

# IDENTIDADE E A MIRAGEM DA ETNICIDADE

## A JORNADA DE MAHOMMAH GARDO BAQUAQUA

### PARA AS AMÉRICAS<sup>1</sup>

*Paul E. Lovejoy\**

**R**eferências a etnicidade são freqüentes no estudo dos africanos escravizados nas Américas, mas a forma como o conceito de etnicidade é compreendido tem sido objeto de consideráveis debates e divergências. Eu defendo que reconstruções de conceituações de etnicidade oferecem a possibilidade de preencher uma lacuna metodológica no estudo da escravidão. A lacuna consiste na ausência de dados sobre o que aqueles escla-

---

\* Professor de História da Diáspora Africana, Universidade de York, Canadá.

<sup>1</sup> Vide Robin Law e Paul Lovejoy, *The Biography of Muhammad Gardo Baquaqua* (Princeton, 2001). A pesquisa teve o apoio do Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais e Humanidades do Canadá, e é parte do projeto UNESCO/York University “Nigerian” Hinterland Project. Eu gostaria de agradecer, além de a Robin Law e sua parceria neste projeto, a diversas pessoas pela ajuda que prestaram: Cheryl I. Lemaitre por fazer a busca de referências jornalísticas e por seus comentários sobre os primeiros esboços; Catherine Hanchett pelo generoso auxílio relativamente à história do Central College, e por permitir-me consultar a sua obra, ainda não publicada, sobre o Colégio e os anos que Baquaqua’s passou lá; Catherine Barber, historiadora de Cortland County, por referências jornalísticas; Sílvia Hunold Lara, por compartilhar sua pesquisa preliminar e pelo empréstimo dos negativos de duas gravuras de Baquaqua; Manolo Florentino, Alberto da Costa e Silva e Tufy Cairus, por seu auxílio no Rio de Janeiro, e no Brasil em geral, e a João Reis e Marcus Carvalho, pelas informações sobre Pernambuco. Ibrahim Hamza deu sugestões muito úteis com relação às culturas hauçá e muçulmana. Allan Austin foi quem primeiro me chamou a atenção para Baquaqua: vide Allan Austin (ed.), *African Muslims in Ante-Bellum America: A Sourcebook* (New York e Londres, 1984), 585-654 (doravante, Austin, *African Muslims: Sourcebook*). Versões anteriores deste trabalho foram apresentadas no Departamento de História da Universidade do Texas, em 11 de fevereiro de 2000, no Centro Gilder Lerhman para o Estudo da Escravidão, Resistência e Abolição, Universidade de Yale, 16 de fevereiro de 2000, no Centro de Estudos Africanos, Universidade de Rutgers, 24 de fevereiro de 2000; e na conferência “Liberté, identité, integration et servitude.” Universidade de Al Akhawayn, Ifrane, Marrocos, 29-30 de junho de 2000. Tradução: Raul Oliveira. Revisão da tradução: Valdemir Zamparoni.

vos pensavam e em que eles acreditavam. Por esta razão, a “interessante narrativa” de Mahommah Gardo Baquaqua reveste-se de especial importância, tendo em vista a sua odisséia incomum, de alguém escravizado na África ocidental, aparentemente entre o início e meados dos anos 1840, e transportado para o Brasil por volta de 1845, alcançando sua liberdade na cidade de Nova Iorque em 1847.<sup>2</sup> A biografia de Baquaqua foi originalmente publicada em 1854, em Detroit, Michigan (EUA), e consiste em 65 páginas impressas, com o poema “Prece dos Oprimidos” (do poeta afro-americano James Whitfield) como apêndice.<sup>3</sup> É quase certo que o poema de Whitfield tenha sido escolhido porque captava os pensamentos de Baquaqua: “quando o radiante sol da liberdade / brilhar sobre todo país despótico, E toda a humanidade, livre da escravidão, adorar as maravilhas de vossa mão.” A busca de Baquaqua por “liberdade”, a primeira palavra que ele diz ter aprendido em inglês, conduz-nos por um caminho de múltiplas identidades, no qual a etnicidade informa a discussão sobre a situação de Baquaqua, mas, apesar disto, não explica a progressiva individualização de sua identidade, e a correspondente alienação que isto implica. A etnicidade revela-se como uma série de chapéus, cujo uso lhe é prescrito. Como um mecanismo de auto-identificação, a etnicidade surge como uma miragem, a disfarçar o indivíduo que está sob os chapéus.

Baquaqua não diz nada, explicitamente, sobre a forma como ele se identificava a si mesmo em termos étnicos ou em relação ao seu lugar de origem. Não obstante, materiais biográficos implicitamente dão pistas sobre o indivíduo, dizendo-nos, assim, em teoria, como cada pessoa interagira na esfera social e, por conseguinte, como cada um era identificado e como cada um percebia-se a si mesmo em diferentes situações. Portanto, para mim, a etnicidade não é importante em si, ou por si só, mas sim porque ela fornece uma chave metodológica para a reconstrução

---

<sup>2</sup> Samuel Moore, *Biography of Mahommah G. Baquaqua. A Native of Zoogoo, in the Interior of Africa (A Convert to Christianity,) with a Description of that Part of the World; including the Manners and Customs of the Inhabitants* (Detroit: Geo. E. Pomeroy & Co., 1854). Doravante, far-se-á referência ao livro como a *Biografia* de Baquaqua.

<sup>3</sup> James Whitfield, *America, and Other Poems* (Buffalo, 1853), 61-63. Sobre a contribuição de Whitfield para a literatura afro-americana, vide Joan R. Sherman, “James M. Whitfield: Poet and Emigrationist: A Voice of Protest and Despair,” *Journal of Negro History*, 56, 1972, 173.



Foto 1 *Mahommah G. Baquaqua (1850)*, frontispício, A. T. Foss and Edward Mathews, *Facts for Baptist Churches*, Utica, 1850.

ção de padrões mais gerais de história, do que permite a história isolada de uma pessoa.

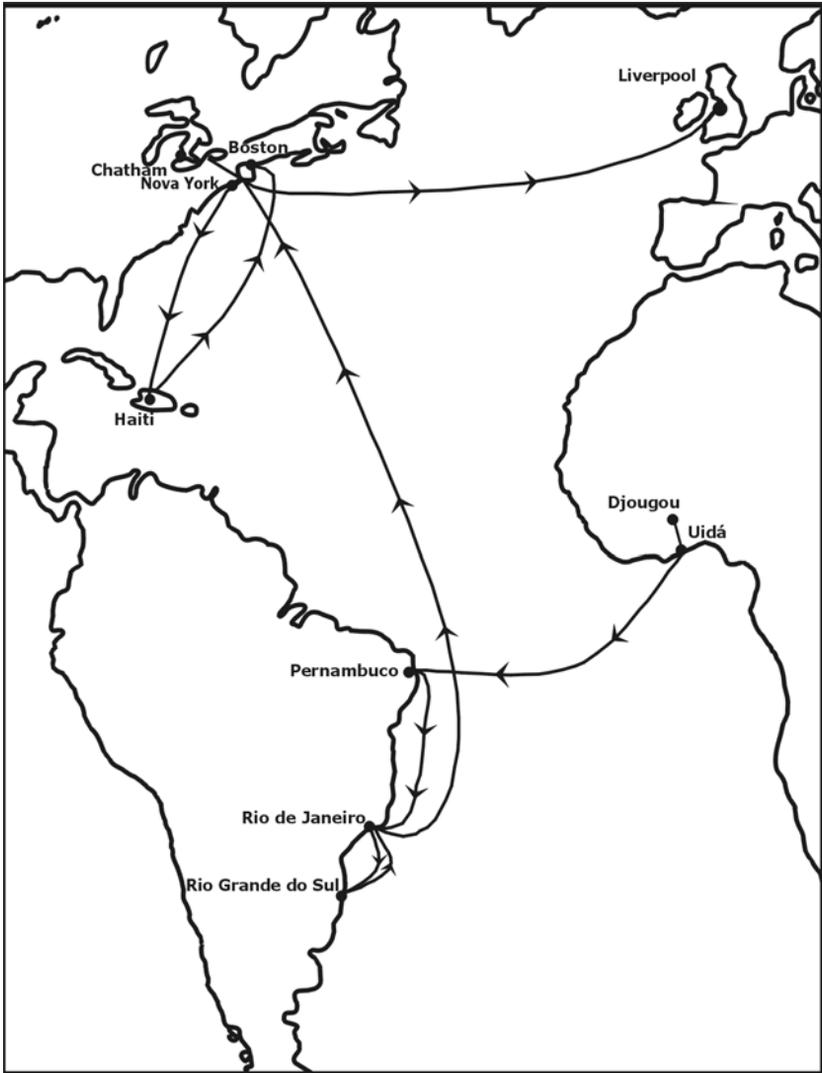
Quando seu livro foi publicado, Baquaqua tinha, possivelmente, trinta anos, um homem ainda jovem, com uma diversidade de experiências incomum para a maioria das pessoas em qualquer época, porém indicativa das situações possíveis com que se defrontavam os africanos escravizados que haviam sido conduzidos à força ao longo das rotas que levavam ao mundo desconhecido da escravidão racializada nas Américas. É quase inimaginável que um homem de trinta anos, que tinha experimentado a escravização e a migração forçada para as Américas, tenha deixado um relato autobiográfico tão vívido. Baquaqua foi, primeiro, para o Brasil, antes de buscar a liberdade em Nova Iorque, e depois refúgio no Haiti, onde permaneceria por dois anos. Ele converteu-se ao cristianismo em 1848. Durante quase três anos (1850-53), frequentou o Central College, em McGrawville, Estado de Nova Iorque, onde, depois de mudar-se para o Canadá Oeste (Ontário), ele tomou as providências visando a publicação de sua história, em Detroit, em 1854. Viajou para Liverpool em janeiro de 1855, e a última notícia que temos dele data de 1857, na Grã-Bretanha, aguardando os resultados dos esforços de seus amigos missionários para levantar fundos, a fim de mandá-lo de volta para a África.

O que restou de sua correspondência, assim como a sua biografia, reflete o seu firme propósito de retornar à sua “terra natal”.<sup>4</sup> Ele tentou juntar-se à Missão Mendi, em Serra Leoa em 1853-54, e, em 1857, ainda estava contatando a Missão Livre Batista Americana, em busca de auxílio. O registro diz: “Mahommah, o africano educado neste país [Estados Unidos], agora na Inglaterra, expressando o seu desejo de retornar e trabalhar entre seus compatriotas”, mas a decisão de estabelecer a missão foi adiada por um ano e, aparentemente, tal missão nunca foi enviada.<sup>5</sup> Baquaqua some de vista depois disto.

