em nenhum outro momento os homens e mulheres africanos descritos são identificados por aqueles subgrupos. Não há tampouco quaisquer menções a eles como indivíduos iorubás ou nagôs.[14]

Entretanto, uma leitura conjunta desses registros permite apontar práticas culturais e costumes em comum, experiências e formas de identificação que conformavam o que ainda se poderia chamar de uma "comunidade mina" no Rio de Janeiro de princípios do século XX.[15] E um desses signos mais importantes, segundo o próprio João do Rio, era o idioma comum que todos falavam: o *eubá*. De acordo com as informações de Antonio, africano de Lagos (na atual Nigéria) que o guiara pelos terreiros de candomblé e outros espaços

religiosos na capital carioca, o *eubá* era para os africanos o que o inglês representava para os ditos "povos civilizados". Quem conhecia essa língua podia "atravessar a África e viver entre os pretos do Rio".[16]

Certamente a palavra *eubá* era uma corruptela de iorubá, ou uma interpretação do que ouvira o jornalista. Conforme Nina Rodrigues, na Bahia, muitos dos nomes de "nações africanas" eram "deformados", a exemplo da palavra egbá. Muitos africanos e seus descendentes não pronunciavam o *g*. Assim, era comum encontrar documentos que falavam em negros de *ebá* ou simplesmente de *bá*.[17] É bem provável que algo semelhante tenha ocorrido na cidade do Rio. No *Grande dicionário da língua portuguesa* de Antônio de Morais Silva, o *eubá* é identificado como "o nome duma língua muito falada pelos negros do Rio, que deriva do egbá, nome do povo africano", "tribo *[sic]* de indígenas da África ocidental inglesa".[18] Nesta 10ª edição da obra de Silva, em que muitas modificações foram acrescentadas, embora se recorra ao relato de João do Rio para exemplificar a utilização do termo, há uma informação adicional: o eubá seria uma língua falada por um grupo étnico específico, os egbás de Abeokutá, também genericamente identificados como nagôs em Salvador.

De um jeito ou de outro, a partir dessas primeiras considerações e dos cálculos aproximados apresentados até aqui, não temos como estabelecer classificações ou "divisões étnicas" – à maneira daquelas descrições de João do Rio – ou mesmo realizar contagens mais precisas acerca dos homens e mulheres minas que viviam no Rio de Janeiro nos primeiros anos do século XX. Ainda assim, esses relatos e imagens já deixam entrever que, em verdade, a proeminência conquistada pelas "pretas minas" na cidade do Rio, desde pelo menos princípios do Oitocentos, não se explicava exatamente pela superioridade demográfica. Entre experiências e representações, elas foram construindo uma hegemonia nos mercados e quitandas da cidade; no mercado das alforrias (especialmente as pagas, com o fruto de seu trabalho nas ruas); nas "casas de zungu" e nos espaços religiosos dedicados aos orixás (quase sempre designados, de forma pejorativa, como "feitiçarias") e mesmo em diferentes disputas comerciais e políticas.

Nas páginas da imprensa, essas imagens iam se mesclando e também incorporando estereótipos, de tal modo que as expressões "preta mina" e

"negra mina" tornaram-se uma espécie de marca que adjetivava determinados comportamentos e práticas. Em diferentes textos divulgados nas "publicações a pedidos" dos jornais cariocas, uma pessoa com uma "língua ferina" ou "desenvolta" demais podia logo ser taxada de "terrível preta mina". E como nos pregões do mercado, as discussões mais acaloradas na Câmara Municipal ou mesmo nas ruas acabavam descritas como "ranchos de pretas minas".[19] Por outro lado, quando se falava em "angu de preta mina", mais do que uma referência a uma das principais iguarias servida pelas "velhas quitandeiras", havia uma declarada intenção de associar comida e sexualidade, como no conto "Angú de preta mina", que saiu na revista *O Rio nu*, de 18 de abril de 1903.

Combinadas ou não, algumas dessas tópicas foram tão reapropriadas que, nos primeiros anos do século XX, a "preta mina" acabou virando fantasia de carnaval. Muito emblemático nesse sentido é o conto Cló, de Lima Barreto, editado originalmente em 1920, no livro *Histórias e Sonhos*, mas escrito, de fato, alguns anos antes. Ambientado numa segunda-feira de carnaval, retrata a "decadência moral" de uma família carioca, tendo como personagem central Cló, a filha do casal Isabel e Maximiliano, que procurava, deliberadamente, se insinuar para o "Doutor" André, um amigo da família que era casado. Prestes a sair para os préstitos carnavalescos, a "lasciva Cló" se apresentou à família e ao amigo "Doutor" com sua roupa de "preta mina":

> *linda, fresca, veludosa, de pano da Costa ao ombro, trunfa, com o colo inteiramente nu, muito cheio e marmóreo, separado do pescoço modelado, por um colar de falsas turquesas. Os braceletes e as miçangas tilintavam no peito e nos braços, a bem dizer totalmente despidos; e os bicos de crivo da camisa de linho rendavam as raízes dos seios duros que mal suportavam a alvíssima prisão onde estavam retidos.*[20]

E nessa sala cheia de convidados, a "moça" ainda decidiu entoar, com muita "sedução na sua voz", a "Canção da Preta Mina". A cena foi assim descrita por Lima Barreto:

> *Pimenta de cheiro, jiló, quibombô;*
> *Eu vendo barato, mi compra ioiô!*
>
> *Ao acabar, era com prazer especial, cheia de dengues nos olhos e na voz, com um longo gozo intimo que ela, sacudindo as ancas e pondo as mãos dobradas pelas costas na cintura, curvava-se para o doutor André e dizia vagamente:*

Mi compra ioiô!

E repetia com mais volúpia, ainda uma vez:

Mi compra ioiô![21]

Entre as muitas questões que poderíamos destacar, basta mencionar a visão que Lima Barreto esboçava sobre as "moças", tanto as "mulatas" como as "brancas vestidas de negras". Desse modo, a escolha de Cló por uma "fantasia de mina" não era fortuita. Seu comportamento "lascivo" diante do "Doutor" André estava em consonância com a sexualidade e a sedução que aquelas africanas pareciam evocar. Além disso, o pedido de "compra", repetidamente entoado na "Canção da Preta Mina", era como uma alusão aos tempos do cativeiro e suas relações de poder e de gênero desiguais.[22]

Seja como for, essas imagens remetem às experiências e aos estereótipos forjados desde as primeiras décadas do século XIX. Nesses processos, diferentes grupos e indivíduos, incluindo tanto as próprias escravizadas e libertas, como senhores e senhoras, viajantes, juízes ou padres, percebiam – e muitas vezes compartilhavam – determinados códigos e signos de identificação das populações africanas que viviam na cidade do Rio. Ainda que cada um pudesse dispor de símbolos variados e manipulá-los em diferentes contextos, para que se construísse, efetivamente, um padrão de identificação, eles tinham, conforme ressalta a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, de ser inteligíveis a todos os demais.[23] Mas quem eram as pretas minas que viviam no Rio de Janeiro no período oitocentista e mesmo nos primeiros anos do século XX? Como elas se identificavam, eram identificadas e se organizavam na Praça do Mercado, onde sempre atraíram a atenção de fregueses, jornalistas e viajantes estrangeiros que passaram pelo Rio de Janeiro? E por que ficaram tão famosas ao longo do tempo, a ponto de se tornarem personagens de literatura e temas de músicas e samba-enredo?

