

O RETORNO DOS EX-ESCRAVOS DO BRASIL PARA A ÁFRICA: HISTORIOGRAFIA, SÉCULOS XVII-XIX

ROCHA, Ilana Peliciari.. Doutora em História FFLCH-USP. Atualmente é professora da Faculdade Calafiori e professora Peb II – Secretaria de Educação do Estado de São Paulo. Endereço: Rua Anna Leôncio Alves, 1990, Anna Terra, Franca-SP, 14405-370. E-mail: ilanapeliciari@usp.br.

RESUMO

O artigo trata de comunidades de brasileiros ex-escravos retornados à África e propõe uma mudança de perspectiva historiográfica, que considera o inter-relacionamento entre a história dos dois continentes. São africanos retornados a partir do Brasil, nos séculos XVII e XIX, que carregaram consigo a vivência no Brasil e influenciaram em suas novas comunidades africanas. Com esse tema, o artigo apresenta as principais discussões da historiografia, salientando aspectos como: a cultura, a religiosidade, a família, a inserção política e econômica, a questão da etnia e da identidade. Traz um balanço dos estudos clássicos e atuais do tema e suas reflexões e demonstra a contribuição da historiografia para o avanço do conhecimento da diáspora africana. A análise é bibliográfica e delimitada pelo período de escravidão africana no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Historiografia da escravidão; Escravidão brasileira; Ex-escravos; Diáspora africana; África.

BRAZILIAN EX-SLAVES' RETURN TO AFRICA: XVII-XIX HISTORIOGRAPHY

ABSTRACT

The article is about Brazilian communities of ex-slaves who returned to Africa and proposes a change of the historiographic perspective, which considers the interrelationship between the history of both continents. The Africans who returned from Brazil, in the 17th and 19th centuries, took with them the experience in Brazil and influenced their new African communities. Based on this theme, this paper presents the main discussions of historiography, pointing out aspects such as: culture, religion, family, the political and economic integration, the issue of ethnicity and identity. It presents a review of classic and current studies on the theme and its reflections and demonstrates the contribution of historiography to the advancement of the knowledge of the African diaspora. The analysis is bibliographical and considers the period of African slavery in Brazil.

KEYWORDS: Historiography of slavery; Brazilian slavery; Ex-slaves; African diaspora; Africa.

INTRODUÇÃO

Apesar de ser um tema central na história econômica e social do imperialismo ocidental na América e África, o tráfico de escravos permaneceu como uma das áreas menos estudadas na moderna historiografia até as últimas décadas do século passado. Entretanto, tem-se conseguido avançar tanto através de novas metodologias, como a tradição oral e linguística, que são de extrema importância para o conhecimento da História da África, quanto de análises demográficas. Outra postura importante para encontrar elementos para explicar o processo da diáspora foi tomar o Atlântico como ponto de ligação entre o Brasil e a África. Encontraram-se a partir daí formações de comunidades atlânticas e nessas comunidades a percepção de aspectos culturais, religiosos e de identidades, bem como manifestações de revoltas com ideologias e formas de organização que aí se manifestavam.

Então pretendemos nos ocupar de um dos desdobramentos da diáspora, que é o fato de muitos escravos e afrodescendentes que se encontravam no Brasil e por razões pré-determinadas, acabarem por voltar à África. Entre as razões temos, principalmente, a deportação de escravos libertos que se tornaram revoltosos no Brasil, principalmente, a *Revolta dos Malês*, em 1835. O propósito é explicitar o tratamento dado pela historiografia à temática dos africanos retornados a partir do Brasil na diáspora. Pretende-se um acompanhamento dos estudos já realizados e os caminhos dessas pesquisas, já que o regresso desses escravos e/ou afrodescendentes à África tem influências diversas, que requerem um tratamento particular.

O regresso dessa população pôde influenciar positivamente no reequilíbrio da estrutura demográfica e na dinâmica populacional, como contribuir decisivamente para alterações sociais, econômicas, culturais e até na organização do espaço nas comunidades de origem. No primeiro caso, é uma situação típica do retorno preponderantemente masculino. Nos outros, trazem normalmente formas de vida que anteriormente não possuíam. Por se tratar, uma parte significativa, de ex-escravos, não trazem recursos de ordem material, no entanto trazem

conhecimentos profissionais, hábitos e consumos, que podem contribuir para uma alteração na África, dinamizando novas atividades, através do trabalho, configurando novos espaços residenciais e de lazer.

Na África, esses retornados eram conhecidos por diversos nomes, que os historiadores costumam chamar de afro-brasileiros. Entre as conexões desse retorno, destaca-se a conexão entre a Bahia e o Golfo do Benin – ou Golfo da Guiné, Costa da Mina ou dos Escravos, que será ponto principal de nossa análise. Por cidades daquela costa passaram, atuaram e se fixaram, desde o século XVII, traficantes brasileiros, portugueses, ou afro-brasileiros, muitos deles ex-escravos ou descendentes de escravos. Ali, aumentaram suas fortunas, primeiramente com o comércio de escravos, depois com o de mercadorias, como o tabaco, o dendê e os tecidos. De origens diversas, organizaram-se socialmente a partir de experiências várias apreendidas no Brasil, ficando conhecidos como *agudás*, um termo ainda hoje aplicado. O século XIX marca a presença forte deles: Domingos José Martins, Joaquim Manuel de Carvalho, entre outros, com destaque para a figura controvertida de Francisco Félix de Souza que, apesar do pouco tempo, foi um dos mais bem-sucedidos deles, e por isso temos uma vasta bibliografia a seu respeito.

