



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

ISSN: 1981-1411

Universidade Federal da Bahia

Hofbauer, Andreas
DOS RETORNOS À ÁFRICA OCIDENTAL: SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS*
Afro-Ásia, núm. 67, 2023, Janeiro-Junho, pp. 174-246
Universidade Federal da Bahia

DOI: <https://doi.org/10.9771/aa.v0i67.51719>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77077148005>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais informações do artigo
- ▶ Site da revista em redalyc.org

UNEM redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto


DOS RETORNOS À ÁFRICA OCIDENTAL: SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS*

Andreas Hofbauer  

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

Existem diversas pesquisas sobre comunidades na África fundadas pelos chamados “retornados”,¹ mas não há estudos aprofundados que busquem comparar as trajetórias desses “retornos”. O que se propõe neste ensaio é, portanto, um estudo comparativo que tem um foco específico: no centro das preocupações analíticas estarão as relações que os/as retornados/as – mais especificamente as primeiras duas gerações – estabeleceram com as populações locais. Além da identificação de semelhanças, objetiva-se apontar para diferenças substanciais e relacioná-las com conjunturas e contextos específicos. As experiências em Serra Leoa, na Libéria, no Benim e em Gana servirão como exemplos que permitem reconstruir distintos “modos” de “reinserção” de populações, sequestradas das suas comunidades de origem, em terras africanas. Não se trata aqui de criar tipologias: a abordagem proposta quer muito mais entrar num diálogo crítico com vieses analíticos consolidados, tais como o do *Atlântico Negro*, consagrado pela obra de Paul Gilroy, que se tornou uma



* A pesquisa que resultou na confecção deste artigo contou com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

1 Assumo aqui o termo genérico “retornados”, embora não deixe de ser problemático, na medida em que não diferencia entre aqueles que foram de fato arrancados da África, e que depois de terem vivido como escravos conseguiram voltar, e aqueles que já nasceram em um contexto diaspórico e “retornaram” ao continente africano. No texto, chamarei a atenção para as diferentes experiências, sobretudo daqueles que foram escravizados, postos em navios negreiros, mas posteriormente “libertados” pelas forças britânicas e inseridos nas comunidades dos “retornados” das Américas. Os grupos receberam diversos outros nomes, tais como agudás, amarôs ou “brasileiros” na região do Benim e Nigéria atuais, ou tabom em Gana. Souza chama a atenção para outros termos além de “retornos”, que já foram também usados para esse fenômeno: “volta para a África” e até “repatriamento”. Mônica Lima e Souza, *Entre margens: o retorno à África de libertos no Brasil, 1830-1870*, Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2008, p. 15 .

espécie de paradigma de análise para estudos sobre diásporas africanas.² Por um lado, há amplo consenso quanto ao fato de a ênfase em uma perspectiva transnacional e na elaboração de redes e trocas culturais ter trazido inovações fundamentais para os estudos afro-diaspóricos; por outro lado, emergiram, diversas críticas que apontam para algumas ausências e lacunas importantes nas análises de Gilroy – entre elas, a subvalorização da participação das comunidades afrodescendentes na América Latina e das populações residentes no continente africano na construção do Atlântico Negro.³ É também para essas críticas que quero dar uma contribuição.

Em minha análise, não nego a validade de um enfoque pós ou decolonial, que permite desconstruir os discursos hegemônicos; mas, ao mesmo tempo, não abro mão de um olhar antropológico em busca de elementos estruturantes, os quais – e é isso que quero argumentar – foram corresponsáveis pela consolidação de modos de interação diferentes entre retornados e populações locais. Baseando-se em tal abordagem, torna-se possível mostrar, por exemplo, que não é um acaso que na Libéria os descendentes dos retornados falem inglês, em Serra Leoa usem um “crioulo” como língua de comunicação e que os descendentes dos retornados brasileiros se comuniquem hoje em línguas locais, embora o português tenha sido, durante muito tempo, a língua franca em uma vasta região do litoral da África Ocidental. Tampouco é coincidência que na Libéria e em Serra Leoa, países construídos por pessoas escravizadas por colonizadores anglo-saxônicos, até hoje a cidadania seja vetada a pessoas consideradas não negras, e que o surgimento do movimento pan-africanista e o chamado processo de etnogênese dos iorubás contou com a importante participação de partes das elites dos retornados. No que

2 Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Londres: Verso, 1993.

3 Cf. Edmund Gordon e Mark Anderson, “The African Diaspora: Toward an Ethnography of Diasporic Identification”, *The Journal of American Folklore*, v. 112, n. 445 (1999), pp. 282-296  e Paul Tiyambe Zeleza, “Rewriting the African Diaspora: Beyond the Black Atlantic”, *African Affairs*, v. 104, n. 414 (2005), pp. 35-68 .

diz respeito ao envolvimento na emergência desses fenômenos, podemos perceber diferenças substanciais entre os que viveram sob o domínio de um poder colonial anglo-saxão e aqueles que foram escravizados em terras brasileiras. Podemos mostrar que os diálogos transatlânticos que deram estímulos fundamentais para tais transformações não se deram de maneira uniforme no chamado Atlântico Negro. Se nos Estados Unidos a disseminação de ideias pan-africanistas teve, desde muito cedo, um impacto forte, os discursos e movimentos que enalteciam a cultura e a religiosidade iorubana não tiveram, num primeiro momento, praticamente nenhuma repercussão social. Ter se dado exatamente o contrário no Brasil também não foi mera coincidência.

Trata-se de diferenças que são, de certo modo, negligenciadas pelo paradigma Atlântico Negro, que não deixa de analisar os discursos das elites (por exemplo, Crummell, Blyden), mas pouco se interessa pelas relações – não raramente hierárquicas – que se desenvolveram entre retornados e populações locais. Faz também parte dessa história o fato de que a primeira geração dos retornados, aquela que construiu as bases dos diálogos transatlânticos – afinal, foram eles que atravessaram o Atlântico duas vezes e, por vezes, mais de duas –, não era vista pelos africanos como “negra”, pois era chamada frequentemente de “branca”. A premissa implícita do paradigma Atlântico Negro, segundo o qual os construtores e produtores das redes transatlânticas eram e continuam sendo “negros” – sugerindo, assim, uma identidade transatlântica homogênea –,⁴ pode também ter contribuído para que o foco da análise tenha sido desviado dos complexos processos de diferenciação e identificação que ocorreram nos litorais da África Ocidental. Iluminar esses processos é um dos objetivos centrais deste artigo.

4 Cf. As críticas de Gordon e Anderson, “The African Diaspora”, p. 299.

Serra Leoa

Sabemos que os portugueses foram os primeiros a estabelecer entrepostos em diversos lugares da costa africana. Alguns escravos e ex-escravos brasileiros devem ter aportado e convivido nesses enclaves criados pelos lusitanos já no final do século XVII,⁵ mas a primeira grande onda de retorno do Brasil se iniciaria bem mais tarde, sobretudo no período imediatamente posterior à Revolta dos Malês (1835). Já no mundo anglo-saxônico, as primeiras mobilizações que visavam levar africanos de volta ao “seu continente de origem” surgiram em Londres, onde os chamados *Black Poor* viviam em condições miseráveis e sua presença começava a incomodar os cidadãos britânicos.

“Repatriar” esse grupo composto de ex-escravizados/as, de soldados que tinham lutado do lado britânico na Guerra da Independência dos Estados Unidos e também de alguns caribenhos e até bengalis foi propagado como um projeto justo, que devia devolver aos “negros” a possibilidade de recriar uma vida digna em liberdade. Foi este o discurso assumido por abolicionistas britânicos que, num primeiríssimo momento, contou até com o apoio de dois famosos ex-escravizados nascidos na África Ocidental, Gustavus Vassa (aliás, Olaudah Equiano) e Ottobah Cugoano, os quais, após terem conquistado sua liberdade, tornaram-se eminentes lutadores em prol da abolição da escravatura. Em pouco tempo, porém, mudariam sua posição: convenceram-se de que esse projeto tinha como objetivo principal livrar os britânicos daqueles “negros” pobres que já não eram obrigados a viver sob o jugo da escravidão. A primeira tentativa de fundar, no ano de 1787, uma comunidade de retornados em Serra Leoa acabou num desastre. Apenas dois anos e meio depois da chegada de 411 potenciais “colonos”, entre os quais algumas mulheres brancas descritas pela historiografia oficial como prostitutas, suas habitações foram erradicadas. O novo chefe dos temne (grupo étnico local) discordava do

5 Souza, *Entre margens*, p. 167.

acordo que seu antecessor tinha feito com os britânicos e mandou incendiar a chamada “Granville Town”, construída pelos retornados.