Da Costa da Mina ao Rio de Janeiro, com escalas na Bahia

Nos registros oitocentistas, raramente apareciam os locais exatos de onde africanas e africanos procediam. No Rio de Janeiro, e mesmo em outras partes do Brasil, desde pelo menos princípios do século XVIII, a expressão mina e

suas variantes (como "nação mina" ou "preta mina") designavam escravizados e libertos procedentes da costa ocidental africana, também chamada à época de Costa da Mina. A área ganhou esse nome depois da construção, no século XV, do Castelo de São Jorge da Mina (ou Elmina), empreendimento da Coroa portuguesa na antiga Costa do Ouro, atual Gana. Nos primeiros tempos do tráfico transatlântico, o termo era usado para designar todos os cativos oriundos de diversos reinos, vilas e grupos étnicos da região. Pouco a pouco, a Costa da Mina passou a abranger, de forma mais precisa, a Costa dos Escravos, isto é, a costa a sotavento do Castelo de São Jorge, que se estendia do delta do rio Volta, em Gana, até a desembocadura do rio Níger, na Nigéria. E mina indicava então quase todos os povos da Baía do Benim, no que hoje corresponde a três países: Togo, Benim e Nigéria.

Assim, os locais de onde efetivamente os pretos e pretas minas provinham podiam ser bem diferentes em termos de geografia, grupos étnicos, línguas, culturas, meio ambiente, práticas econômicas ou modelos de organização política. Longe de guardar correlações estritas com as formas de autoidentificação correntes nas mais diversas regiões da costa ocidental – no que se refere a seus nomes e também a sua composição social – a chamada nação mina era tanto uma construção forjada no âmbito do comércio negreiro, como na própria experiência dos africanos.

Mesmo "compulsoriamente" nomeados pelo sistema escravista, os homens e mulheres assim reagrupados adquiriam, aos poucos, sentido em si mesmos, formulando suas próprias regras e redefinindo os limites indicativos de afiliação ou exclusão que orientavam o comportamento de seus membros e serviam para classificar socialmente os demais. Desse modo, num processo de apropriação, os nomes de nação tornavam-se o ponto de partida para a reconstrução de processos de identificação mais inclusivos. Convivendo em ruas, irmandades, festas religiosas ou grupos de trabalho, os minas encontravam semelhanças linguísticas e comportamentais, crenças e lugares de procedência em comum e, a partir daí, criavam grupos mais amplos e com uma autoconsciência coletiva. [24]

Embora as estimativas sobre os africanos ocidentais no Rio de Janeiro ainda sejam imprecisas, é possível estimar que os cativos vindos das áreas de língua gbe (como os fon e mahi) se destacavam no século XVIII, ao passo que os

iorubás começaram a ser importados em maior número a partir do final do século XVIII, passando a majoritários ao longo do Oitocentos.[25] Em todo esse período, homens e mulheres minas sempre estiveram, numericamente, em minoria no conjunto da população escravizada da capital carioca, já que os africanos desembarcados na cidade eram, em sua maior parte, da costa centro-ocidental, como os chamados angolas, benguelas, cabindas, cassanges, congos e rebolos. [26] Entre 1800 e 1843, segundo os cálculos da historiadora Mary Karasch, dos mais de 600.000 africanos que aportaram no Rio de Janeiro, apenas 1,5% eram originários da costa ocidental. [27] Por sua vez, os dados compulsados pelo projeto *The Transatlantic Slave Trade*, para o período de 1801 a 1825, apontam 175.200 iorubás desembarcando na Bahia (e lá identificados como nagôs) e apenas 1.000 no Rio de Janeiro. Já entre os anos de 1826 e 1850, 116.200 ficaram na capital baiana e 28.400 seguiram para o Rio. [28] Certamente neste último grupo estavam tanto os escravos destinados ao Vale do Paraíba e ao sul em geral, como aqueles chegados ilegalmente – depois do fim do tráfico – e recolhidos pela Comissão Mista. [29] Se pelo menos 10% deles tiverem permanecido na cidade, como propõe Mariza Soares, sua presença já seria bem significativa. [30]

A esses grupos também se juntavam homens e mulheres escravizados e forros que chegavam à Corte com o "êxodo mina" que partira de Salvador após a Revolta dos Malês, em 1835. Quinze anos depois do levante, os minas perfaziam, conforme as análises do historiador Thomas Holloway, 17% dos cativos africanos e 8,9% da população geral do Rio.[31] Porém, ao chegarem ao Rio de Janeiro, esses nagôs logo se transmutavam em minas. Agindo dessa forma, optavam pela mesma estratégia de gerações anteriores, que buscavam se inserir nas redes sociais constituídas na cidade do Rio de Janeiro desde princípios do século XVIII, garantindo assim um grupo coeso e maior. No fim das contas, evitavam a dispersão que a afirmação de pequenas identidades diferenciadas poderia produzir. Uma nação nagô seria francamente minoritária na capital carioca e teria mais dificuldade para negociar sua inserção na vida urbana, especialmente no caso dos forros que precisavam se incluir nas redes de trabalho já formadas. Como afirmamos em outro texto, "na condição de minas, estabeleciam áreas de ocupação para moradia, lazer, trabalho e práticas

religiosas, minimizando, pela organização, o ônus de serem um grupo minoritário entre os africanos da cidade".[32]

Nesses movimentos transatlânticos, onde estariam os minas que trabalhavam na Praça do Mercado? À luz da documentação disponível, não tenho como precisar quando ou de onde vieram exatamente. Na volumosa documentação municipal sobre o mercado – organizada em dezenas de códices no Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro –, eles também eram quase sempre mencionados apenas com o genérico termo mina. No entanto, alguns registros permitem – às vezes de forma subentendida – descortinar mais detalhes sobre suas procedências. Assim como também é possível estimar, a partir de um cálculo aproximado que envolve suas datas de nascimento, alforria e falecimento, os períodos (e até mesmo as regiões) em que teriam partido do continente africano e desembarcado no Brasil.