O tema justifica-se, já que o Golfo de Benin, na costa ocidental da África, é uma região que, de fato, constitui um exemplo único de implantação de uma cultura brasileira fora de nossas fronteiras, pois não se trata de uma colônia de brasileiros, como acontece em extensões culturais de outros países, mas de todo um grupo social que se reconhece como brasileiro e utiliza essa condição para se articular com o conjunto da sociedade. Ainda hoje, esses traços brasileiros estão presentes na comunidade "*agudá*", onde as pessoas fazem questão de manter sua identidade de "brasileiros".

Com relação ao método, trata-se de uma pesquisa bibliográfica de análise textual, com respaldo em importantes estudos do tema.

O RETORNO DOS AFRICANOS A PARTIR DO BRASIL: ANÁLISE GERAL DA HISTORIOGRAFIA

O tráfico de escravos do Atlântico é uma das áreas

menos estudadas na historiografia ocidental até as últimas décadas. Apesar de fontes abundantes, esse interesse tardio se deve principalmente à sua associação com o imperialismo europeu – um problema moralmente difícil – e à falta de instrumental metodológico.

Herbert S. Klein aponta alguns avanços que possibilitaram os estudos mais sistemáticos sobre o tráfico de escravos. Esses avanços corrigem conceitos ideológicos, e estimativas estatísticas inicialmente distorcidas pela campanha abolicionista, levando a reavaliações importantes sobre o papel do tráfico no crescimento econômico dos países europeus, à distribuição das diversas culturas no continente americano e a seu efeito sobre a demografia e a economia africana (KLEIN, 1989).

O tráfico de escravos se mostra com uma diversidade e complexidade de abordagens e fontes que nos obrigam a uma delimitação objetiva e razoável do tema: a diáspora africana. Procuramos atentar para os trabalhos que se dedicaram a analisar os retornos dos africanos a partir do Brasil, tema que nos últimos anos tem se beneficiado com inúmeros estudos.

O tema se inicia a partir de uma longa série de estudos feitos há mais de 50 anos por pioneiros como Pierre Verger e Gilberto Freyre. Antes deles, em 1956, já havia nos apresentado o assunto, J.F. de Almeida Prado, em *A Bahia e as relações com Daomé*, incluído depois em *Brasil e o colonialismo europeu*. Trabalho que utilizou fontes variadas de viajantes, missionários, capitães de navio, exploradores ou geógrafos, alemães, britânicos, franceses ou portugueses que tiveram contato com os traficantes e os ex-escravos brasileiros e seus descendentes.

Pierre Verger, com seu trabalho pioneiro sobre o tráfico de escravos, procurou, contudo, levar em conta o papel africano. Sua pesquisa começou durante o ano de 1949 em Ouidah, quando teve acesso a um importante testemunho sobre o tráfico de escravos para a Bahia – as cartas comerciais de José Francisco do Santos, escritas no século XIX. Aos poucos, ele foi descobrindo que, nos últimos anos do tráfico, os escravizados eram quase exclusivamente os iorubas, que o tabaco era a moeda de troca e descobrindo

também a intensidade desse comércio: "*Os agentes da escravidão na Bahia tiveram relações estreitas com essa parte da África. Houve anos em que se registraram cerca de cem navios indo e voltando da Baía de Todos os Santos para o Porto de Ouidah*" (VERGER, 2002, p. 366). Salienta, dessa forma, o papel da reciprocidade entre a região do golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos.

Verger, considerado autodidata, foi reconhecido academicamente em 1966, quando, em função de *Fluxo e Refluxo*, a Universidade de Sorbonne, Paris, lhe atribuiu o título de Doutor em Estudos Africanos. A pesquisa durou 20 anos até o texto ficar pronto. Dois anos depois, a tese transformou-se em livro, quando saiu a versão francesa. Depois de oito anos, em 1976, foi publicada a versão em inglês, e o público brasileiro só pôde conhecer o livro em 1987, mais de 20 anos depois de pronto, quando saiu a versão em português. Em Verger encontramos uma coleção de fotografias sobre as relações entre as margens africana e brasileira do Atlântico, ressaltando a troca cultural entre esses pontos. "Muitos dos pretos, ao voltarem libertos para a África com costumes brasileiros, fizeram lá uma espécie de Brasil, assim como se formou aqui uma espécie de África", (Verger, 2002, p. 367). Também recorre à vasta documentação, regularmente transcrita, para a sua obra.

Numericamente é difícil precisar o número de africanos retornados, já que muitos desses viviam entre as duas costas do Atlântico. Com relação ao século XIX, Turner procurou chegar a uma aproximação. No final de 1830, surgiu e cresceu um novo grupo emigrante na costa africana, que "havia originalmente embarcado no porto de Salvador, Brasil, também conhecido como Bahia de Todos os Santos. Antes do fim do século XIX o número de emigrantes afro-brasileiros para a África Ocidental havia ultrapassado o número de três mil" (TURNER, p. 1978, p. 19).

Em nota de rodapé, Verger apresenta-nos dados quantitativos referentes ao número de retornados, utilizando como documentação os passaportes expedidos. O autor indica que, "em 1850, a concessão em massa de 55 passaportes para Moçamedes"

(VERGER, 2002, p. 634). Para o período anterior, notou que, "de 1824 a 1826, em 25 meses, apenas 16 passaportes foram expedidos, o que representa menos de 1% do total dos passaportes concedidos durante esse período, e a partida de duas famílias a cada três meses" (VERGER, 2002, p. 634). Esse percentual foi crescendo ao longo do período de 1828 a 1835, e, "no decurso dos três últimos meses de 1835, 362 passaportes concedidos representavam 91% do total, com 120,7 partidas de famílias por mês. Em Janeiro de 1836, expediram-se ainda 93 passaportes, ou seja, 77% do conjunto" (VERGER, 2002, p. 634). E, por fim, "os algarismos se estabilizaram; no período de 1845, 1.336 passaportes representavam 17% do conjunto, com 5 partidas mensais" (VERGER, 2002, p. 634).

