

Primeiras reflexões sobre travessias e retornos: africanos cabindas, redes do tráfico e diásporas num Rio de Janeiro atlântico¹

FLÁVIO DOS SANTOS GOMES

Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CARLOS EUGÊNIO LÍBANO SOARES

Professor do Departamento de História da Universidade Federal da Bahia.

JULIANA BARRETO FARIAS

Mestre em História Comparada no Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Em fins de 1830 chegava às mãos das autoridades policiais da Corte do Rio de Janeiro a petição do africano Domingos. Alegava que era filho do Rei de Cabinda e que “tinha sido roubado em 1821 a seu pai”. Fora conduzido para a Corte pelo capitão de navio Francisco de Medeiros, e posteriormente entregue ao seu irmão, o traficante Antônio José de Medeiros, na rua do Sabão. Completava o africano que embora tal fato “tivesse chegado ao conhecimento de seu pai, este em seu resgate tem mandado três escravos”, permanecia ainda “em título de cativo”.¹ Junto à petição foram anexados documentos comprobatórios. Não necessariamente a seu favor. Mas sim daqueles que queriam provar a sua condição de escravo. A guerra pela liberdade tinha seu *front* também na burocracia. E ao que parece, Domingos

Cabinda começava perdendo as primeiras batalhas, pois, em 25 de janeiro de 1831, o Intendente de Polícia da Corte informava ao Ministro da Justiça que a argumentação de ser ele “filho do Rei de Cabinda, a quem fora roubado, e conduzido para esta Corte” era completamente “destituída de fundamento”.

Alguns documentos em anexo – para além das justificativas a respeito do cativo (ilegal ou injusto?) e a compra do africano Domingos – são reveladores das lógicas das redes do tráfico, de conflitos e solidariedades étnicas inventadas e das faces atlânticas envolvendo africanos no Rio de Janeiro, nas primeiras décadas do século XIX. Quem primeiro argumentou contra a petição foi o capitão Francisco de Medeiros. Garantia que havia comprado o africano “no posto de Cabinda em 1826 a Mafuca Maniso”, e depois o trouxera à Corte, revendendo a Antônio José de Medeiros. Revelando detalhes sobre o comércio junto aos mercadores africanos, o capitão Medeiros assegurava ser “falsa” a alegação de ser aquele africano “filho do Rei de Cabinda”. Informou que na ocasião da compra junto às redes do tráfico – em 1826 – o Rei de Cabinda era o príncipe Mambaxe e que este tinha “um filho pequeno de nome Vaba”. Além disso, o reclamante “foi comprado Inhabane [sic] como escravo ao dito Mafuca Maniso”. E mais: tinha se transformado em marinheiro na *Galera Nacional Maria Justina* e retornado para Cabinda em 1827, tendo lá permanecido seis meses. Dentre aqueles listados como tripulantes na dita Galera, surgiram os nomes de vários africanos Cabindas, entre os quais, o próprio Domingos.

O requerimento do proprietário Antônio José de Medeiros, de 22 de dezembro de 1830, ofereceu menos detalhes. Estava surpreso com a “fuga e o requerimento” de Domingos e desconfiado de que tudo aquilo era fruto de “conselho de alguma pessoa mal intencionada que o induziu”, posto que era “sempre” bem tratado, nunca castigado e conservado na Botica “como servente” e com permissão para circular nas ruas para comprar “drogas quando necessário”.

O que acontecera com o africano Domingos? Seria mesmo filho de um Rei de Cabinda? Caso tenha retornado a África, como marinheiro, por que não fugiu? Foi aconselhado por pessoas mal intencionadas? Quais? Teria ouvido – em Cabinda, nos navios negreiros ou em armazéns do Rio de Janeiro – tal história de rapto do filho do Rei e tentado agenciar sua identidade?

de e futura liberdade? Esta história não era de toda fantasiosa e pode ser conectada com outras aventuras de africanos envolvidos nas redes do tráfico e que foram parar na Corte no Rio de Janeiro no alvorecer da década de 30.

Em meados de 1830, o Juiz do Crime das freguesias de Santa Rita e Candelária recebeu uma denúncia. Numa viagem do *Brigue Feliz União* – recentemente chegado de Cabinda – ocorrera uma “fraude”.² O piloto da embarcação – um tal Herculano – havia “convidado” para “um jantar alguns régulos e pessoas livres daquele porto, fazendo prender e carregar a ferros 33 indivíduos livres”. O que aconteceu depois? Todos foram incluídos “na infeliz classe de escravos do seu carregamento” e enviados para a Corte. Estavam agora nos fundos do Armazém de Fazendas, localizado na rua da Quitanda, 191, e pertencente a Antônio José Moreira Pinto, “um dos donos do carregamento” trazido pelo navio negreiro. Imediatamente foram feitas diligências. Quais os detalhes da denúncia? E da situação dos africanos? Deveriam ser realizados interrogatórios com eles – já que existiam “falando alguns portugueses” – e também com proprietários, tripulantes e até vizinhos do armazém onde se encontravam depositados. O que foi descoberto no inquérito? Tudo teria sido fruto de vinganças e disputas entre traficantes e comerciantes africanos em Cabinda. Por volta de 1828 uma embarcação fazia “comércio de escravos” no rio Zaire, quando o “praticante” da mesma “foi agarrado pelos negros e com frívolos pretextos foi estrangulado e queimado na praia a vista de toda a tripulação do navio que de balde o procurava salvar”. O piloto Herculano fazia parte da tripulação e tudo presenciou. Continuando a atuar no “comércio de escravos” no rio Zaire e “conhecendo muito bem os autores” daquele assassinato, resolveu se vingar. O que fez? Numa outra “ocasião que vieram a bordo para venderem outros negros, o piloto os agarrou e os trouxe consigo” como escravos. Isso em 1830. Investigações posteriores deram conta que alguns daqueles africanos – “régulos” – de Cabinda, “país bárbaro”, eram – de fato – livres e deveriam ser imediatamente soltos e enviados de volta para a África. Depois de um mês de estadia forçada em armazéns negreiros na Corte, embarcaram de volta para Cabinda, a bordo da *Barca Escuna Despique Paulistano*.

O africano Domingos – que peticionou como filho do Rei de Cabinda – no final de 1830 certamente ouviu falar desta história ocorrida meses antes. Régulos, cativos ilegais, pessoas livres ou não; provavelmente conhecia (tanto

dos portos de Cabinda como no Rio de Janeiro) alguns dos africanos Cabindas que permaneceram detidos no armazém na rua da Quitanda. Logo ele que andava viajando como marinheiro num navio negreiro para Cabinda, onde esteve seis meses em 1827. E na Corte morava na rua do Sabão, além de ter mobilidade, uma vez que tinha permissão do seu senhor para “comprar drogas” para a Botica. Existe, porém, outra história – exatamente entre 1829 e 1830 – que também pode estar conectada ainda mais a estas experiências das redes do tráfico e comunicações atlânticas. Foi aquela do africano Mahitica.³

Em algum dia de outubro de 1829, Mahitica subia pela última vez no convés de um negreiro – o Brigue *Amizade Feliz* – na condição de associado ao trato de *peças da Guiné* para as Américas. Ele se acostumara a oferecer seus préstimos aos traficantes europeus, cubanos e brasileiros que ancoravam no porto de Cabinda. O serviço oferecido era sempre o mesmo: um especialista na ampla variedade de ocupações de bordo de um negreiro, que se apresentava como *Bomba*, aquele com a incumbência de se comunicar com a “multidão” de *peças* jogadas no porão do tumbeiro. Significava uma espécie de intérprete – porta-voz das determinações dos capitães de navios dirigidas aos cativos acorrentados – por exemplo, avisando da chegada da comida, da proximidade de uma tempestade ou qualquer informação julgada importante para instruir à sua “mercadoria”.

O capitão do *Amizade Feliz*, Ramiro Xavier de Moraes, conhecia Mahitica de longa data. Talvez já estivesse preparando uma cilada para aquele *Bomba*. Segundo a versão do comandante: em Cabinda, o crime de roubo era punido com a escravização, principalmente quando o acusado não tinha um chefe local que o pudesse proteger. Mahitica recebera grande quantidade de panos para negociar com os *sobas* em troca de cativos, mas aparentemente sumira com a mercadoria. Ficou detido no navio, enquanto se convocava uma reunião dos chefes locais para julgá-lo pelo crime, ou na língua da terra, realizar a *fiendar cavala*, que é um rito de julgamento.

Para o capitão, o crime de roubo – com a agravante de ter sido perpetrado contra um comerciante ao qual o africano servia – era um ato execrado. A pena do *Bomba*, sacramentada pelos chefes locais, era se tornar *peça* de um comércio com qual há muito tempo se acostumara a ser sócio. A situação paradoxal do africano deve ter produzido um cenário dramático em sua mente quando desceu ao escuro porão, ficando frente a frente com suas habituais vítimas, tornadas agora companheiros de viagem, “malungos”.

Contudo, Mahitica não estava só e notou um rosto familiar: José, outro negociante africano da rede de tráfico de Cabinda. José e Mahitica devem ter se encontrado diversas vezes no mister de oferecer mercadoria humana aos diversos comerciantes que ancoravam no porto de Cabinda. A história de José se aproximava daquela de Mahitica, mas tinha outros capítulos. Percorria com desenvoltura as redes de comércio entre Luanda e o Congo. Estava viajando pela bacia do rio Zaire quando foi acusado de ter cometido um crime. Ficou refém numa aldeia até ser resgatado pelo capitão do *Amizade Feliz*, isto mediante uma soma altíssima, para os parâmetros do comandante do negreiro, em panos da costa. É bem verdade que não eram incomuns revoltas ou motins nos portos de embarque relacionadas à insatisfação de mercadores africanos com negociantes estrangeiros. O protesto podia ser menos contra o tráfico propriamente dito, e mais com os métodos ou disputas entre comerciantes, negociantes e intermediários.⁴

A ampla rede do “Trato dos Videntes”, montada durante séculos por europeus e mercadores africanos, tinha marcado as relações entre os grupos locais, substituindo ritos tradicionais pela venalidade e envenenando nos contatos que por séculos foram mediados pelos costumes. José se comprometeu a pagar a soma adiantada pelo capitão quando chegasse em Cabinda. Não pagou, porém apresentou um outro *preto*, dizendo que este tinha roubado os panos que estavam em sua barraca, e por isso não podia efetuar o resgate pago pelo capitão. A estória não convenceu o traficante. E os outros sócios africanos do capitão, denominados *linguesteres* (que ele chama de corretores ou agentes de negociação), decretaram o veredicto do africano acusado: acabou igualmente descendo ao porão, assim mostrando mais uma vez a linha tênue que separava mercador de mercadoria no tráfico de Cabinda nas décadas de 1820 e 1830. José e Mahitica atravessaram o atlântico como vítimas de uma engrenagem que eles próprios tinham ajudado a construir e que agora tragava seus agentes, elementos vitais poucos meses antes. E o depoimento dos dois africanos sobre o acontecimento? Bem diverso do que foi exposto pelo capitão. Em uma queixa enviada tempos depois ao inspetor do Arsenal de Marinha do Rio de Janeiro – na qual se diziam “irmãos” – eles afirmaram que subiram a bordo no negreiro como comerciantes livres. Ato contínuo foram amarrados e jogados no porão com centenas de outros africanos, estes sim autênticas *peças* do comércio escravo. No Rio de Janeiro foram arrolados, acorrentados e entregues para serem vendidos no Valongo.⁵

Foram ainda levados ao Lazareto, um prédio retangular mais para dentro da região, onde os *boçais* eram tratados de doenças adquiridas nos porões imundos. Ali *africanos novos*, como eram chamados os recém-chegados, conheciam africanos que estavam há mais tempo na terra, e que dominavam melhor os códigos de adaptação-tradução para sua nova condição.

Mas José e Mahitica não eram *peças* comuns do tráfico atlântico. Destoavam inicialmente pela idade, posto que o grosso dos africanos vendidos no além mar eram adolescentes, com idade entre 14 e 17 anos. O seu novo senhor, José Bernardino de Sá, um conhecido comerciante negreiro da rua do Valongo, os colocou com os outros cativos que trabalhavam no desembarque dos negreiros surtos no cais do Valongo, desfrutando assim do convívio com aqueles reconhecidamente ladinos e falantes das línguas locais.⁶ Este detalhe mudaria as vidas de Maitica e José. O convívio com escravos há muito tempo na “terra de branco”, fossem africanos ou *crioulos*, abria caminhos para os subterrâneos sociais da comunidade escrava, invisíveis para a grande maioria de senhores e agentes do Estado incumbidos de zelar pela ordem. Jamais poderemos saber o que aqueles africanos conversaram com seus companheiros de cativeiro. Mas podemos intuir pelo seu comportamento em seguida.