Coincidentemente (ou não), alguns minas que arrendavam bancas no interior da Praça nasceram entre fins do século XVIII e os primeiros anos do XIX. Não se sabe quando deixaram a África ou aportaram no Rio de Janeiro. Mas nas décadas de 1830 e 1840 já haviam comprado suas cartas de alforria, estavam casados e trabalhando no Mercado da Candelária. Foi o caso de Emília Soares do Patrocínio, que se alforriou em 1839, aos 34 anos de idade. Ou de Januário Francisco de Mello, que nasceu por volta de 1808 e pagou um conto e 200 mil réis por sua liberdade em 1842. Se levarmos em conta que, em geral, eram necessários de dez a quinze anos para juntarem recursos a fim de adquirir suas cartas, podemos inferir que tenham chegado à Corte nos anos 1820 ou 1830, época em que o tráfico na costa ocidental se concentrava nas terras ocupadas pelos iorubás. E como apenas uma pequena parcela de escravos partia diretamente da Costa da Mina para o Rio de Janeiro, certamente boa parte havia, na verdade, saído da Bahia ou de outras províncias nordestinas entre as décadas de 1830 e 1850.

Depois do levante dos malês que sacudiu Salvador, os africanos ocidentais que ali viviam realizaram um verdadeiro êxodo para a Corte, transferindo para as ruas do Rio de Janeiro o medo que assolava a cidade baiana. Enquanto proprietários temerosos não hesitavam em se desfazer de seus cativos, libertos nagôs também seguiam, com seus próprios recursos, para a capital do Império. A escolha não era aleatória: na primeira metade do século XIX, o Rio de

Janeiro era a maior cidade africana do mundo atlântico. E, de acordo com o chefe de polícia Antônio Simões da Silva, os minas dali já haviam constituído uma rede interprovincial que se estendia até regiões mais distantes, "talvez utilizando um código secreto impenetrável para as autoridades".[33]

Ainda não existem conclusões sobre os números dessa movimentação. Em geral, os autores que vêm tratando do assunto buscam enfatizar mais o perigo que esses africanos representavam para a subversão escrava. Mesmo que os planos de rebeldia não tenham se concretizado, o "medo da contaminação malê" tomou de tal forma as autoridades da Corte que frequentemente embarcações oriundas da província baiana eram barradas, e o desembarque de seus passageiros só era autorizado depois de profundas investigações. E tudo isso atingiu o auge na década de 1840, com os minas sendo constantemente identificados como líderes de virtuais levantes, chefes de grupos perdidos no emaranhado de casas e potenciais provedores de redes comerciais e de contrabando. Quando o tráfico atlântico cessou, e os africanos passaram a ser vendidos para as propriedades do interior, o "perigo mina" foi, pouco a pouco, diminuindo.[34]

Mas desse período até pelo menos os anos 1880, escravizados de pequenos e grandes engenhos do Nordeste continuariam sendo vendidos para o Sudeste, sobretudo para as fazendas de café do Vale do Paraíba. Entre 1870 e 1881, quando esse comércio se intensificou, cerca de 90 mil cativos entraram no Rio de Janeiro e em São Paulo vindos de outras províncias.[35] Embora a Bahia não tenha sido uma das maiores fornecedoras dessa mão de obra, e a população escravizada que compunha a chamada "diáspora baiana" também fosse, na verdade, originária de outras paragens nordestinas, na esteira desse fluxo, livres e libertos africanos e crioulos também deixaram Salvador e seus arredores com destino à Corte. Muitas vezes iam em busca de "parentes" ou antigos companheiros que foram forçados a migrar. Ou então eram atraídos pelo crescimento econômico da região, que parecia acenar-lhes com novos mercados para seus negócios e mais oportunidades de trabalho e investimento.

Entre aqueles que se instalaram na Praça do Mercado, encontramos desde escravizados que foram vendidos por proprietários baianos até pretos forros que chegaram à cidade do Rio de Janeiro por sua própria conta e rapidamente ocuparam uma vaga ali. Quase sempre eles apareciam na documentação

produzida pela Câmara Municipal ou remetida à instituição pelos próprios locatários simplesmente como "minas" ou "forros minas". Para distingui-los como "nagôs" ou meramente como africanos ocidentais procedentes de Salvador, só mesmo confrontando registros de natureza bem diversa.

Na década de 1860, o *pombeiro* (vendedor ambulante) Tibério Tomás de Aquino e a quitandeira Faustina Joaquina Dourado, ambos trabalhadores da praça, foram indicados como minas numa ação de divórcio e em diversos documentos ali anexados. Contudo, nos registros de batismo feitos apenas alguns meses antes de se casarem, em novembro de 1857, apresentavam-se como nagôs.[36] Outro *pombeiro* do mercado, Rufino Maria Balita, igualmente saíra da Bahia por volta dos anos 1830-1840, e no Rio de Janeiro foi classificado como "preto mina". Não sabemos se também era de nação nagô. De todo modo, nas primeiras décadas do século XIX, ele vivia como escravo numa pequena propriedade na freguesia rural de Nossa Senhora do Resgate das Umbaranas, na cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, região produtora de tabaco, que também reunia muitos africanos ocidentais em suas fazendas.[37]

Bem mais do que escrivães diligentes ou o reflexo de um maior rigor metodológico, a *descoberta* dessas formas de identificação novamente revela como esses nagôs acabaram se imiscuindo nas redes sociais já organizadas pelos minas (também iorubás, jejes ou haussás) na cidade do Rio, assumindo, assim, uma identidade mais ampliada. É claro que tornar-se mina não significava despojar-se, parcial ou completamente, de seu *passado nagô* na Bahia ou em outros lugares. Pelo contrário, as experiências de outrora eram revividas, ou adaptadas, na vida diária e nas atividades que realizavam em casas, ruas e na própria Praça do Mercado. Inclusive, há diversas evidências de fluxos e refluxos regulares de pequenos negociantes minas-nagôs entre Rio, Bahia e Pernambuco, envolvendo comércio de joias, panos, objetos de culto aos orixás e também de escravos. Ao se inserirem nas redes de trabalho, fé, ajuda mútua e amizades tecidas havia longo tempo na capital do Império, às vezes até mesmo se transformando em seus líderes ou principais expoentes, eles se fortaleciam e reduziam as dificuldades que possivelmente encontrariam como um grupo minoritário na comunidade africana do Rio de Janeiro.