CULTURA, RELIGIOSIDADE E FAMÍLIA

Verger aponta a tendência de abasileiramento dos escravos no Brasil, e também a sua manutenção no retorno à África: "Joaquim d' Almeida, chegado à Bahia como escravo do capitão Manoel Joaquim d' Almeida, rapidamente libertado, tornou-se em alguns anos completamente brasileiro de hábitos e de comportamento." Ele, por exemplo, "mandou erigir uma capela católica em Ágüé, na costa da África, vários decênios antes da chegada dos missionários católicos naqueles lugares". (VERGER, 2002, p. 527).

É dessa espécie de Brasil na África que também se ocupa Gilberto Freyre no capítulo titulado como *Acontece que são baianos*, de seu livro *Problemas Brasileiros de Antropologia*, em que procura mostrar a intensidade desse movimento. Tal intensidade é demonstrada através da descrição de aspectos que levaram os brasileiros no retorno para a África: "casas um tanto arrevesadas" (FREYRE, 1962, p. 268), "o gosto pela farinha de mandioca, pelo doce de goiaba, por comidas brasileiras, por hábitos brasileiros" (FREYRE, 1962, p. 268), "devoções brasileiras como a de Nosso Senhor do Bonfim. Além de festas com cantigas e danças brasileiríssimas. Isto é, mestiças" (FREYRE, 1962, p. 268).

Freyre aparece como referência, descortinando as

principais características dos retornados, procurando mapear os costumes brasileiros na África. O movimento de retorno engloba até mesmo as relações senhoriais, que sofreram mudanças com a presença dos retornados, com características que foram levadas à África (FREYRE, 1962, pp. 311-312). Mas a grande preocupação do autor é analisar principalmente os elementos de cultura, e indica que entre esses elementos levados pelos "africanos abasileirados", destacam-se as festas (FREYRE, 1962, p. 275).

Gilberto Freyre procura explicar a sobrevivência dos africanos "brasileiros" em Lagos com relação aos elementos da cultura luso-brasileira por eles adquiridos na Bahia e confrontados com a cultura africana pelo seu apelo religioso cristão e pelo seu caráter maternalista (FREYRE, 1964, p. 279). Assim, aponta como papel central para essa sobrevivência o "familismo unido ao Cristianismo". "A casa, completada pela capela (...) foi o seu reduto nessa dura batalha de africanos 'brasileiros' contra a África" (FREYRE, 1964, p. 291).

Turner também comenta que a religião era um instrumento importante para a identidade, pois "era utilizada em alguns casos para favorecer a coesão do grupo e em outros para promover a exclusão e a separação de indivíduos e grupos" (TURNER, 1995, p. 86). O autor também demonstra que a religiosidade se mostra aos retornados repleta de ambiguidades.

Uma consequência da ambiguidade dos retornados em termos de identidade cultural seria a mesquita construída pelos brésiliens na cidade de Porto-Novo, no Benin. Financiada por comerciantes brésiliens, nagôs na maioria, que haviam acumulado fortunas consideráveis através de empreendimentos comerciais ao longo da costa, a mesquita, luxuosa e espaçosa, foi promovida e alardeada como testemunho da religiosidade e da esperteza comercial dos afro-brasileiros. Mas o prédio é bastante surpreendente, uma vez que, pelo estilo arquitetônico, se assemelha muito mais à catedral de Salvador (...), construir

propositamente uma mesquita parecida com uma catedral católica demonstra a incerteza ou confusão na identidade cultural do grupo (TURNER, 1995, p. 86).

Guran já observa a relação entre a tradição familiar e o catolicismo com a região de Benin:

Entre os aspectos mais notáveis da contribuição cultural dos agudás podemos citar: a família patriarcal mononuclear e o uso de sobrenome; o catolicismo e as festas religiosas, como a do Senhor do Bonfim e de São Cosme e São Damião; novas técnicas agrícolas e novos hábitos alimentares, como a mandioca, a feijoada, o cozido, a cocada, etc.; a utilização de talheres e outros utensílios da vida doméstica; técnicas de construção e um novo estilo arquitetônico e de ocupação do espaço doméstico; técnicas de carpintaria, marcenaria, etc. (Guran, 2000, p. 17).

A opção religiosa influenciou em vários aspectos no movimento migratório de retorno. O ponto culminante para o retorno dos africanos a partir do Brasil é época em que ganha expressões numéricas foi após a Revolta dos Malês, em 1835. Essa revolta proporcionou a decisão de deslocamento de grupos de libertos. João José Reis, um dos principais autores sobre o movimento explica quem eram os considerados malês:

Na Bahia male não denominava o conjunto de uma etnia africana particular, mas os africanos que tivesse adotado o Islã; embora, se quisermos ser bem estreitos, e etnicamente corretos, malês seriam apenas os nagôs islamizados. Porém, nagôs, haussás, jejes, tapas – enfim, indivíduos pertencentes a diversas etnias – eram tidos, se muçulmanos, por malês (REIS, 2003, p. 176).