---

<sup>4</sup> Baquaqua para George Whipple, McGrawville, 8 de outubro de 1853 (Arquivos da Associação Missionária Americana American, Nº 81362, Centro de Pesquisas Amistad, Universidade de Tulane, New Orleans). Eu gostaria de agradecer a Kwabena Akurang-Parry por sua ajuda em localizar esta correspondência, que está publicada em Law e Lovejoy, *Biography of Baquaqua*, apêndice 3.

<sup>5</sup> [Nova Iorque] *Free Mission Record*, fevereiro de 1857, 13, que discute a reunião do Conselho da Sociedade da Missão Livre Batista Americana. Eu gostaria de agradecer a Sílvia Hunold Lara por esta referência.



Mapa 1 Rota de Baquagua da África para as Américas e Inglaterra

O relato de Baquaqua serve como exemplo de como uma biografia pode informar a nossa compreensão da diáspora africana, e de como indivíduos encaixavam-se na história da escravidão transatlântica.<sup>6</sup> Neste ensaio, eu investigo identidade ao longo da rota escravista, da África para as Américas, usando o perfil pessoal de Baquaqua como um meio de penetrar no, freqüentemente impenetrável, silêncio dos escravizados. Os detalhes da biografia abrem a possibilidade de submeter os estereótipos étnicos, os signos atribuídos de identidade e o historicismo da tradição e da memória ao escrutínio de uma rigorosa metodologia. Até que ponto a etnicidade era essencialista, existindo independentemente dos indivíduos e resistindo às mudanças de circunstância e de situação? Qual era a relação entre o indivíduo e a coletividade, sob o jugo da escravidão racializada? Conduzir uma tal pesquisa biográfica é difícil, porque os dados normalmente encontram-se muito dispersos, mas, no caso de Baquaqua, existe uma quantidade considerável de informações disponíveis.

Ao examinar questões de etnicidade, e da maneira como elas se refletiram na vida de Mahommah Gardo Baquaqua, fica claro que sua identidade esteve entrelaçada com os detalhes pessoais de sua vida, mas também que a etnicidade era pouco mais do que uma “miragem”, que disfarçava os fatores que haviam conduzido à sua escravização e venda. A história de vida de Baquaqua revela muito sobre a maneira como, pelo menos a este homem em particular, foi atribuída uma série de identidades que tinham relação com seu status, no curso de sua vida. No espaço de uma década, ele conseguiu cair na escravidão em Borgu, sobreviver à marcha forçada em direção à costa e à terrível Passagem do Meio, experimentar um brutal encarceramento em Pernambuco e um duro tratamento no mar, mas ele sobreviveu. Mesmo o isolamento do período passado no Haiti e o racismo do Estado de Nova Iorque não conseguiram quebrantá-lo. Não pode haver uma evidência mais forte de que este homem manteve uma imagem de si mesmo que pôde resistir à violência, à humilhação e aos esforços de desenraizamento. Sua identidade, no contexto da escravidão, manteve-se em transformação, apresentando o ho-

---

<sup>6</sup> Paul E. Lovejoy, “Biography as Source Material: Towards a Biographical Archive of Enslaved Africans,” in Robin Law (ed.), *Source Material for Studying the Slave Trade and the African Diaspora* (Stirling, 1997), 119-40.

mem em diferentes aspectos para diferentes situações. Em seu nome e em sua memória, contudo, existem traços de um indivíduo que conservou uma forte identificação com a África e com a sua terra natal. As contradições e lutas que são reveladas em sua história são características de muitos daqueles que foram escravizados, especialmente porque Baquaqua não conseguiu estabelecer conexões com uma comunidade de escravos nas Américas, e só alcançou a condição de membro de uma comunidade quando se associou aos abolicionistas norte-americanos, especificamente os da Sociedade da Missão Livre Batista Americana, com a sua rede no Estado de Nova Iorque, na Pensilvânia e no Canadá Oeste.

Muitas das narrativas de escravizados dessa era provêm de escravos do sexo masculino, e o relato de Baquaqua não constitui uma exceção. Na verdade, havia uma predominância de homens entre os escravos, especialmente entre os muçulmanos escravizados.<sup>7</sup> Embora Baquaqua não esteja incluído na compilação de depoimentos da era escravista feita por Philip Curtin, sua história harmoniza-se com o tema dominante na coletânea de Curtin, a qual é inteiramente masculina e predominantemente muçulmana.<sup>8</sup> De forma similar, o material biográfico de Allan Austin sobre escravos muçulmanos na América consiste, inteiramente, de dados sobre indivíduos do sexo masculino.<sup>9</sup> Michael Gomez discute exemplos de mulheres muçulmanas na América do Norte, mas também observa que quase todos os muçulmanos escravizados eram homens.<sup>10</sup> Também Sylviane Diouf observou que os africanos escravizados procedentes de áreas muçulmanas eram, em sua maioria,

---

<sup>7</sup> Sobre a composição de gênero e faixa etária na população escrava deportada no século XIX, vide David Eltis e Stanley Engerman, "Fluctuations in Sex and Age Ratios in the Transatlantic Slave Trade, 1663-1864", *Economic History Review*, 46 (1993), 308-23; e a análise atualizada de David Eltis, Stephen D. Behrendt, David Richardson e Herbert S. Klein, *The Trans-Atlantic Slave Trade: A Database on CD-ROM* (Nova Iorque, 1999).

<sup>8</sup> Todas as dez biografias na publicação de Curtin (*Africa Remembered: Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade* [Madison, 1967]) são de homens; a metade é muçulmana, um deles era livre. Logicamente, a compilação não se pretende representativa do tráfico de escravos. Contudo, esta coletânea é representativa da predominância de homens nos relatos que se conservaram. De mais a mais, os muçulmanos estão representados desproporcionalmente à sua real quantidade.

<sup>9</sup> Austin, *African Muslims: Sourcebook*.

<sup>10</sup> Michael Gomez, *Exchanging Our Country Marks: The Transformation of African Identities in the Colonial and Antebellum South* (Chapel Hill, 1998), 59-87.

homens.<sup>11</sup> Esses estudos confirmam a minha própria conclusão, de que a maioria esmagadora dos africanos escravizados do Sudão central, incluindo Borgu, eram homens, a maioria dos quais foi para a Bahia no início do século XIX.<sup>12</sup> A jornada de Baquaqua encaixava-se neste padrão mais amplo, embora ele tenha ido para Pernambuco, e não para a Bahia, e tenha seguido uma rota para a costa que o conduziu muito mais para oeste do que a maioria dos muçulmanos escravizados do Sudão central que acabaram chegando ao Brasil. A rota mais comum era através de Oyo, para Porto Novo ou Lagos.<sup>13</sup>

Reconhecidamente, a odisséia de Baquaqua foi incomum, levando-o de Borgu, no interior da África ocidental, através do Daomé, para Pernambuco, Rio de Janeiro, Cidade de Nova Iorque, Haiti, Estado de Nova Iorque, Canadá Oeste e Inglaterra. Não foram muitos os africanos escravizados que alcançaram a América, partindo de Borgu, e a rota seguida por Baquaqua, na direção sul, para o Daomé, não era muito percorrida, nem mesmo pelos relativamente poucos que, efetivamente, se viram a bordo de navios rumo às Américas. O que ressalta de uma investigação da vida de Baquaqua é uma imagem de etnicidade que tinha pouca importância para ele, em sua auto-identificação, ou, pelo menos, em sua experiência pessoal, embora um sentido de origem étnica tenha permanecido, quase que certamente, fixado em sua memória. Suas convicções religiosas parecem ter ficado toldadas, como é sugerido em sua conversão ao cristianismo, exceto pela conservação do seu nome muçulmano. Não há nada de incompatível com o estabelecimento e a manutenção de uma dupla personalidade em matéria de religião, e Baquaqua havia, anteriormente, demonstrado não apreciar os requisitos da ortodoxia. Ele não havia sido um bom aluno, não apenas porque teve de estudar sob o severo controle de seu irmão mais velho, mas também porque gostava de beber, o que veio a ser a causa de sua queda e escravização.

---

<sup>11</sup> Sylviane A. Diouf utiliza dados da vida de Baquaqua em seu estudo dos muçulmanos escravizados nas Américas; vide: *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas* (New York, 1998), 42-45, 53, 203.

<sup>12</sup> Lovejoy, "Jihad e Escravidão: As Origens dos Escravos Muçulmanos de Bahia," *Topoi*, 1 (2000), que atualiza "Background to Rebellion: The Origins of Muslim Slaves in Bahia," in Paul E. Lovejoy e Nicholas Rogers (eds.), *Unfree Labour in the Development of the Atlantic World* (Londres, 1994), 151-82.

<sup>13</sup> Robin Law and Paul E. Lovejoy, "Borgu and the Slave Trade," *African Economic History*, 28 (2000).