Não demorou muito, os dois africanos Cabindas – já fugitivos – estavam na rua Direita, uma das artérias mais concorridas da Corte, convivendo com africanos que embarcavam e desembarcavam mercadorias na Alfândega. Mas eles tiveram a infelicidade, neste momento, de ficar diante do Capitão Ramiro, o mesmo que os havia seqüestrado em sua terra natal. O capitão não só os reconheceu, e percebeu que algo estava errado como passou a persegui-los. Mahitica e José tinham ao encalço o mesmo algoz que os tinha escravizado na África. Sendo assim, se botaram a correr, pulando por cima dos barris e desviando das sacas de mercadorias que atulhavam a rua naquele ponto, para espanto do grande número de carregadores ao ganho que ali labutavam.

Rumaram para um refúgio insólito – na visão de seus perseguidores talvez – mas que com certeza tinha sido revelado nas conversas com os outros africanos ladinos e experientes nas ruas da Corte: o Arsenal de Marinha, na Ilha das Cobras. Ao que parece foram vários os africanos que tiveram a visão do Arsenal – perceptível nas entrelinhas dos documentos – paradoxalmente, como um ponto de refúgio. No início da década de 1830, uma

série de casos de africanos escravizados ilegalmente desemboca no Arsenal. Em março de 1830, mais um episódio envolvendo africanos Cabindas. Um grupo de quatro africanos de Cabinda, de nomes São Paulo, Gimbo, Cypriano e Tâte, se apresentou ao inspetor do Arsenal. São Paulo, como líder do grupo, afirmou que ele e seus companheiros Gimbo e Cypriano eram livres, e foram presos ilegalmente por um tenente da Marinha brasileira de nome Luís Clemente Pauthier, “quando ali esteve em comissão de serviço deste Império, comandando o brigue Empreendedor”. Estranhamente o de nome Tâte era reconhecido pelos outros três africanos como um escravo legítimo, que fora comprado pelo tenente. Como aconteceu? O tenente Pauthier embarcara em outra missão para a costa da África, e deixara suas “compras” com um seu irmão. Quando este irmão faleceu, os africanos se convenceram de que era chegada a hora de romper o cativeiro ilegal.⁷ Mais uma história atlântica das redes do tráfico, envolvendo capitães-de-navio e africanos Cabindas.

No caso de Mahitica e José, eles pediram asilo aos soldados da guarda do Arsenal, falando um português arresado. Foram colocados sob custódia militar, enquanto seu perseguidor era mantido a distância. Colocados em uma cela daquela ilha, redigiram uma petição ao Inspetor do Arsenal, contando as suas histórias, e requerendo a proteção do “Governo Imperial”. O proprietário e o capitão redigiram outro manifesto – que é a nossa principal fonte de informação – pedindo a devolução de sua propriedade. Os africanos reclamavam de escravidão “ilegal” e como José e Mahitica chegaram à conclusão de que um quartel militar poderia ser um local de proteção e asilo? Porque decidiram enviar um manifesto ao oficial responsável pelo Arsenal, tentando atraí-lo como aliado contra seus inimigos? Estas informações vieram provavelmente dos diálogos que os dois africanos teceram com membros da densa população escrava, africana e *crioula*, que formava ampla maioria na cidade do Rio.⁸

O que podemos ter em comum nestas narrativas que fizeram diminuir margens atlânticas, cruzando embarcações, objetivos e expectativas de africanos, mercadores, interpretes e marinheiros? Quais as conexões entre a *Galera Maria Justina*, o *Brigue Feliz União* e o *Brigue Amizade Feliz* e os portos e praias do rio Zaire e os Mafucas de Cabinda?

Uma parte da história atlântica – com volumes, frequências e variações comerciais – pode ser conectada com as áreas de atuação do tráfico, ações

de mercados e lógicas econômicas e culturais locais.⁹ As narrativas acima servem para vários propósitos neste artigo. Inicialmente uma tentativa de conexão entre áreas de tráfico no rio Zaire, norte de Angola, com a demografia do Rio de Janeiro. Posteriormente, a possibilidade de ensaiar uma reflexão a respeito da construção de uma (entre outras tantas) face da diáspora africana na cidade do Rio de Janeiro ao longo do século XIX, relacionando reinvenções culturais, mercado de trabalho e padrão de moradia entre africanos e libertos. Este artigo apresenta reflexões iniciais sobre a construção de identidades transétnicas de africanos centro-ocidentais, uma pesquisa mais longa e comparativa em várias cidades e diversas comunidades étnicas africanas. A partir do caso dos Cabindas no Rio de Janeiro — e juntando fragmentos de fontes de diversas naturezas — ensaiamos perspectivas de pensar as redes do tráfico e a formação de comunidades de africanos na diáspora e seus arranjos sócio-culturais em áreas urbanas e rurais.

CABINDAS, SERTÕES AFRICANOS E DEMOGRAFIA NO RIO DE JANEIRO

Quem eram os Cabindas na África? E aqueles no Rio de Janeiro, no século XIX? Cabinda era um nome usado pelos europeus para se referir às vilas e aos povos situados na Baía de Cabinda, vasta região norte, estuário do rio Zaire. Representava uma área em permanente transformação já na era pré-colonial. A grande região Congo norte no século XIX era definida por uma imensa área, indo do Cabo Lopez até a foz do rio Zaire. Indicava também — em termos de tráfico negreiro — basicamente, quase todos os africanos negociados no sistema do rio Zaire, que podiam incluir aqueles traficados pelo rio Muni e pelo estuário do Gabão. Acabavam sendo classificados genericamente quase todos como Cabindas. Cabinda também era a denominação de um importante porto do tráfico negreiro ao norte do rio Zaire. Assim os denominados africanos Cabindas poderiam ser — tão somente — aqueles por este porto embarcados.¹⁰ As conexões fluviais com o mercado negreiro através deste porto eram complexas, podendo alcançar o rio Ubangi, além dos mercados de Ponta de Lenha e Boma. Africanos nsundis, tekes ou tios e gabões podiam ser embarcados pelo porto de Cabinda.¹¹ Também — devido à ação do banditismo no reino do Congo — por ali

podiam ser embarcados bakongos do norte de Angola. Havia uma intensa movimentação com caravanas, mercadores e marítimos, destacadamente no século XIX.¹²

Em Cabinda, alguns reinos – como o do Ngoio (grupo Bawoyo) – tinham se originado de migrações de clãs do reino do Congo, uma dispersão que data de meados do século XVII. Envolvida na rede do tráfico – de forma mais sistemática – no último quartel do século XVIII, primeiros com franceses e depois portugueses e brasileiros no século XIX, esta região sofreria mudanças econômicas consideráveis. As redes do tráfico, demandas cada vez maiores de cativos, arbitrariedades dos chefes locais e desavenças familiares proporcionaram a ruptura no poder tradicional no povo Bawoyo. Principalmente com a presença de elementos exógenos e a dependência da economia mercantil dos traficantes europeus e americanos.¹³

Parte substantiva dos africanos denominados Cabindas podia ser do reino do Ngoio ou negociado pelas famílias traficantes dali que controlavam o tráfico no rio Zaire, principalmente na primeira metade do século XIX. Cada vez mais famílias de traficantes africanos Ngoio ganharam proeminência, controlando as redes do tráfico nesta região, as quais produziram erosões nos poderes políticos tradicionais. Ao contrário da costa da Guiné, ainda são pouco conhecidas as histórias das famílias africanas que dominaram os entrepostos negreiros na costa da África centro-ocidental.¹⁴ Ao mesmo tempo da importância e do crescimento do tráfico em Cabinda, tais famílias acessavam e controlavam as redes comerciais e de trocas marítimas. Três grandes famílias dominaram a região do Ngoio e dos sete reis conhecidos, cinco pertenceram a estas três famílias.¹⁵

Quantos eram os Cabindas no Rio de Janeiro? A melhor abordagem sobre as dimensões do tráfico e identidades étnicas no Rio de Janeiro oitocentista aparece no estudo de Karasch. Entre 1832 e 1849, os africanos variavam de 50 a 70% da população escrava. Os africanos centro-ocidentais, que reuniam todas as regiões do centro-oeste africano, alcançavam quase 80%. Nos registros alfandegários das primeiras décadas do século XIX, aqueles denominados como de grupos de procedência Cabinda giravam em torno de 23,17%. Os africanos da grande região africana Congo Norte (segundo Karasch na nomenclatura do tráfico aqueles denominados de Cabindas, Congos e Monjolos) representavam 32,2%, considerando o período de 1830 a 1852. Com base nas investigações de Klein, Philip Curtin e amostras de

navios negreiros apreendidos, Karasch destaca que a presença Cabinda passou de 0,6% no período de 1795 a 1811 para 28,1% naquele de 1825-1830. Entre 1833-1849 – a partir dos registros de mortalidade da Santa Casa de Misericórdia – chegaram a 30,4%.¹⁶ Em estudos dos anos 70, Miller e principalmente Klein destacaram o aumento da importância do porto de Cabinda e sua área de influência no tráfico para o Rio de Janeiro para o início do século XIX. Entre 1795 e 1811, esta área aparecia com 5.020 cativos em apenas 11 viagens, ao mesmo tempo em que as áreas de Luanda surgem com 75.675 escravos em 168 viagens. No período de 1825 a 1830 estas tendências seriam invertidas com Cabinda participando com 39.452 escravos com 95 viagens. Entre 1811 e 1830, considerando os portos e áreas de atuação na África Centro-Occidental, como Ambriz, Benguela, Cabinda, Luanda, Molembo e Rio Zaire, temos 479 viagens, sendo Cabinda 34,8%.¹⁷ Mais recentemente, estas disposições do tráfico africano centro-occidental para o Brasil e, particularmente o Rio de Janeiro do século XIX, foram confirmadas e ajustadas pelas investigações de Curto, Ferreira, Florentino, Rodrigues, Miller e outros, sobre a demografia, a história da África e a história do tráfico atlântico.¹⁸

Estas tendências podem ser confirmadas também considerando os registros de batizados de escravos em três paróquias centrais da Corte do Rio de Janeiro, entre 1825 e 1830. Período de maior concentração do tráfico (entradas anuais), quando também ocorreram os eventos envolvendo os africanos Cabindas que vimos no início. Consideramos aqui uma amostra de 8.555 batizados nas paróquias de Santa Rita, Candelária e Sacramento. Os batizados de escravos inocentes crioulos representava cerca de 27,6%. Nossa amostra de batizados de africanos adultos com grupos de procedência africana determinada é 3.089, já que muitos adultos eram batizados apenas com a informação “de nação”. Os africanos denominados de Congos e Cabindas alcançavam 24,8%. Só os Cabindas eram 16%. Dos crioulos inocentes batizados, filhos de mães africanas, temos 1.726, sendo que as mães de procedência Cabinda eram 14,5%; 14,7% e 14,5% para, respectivamente, as paróquias de Santa Rita, Candelária e Sacramento, entre 1825 e 1830.¹⁹

Era neste quadro demográfico atlântico que africanos denominados cabindas podiam estar deixando os portos africanos e chegando na cidade do Rio de Janeiro. Podemos articular personagens e histórias de africanos Cabindas no Rio de Janeiro no primeiro quartel do século XIX com memó-

rias africanas. As memórias são de Domingos José Franque, ou Boma-Zanein N' Vinba, e foram publicadas em 1934. Domingos Franque nasceu em 1855 e ouviu histórias de seu pai, Francisco Franque, que faleceu em 1875. Era mais um representante da importante família Franque, de traficantes de escravos na região do Rio Zaire, em Cabinda. Seu pai teria embarcado para o Brasil em 20 de março de 1784, onde permaneceu por 15 anos. Depois voltaria para a África e retornaria ao Brasil num navio negreiro. Domingos Franque tanto guardou “valiosos documentos” de seu pai, como passou a anotar “fatos importantes decorridos no Ngoio durante a sua vida, e ainda de outros que foram contados” por seu “avô e pessoas de mais idade”. Já um homem octogenário – quando foram publicadas as suas memórias, com a coordenação e notas finais de Manuel Resende, um escritor colonial – Domingos Franque destacava que há anos – desde a morte de seu pai – tinha se encarregado da “administração de várias feitorias de parentes” e “não deixando nunca de anotar em novos cadernos todos os fatos notáveis que em nossos reinos se iam desenrolando”.²⁰

Domingos Franque se apresentava assim como um dos guardiões da memória de uma das mais importantes famílias do povo Ngoio, como os Cabindas eram chamados na época colonial. Seu livro está dividido em *História, Leis, Usos e Costumes* dos Cabindas. Sua narrativa não tem uma cronologia precisa e surgem – ou são evocados – acontecimentos entre meados do século XVIII e o início do século XX. São narradas várias sucessões de príncipes e de reis do Ngoio, suas respectivas dinastias, relações com o reino do Congo, assim como descritos costumes judiciais, casamentos, rituais de punição e puberdade, funerais e danças.