No governo dos mercados

No Rio do século XIX, as pretas minas eram reconhecidas por sua altivez e autonomia. Como "exímias quitandeiras", esquadrinhavam com desenvoltura as ruas da cidade, mantinham sua freguesia no movimentado Mercado da Candelária e chegavam a formar "pequenas fortunas". Como a liberta mina Emília Soares do Patrocínio, que permaneceu como vendedora no mercado por quase quarenta anos e, ao falecer em 1885, deixou um patrimônio que incluía casas, joias, conta bancária e homens e mulheres escravizados de sua mesma nação. Pode ser que elas recriassem aqui experiências vividas – ou observadas e aprendidas com mães, tias e avós – em terras iorubás, embora quase sempre boa parte afirmasse não mais se lembrar dos parentes deixados do outro lado do Atlântico. Lá, as mulheres predominavam nos comércios locais e nas redes de mercados que se estendiam das pequenas aldeias às grandes cidades. Dominando essas negociações, conquistavam independência, autoridade e riqueza.[38]

Nas sociedades iorubás antes da ocupação colonial inglesa em meados do século XIX, o trabalho seguia uma rígida divisão de gênero, com os homens responsáveis pela agricultura e pelo artesanato, e as mulheres, à frente da produção de alimentos e do comércio. Predominantemente femininas, as atividades mercantis se caracterizavam também por suas múltiplas faces, refletindo os papéis sociais e geracionais que as mulheres desempenhavam. As recém-casadas e as mais idosas, por exemplo, só faziam suas vendas a partir de suas próprias casas, abastecendo a vizinhança e o comércio local, já que não podiam deixar seus lares para comparecer ao mercado. Já as demais, e sobretudo aquelas com filhos crescidos, eram presença dominante nos mercados, fossem diários, periódicos ou de longa distância. Monopolizando esse universo comercial, elas podiam enriquecer e, em consequência, desfrutar a importância sociopolítica associada às pessoas ricas, como colecionar títulos, formar seguidores e adquirir símbolos de status, como roupas e cavalos. Entretanto, ressalta o historiador Toyin Falola, a conexão entre mercado e poder era ainda mais ampla do que a relação entre riqueza e poder. Ao controlarem os mercados, as mulheres não só prosperavam e ganhavam mais prestígio social, como também assumiam os rituais e simbolismos ali envolvidos.[39]

Entre os igbos, grupo étnico que ocupava áreas próximas aos iorubás, também se verificava esse protagonismo feminino nas atividades comerciais. Ao pesquisá-los na cidade de Nnobi, no estado de Anambra, Nigéria, desde o período pré-colonial (especialmente no século XIX) até tempos mais recentes, Ifi Amadieu observou o predomínio de uma divisão sexual do trabalho, profundamente orientada pela divindade Idemili, "governante" e figura central no mito de origem de Nnobi. Por intermédio dele, contava-se que o primeiro homem a existir na cidade foi o caçador Aho, que logo conheceu Idemili, com quem se casou e teve uma filha chamada Edo, também muito bonita e trabalhadora. No dia de seu casamento, sua mãe a presenteou com um "pote de prosperidade", que a tornou rica e influente. Apresentada aqui de forma bem resumida, esta história pode ser considerada uma alegoria do papel central da mulher naquela sociedade. Conforme assinala Amadiume, "o encontro do sobrenatural (a deusa Idemili) com o natural (o caçador Aho) é uma mulher trabalhadora – Edo". Assim como ela, todas as mulheres em Nnobi também teriam herdado da deusa a perseverança, o empenho no trabalho e o "pote de prosperidade".

Com exceção do cultivo de batata-doce, todo o resto da produção agrícola e também as operações de compra e venda de gêneros desse tipo ficavam em mãos femininas. Enquanto os homens não cozinhavam e nem ofereciam qualquer coisa produzida pelas mulheres, estas comercializavam "produtos tipicamente masculinos", o que lhes garantia maiores lucros e o monopólio das atividades mercantis. Desse modo, conclui a autora, o trabalho feminino era estrutural e extremamente valorizado nessa sociedade. Aquelas que não exerciam qualquer ofício eram desprezadas. Ao passo que um casamento com pessoas ricas não era garantia de enriquecimento. Na verdade, esperava-se que as mulheres se tornassem autossuficientes e obtivessem riqueza e prestígio por conta própria. No século XIX, era comum encontrar esposas mais bem-sucedidas que os maridos, inclusive ajudando-os financeiramente. Em alguns casos, elas ficavam tão prósperas e poderosas que os cônjuges passavam a ser conhecidos não mais pelos seus nomes, mas pelo fato de serem casados com mulheres eminentes.[40]

De uma forma ou de outra, as minas da Praça do Mercado – e, de resto, muitas que igualmente quitandavam por ruas e mercados da cidade do Rio –

também se destacavam pela determinação, por seu desembaraço e sucesso comercial. Possivelmente, essa distinção era fruto de heranças ou lembranças familiares que traziam consigo de suas terras iorubás, onde boa parte nascera ou de onde saíra ainda muito jovem. Ou mesmo do convívio com os nagôs da Bahia, local onde muitas inicialmente moraram ao desembarcar no Brasil. Ainda assim, para além desses legados ou recriações de tradições e práticas comerciais africanas, constatamos que as pretas minas – e também seus companheiros ou maridos – souberam, e bem, como manejar a "lei de branco" deste lado do Atlântico. Diferentemente do que acontecia com os iorubás e os igbos da costa ocidental, entre os minas que trabalhavam na Praça do Mercado e também em outros espaços do Rio de Janeiro oitocentista, não havia uma rigidez na divisão das tarefas a serem feitas por homens e mulheres. Sozinhos ou em conjunto, pretas e pretos minas igualmente se ocupavam das vendas e quitandas.

Nesses arranjos, casar – e, se necessário, descasar – lhes afigurava como fundamental para uma vida de trabalho, segurança, respeito e liberdade. A historiadora Sheila de Castro Faria, ao analisar os testamentos e inventários de forras minas no Rio e em São João del Rei durante o século XVIII e a primeira metade do Oitocentos, notou que boa parte delas preferia não se casar e ainda escolhia viver com uma outra *família*, formada com suas escravas e crias. Além de alforriá-las, tentavam lhes ensinar uma forma de vida mais adequada e ainda preservar seu patrimônio em mãos femininas.

Mas para a maioria das pretas minas do mercado o casamento significava, entre tantas coisas, segurança e fortalecimento de um trabalho conjunto entre parceiros de nação. E isso era de tal modo importante que, quando alguma fenda simplesmente começava a desmanchar esses acordos tácitos, elas não hesitavam em rompê-los de vez. Para isso, contavam com um mecanismo que mal dispunham no continente africano. Entre os iorubás, os divórcios – desenrolados na esfera civil – raramente eram efetivados. E quando aconteciam, quase sempre beneficiavam os homens. Do lado de cá, as mulheres estavam à frente da maioria das ações de separação abertas na Justiça Eclesiástica. E entre as libertas africanas, havia um grande predomínio de minas pleiteando a separação de seus maridos, e muitos delas, quitandeiras no mercado.