## A vida de Baquaqua

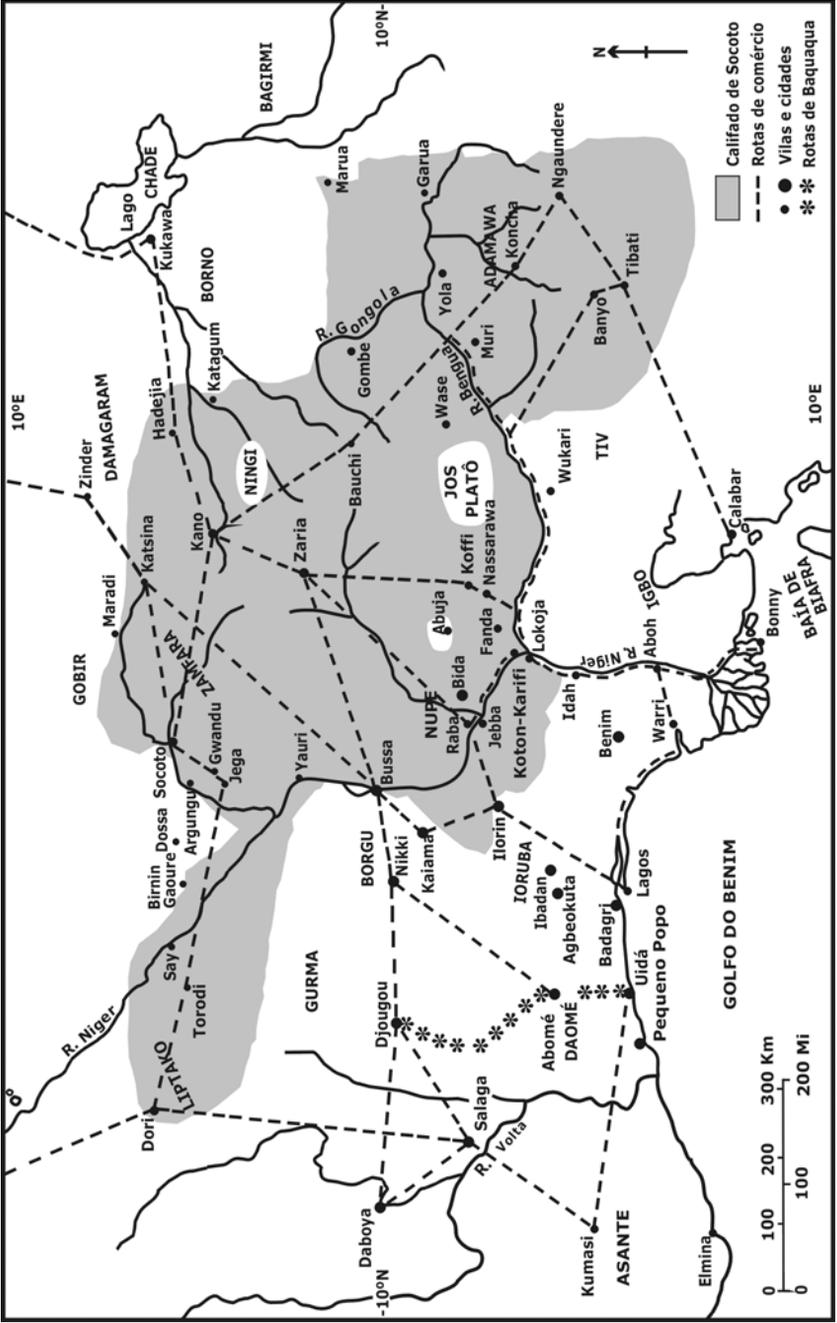
Baquaqua nasceu em Djougou, ao que tudo indica em meados dos anos 1820, em uma família muçulmana de proeminência local. A data do seu nascimento não é conhecida, mas ele certamente nasceu antes de 1830, possivelmente em 1824.<sup>14</sup> Quando criança, em Djougou, ele frequentou a escola alcorânica, começando muito jovem. Menino ainda, ele foi aprendiz de seu tio na manufatura de agulhas, e também parece ter sido preparado para a vida no comércio. Adolescente, ele, aparentemente, viajou para a vizinha Dagomba, à época uma província sob o domínio axanti. No final dos anos 1820 e nos anos 1830, quando Baquaqua estava crescendo, Djougou era uma das cidades mais importantes entre o território axanti e o Califado de Sokoto, e a sua narrativa confirma o papel por ela desempenhado. Durante a longa estação da seca, grandes caravanas, com 1.000 ou mais mercadores e carregadores, e um número equivalente de jumentos, passavam por Djougou, frequentemente permanecendo lá por um curto período. Eles transportavam nozes de obi e ouro dos axantis, e produtos importados da Europa, indo da Costa do Ouro em direção a leste, e retornavam com sal, natrão, têxteis, especiarias, produtos de couro, gado, escravos, e outras mercadorias.<sup>15</sup> A família de Baquaqua tinha grande envolvimento com este comércio. O irmão de sua mãe tinha propriedades em Salaga, o mais importante mercado do norte do território axanti.<sup>16</sup> Os detalhes sobre o comércio, a geografia e a sociedade islâmica

---

<sup>14</sup> 159) Allan Austin conclui que Baquaqua nasceu em 1830; vide *African Muslims in Antebellum America: Transatlantic Stories and Spiritual Struggles* (New York, 1997) (doravante, Austin, *African Muslims: Transatlantic Stories*). Austin aparentemente baseia-se em A.T. Foss e E. Mathews, *Facts for Baptist Churches* (Utica, 1850), 392. Em 1854, Samuel Moore estimou que Baquaqua tinha cerca de 30 anos, o que parece mais consistente com os detalhes de sua narrativa; vide Law e Lovejoy, *Biography of Mahommah Gardo Baquaqua*, 9.

<sup>15</sup> A rota era uma das mais importantes na África ocidental no século XIX; vide Paul E. Lovejoy, *Caravans of Kola: The Hausa Kola Trade, 1700-1900* (Zaria, 1980); Lovejoy, "Polanyi's 'Ports of Trade': Salaga and Kano in the Nineteenth Century," *Canadian Journal of African Studies*, 16 (1982), 245-78; e Denise Brégrand, *Commerce caravanier et relations sociales au Bénin: Les Wangara du Borgou* (Paris, 1998). Eu não utilizei o relato de Baquaqua em meu estudo sobre o comércio de obi, e nem Brégrand o utilizou em seu estudo sobre os mercadores Wangara de Borgu.

<sup>16</sup> Para uma discussão sobre os *shurfa* (hauçá: *sharifai*) e outros mercadores norte-africanos em Borgu e no território dos hauçás no final do século XVIII e início do século XIX, vide Lovejoy: *Caravans of Kola*, 58-59, 68-69, 70-71, 73 e seguintes.



Mapa 2 Rotas de comércio no interior do golfo do Benin, mostrando o trajeto de Baquaqua para a costa.

são críveis. A família de Baquaqua pode ser identificada com a comunidade muçulmana de Djougou.<sup>17</sup>

O pai de Baquaqua era de “Bergu”, o que, quase certamente, refere-se a Nikki, a cidade mais importante em Borgu, cujo rei era reconhecido por várias outras cidades, inclusive Djougou, como a capital de uma confederação frouxamente centralizada. Ele era “de linhagem árabe” e havia sido um próspero mercador. Portanto, deve ter-se identificado com a comunidade muçulmana de Borgu, que era conhecida como Wangara e, por vezes, Dendi, falando, como primeira língua, o dialeto dendi de Songhay, mas também sendo capaz de falar, em muitos casos, o hauçá, a principal língua comercial ao longo das rotas de caravanas entre o Sudão central e a bacia do médio Volta, que, nesta época, eram dominadas pelos mercadores hauçás de Kano, Katsina e de outras partes do Califado de Sokoto. A mãe de Mahommah era de Katsina, um centro comercial de importância considerável à época. O irmão dela era um próspero ferreiro, na verdade o ferreiro do rei de Djougou, e possuía uma casa em Salaga, a mais importante cidade mercantil no norte do território axanti, onde mercadores e produtores axantis vendiam nozes de obi às caravanas hauçás. Como eu demonstrei em outra ocasião, o comércio de obi entre o território axanti e o Califado de Sokoto constituía uma das mais importantes redes comerciais da África ocidental no século XIX.<sup>18</sup> Os parentes de Mahommah, pelo lado materno, tinham, muito provavelmente, ligações com uma das importantes casas comerciais de Katsina e, como Heinrich Barth registrou nos anos 1850, a maioria dessas famílias

---

<sup>17</sup> A conclusão de Austin, de que Djougou era uma “comunidade pré-mesquitas” parece injustificada (*African Muslims: Sourcebook*, 646 n° 10; *African Muslims: Transatlantic Stories*, 162). É improvável que não tenha havido mesquitas em Djougou, e o próprio Baquaqua refere-se a mesquitas, quando fala em educação islâmica, e usa a palavra dendi que significa “mesquita” para descrever a área de orações fora de Djougou, onde era celebrado o final do Ramadã. Em sua discussão do Ramadã e da prática religiosa muçulmana, Baquaqua fazia referência a um lugar de culto que era “um pátio grande e aprazível, pertencente ao meu avô, meu tio era o sacerdote oficiante” (*Biography*, 598). Não fica claro se se trata ou não de uma referência a um terreno privado, destinado às orações, ou à mesquita central, mas teria havido outros lugares como este em Djougou à época. É possível que o avô de Baquaqua, que “possuía” o “pátio aprazível,” fosse um dos imãs constantes de um lista fornecida por Zakari Dramani-Issifou, mas, infelizmente, a biografia não fornece os nomes de seu pai, seu tio ou seu avô.

<sup>18</sup> Lovejoy, *Caravans of Kola*. Vide também Brégand, *Wangara du Borgou*.

era Wangarawa.<sup>19</sup> Foi relatado que Baquaqua “fala muito da África e... Sonha, freqüentemente, que está visitando Kachna [Katsina], acompanhando de um bom homem branco, como ele chama os missionários, e sendo gentilmente recebido por sua mãe”.<sup>20</sup> A família e suas ligações matrimoniais com uma família igualmente proeminente de mercadores de Nikki e Djougou revelam, sob novos aspectos, a história desta importante rota comercial. A probabilidade de que sua mãe fosse de uma família Wangarawa é reforçada por causa da conexão com a produção de embarcações, o fato de que o seu tio tinha uma casa em Salaga, e a aliança matrimonial com uma família dotada de fortes credenciais islâmicas.<sup>21</sup>

Quando era um adolescente, aparentemente no início dos anos 1840, ele se juntou a um grupo de carregadores, transportando grãos para a frente de batalha, perto de Daboya, no Gonja central, a oeste de Djougou. Baquaqua seguiu o seu irmão mais velho para Daboya, onde estava a base da facção leal a Kongwura Sa'id Nyantaki, na prolongada disputa sucessória. Seu irmão estava servindo como adivinho para o “rei” em Daboya, — uma referência, talvez, a Nyantaki, que estava contestando a soberania. Baquaqua e “muitos outros”, que haviam trazido grãos para o front, foram capturados, no que parece ter sido um ataque do exército axanti, confirmado por referências à importância das armas de fogo no combate. Felizmente para Baquaqua, seu irmão conseguiu resgatá-lo.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Heinrich Barth, *Travels and Discoveries in North and Central Africa* (Londres e Nova Iorque, 1859), A ligação matrimonial tem paralelo com a de Abu Bakr al-Siddiq, de Timbuktu e Buna; vide Ivor Wilks (ed.), “Abu Bakr al-Siddiq of Timbuktu,” in Curtin, *Africa Remembered*, 159-60.

<sup>20</sup> *Do Christian Contributor and Free Missionary*, citado em Austin, *African Muslims: Sourcebook*, 50-51.