Logo depois, em 1792, a Sierra Leone Company (Companhia de Serra Leoa) assumiu o projeto de fixar ex-cativos/as negros/as naquela região da África. Houve duas ondas migratórias iniciais que, juntamente com os sobreviventes dos *Black Poor*, formariam o grupo dos primeiros colonos (*settlers*): primeiro chegaram cerca de 1.200 *Nova Scotians*, escravizados que durante a Revolução Americana tinham aderido às forças britânicas em troca de promessa de liberdade e, terminadas as batalhas, tinham sido levados para uma região no norte do continente – a Nova Escócia –, que continuava sob o domínio britânico. No ano de 1800, um segundo grupo – 550 *maroons* jamaicanos – desembarcou naquela península em que o projeto de colonização estava sendo organizado em torno de uma vila chamada de Freetown. Aliás, logo depois de sua chegada, as habilidades de guerreiros seriam aproveitadas pela Companhia de Serra Leoa para reprimir uma rebelião dos *Nova Scotians*, que se mostravam descontentes com as condições de vida que encontravam na inicialmente chamada Província da Liberdade.

A Companhia de Serra Leoa, fundada por abolicionistas britânicos, apostava no uso de mão de obra livre em plantações que deveriam fornecer produtos que pudessem ser comercializados no mercado nacional e internacional. O trabalho na lavoura deveria ser executado pelos retornados sob a orientação e os auspícios dos administradores brancos da empresa. Os ideólogos desse projeto queriam também provar que o trabalho livre era não somente socialmente mais justo, mas gerava também mais lucro – seria, portanto, mais racional em termos econômicos – do que o trabalho escravo. Eles entendiam o comércio livre como um catalisador de um projeto civilizatório e de missão mais amplo. Acreditavam que o trabalho assalariado suplantaria as práticas escravistas e que as populações locais seriam convertidas ao cristianismo em pouco tempo.⁶ Havia ainda a

6 Padraic X. Scanlan, *Freedom's Debtors. British Antislavery in Sierra Leone in the Age of Revolution*, New Haven: Yale University Press, 2017, pp. 25 e 43.

esperança de que emergissem novos mercados e que os africanos fossem transformados em consumidores cristãos. Diferentemente dos enclaves de intervenção colonial criados em torno de fortes construídos em diversos outros lugares do litoral da África Ocidental (por exemplo, Costa do Ouro), o projeto britânico previa, portanto, uma expansão até os interiores do continente.⁷

Devido a diversos fatores – inadequação das terras, pragas, falta de instrumentos agrícolas, abandono dos retornados do trabalho agrícola e adesão a atividades ligadas às redes de comércio locais –, a aposta na criação de um amplo projeto agrícola não deu certo; a empresa perdeu dinheiro e resolveu entregar a administração da península Freetown à Coroa Britânica. Foi assim que em 1808 a Serra Leoa se tornou a primeira colônia britânica na África Ocidental.

O historiador Sidbury mostra que o projeto de retorno à África contou, num primeiro momento, com amplo apoio das comunidades negras, tanto nos Estados Unidos quanto na Grã-Bretanha. No final do século XIX, narrativas e discursos que prezavam a origem africana dos escravizados e ex-escravizados ganhavam força, sem ao mesmo tempo romper com ideais cristãos e civilizatórios ocidentais. Assim, o importante abolicionista Olaudah Equiano, que atuava nesse momento na Inglaterra, apresenta, na sua famosa autobiografia (1789), ideias e convicções que mobilizavam grande parte da população afrodiáspórica no mundo anglo-saxão.⁸ Equiano referia-se aos africanos como um povo escolhido por Deus e, baseando-se no Velho Testamento e em comparações com o destino dos judeus, acreditava que essa população havia sofrido um movimento de dispersão e desagregação já na própria África, mas teria ainda um futuro brilhante: ao retirá-la da “escuridão pagã”, a África haveria de assumir um dia um lugar digno ao lado das outras grandes nações desse mundo, cumprindo assim a Providência Divina. A chave para abrir esse caminho

7 Scanlan, *Freedom's Debtors*, p. 238.

8 Olaudah Equiano, *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African*, Londres: Library of Congress, Prints and Photographs Division, 1789.

promissor seria um movimento amplo de evangelização que permitiria reunificar os africanos e seus descendentes, superando a escravidão e substituindo esse regime desumano pelo comércio livre, que traria benefícios tanto para as populações na África quanto para as nações dos Estados Unidos e da Grã-Bretanha.⁹ Uma vez integrada ao mercado, esse continente deixaria para trás o “primitivismo”, e os africanos se constituiriam como um povo próspero. Com essas transformações, acreditava Equiano, os africanos dariam ainda uma contribuição notável para o progresso da humanidade.

Nos Estados Unidos, por sua vez, ideias muito semelhantes foram articuladas em associações e, sobretudo, nas primeiras igrejas negras que emergiram, no final do século XVIII, a partir de cisões dentro de denominações protestantes. Sidbury chama a atenção para as múltiplas entidades e movimentos que usaram o termo *African* como autodenominação: African Baptist Churches (a primeira fundada em 1777, na Geórgia), African Union Society (1780, em Rhode Island), African Masonic Lodge (1784, em Boston), Free African Society (1787, na Pensilvânia)¹⁰ e African Methodist Episcopal Church (1816, na Pensilvânia).¹¹ Surgiram diversos líderes religiosos carismáticos que igualmente pregavam a luta contra a escravidão como um dever moral-religioso e indicavam a volta para a África e a dedicação ao comércio legal como caminho da salvação. Em pouco tempo, a linguagem bíblica em torno do êxodo de um povo escolhido por Deus seria ouvida também entre os *Nova Scotians*, que sofriam humilhações e começavam a rebelar-se contra o racismo.

9 James Sidbury, *Becoming African in America. Race and Nation in the Early Black Atlantic*, Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 58-60. Agradeço a Luis Nicolau Parés por me ter alertado para as contribuições importantes de Sidbury.

10 Nas pregações dos pastores dessa igreja, a ênfase em uma diferença mais substancial entre brancos e negros ganha um peso maior. Assim, Daniel Coker, que em 1820 migrou para Serra Leoa, posicionava-se abertamente contra a mistura entre as raças. Ele entendia que Deus implantou nos brancos e negros “uma aversão natural e um sentimento de repulsa” mútuas e que a separação física entre as raças faz parte da ordem natural imposta por Deus (“Dialogue between a Virginian and an African Minister”, 1810; *apud* Sidbury, *Becoming African*, p. 141).

11 Sidbury, *Becoming African*, p. 68.

Em 1807, o Parlamento britânico promulgou o chamado *Slave Trade Act*, que proibiu o tráfico de escravos dentro do Império Britânico. Essa lei não afetou inicialmente as contínuas práticas de venda de escravizados/as no interior da nova colônia,¹² mas mesmo assim constituiu um marco para a política de intervenção colonial. Foi a partir desse momento que os britânicos começaram a caçar navios negreiros, com o objetivo de “libertar” escravos transportados “ilegalmente”. Dessa maneira, entre 1808 e 1823 estima-se que 14.500 escravizados – chamados de “recapturados” –¹³ foram levados para Freetown.¹⁴ Uma parte desse grupo seria integrada às forças armadas britânicas, outra distribuída entre os “colonos” “mais produtivos”¹⁵ para servirem como mão de obra barata no sistema de *apprenticeship*: essa prática, que garantia o uso de trabalhadores domésticos nas casas de pessoas abastadas na Grã-Bretanha, era agora adaptada ao contexto colonial de Serra Leoa, onde assumiria formas de convivência entre o “empregador” e o “aprendiz”, que não raramente apresentavam características da relação entre senhor e escravo. O primeiro governador Thompson, amigo do eminente abolicionista Wilberforce, comentou essa situação com preocupação, ao chamar a atenção para o fato de que os/as “aprendizes” eram chamados geralmente de *my slave boy* e *my slave girl*.¹⁶

Se na Grã-Bretanha havia uma linha divisória clara entre trabalho escravo e trabalho livre, em Serra Leoa o status legal dos “negros capturados” era ambíguo e certamente não era de um cidadão pleno. Os “libertados” deveriam ficar sob o controle dos libertadores. Havia a

12 A ampla disseminação da prática de escravização fez a administração colonial britânica assumir uma posição “bem cuidada”, de maneira que somente em 1928 a escravidão começaria, de fato, a ser combatida e abolida em Serra Leoa. Essa região colonizada pelos britânicos não era centro do tráfico de escravo internacional; no entanto, estima-se que cerca de 3.000 escravizados/as foram exportados/as até 1850 (David Harris, *Sierra Leone, A Political History*, Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 20 e 25).