Assim, o autor, tomando a informação étnica como essencial para a organização da revolta, procura analisar

criticamente o papel da religião islâmica. Em torno dessa questão religiosa existem trabalhos com visões diversificadas, por exemplo, Alberto da Costa e Silva é contrário à posição de Reis, que diz: "Tornaram-se poucos os que continuam a acreditar que o chamado levante dos malês, em 1835, foi, como se deduziu de Nina Rodrigues, um jihad islâmico. Eu sou um desses poucos que não foi vencido pelos argumentos de João José Reis" (SILVA, 2003, p. 219).

Alberto da Costa e Silva, nesse artigo Sobre a Rebelião de 1835 na Bahia, apresenta os argumentos que não o convenceram a respeito do paralelo entre a guerra santa e a revolta. Mas deste artigo nos interessa perceber que a Revolta dos Malês desenvolveu no Brasil um clima hostil, de intolerância em relação aos malês, como salienta Turner:

As restrições legais e os constrangimentos cotidianos impostos sobre todos os libertos residentes na Bahia após a rebelião começaram a tornar a vida insuportável para muitos ex-escravos. A revogação do direito de se reunirem em grupos maiores de duas ou três pessoas, a proibição - para negros - de circularem nas ruas de Salvador após o pôr-do-sol e a discriminação no mercado de trabalho resultaram numa forma perversa de solidariedade num grupo anteriormente dividido por diferenças religiosas e étnicas. Uma vez que todos eram percebidos como ameaça em potencial à ordem estabelecida e à sociedade escravocrata, tornava-se possível uma reação mais coletiva pelos libertos (TURNER, 1995, pp. 85-86).

Esses retornados, geralmente, impulsionados pelas ordens de deportação das autoridades provinciais, recebiam apoio de núcleos de identidades étnicas, como as Irmandades de Misericórdia, que contribuíam para a arrecadação de recursos para a viagem. Os navios viajavam regularmente entre os portos do Brasil e da África, o que facilitava o deslocamento desse contingente populacional. Na África acabaram se

enriquecendo, e muitos passavam a enviar seus filhos para estudar fora do país, principalmente no Brasil e em Portugal (VERGER, 2002, p. 605).

Verger procura deixar claro que esse retorno não se dava sem incidentes, havia graves problemas com relação aos bens dos passageiros. Comenta casos como o dos passageiros do navio Linda Flor que, em 1854, sofreram com a tentativa de retenção de bens e exigência do pagamento de uma dívida de mil dólares correspondente à despesa para o transporte dos mesmos; e do navio General Rego que, em 1856, teve os passageiros desembarcados em Uidá, diferentemente do previsto no contrato – Lagos –, onde foram roubados seus bens, e sob pretexto de que eles eram egbás, foram enviados em seguida ao rei do Daomé, que mandou matar todos os adultos, conservando crianças como escravas. E o último exemplo apresentado por Verger é o caso do Emília, cujos passageiros também sofreram com mudança de lugar de desembarque e com a retenção de bens (VERGER, 2002, p. 617).

A partir de 1789, o processo de democratização do Benin proporcionou a revalorização das chefias ditas tradicionais, dos cultos vodus e das demais manifestações religiosas. Paradoxalmente, tal valorização das chefias tradicionais, no caso específico dos agudá, permite, ainda segundo Guran, compreender:

Como eles se inscreveram entre os principais atores da transição entre as sociedades tradicionais e a construção de um Estado moderno. Os agudás primeiramente foram os intermediários entre as sociedades tradicionais e a cultura ocidental, para tornarem-se logo os intérpretes dos autóctones junto ao poder colonial e inversamente. Misturados e imbricados com as sociedades tradicionais por meio do casamento têm desempenhado ainda o papel de intermediários no interior dos diferentes grupos étnicos autóctones, inscrevendo-se sempre como um dos principais atores do processo de construção de um Benin moderno (GURAN, 2000, p. 276).

INSERÇÃO POLÍTICA E ECONÔMICA

A Costa dos Escravos constituía-se de pequenos reinos, tendo como potência hegemônica no século XVIII, o reino de Oyo:

A desintegração de Oyo é de especial importância por suas consequências na sub-região e no Brasil. O destino de Oyo foi um fator de peso na história do Daomé. A percepção do reinado de Gezo, como uma nova era nessa história não está desvinculada do fato de ele ter libertado o país da longa hegemonia de Oyo, 'proeza' conseguida não pela força de seus exércitos, mas em decorrência dos problemas internos enfrentados pelo império Oyo. O colapso de Oyo, e suas consequências tiveram grande impacto nas relações entre o Brasil e a Costa dos Escravos. Apesar das medidas abolicionistas, a independência em relação a Oyo estimulou o militarismo daomeano e criou mais oportunidades para as exportações de escravos através de Uidá, sob a supervisão de Francisco Félix de Souza (SOUMONNI, 2001, p. 8).

Dessa forma, o reino de Daomé foi se desenvolvendo e se impondo como uma potência regional. A partir do fim do século XVIII, início do século XIX, esse reino já estava suficientemente forte para dominar os reinos vizinhos, os pequenos aldeamentos em torno do seu território e proceder à venda dos cativos em guerra com esses povos. Enfim:

O reinado de Gezo foi de especial importância na consolidação e no crescimento da influência brasileira durante o século XIX. Aliás, ele chegou ao poder em 1818 através de um golpe de Estado, com o auxílio de um famoso traficante de escravos brasileiros, Francisco Félix de Souza, que costuma ser, acertadamente, visto não apenas como o ancestral da família Souza da sub-região, com

também, mais particularmente, da comunidade afro-brasileira no Daomé (SOUMONNI, 2001, pp. 5-6).