Embora os africanos minas pudessem considerar muito desaforo a mulher querer "governar o marido", como disse o mina Rufino Maria Balita, num processo de divórcio em 1856, no Brasil oitocentista, e em particular na cidade do Rio de Janeiro, o poder em suas uniões conjugais e relações familiares nem sempre tendiam para o lado masculino, pelo contrário. Como em outros espaços da diáspora africana, a escravidão funcionava como uma espécie de alicerce para a construção de poder mais amplamente baseada no gênero. Nesse sentido, o sexo do senhor e do próprio escravo eram determinantes nas relações desiguais que iam se constituindo. Assim, ao mesmo tempo em que os proprietários não viam nenhum impedimento em estuprar suas escravas, os homens escravizados tinham sistematicamente negado o direito de exercer autoridade sobre seus filhos. Como assinala a historiadora Camillia Cowlling, através do ventre das mulheres, o *partus sequitur ventrem,* o poder patriarcal dos senhores sobre os homens escravizados era, igualmente, reforçado.[41]

Por outro lado, as mulheres cativas e libertas – e, especialmente, as africanas minas, tinham primazia e independência em suas comunidades, sobressaindo no controle do pequeno comércio urbano e na aquisição bem-sucedida de suas cartas de alforria. De uma forma ou de outra, mesmo que, em geral, não se enquadrassem nos padrões de gênero e nas representações ideais impostas, ou esperadas, pela Igreja e pela sociedade, elas sabiam como "governar" esses recursos a seu favor.

Referências Bibliográficas

AMADIEU, Ifi. **Male daughters, female husbands**. gender and sex in African society. London: Zed Books, 1987.

BARRETO, Lima. **Cló.** São Paulo: SESI/SP, 2017.

CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botequim**. O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque. 2 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001, p.43-45.

COWLING, Camillia. **Concebendo a liberdade**: mulheres de cor, gênero e a abolição da escravidão nas cidades de Havana e Rio de Janeiro. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

CRUZ, Maria Cecília Vellasco, Tradições negras na formação de um sindicato: Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café, RJ, 1905-1930, **Afro-Ásia** . Salvador/CEAO, UFBA, 24 (2000).

EKECHI, Felix. Gender and economic power: the case of igbo market women of Eastern Nigeria. EKECHI, Felix K. and HOUSE-MIDAMBA, Bessie (edits.). **African market women and economic power**. the role of women in african economic development. London: Greenwood Press, 1995, p.41-58 .

ELTIS, David. The diáspora of yoruba speakers,1650-1865: dimensions and implicantions. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt (orgs). **The yoruba diáspora in the Atlantic World**. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

FALOLA, Toyn. Gender, business and space control: yoruba market women and power. In: EKECHI, Felix K. and HOUSE-MIDAMBA, Bessie (edits.). **African market women and economic power**: the role of women in african economic development. London: Greenwood Press, 1995, p.25-28.

FARIA, Sheila. FARIA, Sheila de Castro. **Sinhás pretas, damas mercadoras**: As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João del Rei (1700-1850). Tese de professor titular defendida junto ao Departamento de História da UFF, Niterói, 2004.

FARIAS, Juliana B. Emília Soares do Patrocínio e as pretas minas do mercado – Rio de Janeiro, século XIX. **Crítica Histórica**, v. 10, p.73-94, 2019.

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

_____. Sob o governo das mulheres: casamento e divórcio entre africanos ocidentais no Rio de Janeiro do século XIX. In: FARIAS, JULIANA B.; XAVIER, Giovana; GOMES, Flávio (orgs.) **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação.** São Paulo: Selo Negro, 2012, p.200-230.

_____. João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da *belle époque* carioca. **Revista de História**, 162, 2010, p.243-270.

FARIAS, Juliana B.; SOARES, Mariza C. De gbe a iorubá: os pretos minas no Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX. África (s), v. 4, p.46-62, 2017.

FARIAS, Juliana, GOMES, Flávio S. & SOARES, Carlos E. Líbano, **No labirinto das nações**: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras**: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da liberdade**: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

GOMES, Flávio & SOARES, Carlos E. L. "Dizem as quitandeiras"...: ocupações e identidades étnicas numa cidade escravista: Rio de Janeiro, século XIX". **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 15, no 2, julho/dezembro 2002, p.3-16;

_____. "Com o pé sobre um vulcão": africanos minas, identidades e a repressão antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840). **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, no 2, 2001.

GOMES, Flávio & SOARES, Carlos E. L.Negras minas no Rio de Janeiro: gênero, nação e trabalho urbano no século XIX. In: SOARES, Mariza C. (org). **Rotas atlânticas da diáspora africana**: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro . Niterói: Eduff, 2007, p.191-224.

GRAHAM, Sandra. Being yoruba in nineteenth-century Rio de Janeiro. **Slavery & Abolition**, 32: 1, 2011.

GORBERG, Samuel & FRIDMAN, Sérgio. **Mercados no Rio de Janeiro**: 1834-1962. Rio de Janeiro: S. Gorberg, 2003.

HOLLOWAY, Thomas. **Polícia no Rio de Janeiro**. Repressão e resistência numa cidade do século XIX. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998.

KARASCH, Mary. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo 'mina'. **Tempo**, UFF, Niterói, v. 10, n. 20, jan-jun/2006;

LERNER, Gerda. Women and slavery. **Slavery and Abolition** 4, n. 3, 1983, p.173-198.

MANIGONIAN, Beatriz. Do que o preto mina é capaz: etnia e resistência entre africanos livres. **Afro-Ásia**, n. 24, 2000, p.71-95.

MORRISEY, Marietta. **Slave women in the New World**: gender stratification in the Caribbean. Lawrence, University Press of Kansas, 1989.

OYEWÙMI, Oyèronké. **La invencion de las mujeres**: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá: Astrea, 2016.

Recenseamento Geral da República dos Estados Unidos do Brasil em 31 de dezembro de 1890. Rio de Janeiro, Typ. Leuzinger, 1895.

REIS, João José Reis. **Rebelião Escrava no Brasil**. A história do levante dos malês em 1835. São Paulo: Cia. das Letras, 2003 (edição revista e ampliada).

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 7 ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988, p.102-103.

SILVA, Antônio de Morais. **Grande dicionário da língua portuguesa** . 10 ed. Editorial Confluência, 1945, v. IV.

SCHWARCZ, Lilia M. **Lima Barreto**: triste visionário. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Conexões Rio-Bahia: identidades e dinâmica cultural entre trabalhadores, 1850-1888. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 22, nº 1, jan/jun. 2009, p.67-84.

SCULLY, Pamela Scully & Diana Patton (ed.), **Gender and slave emancipation in the Atlantic world**. Durham: Duke University Press, 2005.

SLENES, Robert. The brazilian internal slave trade, 1850-1888: regional economies, slave experience and the politics of a peculiar market. In: JOHNSON, Walter (org). **The chattel principle**: internal slave trades in the Americas. New Haven: Yale University Press, 2005, p.325-370.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A capoeira escrava e outras tradições rebeldes (1808-1850)**. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p.387.

SOARES, Mariza C. From Gbe to Yoruba: Ethnic change and the mina nation in Rio de Janeiro. In: CHILDS, Matt D. & FALOLA, Toyin (eds.) **The yoruba diaspora in the Atlantic world**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004, p.231-247.