Alguns fatos evocados por Domingos José Franque conectam-se com os eventos relativos às redes do tráfico e apresamentos que vimos inicialmente. O Domingos Franque desta memória seria a mesma pessoa que o escravo Domingos que solicita liberdade em 1831? Certamente que não, pois Domingos Franque afirmou ter nascido em 1855. Há, porém, outras indicações. No capítulo “De escravo a mafuca – como viveu e morreu o Mafuca Vaba de Molembó”, Domingos Franque narra a história do africano Tati, filho de um mafuca que fora vendido ao capitão de um navio negreiro, por uma questão de dívida entre famílias. Posteriormente, Tati ganhou a liberdade e voltou a sua “terra” num “barco carregado de mercadorias para a compra de escravos”. Quem seria Tati? O mesmo Vaba do título do capítu-

lo, mas não mencionado posteriormente? Quando teria ocorrido esta venda e, depois, tal retorno? Teria vindo para o Brasil? Algo não revelado? O interessante é que – recordemos – naquela argumentação do Capitão Medeiros contra a petição do africano Domingos, de 1831, que se intitulava “filho do Rei de Cabinda”, “roubado a seu pai”, em 1821, e trazido para a Corte, falou-se exatamente que o filho do Rei de Cabinda – na ocasião o príncipe Manbaxe – era um “pequeno de nome Vaba”.

Então, o escravo Domingos que peticionou e Vaba/Tati seriam as mesmas pessoas, considerando as diferenças entre os anos de 1821 e 1831? Não sabemos o destino – a não ser o indeferimento inicial – do peticionário escravo Domingos. Teria conseguido retornar para Cabinda? É mais provável que Tati evocado nesta memória fosse o mesmo do episódio de março de 1830, naquele grupo de africanos de Cabinda, com os nomes São Paulo, Gimbo, Cypriano e Táte. Enquanto os três primeiros alegavam que eram livres ao mesmo tempo garantiam que Tati era um escravo legítimo trazido pelo tenente Luís Clemente Pauthier.

Em outros dois capítulos das memórias de Domingos Franque surgem descrições que evocam possibilidades de experiências cruzadas destes personagens. Em “Reinado de Gimbi N’pandi Sili, 5º Rei do N’Goio – venda e resgate do príncipe Pucuta Poabo e sua eleição para 6º Rei do N’Goio” – há mais informações sobre o tal Tati, o filho do rei seqüestrado. Teria sido vendido por vingança de seu tio para um “capitão de um navio negreiro, que nessa altura fazia negócio de escravatura no porto de Ngoio”. Segundo estas notas memorialísticas – sem quaisquer referências de datas – tal fato gerou indignação geral entre o povo Cabinda. E “um personagem de destaque, o Mongovo velho Maitica do povo grande, filho do Rei Mongovo Moe Cito Tafi, apresentou-se a bordo do referido barco negreiro e reclamou que lhe fosse entregue o príncipe. Em vista da atitude do Mongovo Velho Maitica, o comandante do barco nada mais fez do que pedir a restituição do que havia dado em troca do príncipe, o que o Maitica fez por seu turno”. Mais uma vez não há nenhuma referência sobre datas, Rio de Janeiro ou Brasil. Mas aqui aparece o personagem Maitica. Seria o mesmo que em 1830 teria vindo ao Brasil no *Brigue Amizade Feliz* e que aparece como Mahitica? Se na memória de Domingos, o africano Mahitica aparece com o nome inicial de “Mongovo Velho”, que significava velho “ajudante do Rei”, na documentação policial da Corte ele é acusado de ter cometido crimes em

Cabinda e por isso teria se transformado em escravo. Enfim, Maitica – se forem as mesmas pessoas – aparece em registros com naturezas diferentes. Numa petição para as autoridades policiais e num livro de memórias.

Mahítica, José, Domingos, Tati e outros africanos Cabindas realizaram travessias e retornos reinventando diásporas, que podem ser recuperadas e refeitas em pequenos pedaços de experiências fragmentadas. Não só inventaram identidades nos mundos da escravidão na África e na Corte do Rio de Janeiro nas primeiras décadas de 1820 e 1830 como podem ter sido elos de reinvenções de diásporas dos africanos na construção atlântica da própria identidade Cabinda ao longo do século XIX

CANOEIROS CABINDAS DE IGUAÇU

Vamos levantar questões – não apenas da movimentação atlântica de personagens e seus sentidos – sobre significados reinventados de práticas culturais de africanos de determinados grupos de procedência na experiência da diáspora. Na região de Iguazu, recôncavo do Rio de Janeiro, desenvolveram-se, ao longo do século XIX, diversas comunidades e povoados de fugitivos. Eram quilombos que comerciavam tanto com taberneiros locais como com vendedores de lenha no centro da Corte Imperial, por exemplo, os escravos de ganho.²¹ Uma rede clandestina de trocas mercantis que contava com a conivência senhorial, dos taberneiros, solidariedades de escravos urbanos e das áreas rurais. Os jornais e a documentação policial acompanharam, entre denúncias, a movimentação destes quilombolas. Desde as primeiras décadas do século XIX, inúmeras expedições antimocambos seriam realizadas, sem muito sucesso.

Em 1880, autoridades e fazendeiros de Iguazu, que acreditavam que os mocambos de Iguazu tinham sido extintos – em meados dos anos 70 – acabaram surpreendidos com uma original notícia jornalística, trazida por um informante, publicada na *Gazeta de Notícias*, tendo já circulado em outros periódicos do Rio de Janeiro, como o *Monitor Campista*, do distante município de Campos, norte da província do Rio de Janeiro. Narrava-se um fato ocorrido no “quilombo do Bomba, estabelecido em terras da freguesia de Santo Antônio da Jacutinga, entre os rios Sarapui e Iguazu”. Ali, “em dias da semana passada, teve lugar um horrendo sacrifício para castigo de um súbdito

rebelde”. Um “preto de nome Matheus, conhecido no quilombo por Antonio Macaé”, acabou “morto por ordem do Chefe e depois feito em pequenos pedaços”. Um “outro parceiro deste infeliz, que também se havia revoltado e que foi condenado ao mesmo gênero de morte, conseguiu fugir do acampamento”, foi “perseguido” e “atirou-se ao rio Sarapui onde pereceu afogado”. Eram notícias detalhadas dadas por alguém – chamado de “nosso informante” – que parecia estar presente a tal “julgamento”, pois relatou: “depois destas cenas, alguns moradores do quilombo, em número de quarenta e tantos, embarcaram em oito canoas e transportaram-se para um outro acampamento à margem do rio Iguapi”.²²

Quem seriam esses condenados por ordem do chefe do quilombo Bomba? Qual teria sido o motivo daquela punição aos dois “súbditos rebeldes”? O noticiário descrevendo o fato ocorrido em 1880 nos revela um olhar de alguém que estava próximo, quiçá presente ao “horrendo sacrifício”. A informação que chegava à imprensa – em virtude da natureza dos seus detalhes – foi obtida por alguém que talvez desfrutasse do contato com os habitantes dos mocambos de Iguaçu, ou, pelo menos, havia estado no quilombo naquela ocasião.

Para além da retórica da linguagem jornalística, é pouco provável que os moradores “aterrorizados” de Iguaçu tivessem apenas inventado toda essa história e denúncia para ser publicada na imprensa com intuito de chamar a atenção das autoridades. O articulista do periódico ressaltava que os moradores já não tinham mais nenhuma “esperança” quanto às providências das autoridades policiais concernentes às ações dos quilombolas naquela região. Ainda que permeada por preconceitos, aliás, fruto da linguagem jornalística do final do século XIX, que associava o negro à barbárie africana em oposição à civilização européia desejada pelos apologistas do imigrantismo, a descrição do “horrendo sacrifício” talvez seja o caminho aberto para nos aproximarmos de uma face da cultura marítima Cabinda readaptada nas matas de Iguaçu.²³

No Brasil, assim com no restante das Américas, as comunidades de fugitivos, *maroons*, *quilombos*, *palenques*, *cumbes* etc., constituíram culturas a partir de experiências diversas. As concepções e significados culturais encontrados nessas comunidades eram fruto tanto de práticas recriadas pelos africanos de diversas procedências, como de reinvenções culturais de crioulos.²⁴ Talvez aquele “horrendo sacrifício” descrito consistisse num ritual de puni-

ção com adaptações africanas. O informante – recordemos mais uma vez – disse que um “súbdito rebelde” foi castigado, morto e “depois feito em pedaços”. Esta descrição, carregada de preconceitos, podia ser de algum informante um tanto quanto “horrorizado”, que entendeu muito pouco as “cenas” que viu. Entre horrores e preconceitos, devemos considerar que tal descrição deve ter passado por diversos informantes e com várias versões até chegar às mãos do articulista daquele periódico, que certamente também “horrorizado” colocou sua ênfase dramática final.

Imagens etnocêntricas sobre a África, marcadas muitas vezes por um discurso positivista, tinham lugar comum nos jornais da época. O *Diário do Rio de Janeiro*, por exemplo, referiu-se aos quilombolas de Iguazu como “feras africanas”. Eram “feras” não só por serem escravos fugidos naquelas matas, mas predominantemente africanos.²⁵ O *Jornal do Comércio* publicou em 1868 que o quilombo do Bomba era constituído “pela maior parte” de “pretos cabindas”. Posteriormente, num tom jocoso, noticiou que, em Iguazu, os fugitivos tinham fundado uma “nova Cabinda”:

“(…) O Rei fundador da Nova Cabinda, nos campos benedictos do Bomba, Joaquim Binda, Marques de Mayomba e Jagabumba, acaba de remunerar os relevantes serviços prestados aos seus estados por seus dois ajudantes de campo José, Cabra, do Amaral, e Miguel, grande, do Bastos, a este o fazendo Almirante das águas do Sarapui ... (…)”²⁶

Para além da ironia e o tom muitas vezes jocoso, de um lado, tais noticiários representavam duras críticas a respeito das omissões das autoridades policiais, com denúncias e reclamações. De outro, ofereciam informações sobre economia, localização, relações sociais e *modus vivendi* dos quilombolas. Quando a imprensa noticiava as relações mercantis dos quilombolas e taberneiros envolvendo o comércio de lenha, estava partindo de informações que constantemente chegavam de Iguazu a esse respeito. Assim informações, denúncias e imagens de que no quilombo de Iguazu havia grande número de africanos, maior parte dos quais Cabindas, tinham algum fundamento. Os mocambos de Iguazu, formados entre o final do século XVIII e o princípio do XIX, possivelmente foram constituídos – de início – basicamente por africanos. Seriam Cabindas? Apesar da possibilidade da predominância de africanos Cabindas, os quilombos de Iguazu rece-

beram fugitivos escravos de procedências étnicas diversas, além de crioulos. Embora, por muito tempo – ao que se sabe – o quilombo do Bomba tenha sido chefiado pelo escravo Joaquim Binda ou Binga, africano Cabinda. Numa diligência em 1876, foi encontrado entre vários ranchos, um que “não era habitado por servir de sepultura ao ex-chefe” africano.²⁷

Partindo de dados relativos aos quilombolas capturados em Iguaçu entre 1816 e 1877, verificamos que existia uma distribuição de africanos de diversos grupos de procedência entre os quilombolas de Iguaçu, sendo que os denominados Cabindas e Congos alcançavam cerca de 40% de todos os africanos capturados de procedências determinadas. Ainda que o índice de procedência indeterminada fosse elevado – quase 1/3 dos relacionados – dos 57 escravos com naturalidade conhecida, cerca de 79,5% eram africanos para apenas 20,5% de brasileiros, incluindo aí as denominações “crioulo”, “cabra”, “pardo” e “caboclo”. Esse fato indica que, apesar de reduzida, a presença crioula nestes quilombos não foi nula. O ambiente cultural forjado nos quilombos de Iguaçu foi compartilhado também pelos crioulos, embora exista uma predominância de cativos africanos centro-ocidentais, no caso principalmente Cabindas e Congos.²⁸