13 Além de *recaptives*, diversos outros termos eram usados para nomear este grupo: *captured Negroes*, *prize Negroes* e mais tarde também *liberated Africans* (Scanlan, *Freedom's Debtors*, p. 15).

14 Scanlan, *Freedom's Debtors*, p. 118.

15 Scanlan, *Freedom's Debtors*, p. 86.

16 Scanlan, *Freedom's Debtors*, p. 99.

expectativa da parte dos administradores coloniais de que os “recapturados” se mostrassem gratos aos seus “libertadores” e se subjugassem às suas orientações e projetos societais.

O discurso antiescravista, empregado com orgulho e com um tom de superioridade moral, engrandecendo a Grã-Bretanha diante de países escravistas como o Brasil, deveria cumprir funções importantes nos projetos expansionistas coloniais britânicos. Os prêmios pagos por escravo recapturado incentivavam os militares a perseguir navios e contribuíam fundamentalmente para a militarização da política abolicionista e o empoderamento das forças armadas. Dessa forma, criou-se um grande contingente de recapturados, os quais eram usados como soldados nas diversas intervenções coloniais – não somente na África Ocidental, mas também no Caribe – e que ajudavam a consolidar e a expandir o Império Colonial Britânico: os ex-cativos interceptavam navios negreiros e traficantes que atuavam no litoral, e atacavam, inclusive, fortes controlados por outros poderes coloniais, forçando, conseqüentemente, sua inclusão no território britânico.¹⁷

No seu livro *Freedom's Debtors. British Antislavery in Sierra Leone in the Age of Revolution*, Scanlan chega à conclusão de que o antiescravismo britânico tinha objetivos expansionistas e era motivado pela geração de lucros econômicos. Se o projeto de colonização nessa parte da África era inicialmente concebido como um modelo de comércio legítimo em oposição ao comércio ilegal de escravizados/as, em pouco tempo Serra Leoa tornava-se um “plano piloto para um modo específico de colonialismo britânico e de expansão territorial”.¹⁸ Em poucas décadas, o antiescravismo vinculado a um projeto acima de tudo comercial teria se subordinado aos objetivos de um plano imperial.

Com a intervenção colonial na região, implantou-se e disseminou-se também um modelo hierárquico de relações sociais. Num primeiro momento, os grupos que tinham sido levados pelos britânicos à Serra

17 Scanlan, *Freedom's Debtors*, p. 176.

18 Scanlan, *Freedom's Debtors*, p. 37 e 193.

Leoa buscavam se manter separados e evitavam contatos entre si. Os *Nova Scotians* viam-se como superiores aos *Maroons*, e ambos, *Nova Scotians* e *Maroons*, olhavam com certo desprezo para os recapturados e a população nativa de Serra Leoa. O fato de os administradores terem concedido aos colonos o direito de receber recapturados como “aprendizes” acabou contribuindo para consolidar e formalizar a hierarquia colonial. O critério por trás dessa ordem hierárquica era, nitidamente, o maior ou menor contato com padrões de comportamento associados ao mundo do colonizador britânico. Quanto mais “ocidentalizado”, maior o status social.¹⁹

As contínuas capturas de escravos africanos “ilegalmente” transportados faria com que em pouco tempo os “africanos libertados” se tornassem a maioria da população de Freetown. Mesmo que inicialmente predominasse uma preocupação entre os grupos de manter uma distância social entre si, a presença de um número cada vez maior de africanos originários de diversos lugares do continente que, juntos, recomeçavam suas vidas em Serra Leoa, fomentaria aos poucos um processo de interpenetração e fusão cultural que acabava se expressando, entre outras coisas, na criação de uma língua crioula própria. O chamado *krio*, que se desenvolveu na virada do século XIX para o século XX, em Freetown, a partir de um *pidgin* baseado no inglês, incorporaria diversas outras influências de muitas outras línguas, tais como o árabe, o português, o francês, o crioulo jamaicano, as línguas africanas hauçá, wolof, fula, mende, temne e sobretudo o iorubá. Se a maior parte das palavras da língua crioula *krio* podem ser derivadas do inglês, chama a atenção o fato de cerca de um quarto do léxico *krio* ter origem no iorubá.

No fundo, não existia naquele momento nem uma língua nem um povo que se autoidentificasse como iorubá.²⁰ Foi em decorrência do *jihad*

19 C. Magbaily Fyle, “The Yoruba Diaspora in Sierra Leone’s Krio Society” in Toyin Falola e Matt D. Childs, *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World* (Bloomington: Indiana University Press, 2004), p. 373.

20 Cf. James Lorand Matory, *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton: Princeton University Press, 2005, p. 56.

organizado por Usman dan Fodio, que levou à expansão do califado de Sokoto, e com a consequente destruição da capital de Oió pelas tropas de Afonjá em 1835, que provocou a implosão deste importante império situado na atual Nigéria, que um grande número de africanos vivendo sob a influência de Oió foi escravizado e vendido para a escravidão nas Américas. Nesse contexto, não poucos acabavam sendo capturados pelos navios ingleses, chegando, assim, a Freetown, onde formariam uma comunidade à parte, chamada de *aku*. Zelosos das suas tradições, os *akus* elegiam seus próprios reis, que eram, aliás, respeitados pelos governadores coloniais como representantes de seu grupo. A comunidade crescia não apenas em número, pois também exercia cada vez mais influência cultural, política e econômica na região, especialmente a partir da década de 1840. A projeção dos *akus* na vida colonial provocou fortes reações da parte dos colonos, que relutavam em aceitar a ascensão de um grupo de recapturados, fato que punha em xeque sua própria posição privilegiada. O primeiro rei *aku*, Thomas Will, tornar-se-ia uma das pessoas mais ricas na colônia; ele e outros líderes *akus* começaram a comprar propriedades no centro de Freetown sob protesto dos colonos, que consideravam essa área como uma espécie de território ancestral seu. Alguns *Nova Scotians* ficaram tão irritados e frustrados que resolveram voltar para a América. Por volta de meados do século XIX, porém, os colonos começaram a encarar o domínio dos *akus* como um fato incontornável, o que contribuiria para quebrar as barreiras entre colonos e africanos libertados. Foi dessa forma que o caminho se abriu para a intensificação de um processo de criouliização que se cristalizaria perto do final do século XIX não apenas na formação de uma língua própria, mas também na emergência de um grupo étnico particular também chamado de *krio*.²¹


Sabe-se que o termo “iorubá” era empregado inicialmente somente em referência ao reino de Oió.²² Naquela região, e em muitas outras partes


21 Fyle. “The Yoruba Diaspora”, p. 369.

22 A palavra iorubá é provavelmente uma derivação do termo *yariba* ou *yarba*, usado pelos hauçás para se referirem ao reino de Oió e ao seu rei.

da África Ocidental, os sentimentos de pertencimento eram marcados por relações de proteção e dependência que as pessoas mantinham com diversos focos de poder, inclusive com os diversos reinos que existiam dentro da hoje chamada Iorubalândia. As identificações grupais eram frequentemente múltiplas e, entre elas, podia haver sobreposições. Mesmo no auge do poder de Oió, esse reino não incluía todos aqueles que hoje se autoidentificam como iorubás; ao mesmo tempo, englobava “populações não iorubás”, devedoras de tributos ao rei (por exemplo, o reino de Daomé). Diversos autores chamaram a atenção para o fato de que um senso de etnicidade mais amplo parece ter emergido primeiro em contextos diaspóricos em que pessoas de várias regiões da Iorubalândia se encontravam: os *akus* em Serra Leoa, os *nagôs* no Brasil e os *lucumi* em Cuba.²³ Os múltiplos contatos que se desenvolveram a partir de movimentos de dispersão e de reemigração, envolvendo os dois lados do Atlântico, teriam sido os fatores principais por trás da consolidação da identidade iorubana contemporânea, fato que motivou Matory a referir-se aos iorubás como uma “nação transnacional”.²⁴

Nesse processo, coube a um pequeno grupo de *akus*, o qual foi formado em escolas de missão e decidiu “voltar” às suas terras de origem, um papel de destaque. Pastores saros – como seriam chamados os *akus* que migraram para a Iorubalândia –²⁵ montaram um centro de missão na cidade de Abeocutá, onde pretendiam organizar seu projeto de evangelização,²⁶ O lema da Church Missionary Society of England – a missão mais

23 Robin Law, “Yoruba Liberated Slaves Who Returned to West Africa” in Falola e Childs, *The Yoruba Diaspora*, p. 360, 361; Luis Nicolau Parés, “The Birth of the Yoruba Hegemony in Post-Abolition Candomblé”, *Journal de la Société des Américanistes*. v. 91, n. 1 (2005), p. 153 .