_____. **Devotos da cor** . identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, Vitor Leandro de. **Mercado Central do Rio de Janeiro**: modernidades e resistências cotidianas nas primeiras décadas da República. Dissertação de Mestrado em História Social, UFRJ, 2015.

---

1. O mercado do Rio de Janeiro. **Leitura para todos** . 1905, p.51.

2. Ibid., p.51.

3. Lançado exatamente em 1905, o "magazine mensal ilustrado" *Leitura para todos* surgira da revista ilustrada *O Malho*, publicação de grande circulação na cidade do Rio, com seu tom satírico, suas charges e críticas políticas.

4. As discussões em torno da construção de um novo mercado já haviam sido iniciadas na Câmara Municipal em janeiro de 1891. Contudo, ele só foi oficialmente inaugurado em dezembro de 1907, e suas portas abertas ao público dois meses depois. Nos dias de hoje, seus únicos, e desconhecidos, vestígios materiais se resumem aos contornos da antiga doca do mercado, lugar onde atracavam muitas embarcações trazendo produtos das áreas suburbanas do Rio de Janeiro e do outro lado da Baía de Guanabara. Uma invisibilidade que também reverberou, por longo tempo, no universo historiográfico e mesmo nas reflexões mais gerais sobre o Rio de Janeiro. Para mais detalhes sobre as reformas do mercado no início do século XX, ver: GORBERG, Samuel & FRIDMAN, Sérgio.

Mercados no Rio de Janeiro: 1834-1962. Rio de Janeiro: S. Gorberg, 2003, p.48-107; SOUZA, Vitor Leandro de. **Mercado Central do Rio de Janeiro**: modernidades e resistências cotidianas nas primeiras décadas da República. Dissertação de Mestrado em História Social, UFRJ, 2015.

5. *Gazeta de Notícias,* "Praça do Mercado", 23 de julho de 1905, p.1. Ver também: FARIAS, Juliana Barreto. **Mercados minas**: africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro (1830-1890). Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro-Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2015.

6. Praça do Mercado, **Gazeta de Notícias**, 23 de julho de 1905, p.1.

7. O mercado do Rio de Janeiro. **Leitura para todos** . 1905, p.51-52.

8. Tia Justina, **Gazeta de Notícias**. 30 de outubro de 1905, p.1. A foto e o texto-legenda que a acompanham foram publicadas sob o título "Tia Justina". Agradeço à querida Silvana Jeha a indicação desta notícia. Sobre essa imagem, ver também: FARIAS, Juliana B. Emília Soares do Patrocínio e as pretas minas do mercado – Rio de Janeiro, século XIX. **Crítica Histórica**, v. 10, p.73-94, 2019.

9. Tia Justina. **Gazeta de Notícias**. 30 de outubro de 1905, p.1.

10. RIO, João do. Negros ricos, **Gazeta de Notícias**. 13 de maio de 1905, p.3.

11. Cf. FARIAS, Juliana, GOMES, Flávio S. & SOARES, Carlos E. Líbano, **No labirinto das nações**: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2015, p.161.

12. Cf. Recenseamento Geral da República dos Estados Unidos do Brasil em 31 de dezembro de 1890. Rio de Janeiro, Typ. Leuzinger, 1895; CRUZ, Maria Cecília Vellasco, Tradições negras na formação de um sindicato: Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café, RJ, 1905-1930, **Afro-Ásia** . Salvador/CEAO, UFBA, 24 (2000), p.276. Cf. *Recenseamento do Rio de Janeiro (Distrito Federal)*, realizado em 1906. CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botequim**. O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque. 2 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001, p.43-45.

13. RIO, João do. No mundo do feitiço/ Os feiticeiros. **Gazeta de Notícias**. 9 de março de 1904, p.2.

14. Em suas crônicas, João do Rio poucas vezes falou diretamente em africanos minas. Entretanto, em todas as chamadas publicadas na *Gazeta* no período em que saíram as reportagens sobre as *religiões africanas*, os textos foram anunciados como registros de incursões e descrições das religiões dos minas. Não sabemos se foram redigidas pelo próprio João do Rio, já que não há qualquer indicação nesse sentido. De todo modo, em 10 de março, depois da publicação do primeiro texto sobre o *mundo dos feitiços*, o periódico informava que continuaria a tratar dos "negros minas", descrevendo as "*yauôs*", ou filhas-de-santo. Cinco dias depois, corrigia alguns equívocos mencionados no dia anterior, na crônica "No mundo dos feitiços/Os feiticeiros". Em uma pequena nota, destacava-se que, como os "minas têm apelidos muitos parecidos", era compreensível que fizessem uma certa confusão com o nome de alguns "feiticeiros". No mesmo texto, o redator indicava ainda que, na véspera, havia chegado à cidade o africano Sanim, um "mina horrendo, feiticeiro convicto, que traz mulheres e novos feitiços". Cf. **Gazeta de Notícias**. 15 de março de 1904, p.1. Em 28 de março, sai uma nova nota, agora informando que, como eram muitos os pedidos para que se descrevessem os feitiços dos "negros minas", João do Rio daria, no dia seguinte, um novo artigo sobre o mundo dos feitiços, "descrevendo *Os novos feitiços de Sanim,* revelados pelo negro na casinhola de Ojô". **Gazeta de Notícias**. 28 de março de 1904, p.1. Ver ainda a **Gazeta** dos dias 10, 13, 19 e 20 de março de 1904; FARIAS,

JULIANA B. João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da *belle époque* carioca. **Revista de História**, 162, 2010, p.243-270.

15. FARIAS, Juliana B. Descobrindo mapas dos minas: alforrias, trabalho urbano e identidades, 1800-1915. FARIAS, Juliana B; GOMES, Flávio; SOARES, Carlos E. L. **No labirinto das nações**, p.105-148; FARIAS, JULIANA B. João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da *belle époque* carioca, p.243-270.

16. RIO, João do. No mundo dos feitiços: Os feiticeiros. **Gazeta de Notícias**, em 9 de março de 1904, p.2.

17. RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 7 ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988, p.102-103.

18. SILVA, Antônio de Morais. **Grande dicionário da língua portuguesa** . 10 ed. Editorial Confluência, 1945, v. IV, p.212, 956.

19. Cf. Nas publicações a pedidos da **Gazeta de Notícias** de 21 de outubro de 1877, entre os "versos achados na lama", estavam estes: "[...] como tenho língua ferina\Antes de ir tomo conforto\Entro na venda da esquina\Tomo uma dose do porto\E sou pior que negra mina". No mesmo jornal, em 16 de abril de 1881, o poema Evaristadas\Sábado de Aleluila começava assim: "Ao *Evaristo,* a língua desenvolta\Da raia miúda, terrível preta mina,\Para do bem falar a rédea solta". Por sua vez, o **Diário do Rio de Janeiro**. em 24 de junho de 1877, ao noticiar os debates entre políticos da cidade do Rio, fez o seguinte comentário: "[...] enfim, estamos fazendo o papel de um rancho de pretas minas, um cujos intermináveis convícios entram partes iguais da convulsão da cólera e da gargalhada do grotesco".