Existem, porém, algumas semelhanças entre o *modus vivendi* dos quilombolas de Iguaçu e os africanos Cabindas do Ngoio. Para os chefes locais Ngoio, as lógicas de poder estavam diretamente relacionadas com o controle que tinham sobre os recursos marítimos. O mar tinha importante significado na concepção de mundo dos Cabindas. Formavam uma sociedade marítima e detinham a tecnologia da construção de barcos desde o século XVIII. Falava-se, inclusive, de canoas de 8 metros de comprimento. Missionários descreveriam canoas que transportavam até 60 pessoas ou 500 sacos de mercadorias. Existiam desde barcos de 4 a 5 toneladas para 25 a 30 passageiros, até aqueles de 15 toneladas para 60 pessoas. Os barqueiros Cabindas foram elementos chaves para o sucesso do comércio de escravos do Ngoio. Há notícias que, em pouco menos de duas horas, de seis a oito barcos abasteciam um navio negreiro com até 450 escravos. Ao que parece, esta tradição marítima africana foi adaptada pelos quilombolas de Iguaçu, que dominavam, como ninguém, a arte de navegação nos rios de Iguaçu e Sarapuí.²⁹ Ali, obtinham proteção e meio de desenvolverem suas práticas econômicas, que iam da pesca ao comércio fluvial da “lenha do mangue”. O comércio de lenha e a proeminência dos Ngoios, conhecidos por comercializar

a “madeira de sequiôia”, também são ressaltados desde o século XVIII.³⁰

Mas, a partir da descrição daquelas “cenas” em 1880, podemos seguir mais algumas pistas para conectar as experiências atlânticas de africanos Cabindas – quiçá Ngoios – no agro fluminense. Quem nos informa é novamente Domingos Franque através de suas memórias. Entre os Cabindas no século XIX, havia um ritual de julgamento denominado a prova da “faca quente”, conhecido como “senga”, que era assistido por todos os habitantes das tribos vizinhas. Este ritual comandado por um “feiticeiro” consistia na aproximação de uma faca quente junto ao corpo de uma pessoa acusada de delitos e transgressões das regras locais. Era através das manifestações de medo e pavor do acusado em consequência da manipulação da faca aquecida próxima ao seu corpo que se determinava ou não a sua condenação, que, não necessariamente, poderia ser a morte.³¹ Em Iguazu, naquela ocasião, quem sabe se o informante daquele “horrendo sacrifício” não presenciou uma recriação deste ritual no mocambo. Tratava-se de um ritual com dia, hora e local marcados, com a participação de grande parte dos quilombolas, haja vista que depois “alguns moradores do quilombo, em número de quarenta e tantos, embarcaram em oito canoas e se transportaram para um outro acampamento”.³² Este ritual de punição ocorrido num quilombo em Iguazu podia ser uma reinvenção de africanos Cabindas.³³ No Suriname, entre os *maroons Saramakas*, até hoje existe um ritual de julgamento, cujo depositário do culto é um pequeno grupo de pessoas residentes numa vila isolada, e que consiste na introdução de uma pena embebida de uma substância medicinal através da língua do acusado para determinar sua culpa ou inocência. Ressalta-se que alguns traços deste ritual parecem remontar até o Reino de Benim, na África do século XVIII. Mintz e Price, por sua vez, acreditam que provavelmente diversas concepções de conhecimentos litúrgicos tenham sido levadas da África para o Suriname nos primeiros anos de escravidão por alguns africanos que controlavam esses rituais e que, portanto, a tradição entre os Saramakas foi recriada.³⁴

FORROS, MERCADO DE TRABALHO E MORADIAS: INVENTANDO DIÁSPORAS

Avançando para a segunda metade do século XIX, no Rio de Janeiro urbano – com a extinção do tráfico negreiro atlântico – observamos como

africanos, crioulos, libertos e escravos reorganizavam suas identidades.³⁵ As nomenclaturas do tráfico ou generalizações das origens africanas das primeiras décadas, por certo, esconderam identidades transétnicas que se realinhavam em práticas culturais, moradias, nichos ocupacionais, irmandades, vestuários, cortes de cabelo, ritos funerários etc. Personagens e suas experiências cruzadas reagruparam – transformando – africanos, linguagens sócio-culturais e identidades em torno delas.³⁶ Vamos acompanhar agora as experiências dos libertos africanos Cabinda na segunda metade do século XIX.

A liberta Cipriana Maria da Conceição, africana Cabinda – como tantas ex-escravas vindas da costa da África no Rio de Janeiro do século XIX – teve vida difícil, atribulada, dividida entre a escassez de tudo e a perseguição de todos. Em 1884, aos cinquenta anos, dividia a vida entre o ofício de cozinheira, no recesso do lar de seus antigos senhores, e os encontros nas ruas com suas companheiras de cativeiro. Nestes momentos de folga ela facilmente se perdia na embriaguez, talvez para esquecer as agruras da diáspora e as lembranças longínquas da infância nos sertões da África. Nestas horas ela também se tornava alvo fácil da truculência policial, algo comum na vida de uma africana de cinquenta anos, que passou trinta anos no cativeiro. Em 6 de junho de 1884 ela foi presa na freguesia de Santana por embriaguez e “desordem”.³⁷ “Desordem” podia ser qualquer coisa que a autoridade policial designasse como impróprio. Ficou 10 dias na cadeia, após os quais retornou ao modesto lar – que podia ser uma casa de cômodos, moradia coletiva de africanos, como era comum naquela época – localizado na rua de São Diogo.

Apenas um mês depois Cipriana voltava a ser vítima do arbítrio policial. Desta vez na freguesia do Sacramento, coração da cidade.³⁸ Mesmas cenas se repetiriam. Porém, o motivo assinalado para a sua prisão foi “embriaguez e obscenidades”. As “obscenidades” podiam ser a leitura policial de que estivesse se prostituindo. Ela também tinha novo lar, na rua do Sabão. E agora informava ser lavadeira. Pequenas mudanças em uma vida de limitações. Os registros da Casa de Detenção da Corte do Rio de Janeiro só voltam a encontrar Cipriana cerca de um ano depois.³⁹ Em 13 de junho de 1885 ela foi novamente colocada atrás das grades por embriaguez e “vagabundagem”. E desta vez informava seus algozes ser dedicada a “serviço doméstico”. Nunca mais os minuciosos registros do maior presídio do Rio de Janeiro do século XIX vão revelar traços desta africana liberta. Pode ser que tenha morrido, pode também ter desaparecido no seio da vasta população negra da cidade capital do Império.

O contraponto masculino de Cipriana era o liberto Sátiro. Diferente dela, era um *africano livre*, um resgatado pela perseguição intensa feita por navios ingleses e brasileiros contra o tráfico clandestino de negros da costa da África, contrabando que subsistiu pelo menos até cerca de 1855. Desde 1830 estes africanos passaram a ser tutelados pelo Estado Imperial, uma parcela grande ganhou a emancipação na década de 1860, o que significava o direito de ter sua vida longe da tutela e controle do governo imperial. Porém, não significava estar fora das garras policiais da cidade. Em 29 de abril de 1877 Sátiro foi preso na freguesia de São José pelo genérico motivo de estar “vagabundando”.⁴⁰ Morava na Prainha, atual Praça Mauá, próximo do cais onde desembarcaram centenas de milhares de africanos como ele até o fim da legalidade do tráfico em 1831. Como sua companheira de diáspora, Sátiro era dado à bebida, e suas outras estadias na cadeia eram derivadas do gosto pela “branquinha”. Entre 1879 e 1880 voltou três vezes para o complexo prisional localizado em Mata Porcos, outrora arrabalde distante da cidade capital.⁴¹ Sempre morando na rua São Joaquim. Sempre sem ocupação específica. Sempre *africano livre*.

Os libertos Cipriana e Sátiro são representantes exemplares de uma das mais numerosas – e pouco conhecidas – comunidades africanas da cidade do Rio de Janeiro do século XIX: os Cabindas. Os registros da Casa de Detenção do Rio de Janeiro entre 1860 e 1900 guardam testemunhos dos últimos momentos desta comunidade africana na diáspora. Entre estes anos 109 prisões de africanos Cabindas libertos tiveram lugar na Detenção. De mulheres, foram 14% e de homens, 86%, refletindo possivelmente os números do tráfico atlântico, sempre mais pródigo para com as mulheres, embora as mesmas destacar-se-iam nos índices de alforrias, principalmente as crioulas. A maior parte dos registros coletados cobre a década de 1880. Cerca de 77% das prisões foram realizadas nestes dez anos, para oito na década de 1860, 19 nos anos 1870 e seis nos estertores da década de 1890.

Os registros prisionais de libertos Cabindas podem ser reveladores da formação identitária transétnica (e práticas culturais recriadas como identidades novas) destes africanos nesta margem atlântica. A “desordem” foi razão para 13 (12%) prisões dentro da “nação”. A embriaguez foi causa de outras oito (7,3%) e a combinação das duas respondeu por apenas seis detenções (5,5%). Ser confundido com escravo era parte integrante do cotidiano de um africano liberto, mesmo nos últimos anos do cativo. Assim foi com oito

casos (7,3%). Algumas ocorrências particulares modificam os padrões dominantes, mas podem abrir novas portas para o entendimento do que era ser Cabinda no seio da comunidade africana do Rio de Janeiro. Isto ficou patente quando do grande batuque da rua Paissandu, em maio de 1885. Entre os 14 africanos de diversas nações presos por “algazarra e batuque” na noite de 25 de maio daquele ano naquela então remota rua, oito, ou quase a metade, eram Cabindas.⁴² Um caso único, mas muito especial, neste sentido, foi o do Salvador José Lordelo, pedreiro de 50 anos, morador no distante Recreio da Formiga (fora da área urbana), preso por ser “feiticeiro e ter casa de dar fortuna”.⁴³ Um sacerdote, guardião da memória mágico religiosa de seu povo, mas também alguém que tirava uns “cobres” para fazer pequenos serviços.⁴⁴

Os outros motivos de prisão também merecem ser mencionados, como o caso de Mariano da Costa, 40 anos, morador no Morro do Pinto, acusado de “seduzir escravos da casa de seus senhores”.⁴⁵ “Sedução” era o termo usado para casos em que escravos eram convencidos por terceiros – geralmente libertos – a fugirem de seus donos para buscar mudar de vida, ou mesmo romper as fronteiras do cativo. Mariano estava continuando uma tradição de muitos anos, e que deu o que falar no Rio da primeira metade do século.⁴⁶ Entre as mulheres Cabindas, o motivo mais prosaico de prisão era “vagabunda” em um terço dos casos, o que pode apontar para os preconceitos vigentes contra as mulheres que trabalhavam nas ruas. Entretanto, a totalidade destas libertas era de cozinheiras, lavadeiras e domésticas. Entre os homens, também “vagabundo” era motivo principal para as autoridades, com 21%. Mas a “desordem” tinha maior acento, revelando o medo das autoridades para o liberto africano no coração da cidade.

A ocupação era outro fator importante neste perfil. Entre os homens, os trabalhadores de rua – que eram ambulantes vendendo produtos ou sua força de trabalho – eram apenas 26, divididos entre carregadores (8), ganhadores (6) e quitandeiros (4).

A outra divisão estava entre os trabalhadores artesãos, que se ocupavam dos serviços em oficinas, e exerciam ofícios, em um total de 19, com predominância de pedreiros e serventes. Mas a ocupação isolada mais evidente entre os homens Cabindas era a de cozinheiro. Praticamente a totalidade dos Cabindas do sexo masculino em serviço doméstico (16) eram cozinheiros, e esta percentagem não era superada por nenhuma outra “nação”. Provavelmente os Cabindas eram preferidos frente aos setores urbanos,

médios e da elite, como exímios cozinheiros, portadores de um saber que nenhuma outra “nação” tinha igual, e quem sabe, lido como uma herança africana que fazia a delícia das mesas brancas da capital do Império. Todas mulheres Cabindas eram domésticas – metade destas cozinheiras – refletindo o estreito espaço ocupacional feminino, mas também um evidente contraste com as mulheres africanas ocidentais, as *Minas*, claramente preferidas como quitandeiras.⁴⁷

A moradia pode também ser indicativo de invenções de estratégias identitárias. A ampla maioria das mulheres morava no perímetro mais urbano, como as freguesias de Santana, Sacramento e Santa Rita, mostrando familiaridade com o núcleo velho da Corte. Os homens residiam em geral na freguesia de Santana (23) e Glória (11), na direção da Lagoa, com um grande (14) morando em ruas desconhecidas, fora do centro, ou pelo menos em freguesias de porte rural, como Campo Grande. Engenho Novo e Engenho Velho eram grande parte deste Rio de Janeiro ainda bucólico, e moradia para apenas sete destes homens. Assim, os libertos Cabindas, homens e mulheres, preferiam residir ainda próximos dos lugares que testemunharam sua vida cativa. As heranças da escravidão eram como correntes pesadas, difíceis de serem esquecidas.

Por último, a idade. A maioria dos libertos africanos Cabindas (35) estava na faixa etária entre 50 e 59 anos. Idade propecta para filhos da África, que costumavam chegar ao Brasil com cerca de 15 anos, e já morriam aos 40. Estes que caíram nas malhas da rede policial, mesmo por pouco tempo, eram verdadeiros sobreviventes, que arrancaram sua liberdade com um esforço tremendo, e mesmo assim ainda enfrentavam discriminações e estigmas bastante pesados, refletidos no olhar policial, que assombra estes documentos.