24 James Lorand Matory, “The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorubá Nation”, *Comparative Studies in Society and History*. v. 41, n. 1 (1999), pp. 72-103 .

25 O nome “saro” – aparentemente uma derivação de *Sierra Leone* – faz referência à procedência do grupo.

26 Figura-chave nesse projeto era Samuel Ajayi Crowther. Nascido em Oxogum, escravizado quando criança, interceptado pelos britânicos no transporte para a América e levado para Serra Leoa, educado em escolas de missão, inclusive também em Londres,

ativa na região – era disseminar os três “C”s: o cristianismo, a civilização e o comércio.²⁷

Profundamente marcados pelos valores civilizatório-religiosos dos colonizadores, os pastores saros empenharam-se em dar sua contribuição para “melhorar” a vida dos colonizados. Foram eles também os primeiros a traduzir a Bíblia e a elaborar os primeiros textos sobre os iorubás. Para isso, os missionários-tradutores precisavam operar com um “padrão linguístico” específico, que contribuiria de forma decisiva para consolidar uma espécie de “*standard iorubá*” e, de maneira indireta, homogeneizar os dialetos locais.²⁸ Os religiosos Crowther e Johnson foram responsáveis pela publicação dos primeiros dicionários, as primeiras gramáticas e uma primeira história dos iorubás. Com suas traduções e descrições da língua e da cultura de um povo, eles não apenas criaram um saber sobre uma realidade específica; deram também os primeiros impulsos a processos de sua codificação, cujos fundamentos eram caracterizados por valores e concepções de mundo que predominavam naquele momento na Church Missionary Society of England e que refletiam muitas das experiências dos processos de *nation-building* europeus: pressupunha-se, assim, que cada povo possuía uma (sua) língua, um território específico e compartilhava determinados valores e hábitos. Se é inegável que esses pastores evangélicos não deixavam de promover intervenções que serviam aos interesses expansionistas do colonialismo britânico, a sua atuação missionária acabou plantando também algumas sementes para a emergência de movimentos protonacionalistas na região.²⁹

participou da famosa expedição ao rio Níger, fundou a missão em Abeocutá em 1843 e ali foi finalmente ordenado o primeiro bispo da Igreja Anglicana (1864).

27 Emmanuel Ayankanmi Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842-1914: A Political and Social Analysis*, Londres: Longmans, 1966, p. 8.

28 Matory, *Black Atlantic Religion*, p. 54.

29 Jacob Festus Ade Ajayi, “Nineteenth century origins of Nigerian nationalism”, *Journal of the Historical Society of Nigeria*, v. 2, n. 2, 1961, pp. 196-210.

Libéria

Os processos em torno da “inserção dos retornados” na região que assumiria o nome de Libéria apresentam várias semelhanças com aqueles que ocorreram em Serra Leoa, mas há também diferenças marcantes. No caso dos Estados Unidos, a emergência de projetos de “repatriação de ex-escravos” estava ainda mais diretamente vinculada aos debates sobre a abolição e o futuro do país após o fim do regime escravista do que na Grã-Bretanha. Sabe-se que as divergências a respeito da prática escravista dividiam o Norte e o Sul, mas o fato de cada vez mais ex-escravizados ganharem a liberdade nos estados do Sul preocupava praticamente a totalidade das elites brancas. Temia-se que a libertação incondicional dos cativos facilitasse não apenas atos revanchistas da parte dos ex-escravizados, mas também processos de miscigenação que “manchariam o sangue” da população branca. Foi nesse contexto que surgiram, já no século XVIII, as primeiras propostas de transportar afrodescendentes de volta para a África ou para outro lugar distante.³⁰

Em 1816, reuniu-se em Washington um grupo de importantes personagens do mundo político e religioso norte-americano para fundar a American Society for Colonizing the Free People of Color – mais conhecida como American Colonization Society (ACS) – que assumiu como projeto principal o retorno de afro-americanos ao continente africano. Os fundadores eram todos homens brancos, e muitos deles se entendiam como filantropos. Assim, na sua justificativa dos objetivos da organização, Elias B. Caldwell, escrivão da Suprema Corte dos Estados Unidos, reconhecia que, para além das preocupações da classe política com “a segurança do Estado”, seria o preconceito racial que impediria que os afro-americanos

30 Burin cita diversas propostas semelhantes articuladas já no século XVIII: uma primeira apresentada por um cidadão de Nova Jersey (1714), outra por um clérigo de Rhode Island (1776); outras duas ainda publicadas num artigo de um jornal da Filadélfia (1768) e no livro *Notes on the State of Virginia* escrito por Thomas Jefferson em 1787. Eric Burin, *Slavery and the peculiar solution, A history of the American Colonization Society*, Gainesville: University Press of Florida, 2005, pp. 7-9 e 164.

livres desfrutassem dos direitos constitucionais.³¹ A ACS abrigava, no entanto, pessoas com posicionamentos políticos e visões de mundo bem distintos, desde abolicionistas do Norte – clérigos³² e humanistas – que se opunham à escravidão, até políticos e fazendeiros do Sul que investiam pesadamente em formas de produção baseada em mão de obra escrava. O que eles tinham em comum era a avaliação de que o aumento da população negra livre nos Estados Unidos colocaria em xeque um projeto de nação que era pensada como fundamentalmente branca: não reagir à proliferação de negros livres seria um desastre para o futuro do país. Havia a expectativa de que as mobilizações da ACS recebessem amplo apoio, inclusive financeiro, do governo federal. De fato, houve subsídios esporádicos,³³ mas, para a frustração dos mentores do projeto, a organização e efetivação dos retornos e a implementação da colônia dependeriam, em grande medida, dos recursos da própria ACS e de doações particulares.

Vimos que o historiador Sidbury chama a atenção para o fato de, num primeiro momento, na virada do século XVIII, os próprios afro-americanos terem se entusiasmado com a ideia de emigrar para o continente africano. Uma figura importante nessas mobilizações foi o quaker Paul Cuffe. Nascido livre nos Estados Unidos como filho de um pai africano (axânti) e uma mãe indígena (*wampanoag*), capitão marítimo e comerciante muito próspero, ele buscava contato com os líderes das igrejas negras, como Daniel Coker (um dos fundadores da African Methodist Episcopal Church), com o objetivo de agregar afrodescendentes e

31 Claude Clegg, *The Price of Liberty, African Americans and the Making of Liberia*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2004, p. 30.

32 Os quakers foram os primeiros a manifestarem-se favoráveis à abolição da escravidão, em 1762. Entre os primeiros abolicionistas havia também não poucos batistas e metodistas. Marie Tyler-McGraw, *An African Republic: Black and White Virginians in the Making of Liberia*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007, p. 18, 50.

33 Em 1819, o presidente James Monroe patrocinou com cem mil dólares uma viagem exploratória de líderes da ACS que tinha como objetivo criar as bases para o projeto de colonização. Mônica Lima e Souza, “História entre margens: retornos de libertos para a África partindo do Rio de Janeiro no século XIX”, *Revista de História Comparada*, v. 7, n. 1 (2013), p. 70. Em 1862, Lincoln assinou um contrato que garantiria o financiamento do transporte de cinco mil afro-americanos para o Haiti. Burin, *Slavery*, p. 164.

organizar os primeiros retornos dos Estados Unidos para o litoral africano. Cuffe acreditava que a região para onde os britânicos tinham levado os primeiros *Black Poor* podia ser o ponto de referência a partir do qual se tornaria possível expandir o projeto de construir uma sociedade controlada por africanos e seus descendentes, e criar redes comerciais entre a África, os Estados Unidos e a Inglaterra, para o benefício de todos os envolvidos. Após sua primeira estadia em Serra Leoa, em 1811, viajou para a Inglaterra, onde se encontrou com líderes abolicionistas locais, da The African Institution, em busca de apoio. Como mantinha boas relações com abolicionistas brancos que não deixava de tratar como aliados, Cuffe via inicialmente a fundação da ACS como uma oportunidade de obter apoio para a realização de seu sonho. Em pouco tempo, boa parte da comunidade afro-americana se convenceu, porém, de que essa nova organização servia, acima de tudo, aos interesses dos escravistas sulistas.³⁴

Essa reavaliação iniciou uma mudança radical de posicionamento, sobretudo dos líderes negros dos estados nortistas, que começaram a fazer discursos inflamados nos seus encontros políticos (*conventions*) contra as iniciativas da ACS. A atitude “*stay and fight*” (“fique e lute”) foi defendida com mais veemência e vigor pelo eminente abolicionista afro-americano Frederick Douglass. Emigrar não resolve as discriminações sofridas pela maioria dos negros, dizia Douglass, que acreditava ainda que os avanços a serem conquistados na América beneficiariam todos os negros no mundo inteiro.³⁵ Não poucos abolicionistas negros apoiavam, porém, iniciativas de emigração para o Haiti, país que, pela revolução histórica, inspirava empatia e sentimento de solidariedade entre os afro-americanos.