20. BARRETO, Lima. **Cló.** São Paulo: SESI/SP, 2017.

21. Ibid.

22. SCHWARCZ, Lilia M. **Lima Barreto**: triste visionário. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

23. CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros**: os escravos libertos e sua volta à África . São Paulo: Brasiliense, ١٩٨٥, p.٩٥-٩٤.

24. Para consulta aos autores que vêm abordando a questão da identidade mina, ver, entre outros: SOARES, Mariza. **Devotos da cor** . identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, especialmente o capítulo 2, "O comércio com a Costa da Mina", p.63-92; LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo 'mina'. **Tempo**, UFF, Niterói, v. 10, n. 20, jan-jun/2006; FARIAS, Juliana B.; GOMES, Flávio S.; SOARES, Carlos E. L. **No labirinto das nações**: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

25. SOARES, Mariza C. From Gbe to Yoruba: Ethnic change and the mina nation in Rio de Janeiro. In: CHILDS, Matt D. & FALOLA, Toyin (eds.) **The yoruba diaspora in the Atlantic world**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004, p.231-247.

26. KARASCH, Mary. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.52. Cf. FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras**: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

27. KARASCH, **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**, p.67 e segs.

28. ELTIS, David. The diáspora of yoruba speakers,1650-1865: dimensions and implications. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt (orgs). **The yoruba diáspora in the Atlantic World**. Bloomington: Indiana University Press, 2004, p.30-31.

29. Sobre os africanos livres no Rio de Janeiro, especialmente minas, ver: MANIGONIAN, Beatriz. Do que o preto mina é capaz: etnia e resistência entre africanos livres. **Afro-Ásia**, n. 24, 2000, p.71-95.

30. SOARES, Mariza C. From Gbe to Yoruba: Ethnic change and the mina nation in Rio de Janeiro. In: CHILDS, Matt D. & FALOLA, Toyin (eds.) **The yoruba diaspora in the Atlantic world.** Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004.

31. Cf. GOMES, Flávio & SOARES, Carlos Eugênio Líbano. "Com o pé sobre um vulcão": africanos minas, identidades e a repressão antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840). **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, nº 2, 2001, p.342; HOLLOWAY, Thomas. **Polícia no Rio de Janeiro**. Repressão e resistência numa cidade do século XIX. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998, p.268; REIS, João José Reis. **Rebelião Escrava no Brasil**. A história do levante dos malês em 1835. São Paulo: Cia. das Letras, 2003 (edição revista e ampliada).

32. FARIAS, Juliana B.; SOARES, Mariza C. De gbe a iorubá: os pretos minas no Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX. África (s), v. 4, p.46-62, 2017.

33. SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **A capoeira escrava e outras tradições rebeldes (1808-1850)**. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p.387.

34. Ibid., ver especialmente o item "O êxodo mina" do capítulo 5, p.355-391.

35. Cf. SLENES, Robert. The brazilian internal slave trade, 1850-1888: regional economies, slave experience and the politics of a peculiar market. In: JOHNSON, Walter (org). **The chattel principle**: internal slave trades in the Americas. New Haven: Yale University Press, 2005, p.325-370; SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Conexões Rio-Bahia: identidades e dinâmica cultural entre trabalhadores, 1850-1888. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 22, nº 1, jan/jun. 2009, p.67-84.

36. Cf. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (doravante ACMRJ), Libelo de Divórcio 1277, 1860; ACMRJ, Habilitação matrimonial, Número 23405, Caixa 1684, 1857.

37. Cf. FARIAS, Juliana Barreto. Sob o governo das mulheres: casamento e divórcio entre africanos ocidentais no Rio de Janeiro do século XIX. In: FARIAS, JULIANA B.; XAVIER, Giovana; GOMES, Flávio (org.) **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação.** São Paulo: Selo Negro, 2012, p.200-230. GRAHAM, Sandra. Being yoruba in nineteenth-century Rio de Janeiro. **Slavery & Abolition**, 32: 1, 2011, p.6-7; FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da liberdade**: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

38. Cf. GRAHAM, Being yoruba in nineteenth-century Rio de Janeiro; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. A "nação" da mercancia: condição feminina e as africanas da Costa da Mina, 1835-1900. In: FARIAS, J. B., GOMES, Flávio S. & SOARES, **No labirinto das nações**, p.193-247. GOMES, Flávio & SOARES, Carlos E. L. "Dizem as quitandeiras"...: ocupações e identidades étnicas numa cidade escravista: Rio de Janeiro, século XIX". **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 15, nº 2, julho/dezembro 2002, p.3-16; Negras minas no Rio de Janeiro: gênero, nação e trabalho urbano no século XIX. In: SOARES, Mariza C. (org). *Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro.* Niterói: Eduff, 2007, p.191-224; FARIA, Sheila de Castro. **Sinhás pretas, damas mercadoras**: As

pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João del Rei (1700-1850). Tese de professor titular defendida junto ao Departamento de História da UFF, Niterói, 2004.; FARIAS, Juliana B. **Mercados minas.**

39. Oyèronké Oyewùmi assinala, em seu livro *La invención de las mujeres,* que o gênero não era um princípio organizador da sociedade iorubá antes da colonização ocidental. Nesse sentido também, a construção das mulheres como uma categoria foi um dos primeiros feitos do Estado colonial. E nesse processo, teria contado com a anuência dos homens iorubás, que assim se fizeram cúmplices. Cf. OYEWÙMI, Oyèronké. *La invencion de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género.* Bogotá: Astrea, 2016; FALOLA, Toyn. Gender, business and space control: yoruba market women and power. In: EKECHI, Felix K. and HOUSE-MIDAMBA, Bessie (edits.). **African market women and economic power**: the role of women in african economic development. London: Greenwood Press, 1995, p.25-28. BOWEN, Thomas Jefferson. **Central Africa**. Adventures and Missionary Labors in several countries in interior of Africa, from 1849 to 1856. New York: Negro Universities Press, 1969, citado em: GRAHAM, Sandra, Being yoruba in nineteenth-century Rio de Janeiro, p.18 .

40. AMADIEU, Ifi. **Male daughters, female husbands**. gender and sex in African society. London: Zed Books, 1987. Sobre as mulheres igbo, ver também o texto de Felix Ekechi, Gender and economic power: the case of igbo market women of Eastern Nigeria. EKECHI, Felix K. and HOUSE-MIDAMBA, Bessie (edits.). **African market women and economic power**. the role of women in african economic development. London: Greenwood Press, 1995, p.41-58 .