Qual era o perfil dos libertos africanos Cabindas no Rio de Janeiro urbano nas últimas décadas da escravidão? Pelos fragmentos que repousam nos livros de matrícula da casa de Detenção do Rio de Janeiro, eles eram primordialmente trabalhadores domésticos, homens, exímios gourmets de África, envolvidos no azáfama das cozinhas, moradores das freguesias de Santana e Sacramento, parte velha da cidade, amantes do batuque e da aguardente, e na idade da sabedoria, com alguma liderança comunitária e religiosa. Ainda restam grandes sombras, mas o retrato pelo menos guarda diferenças com o conjunto de africanos detidos como eles nas grades do poder policial

na capital do Império. Tais perfis teriam sido também readaptações na diáspora? Verifica-se uma clara distinção por exemplo com os africanos Minas com relação as nichos ocupacionais e padrões de moradia. Martin e as próprias memórias de Domingos Franque destacam a proeminência Cabinda nas ocupações domésticas, especialmente na diáspora quando migraram para outras regiões africanas. Cabindas nas vilas de Luanda eram preferidos como empregados domésticos dos brancos. O termo Cabinda em fins do século XIX teria sido resignificado para uma idéia de “aristocracia laboral”.⁴⁸

AFRICANOS CABINDAS NAS LETRAS DO ALVORECER DO SÉCULO XX

Tinha passado o 13 de maio de 1888. A Monarquia trôpega sob ataques virulentos da imprensa republicana e seus propagandistas. Dom Pedro II, ausente, estava muito doente. Em 19 de setembro, o periódico abolicionista e monarquista *Cidade do Rio* publicava o comunicado abaixo:

“Sociedade Vida Nova União da Nação Cabinda – grande número de africanos da nação Cabinda, constituídos em sociedade, querendo manifestar o profundo amor e reconhecimento ao pai da Augusta Redentora da raça negra, resolveram ir a passeata, no próximo Domingo, felicitá-lo pelo restabelecimento da sua preciosa saúde e pelo seu regresso feliz á pátria”.⁴⁹

Quem seriam tais africanos “da Nação Cabinda”? E esta “Sociedade Vida Nova União”? Seria tal narrativa apenas parte de um movimento mais amplo onde se constituiu a popularidade da Monarquia e do imperador D. Pedro II junto aos escravos e à população mais pobre na Corte?⁵⁰ Estaríamos diante de grupos de africanos reorganizados em termos étnicos inventados?⁵¹ Uma face destas identidades reconstruídas em comunidades pode ser revelada nas narrativas literárias no alvorecer do século XX.

Manuel de Oliveira: “era esse o nome do meu cabinda”. Das lembranças que o escritor Lima Barreto (1881-1922) guardava de sua “meninice de sonho e curiosidade” passada na então bucólica Ilha do Governador, ainda estavam vivas em sua memória as histórias do “velho Oliveira”. Refugiado em sua suburbana “Vila Quilombo”, o romancista carioca lutava, nos primeiros anos da década de 1920, para se libertar do vício do álcool, enquanto

atacava os “donos da vida” e exercitava, exasperadamente, sua escrita⁵². Entre as obras gestadas naqueles dias e noites melancólicos, estava a saudosa crônica “Manuel de Oliveira”, só publicada postumamente, em 1953, no volume *Feiras e Mafuás*⁵¹. Era com grande afeição que descrevia o “velho preto cabinda”, que lhe enchera “sempre de minos. Era uma fruta, um bodoque, era uma batata-doce assada no braseiro do seu fogão, ele sempre tinha um presente para mim. Eu o amei desde aí, e quando, há anos, o levei para o cemitério de Inhaúma, foi como se enterrassem muitas esperanças da minha meninice e a adolescência, na sua cova...”⁵⁴

Foi em fins do século XIX que Lima Barreto conheceu Manuel de Oliveira. Em 1891, João Henriques, pai do menino Afonso Henriques Lima Barreto, foi promovido a almoxarife das Colônias de Alienados, na Ilha do Governador, para onde se mudou com os cinco filhos. Ali, vivendo praticamente isolado, “quase sem comunicações diárias com o centro urbano” – como mais tarde lembraria o escritor –, João fizera do antigo e abandonado asilo um agradável sítio⁵⁵. Por entre mais de mil árvores frutíferas, “quatis, tatus, lagartos e até filhotes de jacaré”, o pequeno Afonso, com seus nove anos, corria por toda a ponta do Galeão na companhia de seus irmãos e do preto Manuel.⁵⁶

Poucos anos antes da mudança da família, o velho africano fora recolhido nas ruas da Corte, em estado de “semiloucura”, e levado pela polícia para o Asilo de Mendigos na Ilha do Governador, uma “espécie de colônia de pedintes que o governo imperial fundou nos seus últimos anos de existência”⁵⁷. Logo, o interno foi encarregado do cuidado e da alimentação dos porcos. Costumava ficar debaixo do terreiro anexo ao chiqueiro, “vigilando a caldeirada dos suínos, resmungando e balbuciando a sua dor eterna”⁵⁸. Mas parece que sua grande ocupação era se divertir com as crianças. Mesmo com os rigorosos regulamentos do Asilo, Manuel, que se mostrava “sóbrio, trabalhador e disciplinado”, ia até a casa dos Lima Barreto, “levar isso ou aquilo; e, às vezes, lá se demorava, fazendo este ou aquele serviço”. Quando finalmente recebeu alta, foi morar em definitivo com a família. O jovem Afonso, a quem o africano carinhosamente chamava de “Seu Lifonso”, pôde então “conhecê-lo melhor e apreciar a grandeza de sua alma e a singularidade de suas opiniões”⁵⁹.

“Cabinda de nação”, ele deixara a Costa da África ainda muito menino. Lima Barreto não apresenta maiores detalhes sobre a região exata de onde

teria saído, nem tampouco sobre sua travessia atlântica. Mas o escritor sabia que, ao chegar à cidade do Rio, fora comprado como escravo por um português hortelão, “o Oliveira”, que logo lhe ensinou o ofício de plantar couves. Seu senhor tinha uma grande horta pelas bandas da rua do Pinheiro, no Catete. Quando Manuel ficou mais velho, foi colocado a vender pelas ruas do Catete e de Botafogo as cenouras, couves e os repolhos cuidadosamente contados por seu dono. Os preços das verduras e legumes eram estipulados de antemão, mas o africano podia vendê-los mais caro e ficar com o excedente para si. Como acontecia com os muitos pretos de ganho que perambulavam pelas ruas do Rio de Janeiro carregando ou vendendo toda sorte de produtos, o cabinda Manuel, “ao sol e à chuva”, deixava nas mãos do senhor os lucros diários. Mas conseguia juntar uns vinténs extras, chegando mesmo a comprar, anos depois, a sua tão almejada carta de alforria. Só não abandonou a companhia do Oliveira, de quem passou a receber um salário para exercer o antigo ofício. Ainda continuava fazendo suas economias, mas não se furtava a comprar, de quando em quando, o seu “gasparzinho”. Não demorou para que a sorte lhe aparecesse e, num “belo dia”, ganhou um conto de réis na loteria, que deixou guardado com o patrão. Sua sorte começava realmente a mudar.

Por essa época, Manuel de Oliveira se encantou pela escrava Maria Paulina. Como possuía agora uma pequena “fortuna”, não hesitou em libertar a jovem. Comprou ainda uns “móveis toscos” e alugou um “tugúrio”, onde foi morar com Paulina. De manhã, o africano partia para a horta do Catete, apanhava o tabuleiro e saía para correr a freguesia. Por volta de onze horas, meio dia, passava por sua casa, almoçava com a mulher, e depois voltava para molhar os canteiros do patrão. Mas, como lembra seu amigo romancista, “as coisas transcorreram bem até certo momento”. De uma hora para outra, ele teve a “honra, na sua humildade, de ser objeto de drama”: Maria Paulina simplesmente fugiu. Abalado, o “pobre preto” parece ter ficado meio “pateta”. Falava sozinho, abandonou a horta, errava a esmo pela cidade, dormindo aqui e ali. Até que foi apanhado pela polícia, recolhido ao Asilo da Ilha e a partir daí já conhecemos o resto das suas desventuras.⁶⁰

Das muitas histórias que ainda guardava do “seu cabinda”, Lima Barreto admirava-se de seu orgulho pela “dolorosa Costa da África” e, particularmente, pela sua “nação”. Para Manuel, “cabinda era a nacionalidade mais

perfeita e superior da Terra. Nem todo o negro podia ser cabinda”. Como gostava de zombar dessa sua predileção, certa feita o escritor carioca perguntou se um tal Nicolau era cabinda. Ao que, irritado, ele respondeu: “Qual o que! Aquele negro feiticeiro pode ser cabinda! Aquilo é congo ou boca de benguela!”⁶¹ Não temos, no momento, como afirmar se essa era simplesmente uma implicância do africano, ou se sua aversão pelos congos e benguelas refletia conflitos étnicos entre os africanos que ainda viviam no Rio de Janeiro em fins do século XIX. De uma forma ou de outra, como veremos mais adiante, parece que, naquele período, os cabindas não mantinham relações muito amistosas com “pretos” de outras “nações”, especialmente com os negros minas.

Seja como for, era com muito apreço que o romancista falava daquela “pobre alma de negro” que o acompanhou durante quase trinta anos. Entre confissões e mesuras, revelou que, quando sua família atravessou uma crise aguda, Manuel Oliveira emprestou-lhe cem mil réis que economizara. Ao final da crônica, acrescentou ainda que “muitos outros fatos se passaram entre nós dessa natureza e, agora, que o desalento me invade, não posso lembrar essa figura original de negro, sem considerar que o que faz o encanto da vida, mais do que qualquer outra coisa, é a candura dos simples e a resignação dos humildes...”⁶² Tamanha admiração rendeu um personagem em *Triste fim de Policarpo Quaresma* claramente inspirado em Manuel⁶³. Quase dez anos antes de escrever as memórias sobre o cabinda, Lima Barreto já começava a retratar seu velho amigo na figura de Anastácio, fiel “preto velho”, “sempre vigoroso e trabalhador na sua forte velhice africana”, antigo escravo que há trinta anos acompanhava o major Quaresma, personagem principal da obra publicada em 1911⁶⁴.

Certamente o “velho Manuel” era um dos últimos africanos cabindas que ainda viviam no Rio de Janeiro. Como vimos anteriormente com a análise dos registros de libertos presos na Detenção, entre os anos de 1860 e 1900, a maior parte dos velhos cabindas residiam nas áreas centrais do Rio de Janeiro, especialmente nas freguesias de Santana, Santa Rita, Sacramento e Glória. De acordo com o recenseamento realizado em 1890, Santana e Santa Rita eram justamente as regiões da cidade que mais concentravam africanos, abrigando, juntas, 1.463 indivíduos que haviam nascido na África, contingente não encontrado em nenhum outro bairro. Uma nova contagem da população só seria feita 16 anos depois⁶⁵. Antes disso, porém, o jornalista carioca

João do Rio – em suas incursões pelas casas das ruas de São Diogo, Barão de S. Félix, Hospício, Núncio e da Aclamação⁶⁶ – 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, itagua*, ou se consideram filhos dos *ibouam, ixáu* dos *gêge* e dos *cambindas* [sic]”.⁶⁷

Desde as últimas décadas do século XIX, as denominações de “nações” dos africanos estavam, pouco a pouco, tornando-se mais raras. As “nações” parecem já não ser mais tão importantes para as autoridades, homens de letras e mesmo para alguns homens e mulheres africanos. Gradualmente, todos passam a ser chamados, de forma genérica, de “africanos” ou como originários “da Costa”, prenunciando assim o colapso do *labirinto das nações* africanas que caracterizava o Rio oitocentista. Talvez tal distinção não era mais importante para aqueles que os viam, mas certamente representou e continha ainda – embora em transformações – significados historicamente construídos por estes africanos e suas relações com outros grupos. No censo de 1890, os topônimos desaparecem. Eram todos simplesmente “africanos”. Embora João do Rio ressalte que os negros que encontrou no Rio em 1904 fossem todos de pequenas “nações do interior da África”, não temos como estimar o número exato de cabindas que ainda viviam em Santana e Santa Rita, e mesmo na capital da República como um todo, naquele princípio de século XX. Mas podemos conhecer um pouco sobre esses africanos perscrutando os textos publicados pelo cronista da *belle époque*.

Uma outra imagem dos cabindas nos é apresentada pelo jornalista da *Gazeta de Notícias*. Durante três meses, Antônio, africano de Lagos, na Costa ocidental, guiara João do Rio pelas casas do centro do Rio, onde se realizavam os *candomblés* e viviam os pais-de-santo, *alufás* e feiticeiros da cidade. No dia 9 de março foi publicada a primeira reportagem de uma série de cinco artigos que revelavam os “segredos” das práticas religiosas dos chamados negros minas. Mais um capítulo do inquérito sobre as *Religiões do Rio* que o jovem repórter da *Gazeta* realizara no início daquele ano. Cultos evangélicos, judaicos, maronitas, satânicos, além de fisiólatras, cartomantes e integrantes da igreja positivista também foram investigados por João do Rio. Os leitores, tão curiosos quanto o próprio jornalista, garantiram o sucesso da série,

que, editada em livro no início de dezembro de 1904, teria sua primeira edição praticamente esgotada em apenas dez dias⁶⁸.