A ascensão política do chachá Francisco Félix de Souza, personagem expressivo na história dos retornados, tem um enredo peculiar e um interessante jogo palaciano. Por um pacto feito na prisão com o príncipe Gapê e por sua posterior fuga e auxílio à ascensão de Gapê como rei Gezo no reino de Daomé, Francisco Félix, também chamado de chachá de Ajudá por Alberto da Costa e Silva, tornou-se influente no reino. Combinou aristocracia local, tráfico de escravos e retorno de africanos, criando condições mínimas de segurança econômica, indispensáveis à manutenção dos agudás naquela região: conciliou brancos traficantes de escravos; ex-escravos negros ali retornados seja por ocasião da deportação do Brasil dos escravos da etnia malê devido à revolta ocorrida na Bahia em 1835; seja de outros, libertos no Brasil via aquisição da liberdade com a compra da carta de alforria ou da abolição da escravatura.

Francisco Félix de Souza é uma das figuras mais destacadas na historiografia que trata dos traficantes de escravos, mas, como nos fala Law, a historiografia o analisou com algumas deficiências, entre elas, a preocupação com a sua dimensão africana. Assim, o autor propõe, em seu artigo publicado na revista *Topoi*, não fazer um relato completo da vida de Francisco Félix, mas explorar alguns aspectos cruciais dela, tais como as obscuridades e contradições nas fontes disponíveis. Entre as fontes estão as fontes europeias, que iluminam principalmente a dimensão internacional de sua carreira e as tradições orais de Ajudá, estas já trabalhadas pela historiografia. Como inovação, Law vai atentar-se aos documentos produzidos pela campanha antiescravagista britânica, que não foram pesquisados com esse propósito (LAW, 2001, p. 12).

Law expõem as dúvidas que cercam a vida de Francisco Félix de Souza: seu nascimento, data e circunstâncias de suas viagens à África, local onde instalou e se estabeleceu, as razões por que não voltou para o Brasil e as causas de sua ruína, entre outros

pontos. Coloca que a posição dele era essencialmente comercial e não política (LAW, 2001, p. 18-19). E completa: "a legitimidade e a autoridade da posição de Francisco Félix em Ajudá derivavam tanto de suas conexões europeias e internacionais, quanto de sua designação pelo rei do Daomé – e, inicialmente, mais daquelas do que desta" (LAW, 2001, p.19).

Essas atividades mercantis de Francisco Félix não se realizavam apenas em Ajudá, mas se estendiam a outros pontos africanos: "entre portos do litoral africano, incluindo lugares além da jurisdição daomeana, como Popó Pequeno, a oeste, e Porto-Novo, Badagry e Lagos, a leste. Compreendiam ainda tratos com as colônias portuguesas na África" (LAW, 2001, p. 27). Analisando a documentação relativa à busca e à apreensão de navios negreiros pela Marinha britânica, Law percebeu que: "Enquanto as tradições locais dão a impressão de que o Chachá era, antes de 1840, o único grande comerciante de escravos, os textos da época mencionam os nomes de outros que, provisória ou permanentemente, lá residiam e mercadejavam." Assim, aparece, um sócio de Francisco Félix, Joaquim Teles de Menezes, "que figura em vários relatórios britânicos" (LAW, 2001, p. 21). Casado com uma das filhas de Francisco Félix, "é mencionado pela primeira vez em 1835, como o proprietário de um navio negreiro interceptado pela Marinha britânica; e posteriormente, como dono e capitão de dois outros barcos, apreendidos em 1836 e 1839" (LAW, 2001, p. 21).

Outro importante mercador durante esse período foi Juan José Zangronis (ou Sangron), filho de um dos principais comerciantes de Havana. Apresentando esse mercador, Law explicita o poder da comunidade afro-brasileira em absorção de outras comunidades, no caso Cuba:

Ao contrário de Menezes, Zangronis deixou descendentes em Ajudá: um filho mestiço dele, Francisco Zangronis, aparece a visitar a corte real em Adomei, em 1864. A família existe até hoje, embora o seu nome se tenha aporuguesado, Sangronio, e de seu fundador, lembrado como José Sangronio, se diga ter

... sido 'um brasileiro de origem portuguesa', em vez de espanhol ou cubano. A confusão resulta evidentemente do fato de haver a família sido, no correr do tempo, absorvida pela comunidade brasileira (LAW, 2001, p. 22).

Entre os mercadores estava também Joaquim d'Almeida, "cuja base principal era, mais para oeste, Ágüe, em vez de Ajudá" (LAW, 2001, p. 30), e que dividiu em certa altura o mesmo espaço de Chachá. "Num certo momento, Almeida conseguiu permissão do rei Guezo para comerciar em Ajudá, e um relato posterior vincula a quebra do monopólio de Francisco Félix especificamente à entrada de Almeida no mercado daquela cidade" (LAW, 2001, p. 30).

Strickrodt também destaca o papel desse traficante durante a década de 1850:

He was the only one of a large number of liberated slaves who settled at Agoué in the period and engaged in the illegal trade there. However, he was exceptional in that he was the only one of them who entered the overseas dimension and came to the notice of the Royal Navy, shipping slaves himself rather than just buying and reselling them locally on a small scale (STRICKRODT, 2004, p. 221)

Mas o mercador que merece destaque na nova geração de mercadores de escravos é Domingos José Martins, conhecido também por Domingo Martinez, que se sobressaiu em Cotonu. Apesar de não ter alcançado a repercussão internacional de Francisco Félix de Souza, foi repetidamente citado em ocorrências do tráfico negreiro para a Bahia nos anos de 1840 e 1850, principalmente com ligações com o traficante luso-brasileiro Joaquim Pereira Marinho (LAW, 2001, p. 31). Domingo Martinez ganhou espaço principalmente com a saída do Chachá Francisco Félix do tráfico de escravos (LAW, 2001, p. 27).