41. Para uma discussão sobre as relacões entre gênero, justiça e legislação no contexto da escravidão, especialmente no Rio de Janeiro e em Havana oitocentistas, ver o trabalho de Camillia Cowling: **Concebendo a liberdade**: mulheres de cor, gênero e a abolição da escravidão nas cidades de Havana e Rio de Janeiro. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018. Sobre as conexões entre escravidão e liberdade na diáspora e relações de poder baseadas na categoria de gênero, ver, por exemplo: LERNER, Gerda. Women and slavery. **Slavery and Abolition** 4, n. 3, 1983, p.173-198; MORRISEY, Marietta. **Slave women in the New World**: gender stratification in the Caribbean. Lawrence, University Press of Kansas, 1989; SCULLY, Pamela Scully & Diana Patton (ed.), **Gender and slave emancipation in the Atlantic world**. Durham: Duke University Press, 2005.





SOBRE OS AUTORES

• Aldair Rodrigues
É professor do departamento de História da UNICAMP e diretor do Arquivo Edgard Leuenroth. Publicou *Limpos de Sangue* (Alameda, 2011) e *Igreja e Inquisição no Brasil* (2015). Atualmente dedica-se ao estudo da diáspora africana no Brasil do século XVIII.

• Carlos da Silva Júnior
Possui graduação e mestrado em História pela UFBA e é doutorando na University of Hull, no Reino Unido. Publicou, juntamente com Carlos Eugênio Líbano Soares e Cândido Domingues, *Africanos na Cidade da Bahia: tráfico negreiro, escravidão e identidade africana* – século XVIII (Fino Traço, ٢٠١٧). Além disso, organizou com João José Reis o livro *Atlântico de dor: faces do tráfico de escravos* (Fino Traço, ٢٠١٦). É professor na Universidade Estadual de Feira de Santana.

• Christian Hounnouvi
É doutor em Tradução (٢٠١٣), pela Universidade de Orleans, França, e professor da Universidade de Nantes, onde atua na área de língua espanhola. Suas pesquisas tratam de línguas minoritárias, multilinguismo, regionalismos, marketing e tradução.

• Fernanda Domingos Pinheiro
É professora do Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Dedica-se a investigar a escravidão africana e indígena na América Portuguesa, com ênfase na construção das redes de sociabilidades tecidas pelos escravizados e nas batalhas jurídicas travadas pelos sujeitos que viviam numa fronteira nuançada entre o cativeiro e a liberdade.

• Ivana Stolze Lima

Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (٢٠٠٠). É pesquisadora da Fundação Casa de Rui Barbosa e bolsista de produtividade do CNPq. Fez estágio pós-doutoral no Programa de Estudos Africanos da Northwestern University (٢٠١٠). Autora de *Cores, marcas e falas. Sentidos de mestiçagem no Império do Brasil* (Arquivo Nacional, ٢٠٠٣) e organizadora das coletâneas *História social da língua nacional* (FCRB, ٢٠٠٨) e *História social da língua nacional ٢: diáspora africana* (Nau/Faperj, ٢٠١٤).

• Jaime Rodrigues

É docente do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da EFLCH/UNIFESP. Doutor em História pela UNICAMP, fez estágios pós-doutorais na Faculdade de Saúde Pública da USP e na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Autor, entre outros, dos livros *De costa a costa* (Companhia das Letras, ٢٠٠٥) e *No mar e em terra* (Alameda, ٢٠١٦).

• Juliana Barreto Farias

É professora-adjunta no Instituto de Humanidades e Letras da UNILAB e do Programa de Pós-graduação em Estudos Africanos, Povos indígenas e Culturas Negras da UNEB. Doutora em História Social pela USP, fez estágio pós-doutoral em História da África na Universidade de Lisboa. Autora, entre outros, dos livros *Mercados minas: africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro (١٨٩٠-١٨٣٠)* (Prefeitura do Rio/ Casa Civil/ Arquivo Geral da Cidade do Rio, ٢٠١٥) e *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX* (Arquivo Nacional, ٢٠٠٥).

• Júnia Ferreira Furtado

É professora Titular de História Moderna da Universidade Federal de Minas Gerais, professora visitante do PPG de História da UNIFESP.

Especialista em História Moderna, com ênfase em História das Ciências, História da Cartografia e História da diáspora africana com vários livros publicados, entre eles *Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito* (Companhia das Letras, ٢٠٠٣).

• Marcelo Santos Matheus

É doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisa História do Brasil Império, com ênfase nos temas Escravidão, Liberdade, Hierarquia e Desigualdade Social. Professor do Instituto Federal do Rio Grande do Sul e autor do livro *Fronteiras da Liberdade: escravidão, hierarquia social e alforria no extremo sul do Império do Brasil*. São Leopoldo: Oikos/Unisinos, ٢٠١٢.

• Mariza de Carvalho Soares

É professora aposentada da Universidade Federal Fluminense e atualmente professora visitante da Universidade Federal de São Paulo. Seu trabalho de pesquisa e publicações se concentram na história da África ocidental e da diáspora africana no Brasil, com ênfase nos séculos XVII e XVIII.

• Moacir Rodrigo de Castro Maia

É historiador, Doutor em História Social pela UFRJ e pesquisador associado ao NPHED/Cedeplar/UFMG. Tem experiência na área de História, com ênfase na História da África Ocidental e História do Brasil Colonial. É autor da tese "De reino traficante a povo traficado: A diáspora dos courás do golfo do Benim para as minas de ouro da América Portuguesa (١٧٦٠-١٧١٥)." Em ٢٠١٩, foi premiado com o primeiro lugar do Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa.

• Priscilla Leal Mello

É professora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Sua pesquisa concentra-se em projetos de promoção da equidade, no âmbito das relações étnico-raciais, e em estudos inscritos no campo conceitual

da História da Leitura, aprofundando a compreensão sobre a escrita dos povos da Diáspora africana no Brasil, com ênfase nos traficados da África Ocidental para a Bahia, no século XIX.

• **Suely Creusa Cordeiro de Almeida**

É professora de História da Universidade Federal Rural de Pernambuco em nível de Graduação e Pós-Graduação. Também leciona na Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Desenvolve pesquisa em temas que contemplam os processos de inclusão social de grupos subalternos e do comércio atlântico de escravizados no século XVIII.

WWW.NAUEDITORA.COM.BR

Nós somos uma editora dedicada à promoção da cultura e do conhecimento acessíveis e inclusivos. Trabalhamos por uma sociedade em que o pensamento crítico ajude a construir uma democracia alinhada com a defesa dos direitos humanos. Acreditamos que a educação seja a prática mais efetiva para promover essas transformações. Se você se identifica com esses valores, vem navegar com a gente! Tem muito livro bom esperando por leitores que podem ajudar a fazer a diferença no mundo.