34 Sidbury argumenta que foi a partir desse momento (anos 1820) que os afro-americanos deixaram de usar o termo *African* para denominar suas instituições e começaram a identificar-se como *Colored Americans*. Ao invés de relacionar as viagens para a África com a imagem bíblica do “êxodo” de um “povo escolhido”, muitos afro-americanos falavam delas agora como um “exílio” indesejado do país onde nasceram. Sidbury, *Becoming African*, p. 189.


35 Ousmane K. Power-Greene, *Against Wind and Tide. The African American Struggle against the Colonization Movement*, Nova York: New York University Press, 2014, p. 157.

Entendia-se que tal movimento migratório podia pôr em xeque o projeto da ACS.³⁶

O grande opositor de Douglass na comunidade negra foi Martin Delany. Para ele, os Estados Unidos eram um país de brancos e para brancos, em que o domínio dos anglo-saxões era tão avassalador que fechava todos os caminhos possíveis para os afro-americanos se afirmarem como concidadãos. “Ficar e lutar” não era, portanto, uma opção. Criar uma colônia na África, sim, mas tal projeto não podia ter cooperação de brancos; tinha de ser iniciado e executado exclusivamente por afro-americanos.³⁷ Assim, investiu na fundação de uma colônia de negros norte-americanos na Iorubalândia, mais especificamente na região de Abeocutá, onde os saros já tinham consolidado contatos com as lideranças locais. Uma ideia era investir na produção de algodão; o lema era produzir “*free-grown cotton*”. Vários abolicionistas apostavam nesse projeto também como uma estratégia econômica e política que poderia minar os fundamentos do regime escravista no sul dos Estados Unidos.

No final da década de 1850, Delany chegou a assinar um contrato com o *alake* (rei) de Abeocutá, que dizia que os chefes locais concordavam em conceder aos colonos afro-americanos o direito de fixar residência entre a população egbá (um dos muitos subgrupos que compõem os iorubás) e cultivar terras não usadas pela população local. No entanto, o projeto faliu devido a vários fatores: depois da volta de Delany aos Estados Unidos, diversos chefes locais se rebelaram contra o acordo, alegando que,

36 Segundo Power-Greene, na década de 1820 o Haiti recebeu mais afro-americanos – cerca de oito mil – do que a Libéria Power-Greene, *Against Wind and Tide*, p. IX. Houve também propostas de emigração para outras terras, inclusive para o Brasil: assim, o jornal afro-americano *Baltimore Afro-American* recomendou, em 1916, que os irmãos negros emigrassem para o Brasil. Entendia-se também que por aqui a discriminação racial seria incomparavelmente menos aguda do que nos Estados Unidos. Cf. Célia Maria Marinho de Azevedo, *Onda negra, medo branco. O negro no imaginário das elites – século XIX*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 203.

37 Extremamente crítico ao projeto “Libéria” num primeiro momento, Delany mudaria de opinião quando, a caminho da Nigéria, entrou em contato com os colonos liberianos, sendo extremamente bem recebido pelos líderes da nova nação, como Edward Blyden. Richard Blackett, “Martin Delany and Robert Campbell: Black Americans in Search of an African Colony”, *The Journal of Negro History*, v. 62, n. 1 (1977), p. 15 .

conforme as tradições locais, tal decisão não podia ser tomada por uma única pessoa. Além disso, os missionários britânicos, comprometidos com o projeto colonial britânico e preocupados com a intromissão de outros agentes – estrangeiros – na região, utilizaram sua influência, inclusive sobre os chefes locais, para barrar a vinda de colonos afro-americanos.³⁸

Após uma primeira tentativa desastrosa de criar um núcleo de colonização afro-americana na ilha Sherbro (cerca de 120 quilômetros ao sul de Freetown), os agentes da ACS decidiram procurar um lugar ainda mais ao sul. Conta-se que no ano de 1821 o oficial da marinha Robert Stockton, ao chegar ao Cabo de Mesurado, colocou uma pistola na cabeça de “rei Peter” e fez o líder dos gola assinar um documento de venda de terras à ACS.³⁹ Nem contratos escritos, nem posse de terra particular faziam parte das “tradições” das populações que viviam no local. Embora os gola e os vai tivessem certo domínio sobre o mencionado cabo, havia ainda um terceiro grupo – os dei – que habitava essa região havia muito tempo.⁴⁰ Não é de estranhar que com a chegada dos primeiros retornados surgissem diversos conflitos, e que os grupos locais reagissem com ataques e rebeliões contra aqueles que sentiam como ameaça para o mundo que dominavam e que lhes era familiar.⁴¹

Os primeiros afro-americanos aportaram no ano de 1820. Até a eclosão da Guerra Civil nos Estados Unidos, cerca de um terço dos emigrantes veio do chamado *Upper South*,⁴² especialmente dos estados

38 Blackett, “Martin Delany”, pp. 16-24.

39 Burin, *Slavery*, p. 70

40 Tyler-McGraw, *An African Republic*, p. 130.

41 Uma primeira batalha entre os colonos e os dei aconteceu já em 1822. Santana menciona quatro outros conflitos bélicos com diversos grupos nativos (gola, bassa, kru, vai) na década de 1830. Genesys Santana, *A Case of Double Consciousness: Americo-Liberians and Indigenous Relations 1840-1930*, Dissertação (Mestrado em História), University of Central Florida, Orlando, 2012, p. 9 ☒.

42 Esse termo se refere a características históricas, econômicas e geográficas compartilhadas sobretudo por regiões pertencentes aos atuais estados de Virgínia, Kentucky, Carolina do Norte, Tennessee e Arkansas.

de Virgínia e Carolina do Norte.⁴³ Era exatamente nessa região que as tensões em torno da manutenção do sistema escravista se acirravam cada vez mais. Foi também nesse contexto que as chamadas “igrejas negras” (*black churches*), frequentemente associadas às tradições metodistas ou batistas, ganharam força, e muitos dos seus líderes engrossaram as fileiras do movimento abolicionista. Diferentemente do Caribe e do Brasil, a maioria da população negra era composta por “crioulos” (isto é, nascidos no continente americano), fato que indica também que a reprodução da população escrava não dependia – como em outras partes das Américas – de constantes importações de escravizados/as da África.⁴⁴

Ao mesmo tempo, o grupo dos livres e libertos crescia num ritmo muito acelerado. Segundo Tyler-McGraw, entre os anos 1782 e 1790, somente no estado de Virgínia a população de negros livres aumentou de 3.000 para 12.866, e em 1800 atingiu a marca de 20.000. Cerca de 40% de todos os afro-americanos livres teriam vivido nesse estado. Uma lei emitida em Virgínia em 1806, que dizia que todos os afro-americanos livres teriam de deixar o estado num prazo de doze meses, não foi executada com rigor. No entanto, o mero anúncio dessa determinação legal funcionava, evidentemente, como uma ameaça aos negros da região.⁴⁵

A maioria dos emigrantes dos primeiros anos eram pessoas que já tinham nascido livres. Entre elas, havia, aliás, não poucos *mulattoes*, que tinham condições financeiras melhores: estes podiam logo se engajar em atividades comerciais, o que os diferenciava dos escravizados que seriam libertados pelas ações da ACS. Havia entre aqueles que chegavam à Libéria uma porcentagem de alfabetizados bem maior (39%) do que entre a totalidade da população ex-escrava que vivia nos Estados Unidos

43 Já o número de afro-americanos que emigraram dos estados nortistas dos Estados Unidos para a Libéria foi muito menor: entre os anos 1820 e 1830 foram somente 154, Burin, *Slavery*, p. 16.


44 Santana cita um livro de Tom Shick, que afirma que, na década de 1830, apenas 1% dos afro-americanos não teria nascido no Novo Mundo; a maioria seria descendente de africanos de quarta ou até quinta geração, Santana, *A Case of Double Consciousness*, p. 22.