Embora tenham sido os africanos ocidentais – denominados genericamente de *Minas* – os principais retratados nesses textos, em diferentes momentos, o cronista e, sobretudo, seu guia se referem aos cabindas, especialmente quando falam dos conflitos que permeavam as relações entre os dois grupos. A partir de seus registros, avaliamos que, entre os “mil negros” africanos que ainda viviam no Rio de 1904, havia, de um lado, um grupo que reunia os chamados *negros minas* e, de outro, aquele em que estavam agrupados os africanos “*cabindas* [sic]”⁶⁹. Os primeiros falavam um mesmo idioma, o *eubá*⁷⁰, tinham alguns costumes e práticas comuns, especialmente religiosidades reinventadas nos *candomblés* e nos rituais muçulmanos, moravam nas freguesias centrais da cidade e quase sempre exerciam ofícios como quitandeiros, carregadores ou “feiticeiros”⁷¹. Para o segundo grupo, não temos descrições tão detalhadas. De toda forma, segundo o africano Antônio, os cabindas não só ignoravam o *eubá*, como desconheciam a própria língua. “Quando os *cabindas* [sic] falam, misturam todas as línguas...”⁷². Só não sabemos – e nem Antônio informou – que línguas seriam essas.

Em outra crônica, publicada em 12 de março de 1904, ao relatar a iniciação de algumas filhas-de-santo, as chamadas *iaôs*, no *candomblé*, João do Rio revela outras divergências entre as duas “nações” africanas. Durante a cerimônia, descrita com muitas expressões depreciativas – o que, aliás, era habitual em seus textos – o africano de Lagos se apressou em esclarecer ao jornalista que aquele ritual só ocorria entre os *orixás*, isto é, entre os negros minas que recriavam aqui na diáspora as religiões dos *orixás*⁷³. Entre os cabindas, tudo ocorria de forma muito “ordinária”, já que – como esclarece o negro mina – “essa gente” copiava os processos dos outros e está de tal forma ignorante que até as cantigas da suas festas têm pedaços em português⁷⁴. O cronista indaga então se tudo entre os cabindas era de fato tão diferente assim? “Mais ou menos”, responde o guia Antônio, e cita como exemplo o caso dos “santos”.

“Oxalá é Ganga-Zumba, Obaluaci, Cangira-Mucongo, Exu, Cubango, Orixá-oco, Pombagira, Oxum, a Mãe-d’água, Sinhá Renga, Sapanam, Cargamela. E não é só aos santos dos *orixás* que os *cabindas* [sic] mudam o nome, é também aos santos das igrejas. Assim S. Benedito é chamado Lingongo, Santo Antônio, Verequete, N. Senhora das Dores, Sinhá Samba”⁷⁵.

E continua com seus impropérios, ao mencionar que para aqueles africanos, “pretos sem-vergonha”, qualquer pedra, paralelepípedo ou lasca de pedreira servia para seus santos⁷⁶. João do Rio confessa ter ficado atônito com as revelações, concluindo que, diante de todas essas informações, “positivamente achava muito inferiores os *cambindas* [sic]”. Mas Antônio não parou por aí. Revelou ainda que as filhas-de-santo “*macumbas* ou *cambindas* [sic]” chegavam a ter muitos santos manifestando-se em sua “cabeça”. Durante o transe, as *iaôs-macumbas* cantavam:

Maria Mucangue
Lava roupa de Sinhá
Lava camisa de Chita
Não é dela é de Yayá

Ou então:

Bumba, bumba, ó calunga
Tanto quebra cadeira como quebra sofá
Bumba, bumba, ó calunga⁷⁷

Depois de entoar as cantigas, o africano de Lagos concluía taxativo: “por negro *cambinda* [sic] é que se compreende que o africano foi escravo de branco. *Cambinda* [sic] é burro e sem vergonha!”.

Mais do que propriamente conhecer quem eram os cabindas de princípios do século XX, as crônicas do repórter da *Gazeta* nos permitem descortinar alguns dos conflitos que decerto envolviam os africanos do Rio de Janeiro, especialmente no mercado religioso. Quem eram esses *cambindas*? Teriam a mesma procedência que aqueles que vimos para o século XIX? Incluíam outros subgrupos? Onde estariam os angolas, congos ou benguelas que por certo ainda subsistiam na cidade do Rio? Os textos analisados não oferecem respostas nesse sentido. Poderíamos estar aqui diante de rixas pessoais ou desavenças pontuais, como sugerimos anteriormente no caso de Manuel Oliveira. Seja como for, é possível ao menos inferir que as disputas se instauravam especialmente no campo religioso. Silva considera essas descrições de João do Rio como as melhores indicações para as diferenças dos termos *macumba* e *candomblé*. Segundo o autor, fica nítido “nas palavras de Antônio que a diferenciação entre o rito nagô e o rito banto resulta de um processo

de construção de contrastes que se dá internamente nos campos das religiões afro-brasileiras”, quando uma tradição tenta se impor às outras, partindo de valores selecionados, como a noção de pureza original, que legitimariam um grupo sobre os outros.⁷⁸

Embora em nenhum momento João do Rio ou Antônio usem os termos *nagô* e *banto* para designar os rituais, de fato havia ali uma tentativa de legitimar determinadas práticas e depreciar outras. Os *cabindas* eram somente “mais ou menos” diferentes que os africanos. Eram “ignorantes”, “burros e sem-vergonhas”, segundo o africano de Lagos, porque misturavam e incluíam palavras em português nas suas músicas; porque adoravam muitos santos e ainda escolhiam fetiches ao acaso. Práticas então muito “degeneradas”, distantes daquelas “verdadeiras”, realizadas em suas terras de origem. Mas esses cabindas viviam nas mesmas freguesias que os minas? Exerciam os mesmos ofícios? Antônio não diz nada nesse sentido. Contudo, como vimos a partir do exame dos registros da Detenção, em muitos casos sim. E por que será que Antônio foi o guia escolhido? Certamente não era por falta de “velhos africanos”, já que o próprio jornalista informa que havia uns “mil negros” na cidade. Estaria então imbuído das convicções que um outro estudioso da vida dos africanos, o baiano Nina Rodrigues, revelava, na mesma época, em Salvador?⁷⁹ O jornalista da *Gazeta* e seu informante não apresentam respostas para todas essas perguntas. Mas é curioso observar como o tal Antônio, africano de Lagos, gostava mesmo de uma encrenca. Além das rugas com os cabindas que não procurou esconder, acabou - depois de publicadas as reportagens sobre as *religiões africanas* - angariando a ira da comunidade de minas da cidade, inconformada com as revelações que vinha fazendo sobre os mistérios dos pretos minas.⁸⁰

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muito há que se fazer para seguir e acompanhar trajetórias de personagens e as dimensões das experiências culturais dos africanos na diáspora. Por enquanto sabemos que o peticionário africano Domingos Cabinda não era o africano Cabinda Domingos José Franque. Talvez o primeiro fosse o filho do príncipe Manbaxe, de nome Vaba. Mas temos certeza que Vaba era Tati. E certamente Tati era o mesmo Tate. Tati diz a memória coletiva africana

Cabinda teria sido vendido para um capitão de um navio negroiro. E Tate foi um africano que reclamava – juntamente com outro três – sua condição de cativo ilegal na Corte do Rio de Janeiro em 1830. E Mahitica estava na Corte quando tudo aconteceu e pode ter sido o responsável pelo resgate de Tati e o seu retorno para África, conforme diz a própria mitologia Cabinda. E José companheiro de Mahitica? Pode ter sido um representante da família Ouna, também importante traficante como a família Franque. E as histórias de seqüestros e vendas para capitães de navio? Era comum que a elite de Cabinda confiassem a educação de seus filhos e sobrinhos a capitães de navios e há notícias a respeito desde 1687.⁸¹

Também sabemos do legado de lutas dos quilombolas de Iguazu ao longo do século XIX, controlando os rios que desaguavam no recôncavo da Guanabara. Podiam ser quase todos africanos, quase todos Cabindas e readaptaram rituais e a cultura marítima naquelas paragens. Mantinham contatos com taberneiros, barqueiros e comerciavam lenha. Tinham conexões tanto com os escravos de ganho na Corte como os escravos pertencentes as fazendas Gondê e Iguazu na Ilha do Governador, de propriedade dos beneditinos. E igualmente é na Ilha do Governador a última morada do “velho Oliveira”, africano Cabinda das narrativas de Lima Barreto no “velho quilombo”. Se não sabemos se este velho africano Cabinda conheceu a Ilha do Governador e os quilombos de Iguazu não é difícil imaginar a cultura étnica e solidariedades nos mundos do trabalho e ocupação nas ruas da cidade que experimentou junto a outros escravos e libertos. Muitos dos quais Cabindas, como ele, Cipriana e Sátiro. E como todos foram transformados em pretos Cambindas no final do século XIX e os primeiros anos do XX?

Travessias, retornos, experiências cruzadas e personagens atlânticos podem nos conduzir na direção a uma reflexão sobre a invenção das imagens da África e a agência dos próprios africanos numa dimensão atlântica. Estaríamos portanto afastados da “multidão” de africanos, mas sim podendo reconhecer como grupos, pessoas, indivíduos e personagens – de forma individual e coletiva – re-avaliaram suas experiências entre travessias e retornos diversos.⁸² Os pontos de contatos não se perderam na dimensão da captura ou produção do escravo nos sertões africanos, feiras e feitorias. E não somente “desapareceram” entre políticas de domínio na escravidão. Continuaram cruzando, afastando e aproximando margens atlânticas.

NOTAS

¹ Os autores agradecem ao CNPq por apoiar a pesquisa que realizam sobre redes do tráfico negreiro e identidades na diáspora.

² Arquivo Nacional, GIFL, pacote 5 B 396.

³ Arquivo Nacional, Polícia da Corte, IJ 6, maço 164.

⁴ Referências esparsas sobre o caso do africano Mahitica apareceram inicialmente em: GOMES, Flávio dos Santos & SOARES, Carlos Eugênio Líbano. "Em Busca de um "Risonho Futuro": Seduções, Identidades e Comunidades em fugas no Rio de Janeiro Escravista (Século XIX)". *LOCUS, Revista de História*, Juiz de Fora, volume 7, número 2, 2001, pp. 10-13; "Fronteiras e margens do Atlântico: personagens, experiências e culturas no Brasil escravista". *Dimensões. Revista de História da UFES*, Vitória, número 14, 2002, pp. 352-355 e GOMES, Flávio dos Santos. resenha de "The Rise of African Slavery in the Americas" (de David Eltis). *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids*, volume 77, números 1 7 2, 2003, pp. 132-135.

⁵ Cf.: MCGOWAN, Winston. "African Resistance to the Atlantic Slave Trade in West Africa". *Slavery & Abolition*, volume 11, número 1, maio, pp. 10-11.

⁶ Sobre o Valongo, ver KARASCH, Mary C. *Vida dos Escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo, Cia. das Letras, 2000, especialmente o capítulo 2; RODRIGUES, Jaime. *De Costa a Costa: escravos e tripulantes no tráfico negreiro (Angola - Rio de Janeiro, 1780-1860)*. Campinas, IFCH-Unicamp, 2000, capítulo IX e SOARES, Luís Carlos. *Urban Slavery in Nineteenth Century*. Rio de Janeiro. London, University College London, 1988, tese de doutorado, Cap. 2 "The Slave market in Nineteenth Century Rio de Janeiro."

⁷ Ver: RODRIGUES, Jaime. "Festa na chegada: o tráfico e o mercado de escravos do Rio de Janeiro", In: SCHWARCZ, Lília Moritz. *Negras Imagens: Ensaios sobre Cultura e Escravidão no Brasil*. São Paulo, Edusp, Estação Ciência, 1996, pp. 93-116.

⁸ Arquivo Nacional, Códice 323, V.5, 21/10/1817, f. 1-3.

⁹ Sobre as dimensões políticas do Arsenal de Marinha em termos de cultura escrava, ver: SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Capoeira escrava*. Op. Cit.

¹⁰ Ver: ARAÚJO, Ubiratan Castro de, "1846: um ano na rota Bahia-Lagos - Negócios, negociantes e parceiros". *Afro-Ásia*, 21-22 (1998-1999), pp. 83-110.

¹¹ Ver: LOVEJOY, Paul. "Los orígenes de los esclavos en las Américas. Perspectivas metodológicas." *Revista de História Universidad Nacional de Costa Rica*, Enero-Junio/1999, n. 39.

¹² Ver: KARASCH, Mary. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo, Cia. das Letras, 2000, pp. 50-54

¹³ Ver: BROADHEAD, Susan Herlin. "Beyond Decline: The Kingdom of the Kongo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries". *The International Journal of African Historical Studies*, volume 12, número 4, 1979, pp. 616-650 e THORNTON, John. "As Guerras civis no Congo e o tráfico de escravos: a história e a demografia de 1718 a 1844 revisitadas". *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, CEEA/UCAM, volume 28, pp. 55-74.