O artigo de Silke Strickrodt descortina a primeira geração de afro-brasileiros concentrando-se, principalmente, na identificação dos traficantes de escravos que

eram ativos na região da Costa Ocidental da África durante o período pré-colonial. Assim, vai narrando aspectos importantes como os relacionamentos comerciais dos principais traficantes. Traz uma lista dos nomes de escravos livres do Brasil e de Cuba que voltaram para Agoué no século XIX (STRICKRODT, 2004).

É importante notar que, na Costa dos Escravos, estava Ajudá, cuja pequena vila se originou do antigo forte português de São João Batista de Ajudá. O forte, apesar de ser um estabelecimento português, teve sua construção por iniciativa dos comerciantes baianos, que pagaram todos os custos, inclusive os de manutenção. Encontrava-se ligado administrativamente ao vice-rei do Brasil, de onde vinha a maior parte da sua guarnição. A presença brasileira, nessa costa, ganhou um grande impulso a partir do estabelecimento desse forte. Depois da independência do Brasil, o forte passou a depender do governador da província portuguesa de São Tomé e Príncipe.

A abolição legal do tráfico no século XIX reverteu para o Brasil a influência sobre a costa escrava, pois o comércio clandestino de escravos era mais lucrativo e também já não havia escravos franceses e ingleses. O combate ao comércio escravo pelos ingleses fortaleceu os agentes do comércio estabelecidos na costa, pois era a referência para possibilitar o comércio. Os ingleses patrulhavam e prendiam navios negreiros na costa africana; era necessário guardar e permanecer na costa por algum tempo. Enfim, a ação britânica para combater o comércio escravo estimulou outras atividades econômicas na costa africana. Por outro lado, a influência portuguesa e brasileira foi diminuída pelo papel cultural do império britânico. Em Lagos, a influência brasileira foi diminuída com o colonialismo inglês e o protestantismo europeu, diferentemente de Ouidah. A elite costeira ali foi predominantemente alfabetizada em inglês.

ETNIA E IDENTIDADE

O deslocamento de pessoas leva um choque com relação à cultura e sua identidade; no caso do retornado, o choque é duplo. No momento do regresso, não há mais uma identificação total com seu

espaço de origem, além do que, ele já carrega diversidades na bagagem, mesmo falando os mesmos idiomas africanos, é o que Turner chama de "identificação étnica conflitiva" (TURNER, 1995, p. 89). Esse choque também se dá no receptor que não mais reconhece o retornado como parte dos seus. Ocorreram conflitos entre alguns grupos de emigrantes e as sociedades africanas locais. Nesse sentido, Turner coloca que:

Muitos dos primeiros emigrantes afro-brasileiros que regressavam à África eram, na verdade, africanos autóctones que haviam sido capturados por traficante de escravos e enviados ao Brasil para serem vendidos no mercado. Depois de sobreviverem à viagem, de suportar os percalços da escravidão no Brasil e de apoiar (ou não) a Revolta dos Malês, esses africanos haviam logrado a liberdade e tomado a decisão de que suas vidas seriam qualitativamente melhores se voltassem à África. Ao retornarem, geralmente não ao lugar geográfico exato de nascimento no interior do continente mas a um enclave no litoral, esses africanos natos eram vistos como 'estrangeiros' por muitos dos africanos da costa, em parte porque eram de grupos étnicos distintos; entretanto, nos casos em retornavam à áreas mina ou nagô, eram classificados como estrangeiros pelo fato de terem vindo do Brasil (TURNER, 1995, p. 88).

O missionário Sebastião Heber Vieira Costa, em sua viagem ao Togo e ao Benin, relata suas impressões diante das características predominantes na África. Comenta também sobre o sincretismo religioso e salienta que é indispensável, para conhecer o Brasil, conhecer simultaneamente a África (COSTA, 1986, p. 130).

Segundo Soumonni, o que os ex-escravos levaram do Brasil e que constitui a herança brasileira foi, na realidade, produto de influências recíprocas. Se esse legado continua muito forte até hoje, é por que as influências africanas no Brasil lançaram raízes

profundas. A vasta colônia portuguesa que era o Brasil conviveu com africanos negros por mais de três séculos e, nesse processo, "sua sociedade e civilização se africanizaram" (SOUMONNI, 2001, p. 15).

Partindo da ideia de que a costa ocidental africana foi a maior fonte para o comércio escravista transatlântico entre os séculos XVIII e XIX, os autores Robin Law e Kristin Mann em seu artigo "*West Africa in the Atlantic Community: the case of the Slave Coast*", tratam não só do comércio, mas também de como ele influenciou as comunidades costeiras. Destacam Ouidah e Lagos como os principais portos de embarcação de escravos e de elo ligando ao interior da África, que fornecia os escravos. Contudo, constatam que essa região não se formou somente com a saída de escravos, mas também com a interação com as colônias receptoras e com o retorno de escravos; interação que foi tanto econômica quanto cultural. O artigo explora as variações nessas interações com uma interpretação com base empírica de relatos da costa escravista.

Os autores iniciam o artigo explorando a *Historiografia* e indicam os principais autores e seus posicionamentos teóricos que se preocuparam com a temática: Pierre Verge e as "Interconexões Afrobrasileiras", Bernard Bailyn e a "História Atlântica", Paul Gibroy e o "Atlântico Negro" e os negros agentes, Ira Berlin e os "Crioulos do Atlântico", E. Lovejoy: e a "Comunidade Atlântica".