<sup>21</sup> Para a derivação e o uso do termo Wangara, vide Brégard, *Wangara du Borgu*, 18-20; Paul E. Lovejoy, “The Role of the Wangara in the Economic Transformation of the Central Sudan in the Fifteenth and Sixteenth Centuries,” *Journal of African History*, 19 (1978), 173-93; Robin Law, “‘Central, and Eastern Wangara:’ An Indigenous West African Perception of the Political and Economic Geography of the Slave Coast as Recorded by Joseph Dupuis in Kumasi, 1820,” *History in Africa*, 22 (1995), 281-305; e Ivor Wilks, “Consul Dupuis and Wangara: A Window on Islam in Early Nineteenth-Century Asante,” *Sudanica Africa*, 6 (1995), 55-72.

<sup>22</sup> Nyantakyi tinha se tornado o *yagbum* com a morte de Tuluwewura Kali no início da década de 1830, mas uma aliança de Gbuipe, Bole e Wa desafiou sua pretensão. Nyantakyi foi forçado a retirar-se para Daboya, que ele usou como base até a sua morte em 1844. Num esforço para resolver a disputa, 1841, os axantis enviaram um exército para o Gonja central, mas sem resultados. Outras expedições foram enviadas em 1842-44. Nos estágios finais da disputa, a resistência em Daboya assumiu as características de uma revolta anti-axanti, mas Nyantakyi foi capturado e executado pelo exército axanti em 1844. Para maiores detalhes, vide Ivor Wilks, *Asante in the Nineteenth Century*

De volta a Djougou, ele entrou para o serviço de um funcionário local, aparentemente o chefe de Soubroukou, localizado a alguns quilômetros de Djougou, na rota de caravanas a oeste, para o Volta.<sup>23</sup> Ele era um serviçal do palácio (*tkiriku*), uma posição normalmente reservada a escravos e, por vezes, a criminosos que buscavam proteção.<sup>24</sup> A identificação de Baquaqua com este termo levanta questões acerca do seu status à época. Na verdade, no mais antigo relato sobre sua origem, é mencionado que ele tinha sido um escravo, o que pode ser uma referência a este período de sua vida. O relato diz que Baquaqua fora “clandestinamente capturado e reduzido à escravidão” em uma “tenra idade”, e que, “por algum tempo, ele foi mantido nesta condição na África ocidental”, antes de ser transportado para o Brasil.<sup>25</sup> Talvez isto possa ser entendido como uma versão deturpada da verdade; afinal de contas, ele tinha sido “capturado” em Daboya, embora, na ocasião, tenha sido resgatado, e se os *tkiriku* tinham, tecnicamente, um status servil — mesmo que não fossem, necessariamente, escravos em sua origem — ele havia, realmente, passado “algum tempo” na escravidão.

Baquaqua, aparentemente, foi escravizado em Yarakeou (Zaracho), uma aldeia a oeste de Soubroukou, por razões que — ele mesmo o confessa — foram a sua própria imprudência, ao furtar de camponeses locais, e o seu gosto pela bebida.<sup>26</sup> Diversamente de sua experiência anterior em Gonja, desta vez ele não foi resgatado mas, em vez disto, foi traficado para o sul, ao longo de uma rota obscura, para o Daomé e o seu porto, Uidá (Whydah). Baquaqua diz que viajou em direção ao sul durante a estação da seca, permanecendo no Daomé por um curto período, o que sugere que ele pode ter atingido a costa no final de janeiro, ou no início de fevereiro.<sup>27</sup> O bloqueio britânico anti-tráfico tornava impossível embarcar escravos em Uidá, e assim eles foram transportados ao

---

<sup>23</sup> O título do chefe do Soubroukou é *massasawa*. Baquaqua refere-se ao “massa-sa-ba” como o termo comum para reis, mas, na verdade, este era um título específico; daí, a nossa identificação da corte onde Baquaqua serviu como guarda-costas, e perto da qual ele foi logrado e escravizado. Nós devemos esta informação a Alfa Houssanni Djarra e Sani Alaza de Djougou; vide Law e Lovejoy, “Introduction.”

<sup>24</sup> Vide a discussão em Law e Lovejoy, “Introduction”.

<sup>25</sup> Foss and Mathews, *Facts for Baptist Churches*, 392.

<sup>26</sup> Law and Lovejoy, *Biography of Mahommah Gardo Baquaqua*, 35.

<sup>27</sup> *Ibid*, 36-37.

longo das lagunas, ou para leste, para Porto Novo ou Badagry, ou para oeste, para Agoué, onde as lagunas se abrem para o mar.<sup>28</sup> É provável que Baquaqua tenha sido embarcado para oeste, através de Agoué, porque a laguna a leste de Uidá não era, normalmente, navegável durante a estação da seca, e Baquaqua afirma que viajou por água. Segundo Duncan, escrevendo sobre o comércio em Uidá, em 4 de março de 1845, provavelmente apenas uma semana ou duas depois de Baquaqua ter sido embarcado lá,

Pode ser interessante, para aqueles pouco familiarizados com o embarque de escravos, saber alguma coisa sobre a maneira como isto é feito. Quando um embarque de escravos está prestes a acontecer, os escravos são trazidos para fora, como na sua saída costumeira para tomar ar, talvez de dez a vinte numa corrente, que é presa ao pescoço de cada indivíduo, a uma distância de cerca de uma jarda um do outro. Desta maneira, eles são postos em marcha numa fila única, em direção à praia, sem fazer idéia do seu destino, sobre o qual eles, de resto, parecem um tanto indiferentes, mesmo quando vêm a sabê-lo. Todas as canoas são requisitadas. A pequena peça de tecido de algodão, atada às ilhargas do escravo, é retirada, e o grupo em cada corrente é conduzido, um após o outro, até uma fogueira previamente acesa na praia. Aqui, ferros de marcar são aquecidos, e, quando um ferro está suficientemente quente, ele é mergulhado rapidamente em azeite de dendê, para impedir que fique grudado [sic] à carne. Ele, então, é aplicado às costelas ou às ancas, e às vezes até mesmo ao peito. Cada traficante de escravos usa a sua própria marca, de modo que, quando o navio chega ao seu destino, pode-se facilmente verificar a quem pertenciam aqueles que morreram. Eles, então, são empurrados para dentro de uma canoa, e obrigados a sentar-se no fundo, onde são arrumados da

---

<sup>28</sup> Robin Law, "The Port of Ouidah in the Atlantic Community, 17th to 19th Centuries" (History of the Atlantic System, 1580-1830, Hamburg, August 1999); e Law, "The Evolution of the Brazilian Community in Ouidah," *Slavery and Abolition* (a ser publicado). Segundo Forbes, "através das lagunas, os escravos podem ser embarcados, ou em Porto Novo, &c., para o leste, ou Popoe, &c., para oeste, com muito maior segurança;" vide British Parliamentary Papers, Correspondence relating to the Slave Trade 1849-50, Class B, inclosure 10 in no.9: Lieutenant Forbes, 5 de novembro 1849.

forma mais compacta possível, até que a canoa chegue ao navio. Então, eles são levados a bordo, e novamente postos na corrente, até alcançarem seu destino, onde são entregues aos seus futuros senhores ou aos agentes destes.<sup>29</sup>

Duncan acompanhou os embarques de escravos ao longo da laguna, de Ouindé a Agoué, lá chegando em 5 de março de 1845. Em Agoué, “tudo era azáfama e agitação entre os traficantes de escravos. Eles haviam, bem tarde, na noite anterior, embarcado quinhentos escravos no curto espaço de uma hora, embora a arrebentação seja sempre muito forte na costa. Infelizmente, dois dos escravos se afogaram durante o embarque. A intenção tinha sido a de embarcar seiscentos escravos....”<sup>30</sup> Neste caso, entretanto, o vapor *Hydra*, da Marinha Real, chegou e capturou o navio negreiro, levando os escravos libertados para Serra Leoa. Este bem poderia ter sido o destino de Baquaqua, se sua transferência para a costa tivesse sido adiada uma semana ou duas, em algum ponto da rota. Ele tinha estado em “Efau” por várias semanas, e, se ele estava no único navio conhecido que partiu do Golfo do Benim rumo a Pernambuco naquele ano, ele teria deixado Agoué no final de fevereiro, para chegar ao Brasil em 30 de março.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> É até mesmo possível que ele estivesse em uma das canoas observadas por John Duncan em 18 de fevereiro de 1845, e, se não foi este o caso, o relato de Duncan certamente descreve as condições sob as quais Baquaqua teria viajado, quase que simultaneamente; vide Duncan, *Travels in Western Africa* (Londres, 1847), vol. I, 142-43. Para uma discussão, vide, Law e Lovejoy, “Introduction.”

<sup>30</sup> Duncan, *Travels in Western Africa*, vol. I, 143.

<sup>31</sup> A identificação do navio de Baquaqua com aquele que chegou a Macaró, Pernambuco, em 30 de março de 1845, é hipotética, já que foi feita por eliminação. Este é o único desembarque registrado neste período, para o qual a proveniência africana não é informada, sendo todos os demais especificados como oriundos de Angola ou de outros locais. Além disto, a identificação depende da presunção de que não houve outros desembarques, não registrados. Contudo, há um detalhe corroborativo: Baquaqua diz que ele foi levado para uma fazenda; e isto é consistente com o relatório consular, que registra que, como o navio tinha chegado inesperadamente, os escravos foram, inicialmente, “escondidos nos engenhos adjacentes”. Vide Cônsul H. Augustus Cowper para o Conde de Aberdeen, Pernambuco, 2 de março de 1846, in *Correspondence on the Slave Trade with Foreign Powers (Class B)*, 1 January - 31 December 1845 (1846) 290; anexo, 293. O navio consta da base de dados de Du Bois (No. 3592), listado na categoria “não especificado”, não do Golfo do Benim (Eltis et al., *Atlantic Slave Trade Database*). Duncan também registrou a partida de um navio de Agoué em 4 de março de 1845, mas este não pode ter sido o navio de Baquaqua, porque foi capturado pelos britânicos; vide *Travels in Western Africa*, I, 142. O problema com esta interpretação é que o relato de Baquaqua sugere que o local de desembarque era mais perto de Recife do que Macaró, localizado bem mais ao norte. Para uma discussão, vide Law e Lovejoy, “Introduction.”



Foto 2 - *New York City Hall*, onde Baquaqua se apresentou na Corte. Ilustração de 1838, in *Pheleps Stokes Collection*, N.Y. Public Library, also in Charles Lockwood, *Manhattan moves uptown: an illustrated history*, Boston, 1976, 2.