45 Tyler-McGraw, *An African Republic*, p. 11.

(15%).⁴⁶ Esse fato fez também com que tenhamos hoje acesso a importantes documentos produzidos pelos próprios emigrantes sobre suas experiências de vida;⁴⁷ para além disso, é um indício de que os “retornados” – sobretudo aqueles das primeiras décadas – pertenciam a certa “elite” entre a população afro-americana.⁴⁸ Com o decorrer do tempo, as ações da ACS que estimulavam manumissões de escravizados/as trariam também cada vez mais ex-cativos à Libéria.⁴⁹ No total, até a eclosão da Guerra de Secessão, cerca de treze mil afro-americanos emigraram para a Libéria, de acordo com uma estimativa de Power-Greene.⁵⁰ Mais do que no caso brasileiro, os retornos dos afro-americanos envolviam frequentemente projetos familiares.⁵¹ Ou uma família inteira voltava ou uma pessoa – frequentemente o pai – de uma família viajava primeiro com o objetivo de juntar dinheiro para libertar outros entes queridos que ficaram do outro lado do Atlântico.

A chegada ao Cabo de Mesurado foi, para muitos, uma grande decepção. Houve aqueles que, devido aos seus recursos financeiros e a sua formação educacional, se destacaram imediatamente, prosperaram em termos econômicos e conquistaram um status social nessa sociedade em construção que nunca teriam adquirido nos Estados Unidos. Não foram poucos, porém, que sequer sobreviveram ao primeiro ano devido às condições locais, para as quais muitos não estavam preparados,

46 Burin, *Slavery*, p. 66

47 Existe uma grande quantidade de cartas enviadas pelos/as “retornados/as” para parentes e até ex-senhores nos Estados Unidos que trazem informações preciosas. Robert P. Murray, *Whiteness in Africa: Americo-Liberians and the Transformative Geographies of Race*, Tese (Doutorado em História), Universidade de Kentucky, Lexington, 2013.  fez análises interessantes dessas correspondências, inclusive escritas por aqueles que em momentos posteriores cruzaram mais uma vez o Atlântico para visitar parentes no país onde cresceram.

48 Tyler-McGraw, *An African Republic*, p. 155, constata que a maioria dessa elite dos colonos casava entre si.

49 A “época de ouro” da ACS foram os anos 1840 e 1850. De acordo com Burin, entre 1820 e 1860, cerca de 6.000 ex-escravos, de 560 senhores, teriam chegado à Libéria por intermediações da ACS (Burin, *Slavery*, p. 2).

50 Power-Greene, *Against Wind and Tide*, p. XVIII.

51 Burin, *Slavery*, p. 143.

e que nos relatos de época eram descritas como “insalubres”. De acordo com Burin, na primeira década, entre 1820 e 1830, 29% dos recém-chegados faleceram de malária e de outras enfermidades. Após uma primeira sensação de alívio por ter escapado da escravidão e do racismo vigente nos Estados Unidos, a desilusão, e até o desespero, tomaram conta de não poucos/as emigrados/as. Mais de 35%, ainda de acordo com Burin, resolveram voltar aos Estados Unidos antes de terem concluído um ano de vida na África.⁵²

Muitos sentiam-se enganados pelas promessas da ACS veiculadas de diversas formas, como em suas publicações (por exemplo, *African Repository and Colonial Journal*). A garantia de abrigo e alimentação durante os primeiros seis meses não era sempre cumprida, e muitas vezes era insuficiente para os emigrantes conseguirem consolidar suas vidas. Os cerca de quatro hectares de terra distribuídos pela ACS frequentemente não ajudavam nem aqueles que tinham habilidade de cultivar a terra, já que havia falta crônica de instrumentos agrícolas adequados.⁵³ Muitos desistiram e resolveram se dedicar exclusivamente a atividades comerciais, de compra e venda.

Os discursos e os planos concretos da ACS seguiam os moldes de outros projetos de intervenção colonial da época. O objetivo declarado era construir uma colônia baseada em uma produção agrícola firme, voltada não somente para o consumo interno, mas também para o mercado internacional. O discurso justificatório dos protagonistas da ACS fundamentou-se em dois argumentos centrais: contribuir tanto para “resolver” o “problema racial” dos Estados Unidos quanto para civilizar e missionar a população nativa africana. Para efetuar tal projeto, era necessário, como primeiro passo, submeter uma área geográfica delimitada ao comando e às regras da ACS, organizar dentro dela a produção e buscar constantemente expandir as fronteiras da área ocupada. As expectativas dos dirigentes da ACS não se realizaram, porém, por diversos motivos: a emigração em

52 Burin, *Slavery*, p. 17 e 144.

53 Burin, *Slavery*, p. 151.

massa não ocorreu, de um lado, porque a maioria dos afro-americanos continuava cética em relação ao projeto de emigração e, de outro, porque o governo norte-americano não deu o apoio esperado; outro problema talvez ainda maior era que a organização da produção local enfrentava muitos problemas inesperados. Do ponto de vista econômico, a colônia estava fadada à falência. Foi nesse momento que a ACS se retirou, e um grupo de líderes dos colonos que já colaborava com a ACS assumiu o comando sobre o projeto, que adotaria outro rumo: teria agora como objetivo a construção de uma república negra.⁵⁴

Na Libéria estabeleceu-se uma hierarquia social marcante. No topo, havia aqueles imigrantes que chegaram dos Estados Unidos como livres. Esse grupo, composto majoritariamente por mulatos e negros com uma tez relativamente clara, fixava-se no litoral e, sobretudo a partir da proclamação da Independência em 1847, dominava os assuntos comerciais e políticos do país. Abaixo dessa elite, encontravam-se os que foram libertados pelas ações da ACS e, seguindo as orientações dessa organização, buscavam sua sorte como pequenos agricultores no interior. O terceiro grupo era formado pelos *congoes*, como eram chamados os recapturados levados para a Libéria;⁵⁵ e, por fim, na base da pirâmide havia os vários grupos étnicos locais que constituíam a grande maioria da população que vivia dentro das fronteiras do novo país.

A situação que os recapturados enfrentavam na Libéria não se distinguia substancialmente daquela na Serra Leoa. Aqui também eram

54 O primeiro presidente da Libéria, Joseph Jenkins Roberts (1809-1976), tinha sido indicado pela ACS ao cargo de vice-governador em 1839 e, logo depois, em 1841, assumiu o de governador, que ocuparia até a Proclamação da República. Todos os presidentes eleitos no século XIX eram do grupo dos *free blacks* (afro-americanos livres) que marcaram profundamente a vida política, social e econômica do país.

55 O termo *congoes* é, evidentemente, uma referência à região do Congo. Se cerca de 90% dos recapturados que viviam na Libéria eram provenientes da África Ocidental, em Serra Leoa a diversidade entre os recapturados em termos de origem étnica e linguística parece ter sido bem maior. Sharla F. Fett, “‘Fugitive Liberated Congoes’. Recaptives Youth and the Rejection of Liberain Apprenticeships, 1858-61” in Richard Anderson e Henry B. Lovejoy, *Liberated Africans and the Abolition of the Slave Trade, 1807-1896* (Rochester: University of Rochester Press, 2020), p. 325.

integrados ao sistema de *apprenticeship*. Distribuídos entre os retornados, muitos tinham de executar diversos trabalhos nas casas dos colonos; a função mais importante dizia respeito, mais uma vez, a serviços militares. A única diferença em relação à Serra Leoa era que os *congoes* não precisavam lutar em guerras coloniais em regiões distantes, longe das fronteiras do país. Em contrapartida, desempenharam um papel de destaque na política de expansão territorial e no combate à resistência das populações nativas, servindo aos colonos como uma espécie de “amortecedor” (*buffer*) e como “porrete” (“*cudgel*”) na sua relação com os nativos, escreve o historiador norte-americano Clegg.⁵⁶ Sempre quando havia uma rebelião de algum grupo étnico, os *congoes* eram chamados para reprimir ou retaliar as mobilizações indígenas. Como efeito colateral, criou-se uma animosidade mútua entre *congoes* e nativos, embora existam também alguns registros de colaborações e cooperações entre eles.⁵⁷

Não é de se estranhar que os recapturados vissem a maneira como foram inseridos na sociedade liberiana mais como uma nova forma de “servidão” (*bondage*) do que um ato de “libertação” (*emancipation*), como era propagado pelos colonizadores britânicos e norte-americanos. Em um dos raros trabalhos existentes sobre os recapturados, a historiadora norte-americana Fett aponta para as diversas formas de resistência que os *congoes* – a grande maioria deles, crianças – desenvolveram contra o sistema de *apprenticeship*. A pesquisadora documentou vários casos de fuga de *congoes*. Em uma circunstância, um jovem fugido e recapturado argumentava, ao ser questionado por um pastor luterano, que “nem ele nem seu pai eram escravos”, que “sangue bom e nobre corria nas suas veias” e que queria voltar à sua terra.⁵⁸