¹⁴ Sobre os Cabindas, ver: MARTIN, Phyllis M. "Cabinda e os seus naturais: alguns aspectos de uma sociedade marítima africana". *Revista Internacional de Estudos Africanos*, número 3, janeiro-dezembro, 1985, "Family strategies in Nineteenth-Century". *Journal of African History*, 28, 1987; "The Cabinda Connection: Na Historical Perspective". *African Affairs*, volume 76, número 302, janeiro de 1977, pp. 47-59; SERRANO, Carlos M. H. *Os Senhores da Terra e os homens do mar: antropologia política de um reino africano*. São Paulo, FFLCH/USP, 1983; "O poder político no reino do Ngoyo: um estudo sociológico". *AFRICA*, Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, Volume 4, 1981, pp. 129-130 e "Tráfico e mudança de poder tradicional no Reino Ngoyo (Cabinda no século XIX)". *Estudos Afro-Asiáticos*, número 32, 1997, pp. 97-108.

¹⁵ Sobre famílias africanas, retornos e comunidades transatlânticas, ver: AMOS, Alcione M. "Afro-brasileiros no Togo: a história da família Olympio, 1882-1945". *Afro-Ásia*, número 23, 2000, Salvador/CEAO, UFBA, pp. 175-198; CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros estrangeiros; os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985; GURAN, Milton. *Agudás: os "brasileiros" do Benim*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000; LAW, Robin, and MANN, Kristin. "West Africa in the Atlantic Community: The Case of the Slave Coast," *William and Mary Quarterly*, 55, 2 (1999), pp. 307-34; SARRACINO, Rodolfo. "Cuba-Brasil: os que voltaram à África". *Estudos Afro-Asiáticos*, número 20, junho de 1991, pp. 85-100; TURNER, J. Michel, "Identidade Étnica na África Ocidental: o caso especial dos afro-brasileiros no Benim, na Nigéria, no Togo e em Gana nos séculos XIX e XX". *Estudos Afro-Asiáticos*, n° 28, outubro/1995, pp. 85-89.

¹⁶ MARTIN, Phyllis M. "Cabinda e os seus naturais: alguns aspectos de uma sociedade marítima africana". Op. Cit., p. 73.

¹⁷ Ver: KARASCH, Mary. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. Op. Cit., tabelas, I.2, I.3 e I.4, pp. 45-49.

¹⁸ KLEIN, Herbert. "O tráfico de escravos africanos para o porto do Rio de Janeiro, 1825-1830", In: *Anais de História*, Assis, 1973, pp. 85-101; The Middle passage (Comparative studies in the atlantic slave trade), Princeton University Press, 1978; "Recent Trends in Study of the Atlantic Slave Trade". *História y Sociedade*. Porto Rico, Ano 1, volume 1, 1988; & ENGERMAN, Stanley L. "Shippings patterns and mortality in the African Slave Trade to Rio de Janeiro, 1825-1830". *Cahiers D'Etudes Africaines*, volume XV, 1975 e MILLER, Joseph. "Legal Portuguese Slaving from Angola. Some Preliminary Indications og Volume and Direction, 1760-1830. *Revista Francesa d'História d'Outro-mer*, volume 62, 1975, número 226-227, pp. 135-175.

¹⁹ Ver: CURTO, José C. & GERVAIS, Raymond R. "A dinâmica demográfica de Luanda no contexto do tráfico de escravos do Atlântico Sul, 1781-1844". *Topoi*. Revista de História. PPGHIS/ UFRJ, volume 4, 2002; ELTIS, David, RICHARDSON, David & BEHRENDT, Stephen D. "Patterns in the Transatlantic Slave Trade, 1662-1867: New Indications of African Origins of Slaves Arriving in the Americas". In DIEDRICH, Gates, and PEDERSEN, eds., *Black Imagination and the Middle Passage*. New York, Oxford University Press, 1999, pp. 21-32; ELTIS, David; BEHRENDT, Stephen D. & RICHARDSON, David. "A participação dos países da Europa e das Américas no Tráfico Transatlântico de escravos: novas evidências". *Afro-Ásia*, número 24, 2001, pp. 9-50; FERREIRA, Roquinaldo Amaral. "Brasil e Angola no Tráfico Ilegal de Escravos, 1830-1860", In: PANTOJA, & SARAIVA, (orgs.). *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul. Rio de Janeiro*, Bertrand Brasil, 1999, pp. 143-194; FERREIRA, Roquinaldo Amaral. "Fazendas em trocas de escravos: circuitos de créditos nos sertões de Angola, 1830-1860". *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, CEEA/UCAM, volume 28, 1996, pp. 75-96; FLORENTINO, Manolo. *Em Costas Negras. Uma História do Tráfico Atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1993 e MILLER, Joseph. "Angola central e sul por volta de 1840". *Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, CEEA/UCAM, volume 32, pp. 7-54.

²⁰ Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro, consideramos todos os registros paroquiais para Santa Rita (1825-1830), Sacramento (1825-1827) e Candelária (1825-1826).

²¹ FRANQUE, D. Domingos José. *Nós, os cabindas: História, leis, usos e costumes dos povos de N'Goio*. 1934.

²² Para a escravidão urbana no Rio de Janeiro, ver: ALGRANTI, Leila M. *O Feitor Ausente: estudos de escravidão urbana no Rio de Janeiro, 1808-1821*. Rio de Janeiro, Vozes, 1988; KARASCH, Mary. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo, Cia. das Letras, 2000; SOARES, Luís Carlos. "Os escravos de ganho no Rio de

Janeiro do século XIX". *Revista Brasileira de História*, n. 16, 1988, pp. 107-142; e *Urban slavery in nineteenth century: 1808 - 1888*. Rio de Janeiro. Londres, University College, tese de Ph.D., 1988.

²³ *Monitor Campista*, 24.03.1880, Noticiário, p.2.

²⁴ Ver, SCHWARZ, Lilia Moritz. *Retrato em branco e preto*. Jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

²⁵ Ver: PRICE, Richard. "Resistance to Slavery in the Americas: Maroons and their Communities". *Indian Historical Review*, número 15, Volume 1-2 (1988-89).

²⁶ Ao analisar os periódicos A Província de São Paulo, A Redenção e o Correio Paulistano, Schawrcz destaca a a composição do discurso científico e tom positivista, que faziam emergir imagens e conceitos de "civilização", nos quais a África, e, os africanos representados como "bárbaros". Ver: SCHWARCZ, Lilia Moritz. Op. Cit., p.114-118 e 189-197.

²⁷ *Jornal do Comércio*, 28.01.1869, Publicações "A Pedido", p.2.

²⁸ Cf. CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravidão no Brasil, 1850 - 1888*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira / INL, 1975, p. 24-25.

²⁹ Ver: GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de Quilombolas. Mocambos e Comunidades de Senzalas* - Rio de Janeiro, Século XIX. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1993, capítulo 2

³⁰ Comparativamente pensamos em: THORNTON, John K. "African Dimensions of The Stono Rebellion". *The American Historical Review*, volume 96, número 4, Outubro 1991, p. 1101-1113.

³¹ Cf. MARTIN, Phyllis M. "Cabinda e os seus naturais: alguns aspectos de uma sociedade marítima africana". *Revista Internacional de Estudos Africanos*, número 3, janeiro-dezembro, 1985.

³² FRANQUE, D. Domingos José. Nós, os Cabindas. Op. Cit., p. 93 e 195-7.

³³ *Monitor Campista*, 24.03.1880, Noticiário, pp 2.

³⁴ Seguimos aqui as análises clássicas de MOTT, Luis. "Acotundá — Raízes setecentistas do Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro", IN: *Escravidão, Homossexualidade e Demonologia.*, São Paulo, Icone, 1988.; REIS, João José. "Magia Jeje na Bahia: A Invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785". *Revista Brasileira de História*. São Paulo, volume 8, número 16, mar./ago. 1988, p. 233-84 e SLENES, Robert W. Da

senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

³⁵ Cf. MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. *An Anthropological Approach to the Afro-American Past, A Caribbean Perspective*. Filadélfia, ISHI, 1976, p. 29.

³⁶ Com relação aos libertos africanos, ver: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros estrangeiros; os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985 e OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. *O liberto: seu mundo e os outros, Salvador, 1790-1890*. Salvador Corrupio, 1988.

³⁷ Para acompanhar este debate e suas implicações metodológicas, ver, entre outros: BERLIN, Ira. "From Creole to African: Atlantic Creoles and the Origins of African-American Society". *The William and Mary Quarterly*, 3d Series, volume LIV, número 2, abril 1996, GOMÉZ, Michael. *Exchanging our country Marks. The transformation of african identities in the colonial and Antebelum south*. The University of North Carolina Press, 1998; HALL, Gwendolyn Midlo. *Africans in colonial: The development of Afro-Creole culture in the eighteenth century*. Louisiana State University Press, 1992; MANN, Kristin. "Shifting paradigms in the Study of the African Diaspora and od Atlantic History and Culture", *Slavery & Abolition*, volume 22, número 1, abril 2001, pp. 3-21; MORGAN, Philip. "The Cultural Implications of the Atlantic Slave: African Regional Origins, American Destinations and New World Developments". *Slavery & Abolition*, volume 18, número 1, 1997; SLENES, Robert. "As proações de um Abrão africano: a nascente nação brasileira na viagem alegórica de Johann Moritz Rugendas". *Revista de História da Arte e Arqueologia*, número 2, IFCH/UNICAMP, 1995-96, pp. 271-536; Da senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. Op. Cit. e "Malungu, Ngoma vem!": África coberta e descoberta no Brasil". *Revista USP*, número 12 (dez./jan./fev., 1991-1992).

³⁸ Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, Livro de Entrada da Casa de Detenção do Rio de Janeiro (doravante LECD) 06/06/1884.

³⁹ LECD 3980, 16/07/1884.

⁴⁰ LECD 4055, 13/06/1885.

⁴¹ LECD 4040, 29/04/1877.

⁴² LECD 4051, 13/02/1879, LECD 4051, 03/03/1879 e LECD 4039, 18/04/1880.

⁴³ LECD 4055, 25/05/1885. Para uma descrição detalhada da ocorrência, ver SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungu: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro, Prêmio Memória Fluminense, Arquivo Estadual do Rio de Janeiro, 1998, pp. 103-107.

⁴⁴ LECD 3984, 06/10/1886.

⁴⁵ Ver: HARDING, Rachel E. *A Refuge in Thunder*. Candomblé and alternative spaces of blackness. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2000 e REIS, João José. "Batuque negro: repressão e permissão na Bahia oitocentista", IN: JANCÓS, István & KANTOR, Iris (orgs.). *Festa: Cultura & Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo, HUCITEC, EDUSP/Fapesp, Imprensa Oficial, 2001, volume 1, pp. 339-360 e "Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX". In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. (org.). *Carnavais e outras f(r)estas. Ensaios de História Social da Cultura*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult, 2002, pp. 101-156.

⁴⁶ LECD 3962, 08/06/1882.

⁴⁷ GOMES, Flávio dos Santos & SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Identidades escravas, conexões e narrativas: notas de pesquisas*. Revista Sesiarias. Rio de Janeiro, Volume 1, número 1, 2001, pp. 21-45 e "Em Busca de um "Risonho Futuro": Seduções, Identidades e Comunidades em fugas no Rio de Janeiro Escravista (Século XIX)", Op. Cit.

⁴⁸ Com relação as africanos Minas no Rio de Janeiro no século XIX, ver: GOMES, Flávio dos Santos & SOARES, Carlos Eugênio Líbano. «Dizem as quitandeiras...»: *Ocupações e identidades étnicas em uma cidade escravista*. Rio de Janeiro, século XIX. Acervo: Revista do Arquivo Nacional. Rio de Janeiro: , v.15, n.2, 2002, pp.3 - 16; "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.ano 23, n.335, 2001. Para uma análise das dimensões atlânticas das quitandeiras ver: PANTOJA, Selma. "A dimensão atlântica das quitandeiras". In: FURTADO, Junia. *Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino português*. Belo Horizonte, Ed. da UFMG, 2001, pp. 45-67.

⁴⁹ MARTIN, Phyllis M. "Cabinda e os seus naturais: alguns aspectos de uma sociedade marítima africana". Op. Cit.

⁵⁰ Cidade do Rio, 19 de setembro de 1888.

⁵¹ Ver: SCHWARCZ, Lília Moritz. *As Barbas do Imperador*. D. Pedro II, um monarca nos Trópicos. São Paulo, Cia. das Letras, 1998, pp. 281-284.

⁵² Sobre as dimensões africanas reinventadas no final do século XIX, ver: ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. "Esperanças de Boaventuras: Construções da África e Africanismos na Bahia (1887-1910)". *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, CEAA/UCAM, Ano 24, número 2, 2002, pp. 215-245 e FERREIRA FILHO, Alberto

Heráclito. "Desafricanizar as ruas: elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador, 1890-1937". *Afro-Ásia*, Salvador/CEAO, UFBA, números 21 e 22, 1998-1999, pp. 239-256.