Law e Mann consideram um exagero de Berlin o posicionamento quanto à extensão da criolização cultural nas comunidades da costa escravista em tempo precoce, como também o número significativo de "crioulos" entre exportações costeiras. Mas consideram fundamental o sistema conceitual que Berlin desenvolveu, da cultura cosmopolita, unindo portos marítimos em todos os lados do litoral atlântico. Quanto ao posicionamento de Lovejoy, dizem ser adeptos dessa visão que engloba ligações e influências culturais recíprocas, por exemplo, entre Brasil e África, através do estudo do desenvolvimento histórico das comunidades de pessoas como parte de relações marítimas e práticas culturais que reduziram as diferenças entre o Atlântico. E é a partir desse conceito

vão trabalhar o desenvolvimento e manutenção de vínculos culturais, sociais e comerciais contínuos de um lado a outro do Atlântico.

Escravos e ex-escravos criaram tanto um mercado na América de produtos africanos, quanto os retornados criaram na África um mercado de produtos da América. Os autores afirmam que o número de indivíduos retornados é substancial para se concluir que influíram na formação cultural da Costa ocidental da África. Funcionários e representantes dos estados europeus na África constituíam família ali, enviavam seus filhos para estudar na Europa ou na América, estes voltavam com uma bagagem cultural diversificada.

A partir da tese de doutorado em antropologia defendida junto a École des Hautes Etudes en Sciences Sociales na França, em 1996, Milton Guran escreveu artigos sobre a formação da identidade afro-brasileira da comunidade dos agudás. Para a realização de sua tese o autor optou por utilizar a fotografia como instrumento de pesquisa em ciências sociais, principalmente no tocante ao seu uso no estudo e investigação da formação da identidade cultural dos agudás. Guran fala de uma espécie de colonização informal do Brasil na África, dada a forte presença brasileira em Benin.

Elisée Soumonni, em *Some Reflections on the Brazilian Legacy in Dahomey*, faz uma reflexão sobre o estabelecimento da herança brasileira em Dahomey e seu significado hoje na República de Benin. Assim, procurou entender o significado do impacto do Brasil na perspectiva histórica, levando em consideração o papel dado à comunidade afro-brasileira durante o século XIX. Aponta os vestígios do patrimônio atestados nos nomes de família, tradições culturais, arquitetura, entre outros aspectos.

Procurando conceitualização da problemática que a realidade dos "afro-brasileiros" engloba, Olabiyi Babalola Yai trabalha com o conceito de "lusotropicalismo" em *The Identity, Contribution, and Ideology of the Aguda (Afro-Brazilians) of the Gulf of Benin: A Reinterpretation*. O conceito "lusotropicalismo" é considerado um arcabouço para poder enfocar traços específicos mais claramente.

Matory, em artigo que se preocupa com grupos de africanos que vão para Serra Leoa, onde são educados pelos missionários e que voltam para Lagos para transformar o ioruba em uma língua escrita, chama a atenção que: "Os chamados 'retornados' tiveram de imaginar, por meio de uma construção seletiva e criativa, a história de onde e do que era sua 'casa', ou 'lar'." Dessa forma, argumenta que "que a imaginação a respeito dos limites das nações dispersas e da casa gerou muitas vezes novas identidades étnicas e nacionais na África" (MATORY, 1999, p.59). A postura de Matory é que os retornos foram importantes na formação de novas identidades na África, que se constituíam através da correlação transatlântica, ou seja, do contato entre as várias Áfricas e o Brasil (MATORY, 1999, pp. 63-64).

Assim, destaca que, "entre 1820 e a década de 30, os jejes brasileiros não voltavam simplesmente para a África. Eles iam e vinham fazer comércio e peregrinação, e alguns dos mais ricos afro-brasileiros circulavam entre o Brasil, Cuba e o Golfo da Guiné" (MATORY, 1999, p.66). Matory discorda da visão tradicional que coloca o transnacionalismo ou globalização como algo novo, antagônico à nação territorial e aponta para um transnacionalismo que realimenta a ideia de nação territorial (MATORY, 1999, pp.70-71).

Finalizo com as palavras de Alberto da Costa e Silva: "O Brasil é um país extraordinariamente africanizado (SILVA, 1994, p. 39)." Destaca "o quanto há de africanos nos gestos, nas maneiras de ser e de viver e no sentimento estético do brasileiro. Por sua vez, em toda a outra costa atlântica podem-se facilmente reconhecer os brasileirismos" (SILVA, 1994, pp. 39-40). Essa presença está nas comidas, "danças, tradições, técnicas de trabalho, instrumentos de música, palavras e comportamentos sociais brasileiros insinuaram-se no dia-a-dia africano" (SILVA, 1994, p. 40). No entanto, "é comum que lá se ignore que certo prato ou determinado costume veio do Brasil. Como, entre nós, esquecemos o quanto nossa vida está impregnada de África" (SILVA, 1994, p. 40). Ou seja: "O escravo ficou dentro de todos nós, qualquer

que seja a nossa origem. (...). Com ou sem remorsos, a escravidão é o processo mais longo e mais importante de nossa história (SILVA, 1994, p. 40)."

CONCLUSÃO

A historiografia sobre a diáspora africana a partir da escravidão no Brasil avançou no sentido de concluir que houve uma inter-relação entre os continentes, mais do que o fornecimento de força de trabalho. As pesquisas revelam cada vez mais a construção de identidades resultante do processo escravocrata.