Os nativos foram, certamente, a população mais marginalizada no projeto político que se impôs na Libéria. A Constituição da República, proclamada em 1847, que seguia em muitos pontos a Carta Magna dos

56 Clegg, *The Price of Liberty*, p.111.

57 Fett, “‘Fugitive Liberated Congoes’”, p. 334.

58 Fett, “‘Fugitive Liberated Congoes’”, p. 335.

Estados Unidos, restringia a cidadania a homens negros proprietários de terra.⁵⁹ Aliás, até hoje não negros continuam excluídos desse direito fundamental. Tal como em outras colônias instauradas na África, a cidadania era um privilégio de poucos, já que a Constituição definia a adesão aos valores socioculturais hegemônicos como precondição mínima para alguém adquirir o status de cidadão. Sem abdicar daquilo que a elite dos retornados entendia como fetichismo, sem frequentar regularmente a igreja, ser fluente na língua inglesa e usar vestimenta “ocidental”, nenhum nativo seria tratado como igual.⁶⁰ Conseqüentemente, a quantidade dos cidadãos nativos foi, durante décadas, irrisória.⁶¹

O projeto de colonização que estava se instaurando na Libéria não se distinguia substancialmente das outras intervenções coloniais promovidas por poderios europeus na região, com uma exceção: desde o início, os dirigentes liberianos buscavam reprimir tanto o tráfico de escravos quanto o uso de mão de obra escrava dentro das fronteiras da Libéria. Essa região não era foco principal do tráfico internacional; no entanto, havia, sim, em diversos pontos do litoral, embarques de escravizados/as e diversas formas de dependência nas sociedades do interior, das quais fazia parte o uso de mão de obra escrava. Burin calcula que, com todos os esforços para reprimir o tráfico de escravos, cerca de quinze mil cativos eram exportados por ano, na década de 1840, de um dos portos clandestinos de Cape Mount (província ao norte da capital Monróvia). O combate ao tráfico tinha amplo respaldo da população dos retornados, muitos dos quais se envolveram em ações concretas de combate: vários arriscaram suas vidas em ataques a barracões à beira-mar que eram usados pelos

59 O artigo 4 (seção 13) da Constituição de 1847 afirma: “Ninguém senão negros ou pessoas de ascendência negra serão elegíveis à cidadania nesta República”, *apud* Santana, *A Case of Double Consciousness*, p. 15.

60 Tyler-McGraw, *An African Republic*, p. 165.

61 Demoraria até 1948 para que os nativos conquistassem o direito de votar. Santana, *A Case of Double Consciousness*, p. 34.

traficantes como abrigos dos/as escravizados/as à espera da chegada de um dos navios negreiros.⁶²

Foi, porém, uma forma específica de dependência e exploração de mão de obra humana que os colonos condenaram e chamaram de “escravidão”: a prática de compra e venda de pessoas era proibida desde o início do projeto de colonização. Outras relações assimétricas parecidas, como servidão temporária por dívida, não eram combatidas. Nas sociedades nativas era possível encontrar um espectro de relações de proteção e exploração, em que os limites entre servidão temporária (*pawnship*) e escravidão não pareciam muito nítidos para pessoas estranhas. “Adaptada às necessidades e aos valores de cada aldeia, a escravidão era uma instituição maleável entre os deus e os povos vizinhos, às vezes assemelhando-se ao penhor e às vezes lembrando a servidão”, escreve Clegg.⁶³

Os retornados aproveitaram-se dessas “tradições”.⁶⁴ O sistema de *apprenticeship* assemelhava-se, de certo modo, ao *pawnship* praticado pela maioria dos grupos étnicos da região. Esse fato fez com que vários pais nativos não resistissem a entregar filhas e filhos seus a uma das casas dos colonos para lá trabalharem de sete a quatorze anos. Se comunidades inteiras, como os vai, revoltaram-se contra maus-tratos e abusos dessa instituição,⁶⁵ houve também os que viam nela até uma maneira de abrir aos seus filhos a oportunidade de aprender “*the fashion of the white man*”, da qual fazia parte o domínio da língua inglesa, visto, com razão, como condição fundamental para poder ascender na sociedade liberiana.⁶⁶

A “branquitude” atribuída pelos nativos aos colonos é explicada por Clegg da seguinte maneira: “Muitos africanos simplesmente pensavam

62 Burin, *Slavery*, p. 153.

63 Clegg, *The Price of Liberty*, p. 105.

64 Na visão de Tyler-McGraw, *An African Republic*, p. 135, a política de colonização operava com esquemas que combinavam contratos de trabalho, *apprenticeship*, e sistemas africanos de escravidão, os quais permitiam flexibilidades e adaptações. Por isso, o status das pessoas entregues a uma família de retornados podia variar bastante: de quase escravidão à adoção.

65 Clegg, *The Price of Liberty*, p. 243.

66 Tyler-McGraw, *An African Republic*, p. 134.

nos colonos, culturalmente, como homens brancos que por acaso tinham pele escura”.⁶⁷ E o historiador Murray complementa: “Foi essa recusa de se colocarem sob os ‘reis’ africanos e a sua continuação de práticas culturais ocidentais, codificadas racialmente como ‘moda [fash] do homem branco’, que levou os africanos ocidentais a identificar todos os praticantes desta moda [fash] como brancos”.⁶⁸ Esse fenômeno se repetia com praticamente todos os retornados afrodescendentes, inclusive com os afro-brasileiros. A diferença é que no caso da Libéria dispomos de uma grande quantidade de documentos produzidos pelos próprios afro-americanos, que ilustram bem suas atitudes frente ao novo contexto: tanto as reações à maneira como eram vistos pelos nativos (heteroidentificação) quanto a maneira como eles próprios olhavam para a população local.

O primeiro encontro com a população nativa provocou, em muitos dos retornados, um sentimento de forte estranhamento e até de repulsa: “Quando vi os nativos todos nus pela primeira vez, pensei que nunca conseguiria me habituar a isso”, escreveu um clérigo metodista em 1834 e, em uma outra carta enviada por um ex-escravizado norte-americano, lê-se: “É algo estranho pensar que essas pessoas da África são chamadas de nossos ancestrais. No meu pensamento atual, se tivermos ancestrais, eles não poderiam ser como essas tribos hostis”.⁶⁹

Essa visão que os retornados tinham dos nativos, juntamente a um espírito missionário-colonizador, fazia com que se preocupassem em se mostrar, em público, como “pessoas civilizadas”. Ao cultivar hábitos e comportamentos característicos da sociedade norte-americana – entre os quais se destacavam vestimenta formal ocidental, religião protestante e

67 Clegg, *The Price of Liberty*, p. 97. Um comerciante de Baltimore profundamente envolvido com o projeto da colonização escreveu em 1836 a um dos afro-americanos dispostos a emigrar: “eu esperava que você fosse um dos respeitáveis colonos e não tenho dúvidas de que minha expectativa será plenamente realizada, você será então um homem branco, pois liberdade e independência fazem um homem branco, não a cor”, apud Murray, *Whiteness in Africa*, p. 27.

68 Murray, *Whiteness in Africa*, p. 12.

69 Murray, *Whiteness in Africa*, p. 143.

língua inglesa –, os colonos marcavam e aprofundavam a diferença entre eles e a população local.

Vários colonos tinham o desejo de retornar aos Estados Unidos ou para libertar parentes ou para visitar amigos e até seus ex-senhores. Suas correspondências deixam claro que, nesse retorno, temiam ser tratados novamente como *negroes*, fato que demonstra o quanto ficaram traumatizados pelas humilhações sofridas nos Estados Unidos e o quanto valorizavam e prezavam o status que tinham assumido na sociedade liberiana: “eu não estaria disposto a voltar para a América para ser chamado de negro”, lê-se em uma das cartas enviadas em 1847.⁷⁰

A autoidentificação mais comum usada pelos colonos num primeiro momento era simplesmente *American* ou *Liberian* e, no final do século XIX, também *Americo-Liberian*, mas, como salienta Clegg, nunca *African* ou alguma derivação hifenizada desse termo.⁷¹ Eles não mostravam muito interesse em conhecer as diferenças entre os diversos grupos étnicos locais; costumavam tratá-los como um único grupo, chamando-os geralmente de selvagens, pagãos ou ainda de nativos.⁷² Essas terminologias eram empregadas, inclusive, pelas lideranças religiosas e

70 Murray, *Whiteness in Africa*, p. 21. Ao analisar as experiências dos emigrados em viagens de retorno aos Estados Unidos, Murray busca também problematizar usos naturalizados das categorias *whiteness* e *blackness*. “Embora [os colonos] não tenham reivindicado uma identidade branca nos Estados Unidos, eles utilizaram a ferramenta de sua *African whiteness (brancura africana)* [...] para rejeitar um retorno ao *ranking* societal do *American blackness [negritude americana]*” (p. 82). Essas reflexões levariam Murray a criticar, inclusive, alguns dos fundamentos conceituais do paradigma do Atlântico Negro. Na perspectiva do Atlântico Negro proposta por Gilroy, o único lugar atribuído a *whiteness* seria o de barrar ou desafiar, escreve Murray: “Atlântico Negro e *whiteness* nunca andam de mãos dadas. Mas se levarmos a sério a *whiteness* dos colonos afro-americanos na Libéria, *whiteness* não pode mais apenas representar a supremacia branca, e o significante ‘negro’ do ‘Atlântico Negro’ deve ser questionado e investigado [empiricamente]” (p. 25). A crítica de Murray volta-se aqui também contra os chamados *Whiteness Studies*, já que constata que os/as pesquisadores/as ligados/as a essa corrente continuam operando com um binarismo a-histórico – branco *versus* preto/negro – que se sustentaria, em última instância, numa concepção de raça reificada, concebida como uma “força trans-histórica onipresente e imutável” (p. 17).