No Brasil, ele foi, inicialmente, vendido para um padeiro que vivia fora do Recife, aparentemente em Olinda. Segundo seu próprio depoimento, Baquaqua viveu sob condições muito duras por quase dois anos. Ele tentou o suicídio, jogando-se no rio, observando a condição da maré, estabelecendo, com isto, a localização da cidade na costa, aparentemente próxima ao Recife. Por causa de embriaguez, absenteísmo e, pelo menos, uma tentativa de fuga, ele foi, finalmente, vendido para fora de Pernambuco, para o Rio de Janeiro, algo não incomum, em se tratando de um escravo com seus antecedentes. Finalmente, ele foi vendido para Clemente José da Costa, um capitão de navio e co-proprietário do navio *Lembrança*.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Para o relato de Baquaqua sobre sua vida em Pernambuco e no Rio de Janeiro nos anos 1840, vide *Biography*, 44-51. Vide também Mary C. Karasch, *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850* (Princeton, 1987); Marcus J.M. de Carvalho, “Os Caminhos do Rio: Negros Canoeiros no Recife na Primeira Metade do Século XIX”, *Afro-Ásia*, 19-20 (1997), 75-93; e Carvalho, *Liberdade: Rotinas e Rupturas do Escravismo, Recife, 1822-1850* (Recife, 1998).

Baquaqua passou, então, a servir a bordo do navio, juntamente com outro escravo, José da Rocha, que pertencia ao sócio do Capitão Costa, Antonio José Rocha Pereira,<sup>33</sup> em duas viagens para o sul do Brasil, embarcando carne seca para transportar para o Rio de Janeiro. Essas viagens, aparentemente, datam do final de 1846 e início de 1847. A viagem seguinte de Baquaqua foi a sua passagem para a liberdade. Em 24 de abril, o *Lembrança*, levando um carregamento de café, zarpou para Nova Iorque, lá chegando 66 dias depois, em 27 de junho.<sup>34</sup>

Incitado por abolicionistas locais, e açulado por severos castigos físicos, Baquaqua, junto com seu compatriota, pulou do navio, em busca da “liberdade”, que ele descreve de maneira tão tocante em seu relato autobiográfico. O caso dos dois homens, agora identificados como “brasileiros”, atraiu a atenção da imprensa local em Nova Iorque. Um terceiro escravo, Maria da Costa, que cuidava da esposa do capitão e do bebê desta, foi inicialmente envolvida pela oferta de liberdade, mas decidiu voltar ao navio, ou por espontânea vontade, ou sob intimidação para retornar. Baquaqua e Rocha foram postos na prisão; não lhes seria fácil conservar sua liberdade.<sup>35</sup> Seus amigos abolicionistas preencheram um mandado de *habeas corpus* e, em 22 de julho, o caso foi submetido ao Juiz Charles P. Daly, da Corte Distrital de Nova Iorque. Infelizmente, para os dois homens, Daly decretou que eles eram membros da tripulação do navio e, por conseguinte, deveriam retornar, nos termos do tratado de reciprocidade entre o Brasil e os Estados Unidos, concernente à

---

<sup>33</sup> Clemente José da Costa é um nome comum, e ele, até agora, não foi identificado, embora o *Lembrança* fosse, provavelmente, registrado no porto de Rio Grande (comunicação pessoal, Alberto da Costa e Silva). Antonio José da Rocha Pereira foi identificado através de um inventário aberto em 1871. Ao morrer, Antonio José tinha libertado três de seus escravos, que tinham atingido cinquenta anos de idade. Ele deixou o restante de seus escravos para suas três filhas, o que foi contestado por sua esposa, Maria Rosa Leite Pereira, e seu filho, José Maria Fernandes. (Gostaria de agradecer a Manolo Florentino por esta referência.)

<sup>34</sup> Um anúncio para passageiros foi publicado no *Jornal do Commercio* (Rio de Janeiro), em 17 de abril de 1847, instruindo os interessados a buscarem informações no primeiro andar do nº 93 da Rua Direita. Eu gostaria de agradecer a Manolo Florentino por ter encontrado esta referência ao *Lembrança*. O navio chegou a Nova Iorque, aparentemente, em 27 de junho, após uma viagem de 66 dias, de acordo com o *New York Daily Tribune*, 28 de junho de 1847. Em Nova Iorque, a J.L. Phipps and Co. negociou com o carregamento de café.

<sup>35</sup> *National Anti-Slavery Standard*, 29 de julho 1847. Vide, também, o relato do próprio Baquaqua (*Biography*, 52-56).

deserção de tripulações de navios.<sup>36</sup> O seu status de escravos não foi um fator que pesou na decisão. Sua identificação como tripulação foi confirmada em uma segunda decisão judicial.<sup>37</sup> Na opinião do Juiz Henry P. Edwards, Daly estava correto em seu julgamento, e ele, por conseguinte, deliberou por devolver os dois homens à custódia do capitão do navio. Esta decisão, por sua vez, seria objeto de apelação, mas, antes que um outro juiz pudesse ocupar-se do caso, Baquaqua e Rocha desapareceram milagrosamente da prisão na Eldridge Street, na noite de 9 de agosto. O carcereiro admitiu que havia caído no sono e deixado as chaves da cela sobre sua escrivaninha.<sup>38</sup> Não se sabe se o carcereiro compadeceu-se ou não de Baquaqua e de seu companheiro de fuga, mas o fato é que os dois homens conseguiram chegar a Boston, passando por Springfield. Quatro semanas depois, Baquaqua e Rocha partiram para o Haiti, o país onde os negros eram “livres”.<sup>39</sup> José da Rocha, posteriormente, adotou o nome de David, mas Baquaqua recuperou o seu nome africano.<sup>40</sup>

Considerando que Baquaqua não falava o crioulo haitiano, ele não pôde encontrar muitas pessoas com quem conversar em Porto Príncipe.<sup>41</sup> Portanto, ele experimentou alguma dificuldade em se manter, trabalhando, por algum tempo, para um afro-americano que não o tratava

---

<sup>36</sup> *National Anti-Slavery Standard*, 15 de julho de 1847. Para a sentença de Daly, no sentido de que os fugitivos deveriam retornar ao navio, vide *ibid.*, 22 de julho de 1847. Posteriormente, um segundo juiz, John W. Edmonds, e depois um terceiro, Henry P. Edwards, envolveram-se com o caso. Em 8 de agosto, Edwards reafirmou a decisão anterior, de que os fugitivos eram membros da tripulação do *Lembrança* e, portanto, estavam sujeitos à convenção Brasil-Estados Unidos que obrigava os marinheiros a retornar aos seus navios.

<sup>37</sup> *National Anti-Slavery Standard*, 29 de julho 1847.

<sup>38</sup> *New York Daily Tribune*, 10 de agosto de 1847, e *National Anti-Slavery Standard*, 12 de agosto de 1847.

<sup>39</sup> O *New York Daily Tribune*, 23 de agosto de 1847, citando a *Gazette* de Springfield, Mass., informa que os homens haviam “chegado à cidade alguns dias depois, pela ‘estrada de ferro subterrânea’, e prosseguiram na mesma rota, na manhã seguinte, em seu caminho rumo à terra da liberdade.” O mistério de como eles haviam escapado foi explicado pela alegação de que “essa estrada passa diretamente por sob a prisão em Nova Iorque, e que os próprios escravos passaram para baixo, através de um alçapão de pedra, embarcando em um dos peculiares carros que transitam regularmente por esta misteriosa estrada.”

<sup>40</sup> Baquaqua faz referência a um companheiro de infortúnio, antes de ser admitido na Missão Batista; vide *Biography*, 58.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 57-58.

<sup>42</sup> Sobre o período no Haiti, vide Foss e Mathews, *Facts for Baptist Churches*, 389-93; e Baquaqua, *Biography*, 57-60, e a discussão em Law e Lovejoy, “Introduction.”

muito bem, ou, pelo menos, Baquaqua pensava assim.<sup>42</sup> Baquaqua, mais uma vez, entregou-se à bebida, pelo menos até que o Reverendo William L. Judd, da Sociedade da Missão Livre Batista Americana, interessou-se por ele. Ele se mudou para a residência de Judd, e rapidamente ganhou o afeto deste, de sua esposa, da irmã desta, e dos outros missionários. Em 1848, Baquaqua converteu-se e foi batizado.<sup>43</sup>

A situação política do Haiti, enquanto Baquaqua lá esteve, era muito instável; Faustin Soulouque subiu ao poder em 1847, esmagou a oposição, em 1848, com muito derramamento de sangue, invadiu o território espanhol vizinho na ilha de Hispaniola, reivindicando ser um libertador, declarou-se imperador em 1849, e contava com um contingente de polícia secreta para governar o país.<sup>44</sup> Havia um risco considerável de que Baquaqua, sendo um homem jovem, fosse recrutado para o exército haitiano, e por isto, no final de 1849, ele retornou a Nova Iorque com a esposa de Judd e a irmã desta, acompanhando-as para o norte do Estado, primeiro para Albany, depois para Milford, a cidade natal das duas irmãs. De lá, ele visitou Meredeth, no Condado de Delaware, “em meio às Missões Livres, para ver se elas iriam assumir a tarefa de educar-me, quando elas, ao mesmo tempo, concordaram em fazê-lo”, estabelecendo contato para ele no New York Central College, em MacGrawville. Ele também visitou outras cidades, onde abolicionistas eram cidadãos proeminentes. A viagem de Baquaqua pela rede batista da Livre Vontade apresentou-o a abolicionistas em Syracuse, Utica, e várias pequenas ci-

---

<sup>43</sup> A conversão de Baquaqua é descrita pelo Reverendo Judd no *Christian Contributor and Free Missionary*, citado em Baquaqua, *Biography*, 50-51; e Foss e Mathews, *Facts for Baptist Churches*, 393. A Sociedade da Missão Livre Batista Americana era um produto do Movimento Batista da Livre Vontade, que rompera com a Igreja Batista principal por causa da questão da abolição, somente voltando a unir-se à organização de origem em 1870. De acordo com a *Review of the Operations of the American Baptist Free Mission Society* (Bristol, 1851), publicada por Edward Mathews, um presbítero na Sociedade, que tinha sido impelido a deixar o Kentucky e havia se refugiado em Bristol, Inglaterra, a Sociedade da Missão Livre Batista Americana fora fundada em 1843 e, subsequentemente, fundou sua missão no Haiti, e iniciou um trabalho missionário entre escravos fugitivos no Canadá, tendo, também, fundado o New York Central College. A Sociedade contava com o apoio de várias igrejas abolicionistas, mas, de uma maneira especial, dos Batistas da Livre Vontade.