Excluídos da sociedade africana ao serem vendidos como escravos, os retornados, a partir de sua experiência de vida na própria escravatura, voltaram como hábeis artesãos e instruídos comerciantes para a mesma sociedade que os havia penalizado. O processo de reinserção social desses retornados na sociedade que os havia excluído é marcado pela união de antigos escravos aos negreiros que os haviam vendido para, juntos, constituírem a classe social dominante da economia de toda uma região, e aparece como um dos mais peculiares fenômenos de hierarquia formada a partir da diáspora africana.

O desafio principal dos retornados afro-brasileiros foi preservar, e pretendiam preservar, os elementos culturais adquiridos no Brasil frente à cultura local africana – o que poderia ocorrer com algum tipo de resistência. Mas o resultado foi extremamente positivo, pois o apego ao brasileirismo transformou-se num elemento diferenciador e motor da identidade dos retornados e caracterizou-se como um elemento útil à sobrevivência.

Essa interação é destacada pela habilidade que os retornados tinham para a atividade comercial, graças, possivelmente, à necessidade de sobreviverem em ambientes de oposição de valores e costumes. Graças também ao fato de serem eram originários dos principais pontos de comércio no Brasil com a costa africana receptora de ex-cativos. A historiografia explora a biografia desses afro-brasileiros, comerciantes de escravos e influentes na África, como Francisco Félix de Souza, para compreender o papel dos retornados na história da África e da colonização europeia.

Hoje há elementos comuns da religiosidade, das artes, dos costumes, dos valores, etc., presentes dos dois lados do Atlântico, tanto levados do Brasil para a África quanto da África para o Brasil.

REFERÊNCIAS

COSTA, Sebastião Heber Vieira Costa. Sincretismo Religioso africano e brasileiro: notas de uma viagem ao Togo e ao Benin. **Ciência & Trópico**, Recife, vol. 14, nº 2, pp. 123-131, jul./dez. 1986.

GURAN, Milton. Agudá: os "brasileiros" da África. **Seminário de Tropicologia: globalização e trópico**, Recife, Anais, maio, 1998.

_____. **Agudás: os "brasileiros" do Benim**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Gama Filho, 2000.

FREYRE, Gilberto. Acontece que são baianos. **Problemas brasileiros de antropologia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

KLEIN, Herbert S. Novas interpretações do tráfico de escravos do Atlântico. **Revista de História**, São Paulo, nº. 120, pp. 3-25, jan/jul., 1989.

LAW, Robin. A carreira de Francisco Félix de Souza na África Ocidental (1800-1849). **Topoi**. Rio de Janeiro, nº 2, 2001.

_____. & MANN, Kristin. West África in the Atlantic Community: the case of the Save Coast. **William and Mary Quarterly**, 56, 2, pp. 304-334, 1999.

_____. Francisco Felix de Souza in West Africa, 1820-1849. **Enslaving connections: changing cultures of Africa and Brazil during the era of slavery**. New York: Humanity Books, pp. 186-211, 2004.

MATORY, James Lorand. Jeje: repensando nações

e transnacionalismo. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, vol. 5, nº. 1, pp. 57-80, 1999.

PRADO, J. F. de Almeida. A Bahia e as relações com Daomé. PRADO, J. F. de Almeida. **O Brasil e o colonialismo europeu**. São Paulo: Cia. Editora Nacional (Brasileira), 1956.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil –, a história do levante dos malês em 1835**. 2ª ed. revista. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

SILVA, Alberto da Costa e. O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX. **Estudos Avançados**, São Paulo, vol. 8, nº 21, pp. 21-42, maio/ago. 1994.

_____. Buying and Selling Korans in Nineteenth-Century Rio de Janeiro. **Slavery a Abolition**, vol. 22, nº. 1, pp. 81-89, abril 2001.

_____. Sobre a rebelião de 1835 na Bahia. **Ensaio sobre a Escravidão**. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 219-234, 2003.

_____. O senhor dos desgraçados. **Nossa História**, ano 1, nº 7. São Paulo, Editora Biblioteca Nacional, pp. 56-59, 2004.

SOUMONNI, Elisée. Some Reflections on the Brazilian Legacy in Dahomey. **Slavery a Abolition**, vol. 22, nº. 1, pp. 61-71, abril 2001.

_____. Daomé e o mundo atlântico. **Estudos Afro-Asiáticos**. Rio de Janeiro, 2001.

STRICKRODT, Silke. "Afro-Brazilians" of the Western Slave Coast in the Nineteenth Century. **Enslaving connections: changing cultures of Africa and Brazil during the era of slavery**. New York: Humanity Books, pp. 212-244, 2004.

TURNER, J. Michael. Cultura Afro-Brasileira na Costa Ocidental da África - um Perfil. **Estudos Afro-Asiáticos**. Rio de Janeiro, ano 1. nº 1, jan./abr, 1978.

_____. Identidade étnica na África Ocidental: o caso especial dos afro-brasileiros no Benin, na Nigéria, no Togo e em Gana nos séculos XIX e XX. **Estudos Afro-Asiáticos**. Rio de Janeiro, vol. 28, pp. 85-89, outubro 1995.

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/Rio de Janeiro: Corrupio/Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

YAI, Olabiyi Babalola. The Identity, Contribution, and Ideology of the Aguda (Afro-Brazilians) of the Gulf of Benin: A Reinterpretation. **Slavery a Abolition**, vol. 22, nº. 1, pp. 72-82, abril 2001.

RECEBIDO EM 27/3/2013

ACEITO EM 3/11/2013