⁵³ Naquele início da década de 1920, depois de, por duas vezes, ter sido recolhido ao Hospício Nacional de Alienados, em função dos abusos do álcool, Lima Barreto estava vivendo em uma rua do subúrbio carioca, numa casa "humilde", que logo batizou de Vila Quilombo. Entre os anos de 1920 e 1922, produziu ali cinco obras: *Histórias e sonhos*, *Marginalia*, *Feiras e Mafuás*, *Bagatelas* e *Clara dos Anjos*. Mas não veria nenhum desses livros publicados, com exceção de *Histórias e Sonhos*. De *Feiras e mafuás*, chegaria a rever as primeiras provas. BARBOSA, Francisco Assis. *A vida de Lima Barreto*. 8 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002, pp. 321-331.

⁵⁴ Lima Barreto entregou os originais de *Feiras e mafuás* ao editor Schetino em 1922. Chegou a ver as primeiras provas, mas morreu antes da publicação. O livro só sairia muito mais tarde, em 1953. BARBOSA, op. cit. 325, 414.

⁵⁵ BARRETO, Lima. "Manuel de Oliveira". *Feiras e Mafuás*. Artigos e crônicas. São Paulo: Brasiliense, 1956, pp. 224-228.

⁵⁶ BARBOSA, op. cit., p. 75.

⁵⁷ Idem, p. 77-79 e BARRETO, op. cit., p. 226.

⁵⁸ BARRETO, op. cit., p. 225. Como ainda destaca Lima Barreto, esse asilo foi transformado, com o advento da República, em colônias de alienados.

⁵⁹ BARRETO, op. cit., p. 226.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Todas informações sobre a vida de Manuel de Oliveira foram extraídas da citada crônica de BARRETO, "Manuel Oliveira", op.cit..

⁶² BARRETO, op. cit., p. 227. Descrevendo as "curiosas" opiniões políticas de Manuel, Lima Barreto fala que, "como todo homem do povo", ele tinha uma grande veneração pelo imperador e uma grande antipatia pela República. "Entretanto, e apesar de não gostar da república, ele informava que o governo de sua terra era melhor que o daqui, porque lá havia, ao mesmo tempo, imperador e presidente da República".

⁶³ BARRETO, op. cit., p. 227.

⁶⁴ BARRETO, Lima. *Triste fim de Policarpo Quaresma*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004. A obra foi escrita de janeiro a março de 1911. O *Jornal do Commercio* publicou o primeiro capítulo do livro em 11 de agosto de 1911 e o último saiu na edição de 19 de

outubro daquele ano. BARBOSA, op. cit., p. 406. Lima Barreto já havia se inspirado em uma outra africana para compor uma personagem que deixou inacabada. Sua bisavó, Maria da Conceição, nascera na África e fora transportada para o Brasil num navio negreiro. Segundo o biógrafo Francisco de Assis Barbosa, ela parece ter sido o modelo ao criar a figura de Mãe Quirina, uma “preta velha”, com a “cabecinha pequena, empastada de cabelos brancos, tecidos como uma rama de algodão, alvejando tristemente no fundo do rosto”. Tivera muitos filhos, uns morreram, outros se espalharam como escravos pelo país. “Era da África, de nação Moçambique; viera ainda rapariguinha para aqui, onde tivera por seu primeiro senhor os Carvalhos de São Gonçalo; conhecera D. João VI, e, sobre ele, desconexadamente, contava uma ou outra coisa avaramente guardada naquela estragada memória”. “Posso ser rebolo (minha bisavó era...)”. Coleção Lima Barreto. Seção de Manuscritos da Biblioteca Nacional, citado em: BARBOSA, op. cit., p. 39.

⁶⁵ O aprazível sítio do Sossego, para onde Quaresma se mudara com seu “silencioso e grave” companheiro africano, lembra muito a residência dos Lima Barreto na ilha do Governador. E o próprio Policarpo, com sua paixão pela agricultura, não teria sido, como sugere Barbosa, em parte inspirado no próprio pai do escritor? BARRETO, Triste fim de Policarpo Quaresma, op. cit., especialmente o capítulo intitulado “No ‘Sossego’”. Cf. BARBOSA, op. cit., p. 75.

⁶⁶ Em 1890, Santa Rita tinha 43.601 habitantes, dos quais 16.876 eram estrangeiros (destes, 12.315 eram portugueses e 1.720 espanhóis). Já em Santana, encontramos – nesse período – 67.385 pessoas, entre as quais o maior contingente estrangeiro da cidade – 27.074, sendo 16.173 portugueses e 4.844 italianos. Com tantos imigrantes vivendo na região, não é de estranhar que os pretos e pardos fossem minoria. 60,6% dos moradores de Santa Rita e 66,4%, de Santana eram brancos. Cf. Recenseamento Geral da República dos Estados Unidos do Brasil em 31 de dezembro de 1890. Rio de Janeiro, Typ. Leuzinger, 1895. CRUZ,

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. Depois desse censo em 1890, uma nova contagem só seria feita no recenseamento de 1906. Mas, 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. Cf. Recenseamento do Rio de Janeiro (Distrito Federal), realizado em 1906, pp. 43-45.

⁶⁷ Todas essas ruas – e também outras visitadas pelo cronista em 1904, e descritas em suas crônicas reunidas no inquérito As religiões no Rio – ficavam nas freguesias centrais, como Santana e Santa Rita.

⁶⁸ RIO, João do. *No mundo do feitiço: Os feiticeiros*. Gazeta de Notícias, 9 de março de 1904, p. 2.

⁶⁹ O livro, intitulado *As religiões no Rio*, foi posto à venda em 5 de dezembro de 1904, na livraria Garnier, na rua do Ouvidor. As reportagens publicadas entre os meses de fevereiro e abril foram refundidas e acrescidas de novas informações. Era um volume de 300 páginas, com capa colorida, ilustrada pelo caricaturista Raul. Como informava a Gazeta de Notícias, de 6 de dezembro de 1904, as vendas haviam começado no dia anterior, na Garnier, exatamente às 10 horas da manhã; no final da tarde, mais precisamente às 18 horas, 200 exemplares já tinham sido vendidos. De São Paulo e Minas Gerais vinham, pelo telégrafo, pedidos de remessa de volumes. Em 15 de dezembro, a Gazeta destacava que a 1ª edição já estava quase esgotada. Cf.: Gazeta de Notícias, 04/12/1904; 05/12/1904; 13/12/1904 e 15/12/1904. Em seis anos, a obra chegou a vender mais de oito mil exemplares, um número bem expressivo, levando-se em conta o restrito público leitor e comprador de livros naquela época. Cf. GOMES, Renato Cordeiro. *João do Rio: vielas do vício, ruas da graça*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Prefeitura do Rio, 1996, p. 67.

⁷⁰ Ao longo de todos os artigos publicados na Gazeta de Notícias, no inquérito sobre as religiões do João do Rio se refere aos cabindas como cambindas. Para mais detalhes sobre os minas descritos nas crônicas do jornalista carioca, ver: FARIAS, Juliana B. *Entre identidades e diásporas: negros minas no Rio de Janeiro (1870-1930)*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2002, especialmente o capítulo 2, “Vivendo entre ‘parentes de nação’: trajetórias, identidades e religiosidades (1904-1915)”, pp. 70-119.

⁷¹ O termo eubá era uma corruptela de iorubá, ou o modo como João do Rio a entendera. No Grande dicionário da língua portuguesa de Antônio de Moraes Silva, o eubá é identificado como o “o nome duma língua muito falada pelos negros do Rio, que deriva do egbá, nome do povo africano”, “tribo de indígenas da África ocidental inglesa”. Embora recorra ao relato de João do Rio para exemplificar a utilização do termo, Silva acrescenta que a língua era falada por um grupo étnico específico, os egbás de Abeokutá, também genericamente identificados como iorubás, ou como nagôs em Salvador. SILVA, Antônio de Moraes e. *Grande dicionário da língua portuguesa*. 10ª. ed. Editorial Confluência, 1945, vol. IV, pp. 212, 956.

⁷² FARIAS, op. cit.

⁷³ RIO, João do. *No mundo do feitiço: Os feiticeiros*. Gazeta de Notícias, 9 de março de 1904, p. 2.

⁷⁴ RIO, João do. *No mundo do feitiço: As iaôs*. Gazeta de Notícias, 12 de março de 1904, p. 2. Cf. FARIAS, op. cit., p. 95-97

⁷⁵ RIO, João do. *Idem*, p. 2.

⁷⁶ *Idem*.

⁷⁷ Antônio aqui estava se referindo ao momento em que a inicianda encontrava um fetiche – o objeto que guardava a força de seu orixá e podia ser localizado numa pedra, pedaço de ferro ou concha do mar – e a partir de então sabia que seu santo estava vindo. Logo a mulher corria para os babalaôs, que descobririam qual era o “santo”.

⁷⁸ RIO, João do. *Op. cit.*, p. 2.

⁷⁹ SILVA, Gonçalves da Silva. *Orixás na metrópole*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 41-42. Cf. DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco*. Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

⁸⁰ Na virada do século, quando as discussões sobre raça e nacionalidade ganhavam relevo, os debates sobre as divisões étnicas entre os africanos, especialmente o lugar ocupado pelos chamados sudaneses – considerados superiores, incluindo aí os nagôs da Bahia e os minas do Rio – animava o ambiente acadêmico e científico. Ver o trabalho pioneiro de Nina Rodrigues sobre os africanos no Brasil, especialmente na cidade de Salvador. RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Ed. Nacional/Ed. Universidade de Brasília, 1998.

⁸¹ FARIAS, op. cit., p. 81-109.

⁸² Ver: MARTIN, Phyllis M. “Cabinda e os seus naturais: alguns aspectos de uma sociedade marítima africana”. *Op. Cit.*, “Family strategies in Nineteenth-Century”. *Op. Cit.* e “The Cabinda Connection: Na Historical Perspective”.

⁸³ Para um debate mais recente sobre as implicações das invenções e continuidades de grupos africanos na diáspora, ver: CARON, Peter. “‘Of a nation wich the others do not Undestand’: Bambara Slaves and African Ethnicity in Colonial Lousiana, 1718-1760”. *Slavery & Abolition*, volume 18, número 1, 1997, pp. 98-121; CHAMBERS, Douglas B. “‘My own nation’: Igbo Exiles in the Diaspora”. *Slavery & Abolition*, volume 18, número 1, 1997, pp. 73-97; NORTHRUP, David. “Igbo and Myth Igbo: Culture and Ethnicity in the Atlantic World, 1600-1850”. *Slavery & Abolition*, volume 21, número 3, dezembro 2000, pp. 1-20. Para o Brasil, destaque para os estudos recentes de: OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. “Viver e morrer no meio dos seus. Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX”. *Revista USP*, São Paulo, número 28, dezembro/1995 e fevereiro/1996; SILVA, Luiz Geraldo. “Sementes da sedição: etnia, revolta escrava e controle social na América Portuguesa (1808-1817).

Afro-Ásia, Salvador/CEAO, UFBA, , n. 25 e 26, 2001, pp. 9-60 e SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor*: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

RESUMO: Este artigo aborda as possibilidades de conexões entre áreas de tráfico no rio Zaire, norte de Angola e a demografia da escravidão. São analisadas as relações complexas envolvendo africanos, escravos, redes do tráfico, capitães de navios e proprietários entre Cabinda e Rio de Janeiro, no século XIX. Com base em algumas petições de africanos traficantes – transformados em escravos – memórias de descendentes de famílias Ngoio que comandavam o tráfico, noticiário jornalístico, registros prisionais e textos literários sobre libertos africanos Cabindas procura-se perscrutar as dimensões atlânticas das identidades sociais reconstruídas, envolvendo tanto os universos africanos das redes do tráfico como as experiências da diáspora no mercado de trabalho, na formação de quilombos, nos padrões de moradia e nas reinvenções culturais. A partir do caso dos africanos Cabindas Ngoio são ensaiadas perspectivas metodológicas de pensar a gestação de comunidades transétnicas e atlânticas e seus respectivos arranjos sócio-culturais em áreas urbanas e rurais do Rio de Janeiro.

ABSTRACT: This article analyzes the links between slave trade regions near the Congo River in northern Angola and the demography of slavery. Against this backdrop, it addresses the complex ties involving Africans, slaves, slave trade networks, and ship owners and captains in Cabinda and Rio de Janeiro in the 19th century. It draws on petitions by African slave dealers – taken as slaves –, memoirs written by members of the Cabinda Ngoio family, newspaper information, police records, and literary texts on freed Africans. The goal is to analyze the Atlantic dimension of the reconstruction of social identity, the African aspects of trading networks of the slave trade, and the ways that the African Diaspora impacted local job market, the formation of maroon communities, patterns of household and cultural reinventions among Africans in Rio de Janeiro. By using the case of the Ngoio Africans from Cabinda the article speculates about methodological ways to analyze the formation of trans-ethnic and Atlantic communities and their socio-cultural arrangements in urban and rural areas of Rio de Janeiro.