<sup>44</sup> James G. Leyburn, *The Haitian People* (New Haven, 1966), 91-93.

<sup>45</sup> Para detalhes sobre as viagens de Baquaqua no Estado de Nova Iorque, vide Law e Lovejoy, *Biography of Mahommah Gardo Baquaqua*, 59-65. Observe que as cidades visitadas por Baquaqua podem ser encontradas em qualquer mapa rodoviário do Estado de Nova Iorque. McGrawville mudou seu nome para McGraw nos anos 1890, quando a cidade de McGraw separou-se da municipalidade circundante. (Eu gostaria de agradecer a Donald Wright por esta informação).



Foto 3 - *New York Central College, McGrawville, N.Y. (1848-61). New York Central College Collection, Cortland County Historical Society, Cortland, N.Y.*

dades. Ele permaneceu no Estado de Nova Iorque durante quatro anos.<sup>45</sup>

No Central College,<sup>46</sup> Baquaqua matriculou-se no departamento primário, mas estava destinado a uma carreira de missionário na África. Enquanto ele esteve lá, o Central College cresceu até abrigar 200 estudantes, metade dos quais eram mulheres. Havia pelo menos dez negros, incluindo Baquaqua, alguém com o sobrenome de “Senegal”, e Joseph

---

<sup>46</sup> O Central College fechou suas portas em 1861, primordialmente porque seu benfeitor foi à falência, situação a que a instituição acadêmica não pôde sobreviver. Para uma história do Central College, vide Seymour B. Dunn, “The Early Academies of Cortland County,” *Cortland County Chronicles*, I (1957), 71-76; Albert Hazen Wright (ed.), “Cornell’s Three Precursors: I. New York Central College” (Studies in History No. 23, Pre-Cornell and Early Cornell VIII, Ithaca, 1960); e Catherine M. Hanchett, ““Dedicated to Equality and Brotherhood”: New York Central College, C.P. Grosvenor, and Gerrit Smith” (trabalho apresentado na Madison County Historical Society, Oneida, NY, 16 de fevereiro de 1989).

<sup>47</sup> Para referências aos estudantes que frequentaram o Central College, vide C. M. Hanchett, “New York Central College Students” (Cortland County Historical Society, 1997). Vide, também, Catherine

Purvis, Robert Purvis e James Forten, filhos de famílias negras proeminentes da Filadélfia.<sup>47</sup> No final de janeiro de 1854, ele deixou McGrawville indo para o Canadá Oeste, embora não se saiba exatamente onde.<sup>48</sup> Não obstante, ele tirou documentos de naturalização, tornando-se, com isto, um súdito britânico, e, de algum modo, conseguiu fazer contato com Samuel Downing Moore, em Detroit, encomendou uma gravura, feita por J. G. Darby a partir de um daguerreótipo de Sutton, e publicou o livro em agosto. O livro foi registrado no cartório do escrivão da Corte Distrital, Distrito de Michigan (EUA), em 21 de agosto de 1854.<sup>49</sup>

Baquaqua tinha uma ambição preponderante de retornar à sua “terra natal”, e tentou repetidamente encontrar meios de realizá-la. Ele recorreu à Missão Mendi, que havia levado os membros sobreviventes do *Amistad* de volta para Serra Leoa em 1841.<sup>50</sup> A combatente missão, um produto da Associação Missionária Americana, teve seu contingente reforçado no início dos anos 1850, mas, aparentemente, não incluiu Baquaqua.<sup>51</sup> Ele recorreu à Sociedade da Missão Livre Batista Americana, em 1857, mas, aparentemente, nenhuma missão foi aprovada, por carência de fundos.<sup>52</sup> Não sabemos o que aconteceu com Baquaqua depois de 1857. Sabemos que ele esteve na Inglaterra, talvez em visita ao

---

M. Hanchett, “After McGrawville: The Later Careers of Some African American Students from New York Central College” (trabalho apresentado à Cortland County Historical Society, 26 de fevereiro de 1992);

<sup>48</sup> Para uma discussão sobre a conexão canadense, vide “Slavery and Memory in an Islamic Society: Whose Audience? Which Audience?” trabalho de minha autoria, apresentado na conferência “Historians and their Audiences: Mobilizing History for the Millenium,” York University, Toronto, 13-15 de abril de 2000.

<sup>49</sup> Moore era um unitarista da Irlanda, que se estabeleceu em Ypsilanti, Michigan; vide “The Unitarian Ministers of Ireland and American Slavery,” *The Liberator*, 12 de maio de 1848; Samuel Moore, “A Protest,” in *The Liberator*, 29 de fevereiro de 1856; e Samuel Moore para William Lloyd Garrison, *The Liberator*, 4 de dezembro de 1857. O escrivão era W. David King. Esta informação está contida na cópia da biografia que me foi mostrada por Sílvia Hunold Lara, e que está depositada na Biblioteca Pública de Detroit. A informação está escrita à mão na capa, como se pode ver na ilustração em Law e Lovejoy, *Biography of Mahommah Gardo Baquaqua*.

<sup>50</sup> Baquaqua para George Whipple, McGrawville, 8 de outubro de 1853, e Baquaqua para Thomson, McGrawville, 26 de outubro de 1853 e 29 de janeiro de 1854 (*Amistad Collection*, Arquivos da Associação Missionária Americana, Universidade de Tulane, New Orleans), reproduzido em Law e Lovejoy, *Biography of Mahommah Gardo Baquaqua*, apêndice 3.

<sup>51</sup> Christopher Fyfe, *A History of Sierra Leone* (London, 1962), 222-23, 246, 285.

<sup>52</sup> O Conselho Diretivo da Sociedade da Missão Livre Batista Americana decidiu, em fevereiro de 1857 que era “aconselhável esperar até o próximo encontro de aniversário, antes de dar início ao trabalho;” vide [New York] *Free Mission Record*, fevereiro de 1857, 13.

Professor Allen e sua esposa. Sua preocupação principal foi sempre sua liberdade, o que cada vez mais se refletia em sentimentos abolicionistas. Ele foi para o Haiti porque se tratava de um país onde os negros eram livres. O que restou de sua correspondência revela uma obsessão pelo retorno à África, embora ele, realisticamente, observe que poderia não conseguir chegar lá, e que poderia ter de permanecer no Canadá ou na Grã-Bretanha, mas, certamente, não nos Estados Unidos. Em 1854, depois de ter deixado os Estados Unidos, ele, não obstante, publicou seu relato autobiográfico em Detroit, adquirindo, com isto, mais uma identidade como autor abolicionista, um homem de letras canadenses, que, até agora, não havia logrado reconhecimento.

Mas como sabemos que Baquaqua veio de Djougou, e que os eventos por ele narrados realmente aconteceram?<sup>53</sup> Robin Law e eu fomos para Djougou, levando a biografia, que era desconhecida lá, a fim de examinar termos, identificar lugares e também para compreender as várias descrições, contidas no relato de Baquaqua, da vida na África ocidental. Com o auxílio de várias autoridades locais, incluindo Albarka Soulleymane, Alfa Houssane Djarra e Sani Alaza, nós identificamos vários distritos de Djougou, a aldeia onde Baquaqua provavelmente trabalhou como serviçal do palácio, e vários termos e lugares em Dendi, que são mencionados no texto.<sup>54</sup>

Talvez a mais poderosa peça de informação seja o significado do nome do meio de Baquaqua, Gardo, ou, mais exatamente, tanto em dendi quanto em hauçá, Gado, que é o nome dado à criança nascida logo em seguida a gêmeos. Sem explicar o significado do nome, Baquaqua, de fato, afirma ter nascido depois de sua mãe ter dado à luz gêmeos, que morreram na infância.<sup>55</sup> A conservação desse nome revela a importância do parentesco na história de vida de Baquaqua, confirmando a memória de relacionamentos que um dia existiram. Assim como seu primeiro nome revela sua progressiva associação com a memória de sua educação islâmica, seu segundo nome conecta-o à sua família, e especialmente à

---

<sup>53</sup> Richard Brent Turner, por exemplo, conclui erroneamente que Baquaqua nasceu no norte de Gana; vide *Islam in the African-American Experience* (Bloomington, 1997), 41.

<sup>54</sup> Entrevistas feitas em 7 de abril de 1999.

<sup>55</sup> “Mahommah foi o que nasceu em seguida a gêmeos” (*Biography*, 26). Gostaríamos de agradecer a Obare Bagodo pela informação sobre o uso do termo Gado como nome em Borgu. Sobre seu uso em hauçá, vide G. P. Bargery, *A Hausa-English Dictionary and English-Hausa Vocabulary* (Londres, 1934), 341.

sua mãe, que é mencionada por diversas vezes, em afetuosa lembrança.

Seu sobrenome, contudo, é um mistério. Como Baquaqua registra em seu vocabulário, *ba-* é um prefixo comum em Borgu, como no título *Ba-Parakpe*, um funcionário em Djougou e Parakou, pelo menos, que servia de intermediário entre as cortes e essas cidades e a comunidade de Wangara. Havia também um título de Borgu, ‘*yan kwakwa*, que era o funcionário responsável pela supervisão dos caravançarais, e esta pode ser uma derivação possível, mas não se sabe se este título era usado em Djougou.<sup>56</sup> O nome que ele dá para seu título em Soubroukou é o de “Che-re-coo”, ou seja, *tkiriku*, que era, normalmente, uma posição servil em Borgu, mas também podia incluir criminosos tentando escapar da justiça, alistando-se, para isto, como serviçais do palácio.<sup>57</sup> Portanto, se Baquaqua era, realmente, um *tkiriku*, isto provavelmente significa, ou que ele foi escravizado e deixou de explicar tal condição em seu texto, ou então que ele foi admitido no serviço por outros motivos, que também não foram explicados. De qualquer maneira, o uso do termo não parece estar de acordo com a sua alegação de ser um homem livre e, certamente, levanta a possibilidade de que existam outros detalhes que ele optou por suprimir.

O nome Baquaqua também soa como hauçá, a língua de sua mãe e de seu tio. O prefixo *ba-* é comum nas formas singulares de muitos termos que denotam lugar de origem, tais como *Bakano*, *Bakatsini*, *Bazazzau* ou *Bazamfara* (alguém de Kano, Katsina, Zaria ou Zamfara, respectivamente), ou etnia, tais como *Bahaushe*, *Bayaraba* ou *Ba’agali* (para hauçá, iorubá ou agalawa), mas “kwakwa” ou “k’wak’wa” não se refere a nenhum lugar, nem a uma designação étnica conhecida. Permanece um significado oculto no nome de Baquaqua, o que, por si só, é indicativo da dificuldade em se avaliar identidades.

Consideremos a identidade que é revelada na biografia. Primeiro, o vocabulário fornecido por Baquaqua, em seu livro, é dendi, que era

---

<sup>56</sup> Kuba, *Wasangari und Wangara*, 336; e Musa Baba Idris, “The Role of the Wangara in the Formation of the Trading Diaspora in Borgu,” Conference on Manding Studies, SOAS, Londres, 1972.

<sup>57</sup> Jacques Lombard, *Structures de type ‘feodal’ en Afrique noire. Etude des dynamismes internes et des relations sociales chez les Bariba du Dahomey* (Paris, 1965), 112; Yves Person, ‘Zugu, ville musulmane’, Fonds Person, Bibliothèque de Centre du Recherches Africaines, Paris.

a língua da comunidade Wangara de Borgu, mas ele também teria conhecido a língua do campesinato, o gurma, talvez também o baatonu, a língua local no Borgu central.<sup>58</sup> Apesar de não ter sido um bom aluno quando criança, ele, evidentemente, aprendeu algo do árabe, embora não muito bem, se as três palavras em uma de suas cartas remanescentes servirem como prova de sua fluência. As palavras não foram escritas por uma mão treinada. Baquaqua, aparentemente, estava tentando escrever “*bismi’llah al-rahman*”, mas só conseguiu um truncado “*bismi’llah al-  
ra[hman]*”, com a parte entre colchetes omitida.<sup>59</sup> Não obstante, ele tinha alguma facilidade para línguas, tendo até mesmo aprendido algum fon (“efau”) no Daomé, e começado a aprender o português a bordo do navio.

O que teria sido de Baquaqua se ele não tivesse sido resgatado em Daboya, quando jovem? Neste caso, é quase certo que a escravização teria implicado em sua ida para o território axanti. É improvável que ele tivesse sido vendido para o tráfico atlântico, embora, no final dos anos 1840, alguns escravos do sexo masculino tenham sido comprados na Costa do Ouro pelos holandeses, para recrutamento no exército colonial na Indonésia.<sup>60</sup> Se Baquaqua não tivesse sido resgatado, o exército conquistador axanti, provavelmente, o teria levado para o território axanti, onde ele teria sido identificado como um *ndonko*, um escravo originário do norte, em território axanti e na sociedade acã, mais ampla, distinto de um escravo de origem acã.<sup>61</sup> Porque Baquaqua foi resgatado, evitou-se esse destino, o qual, era, contudo, uma possibilidade real.

Sua escravização fora de Djougou redefiniu, novamente, a sua identidade. No sul, ele teria sido chamado de “bariba”, um termo comum

---

<sup>58</sup> Baatonu (pl. baatombu) é o nome nativo para o povo de Borgu, embora, estritamente falando, Djougou estivesse a oeste das possessões Borgu, mas, não obstante, pagando tributo a Nikki. Bargawa (povo de Borgu) é o nome hauçá para o povo e a região, enquanto Bariba é o termo ioruba e daomeano; para um sumário desses termos, vide Law e Lovejoy, “Borgu and the Atlantic Slave Trade.”

<sup>59</sup> Cartas datadas, McGrawville, 28 de outubro de 1853; e 29 de janeiro de 1854 (Arquivos AMA, Centro de Pesquisas Amistad, Tulane); e reproduzidas em Law e Lovejoy, *Biography of Mahommah Gardo Baquaqua*, apêndice 3.

<sup>60</sup> Entre 1836 e 1842, os holandeses compraram 2.035 homens jovens, dos quais 1.985 foram enviados para as Índias Orientais, e 50 para as Índias Ocidentais, para serem treinados como soldados. Outros 455 escravos foram comprados entre 1858 e 1862, para serem embarcados para a Ásia. Vide Joseph R. La Torre, “Wealth Surpasses Everything: An Economic History of Asante” (Tese de Ph.D., University of California at Berkeley, 1978), 415.

<sup>61</sup> Sobre escravidão axanti, vide Akosua Adoma Perbi, *A History of Indigenous Slavery in Ghana from the 15th to the 19th Centuries* (Tese de Ph.D., University of Ghana, 1997).

entre os iorubas e no Daomé, aplicável ao povo de Borgu. Parece claro, a partir de sua descrição, que havia alguma intenção de mantê-lo no Daomé, como um dos seus compatriotas, Woru, havia sido mantido em Uidá. De mais a mais, havia outros muçulmanos escravizados no Daomé, tais como aqueles recrutados pelo forte francês em Uidá.<sup>62</sup> Os muçulmanos desta região eram chamados de “malês” e, se a religião de Baquaqua fosse reconhecida, ele poderia também ter sido descrito por este termo.<sup>63</sup> Tais escravos eram comuns na Bahia, o destino mais freqüente para as pessoas do Golfo do Benim no século XIX. Entretanto, desde a Revolta dos Malês na Bahia, em 1835, escravos muçulmanos não eram mais desejados,<sup>64</sup> e talvez tenha sido esta a razão por que o navio de Baquaqua foi para Pernambuco, em vez de ir para a Bahia, embora não seja possível determinar se havia outros muçulmanos a bordo. Contudo, ser reconhecido como malê ainda não era desejável, e assim, a identidade muçulmana de Baquaqua pode muito bem ter sido suprimida.<sup>65</sup>

No Rio de Janeiro, a identidade de Baquaqua ficou ligada à do seu senhor. Seu nome, José da Costa, fornecia uma tal ligação, como acontecia com Maria da Costa e José da Rocha, cujos nomes, de forma similar, indicavam os seus respectivos donos, Clemente José da Costa e seu sócio Antonio José da Rocha Pereira. Baquaqua tinha começado a aprender o português durante a travessia do Atlântico, e certamente aprendeu a falar a língua fluentemente durante os seus difíceis dias em Pernambuco. Um entendimento, pelo menos nominal, do catolicismo tinha sido imposto a esses escravos, o que também está implicado nos nomes que foram atribuídos a esses indivíduos. Na época, Baquaqua era tanto um escravo pertencente ao capitão do navio, como também um membro da tripulação, e assim, ele foi identificado, em Nova Iorque, como “brasileiro”.<sup>66</sup> Ele, provavelmente, pensava em si mesmo como um muçulmano, a despeito da

---

<sup>62</sup> Law e Lovejoy, “Borgu and the Atlantic Slave Trade.”

<sup>63</sup> Para uma discussão sobre os malês, vide Pierre Verger, *Trade Relations between the Bight of Benin and Bahia 17th – 19th Century* (Ibadan, 1976).

<sup>64</sup> João José Reis, *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia* (Baltimore, trad. Arthur Brakel, 1993).

<sup>65</sup> Sobre a subsequente repressão aos muçulmanos, vide Rosemairie Quiring-Zoche, “Glaubenskampf oder Machtkampf? Der Aufstand der Malé von Bahia nach einer islamischen Quelle,” *Sudanic Africa*, 6 (1995), 115-24.

<sup>66</sup> *National Anti-Slavery Standard*, 2 de setembro de 1847.

introdução à fé cristã.

Como o seu relato deixa claro, a Baquaqua foram atribuídas outras identidades após a sua fuga da prisão em Nova Iorque. Como um fugitivo, ele desapareceu misteriosamente, indo para o Haiti, mas, nos tempos difíceis que passou lá, ele era claramente um forasteiro, alguém que não conseguia entender o crioulo haitiano. Ele viveu no Haiti por dois anos, convertendo-se ao cristianismo, e então voltou para os Estados Unidos, para tornar-se um estudante e um abolicionista.<sup>67</sup> Ele foi registrado pelo censo de 1850, nos Estados Unidos, como um estudante de vinte anos de idade, do Central College.<sup>68</sup> Embora ele confessasse que “a língua inglesa, para mim, tem sido muito difícil de entender e de falar”, ele dominava o inglês num grau considerável, como sugerem as suas cartas.<sup>69</sup> A biografia pertence, claramente, ao gênero abolicionista e tem um foco missionário, mas não se sabe se Baquaqua era suficientemente convincente, para seus benfeitores, com um candidato adequado ao trabalho missionário. Ele não parece ter atingido a África através de canais missionários, pelo menos não em 1857.<sup>70</sup> Ele não aparece em nenhuma das missões na África ocidental, no final dos anos 1850 e início dos anos 1860.

A história de vida de Baquaqua fornece elementos acerca do impacto psicológico da jornada ao longo das rotas escravistas sobre um jovem homem adulto, cuja consciência — que vai se modificando — de sua própria situação está documentada num nível que é raro se encontrar. O sentido que Baquaqua tem de si mesmo, enquanto pessoa, e a sua relação com uma comunidade mais ampla podem, também, ser decifrados até certo ponto, como o podem as visões que os outros tinham dele. Neste caso particular, os detalhes fáticos tornam possível situar a identificação étnica num contexto histórico específico. A identidade de Baquaqua era, na verdade, situacional e particular. Enquanto fatores

---

<sup>67</sup> Ele também afirma, na biografia, que não era cristão antes de sua conversão no Haiti, mas isto pode refletir a atitude de muitos protestantes radicais, de que o catolicismo não é o “real” cristianismo. Certamente, em Pernambuco, ele tinha de comparecer a preces regulares, conduzidas por seu amo, e também foi exposto aos rudimentos do catolicismo.

<sup>68</sup> Ele foi registrado em Cortlandville, que incluía McGrawville.

<sup>69</sup> Carta de 8 de outubro de 1853 (Arquivos AMA, Centro de Pesquisas Amistad, Tulane), reproduzida em Law e Lovejoy, *Biography of Mahommah Gardo Baquaqua*, apêndice 3.

<sup>70</sup> [New York] *Free Mission Record*, fevereiro de 1857, 13.

étnicos, religiosos e outros influenciaram o seu sentido de identidade e o seu relacionamento com sua comunidade, ele também veio a se identificar com a diáspora e com a busca do retorno à sua terra natal. Esta biografia mostra que a identificação étnica e religiosa só faz sentido num contexto histórico, e não em forma isolada e essencialística.

Metodologicamente, a abordagem biográfica revelada na história de vida de Mahommah Gardo Baquaqua sugere que informações isoladas e dispersas podem vir a ser reunidas, formando a carne sobre os ossos nus das identidades das vítimas da escravidão.<sup>71</sup> A história de vida de Baquaqua revela muitas camadas de identificação, que ficam se deslocando ao serem reinterpretadas em diferentes contextos. Em um nível, estão as línguas que ele conhecia, começando com o dendi, o árabe, provavelmente o hauçá e o pila-pila (a língua do campesinato local), e um conhecimento superficial do fon. Ele certamente identificava-se como muçulmano e como um habitante de Borgu, na verdade, especificamente de Djougou. Mas ele também pensava em Katsina como um lugar de origem, porque sua mãe e a família desta eram de lá. Suas conexões mercantis, com sua estrutura corporativa e suas implicações de classe, refletiram-se na sua educação precoce, ainda que fracassada, e nas oportunidades que lhe foram oferecidas através das ligações de seus pais. Sua identidade, como revelada nas fontes disponíveis, estava ligada à sua idade, ocupação, gênero, família, classe, religião e língua. Sua redução ao status de escravo não alterou, inicialmente, a sua identidade, embora, como indica o seu primeiro cativo, os indivíduos possam ocultar suas identidades na esperança de alcançar a liberdade, como fez Baquaqua quando seu irmão fingiu não o conhecer, mas, não obstante, arranhou o seu resgate.

Quando Baquaqua foi escravizado uma segunda vez, ele não tinha motivos para acreditar que não seria, mais uma vez, resgatado. Sua narrativa nos possibilita acompanhar a transformação da visão que ele tinha de sua situação e, com isto, do seu sentido de identidade. Ele registra o momento em que desistiu da esperança de vir a ser resgatado. Menciona o último compatriota que reconheceu. Nós o seguimos de um dono para outro, ao longo das rotas escravistas da África, através do Atlânti-

---

<sup>71</sup> Lovejoy, "Biography as Source Material."

co, e do nordeste do Brasil para o Rio de Janeiro. Durante esta triste jornada, nós o vemos despido de sua identidade como um ser social, nas formas que foram enfatizadas por Orlando Patterson.<sup>72</sup> Ainda em Pernambuco, ele fazia parte de uma minoria entre os escravos que haviam sido trazidos da África, porque a maioria deles tinha vindo de Angola, e não do Golfo do Benin. Sob este aspecto, Pernambuco era diferente da Bahia, que tirava quase todos os seus escravos recém-importados do Golfo do Benin, e onde os muçulmanos, tais como Baquaqua, eram conhecidos como malês, mas cuja atratividade havia desaparecido com a Revolta de 1835.<sup>73</sup> No caso de Baquaqua não seria incomum que ele pudesse ter sido identificado como “mina”, ou mesmo “jeje”, considerando a sua chegada, vindo do Golfo do Benin e, embora os minas constituíssem uma minoria distinta em Pernambuco, e, na verdade, também em Salvador e no Rio de Janeiro, minas eram encontrados em quantidades desproporcionais entre os escravos envolvidos com o comércio de rua, especialmente o de gêneros alimentícios. Baquaqua pode ter sido posto a serviço de um padeiro por causa dos estereótipos sobre a perícia comercial dos escravos procedentes do Golfo do Benim. De qualquer modo, Baquaqua foi posto a vender pão a varejo, uma vez que ele sabia contar até cem, em português, podendo, assim, trocar o dinheiro.

Baquaqua sofreu uma transformação que refletia a condição dos escravos nas Américas, na qual a auto-identificação e a identificação pela classe dominante dos senhores de escravos fica, com frequência, obscurecida nas fontes. Por conseguinte, nem sempre é fácil distinguir entre estereótipos, autopercepção e falhas de comunicação. Embora as designações “Borgu”, “Bariba” e “Barba” fossem conhecidas nas Américas, este não era um rótulo étnico comum, e é mais provável que ele tivesse sido identificado como mina, pelas razões acima indicadas. Na época em que estava no Rio, o principal distintivo que ele usava era o de seu senhor, que lhe forneceu um verniz nominal português, e, de fato, católico, como José da Costa, embora ele, mais tarde, diga que, nessa época, ele não era um cristão. Ele, provavelmente, já tinha o nome de José, mas não o sobrenome da Costa, e quase certamente não era conhe-

---

<sup>72</sup> Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge, Mass., 1982).

<sup>73</sup> Reis, *Muslim Uprising*; Lovejoy, “Jihad e Escravidão.”

cido pelo nome de Mahommah Gardo Baquaqua, que revelava suas origens muçulmana e africana.

Como o seu nome português indica, José da Costa tinha sido exposto ao cristianismo, mas alega ter se convertido apenas em 1848. Ele abandonou o seu nome brasileiro no Haiti, se não antes, em Nova Iorque, mas é certo que as primeiras referências a ele, feitas em cartas do Reverendo Judd, da sua esposa e da irmã desta, mencionam apenas o seu nome muçulmano, Mahommah. A partir de outubro de 1847, pelo menos, ele passou a ser conhecido como Mahommah Gardo Baquaqua, mesmo quando se apresentava como cristão, assinando suas cartas com um “seu irmão em Cristo.”<sup>74</sup> Quando chegou, pela primeira vez, a McGrawville, ele estava vestido como um muçulmano, de acordo com uma notícia na *Gazette* local.<sup>75</sup>

Esta fascinante história de um homem jovem, suportando os horrores das rotas escravistas para as Américas, e, no entanto escapando da escravidão, como um fugitivo nos Estados Unidos e no Haiti, levanta questões acerca dos estudos de identidade e etnicidade. Enquanto as várias identificações, que inevitavelmente surgiram, podem, por vezes, ser conceituadas como formas de etnicidade, a impressão preponderante que se tem a partir das experiências de Baquaqua é a do seu emergente individualismo. Rótulos étnicos, distinções de classe, convicções religiosas, e outros meios de auto-identificação e de identificação grupal tinham importância, mas talvez importem mais para os historiadores, como pistas na reconstrução da história, do que para indivíduos como Baquaqua, enredados na escravidão racializada nas Américas. Nos dez anos que transcorreram, desde sua escravização em uma aldeia fora de Djougou, em 1845, no coração da África ocidental, até sua emigração para o Canadá Oeste e a publicação do seu relato em 1854, este notável jovem emerge como um indivíduo distinto, na verdade único, com uma perso-

---

<sup>74</sup> Mahommah G. Baquaqua, McGrawville, N.Y., 26 de outubro de 1853 (Arquivos do AMA, Amistad Research Center, Tulane University), reproduzida em Law e Lovejoy, *Biography of Mahommah Gardo Baquaqua*, apêndice 3.

<sup>75</sup> De acordo com o *McGrawville Express* (28 de março de 1850), Baquaqua trajava uma túnica branca e foi considerado como um “africano de língua árabe” que tinha vindo do Egito; citado em Catherine M. Hanchett, “Charles Lewis Reason, 1818-1893: The Nation’s First Black Professor” (trabalho apresentado na Unitarian-Universalist Church, Cortland, 19 de janeiro de 1986).

nalidade que sobreviveu à experiência da escravidão transatlântica através da perseverança e de uma considerável parcela de sorte.

## **Conclusão: a miragem da identidade**

Em seu contexto histórico e cultural mais amplo, o relato de Baquaqua nos capacita a uma apreciação mais plena da “morte social” e do novo despertar espiritual que os escravizados podiam experimentar no curso de sua migração transatlântica. O seu nome muçulmano, que Baquaqua conservou enquanto cristão, reconfirmou a sua consciência de seus antecedentes religiosos e sociais, e sua insistência em conservar o seu uso pode ter contribuído para o seu fracasso em convencer os círculos missionários a incluí-lo nos planos de evangelização da África. Seu segundo nome, Gardo, ou, mais propriamente, Gado, e a relação com seus irmãos, refletiam uma identidade não aparente para os outros, mas que, não obstante, ligava-o à memória de sua família, e assim mantinha o seu sentido de identidade em termos de parentesco. Contudo, parece haver muita coisa oculta no relato de Baquaqua, inclusive outros detalhes sobre sua escravização, ou a busca por proteção, como sugere a descrição que ele faz, de si mesmo, como *tkiriku*, e o status servil que o uso deste título implica. Tratou-se de um mal-entendido, ou de alguma outra confusão?

De que forma Baquaqua conciliou a sua situação instável sob o jugo da escravidão e a busca da liberdade? O que pode ser aprendido, a partir da diversidade de fontes, incluindo sua autobiografia publicada, sobre a imagem que ele tinha de si mesmo, e como esta se transformou? Sua determinação em retornar à África, onde sua identidade parece ter estado centrada, é evidente. Se ele tivesse ido para Serra Leoa, teria permanecido lá? Não está excluída a possibilidade que ele enxergasse uma missão para Serra Leoa como um degrau intermediário. A possibilidade levanta a questão de quão provável teria sido que Baquaqua soubesse que, entre a população de refugiados de Serra Leoa, havia uma substancial comunidade muçulmana de escravos libertos, alguns dos quais eram realmente de Borgu, e muitos da terra dos hauçás, até mesmo de Katsina, a terra natal de sua mãe. Eu sugeriria que isto seria possível, e até mesmo provável, considerando a rede missionária e o fluxo de infor-

mações dentro dos seus circuitos. A sua identidade muçulmana é ainda ambivalente, mas a conservação de seu nome, o seu desejo de voltar para casa, e, na verdade, a sua história, por si só, demonstram uma determinação em preservar a memória de tradições sociais, culturais e religiosas, mesmo na ausência de uma comunidade na qual elas pudessem encontrar esteio. Em uma das cartas que se conservaram, ele escreveu uma única frase em árabe, o *bismi'llah*, no que parece ter sido um grito solitário, revelando, talvez, uma identidade que confundia a sua salvação da escravidão com o cristianismo e seus mentores, mesmo que ele conservasse ambíguas ligações com a sua formação muçulmana. Não se sabe se ele foi capaz de resolver esta aparente contradição entre sua herança cultural e religiosa e a afiliação a uma comunidade, por um lado, e a progressiva individualização que lhe foi imposta no ambiente “crioulo” das Américas, por outro. Baquaqua desaparece dos registros históricos em 1857 e, a não ser que pesquisas adicionais consigam trazer à luz mais informações sobre a sua interessante estada, pode não ser possível penetrar mais fundo nas várias identidades reveladas pela odisséia deste homem singular.