71 Clegg, *The Price of Liberty*, p. 97.

72 Murray, *Whiteness in Africa*, p. 41 e 115.

políticas comprometidas com a implementação de um projeto civilizatório e de missão cristã, que se inspirava nitidamente no modelo da sociedade norte-americana.

“As pessoas entre as quais vivemos são muito ignorantes e supersticiosas”; “os nativos são um povo preguiçoso e admirador de ídolos”; “eles são as pessoas mais selvagens e sedentas de sangue que eu já vi”, são algumas das frases que Murray encontrou nas cartas escritas por colonos.⁷³ Ideias parecidas eram compartilhadas também pelos governantes do país. As palavras do quarto presidente da Libéria, o pastor metodista James Sprigg Payne (1819-1882), que era, aliás, filho de pais mestiços, expressam bem a visão que a elite dos colonos tinha da população local e o espírito missionário e civilizador que movia suas intervenções naquele pedaço do continente africano. “Ó África, levanta-te, resplandece, porque a glória do Senhor está sobre ti. A África é escura [*dark*]... Mas posso ver um dia melhor, quando haverá telégrafos e ferrovias conectando tribo com tribo, e nação com nação; quando o fetichismo [*fetish religion*] será substituído pelo cristianismo; e uma estação [telégrafa] será plantada em Lover’s Rock, onde os filhos e filhas da Libéria receberão mensagens da orgulhosa América”.⁷⁴ Tal postura explica também por que os primeiros mapas da Libéria apresentavam manchas brancas em todos os espaços povoados pelos nativos. A narrativa hegemônica, de acordo com a qual a população local não sabia fazer um uso adequado da terra que habitava, respaldava a convicção dos colonos de que estavam envolvidos na execução de uma grande missão civilizatória.⁷⁵

Mesmo outro importante líder, Alexander Crummell (1819-1898), que juntamente com Edward Wilmot Blyden (1832-1912) é considerado hoje um dos pioneiros do pensamento pan-africanista, não deixava de

73 Murray, *Whiteness in Africa*, p. 116.

74 *Apud* Tyler-McGraw, *An African Republic*, p. 169.

75 Murray, *Whiteness in Africa*, pp. 137-140. John Russwurm, cofundador do primeiro jornal negro dos Estados Unidos, *Freedom’s Journal* (Nova York, 1827), escreveu, antes de emigrar à Libéria, em um dos seus relatórios oficiais, em 1843: “Nós vivemos num país povoado por selvagens”, *apud* Murray, *Whiteness in Africa*, p. 116.

disseminar ideias muito semelhantes a respeito da população nativa. Segundo Crummell:

A África é vítima de suas idolatrias heterogêneas. A África tem definhado sob o peso do aumento das misérias moral e civil. A escuridão cobre a terra, e uma grande escuridão, o povo. [...] Moloch domina e impera em todo o continente e, pelo ordálio da Sassywood,⁷⁶ dos fetiches, dos sacrifícios humanos e da adoração do demônio, vem devorando homens, mulheres e crianças.⁷⁷

Crummell, que atuou durante vinte anos como missionário (ligado à Protestant Episcopal Church) e pedagogo na Libéria, tal como seu amigo Blyden, entendia que era o dever dos negros norte-americanos voltar à “sua pátria” e contribuir para a obra que visava “elevar” seus irmãos tanto em termos espirituais quanto materiais. O conceito norteador nas suas reflexões era a categoria raça,⁷⁸ e o modelo *societal* eram os Estados Unidos, enquanto a língua inglesa – tratada como “língua da liberdade” – era enaltecida em oposição aos “falares” dos nativos,⁷⁹ e seu ensino tornava-se uma exigência civilizatória.

76 Nessa prova, o acusado de feitiçaria bebia uma mistura da casca de sassywood (árvore local) para mostrar-se inocente ou culpado.

77 Apud Kwame Anthony Appiah, *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, pp. 45-46.

78 “As raças, como as famílias, são organismos e ordenações de Deus; e o sentimento racial, tal como o sentimento familiar, é de origem divina. A extinção do sentimento racial é tão possível quanto a extinção do sentimento familiar. Na verdade, a raça é uma família”, escreve Alexander Crummell – “The Race Problem in America” in Howard Brotz, (org.), *Negro Social and Political Thought* (Nova York: Basic Books, 1966), p. 184 – em um artigo de 1888. Crummell foi um daqueles intelectuais que usou o termo “racialismo” de uma forma afirmativa e positiva: em um artigo escrito em 1897 propagou um “racialismo devoto” ao defender que “o próprio negro tem o dever de cuidar do cultivo e da promoção de sua própria capacidade racial” – Alexander Crummell, “The Attitude of the American Mind Toward the Negro Intellect: First Annual Address (December 28, 1897)” in *Civilization the Primal Need of the Race and the Attitude of the American Mind Toward the Negro Intellect*, Washington: American Negro Academy, 1898, p. 17.

79 Para Crummell, “a fala de bárbaros rudes [era] marcada por sentimentos brutais e vingativos, e [por] uma predominância das propensões animais”, Alexander Crummell, *The Future of Africa: Being Addresses, Sermons etc., etc. Delivered in the Republic of Liberia*, Nova York: Charles Scribner, 1862, p. 20.

Blyden, pastor presbiteriano, educador e político, chegou à Libéria em 1850. Embora reconhecesse certos exageros nas políticas coloniais, não deixava de acreditar que fundar “comunidades de negros civilizados da América” e anexar territórios subjugando-os à supervisão e fiscalização permanente era a melhor política, era “a maneira mais eficaz de espalhar a civilização na África intertropical”.⁸⁰ A África encontrava-se, para Blyden, num “estado de barbarismo”: era um lugar de “ruidosas apresentações dançantes”, onde reinavam o “fetichismo” e a poligamia.⁸¹ Essa situação era, porém, atribuída por esse intelectual ao problema da estagnação, que teria basicamente duas causas: o “isolamento da população da parcela progressista da humanidade; e, em segundo lugar, [a] influência nociva do tráfico introduzido entre eles pelos europeus”.⁸²

Já os negros escravizados nas Américas eram vistos por Blyden como exilados que deviam “voltar para a terra de seus pais”; desta forma, abrir-se-ia aos afro-americanos não somente a chance de “FICAR EM PAZ CONSIGO MESMO[S]”,⁸³ mas eles podiam ainda ajudar a “salvar extensas partes do continente da barbárie e da contínua degradação”.⁸⁴ Ao destacar analogias com a história bíblica dos judeus, Blyden interpretava a escravidão imposta aos afro-americanos como um sinal de que

80 *Apud* Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Londres: James Currey, 1988, p. 104.

81 *Apud* Appiah, *Na casa*, p. 44. No seu livro *Liberia's Offering*, Nova York: John A. Gray, 1862, p. 98, Blyden caracteriza a África como uma terra “isolada do mundo civilizado e cercada por um povo pouco iluminado [*benighted*]”: “um deserto moral” ou ainda “um caos moral e intelectual” (p. 24-25). Ou ainda: “é preciso ter em mente que os aborígenes não estão assentados ao longo da costa em comunidades republicanas independentes. Eles estão sob o domínio mais despótico; o rei ou chefe tem um controle absoluto sobre seus súditos ou ‘meninos’”. Edward Wilmot Blyden, “A Chapter in the History of the African Slave-Trade (1859)” in Hollis Lynch (org.), *Black Spokesman. Selected Published Writings of Edward Wilmot Blyden* (Londres: Frank Cass & Co, 1971), p. 135.

82 Blyden *apud* Arno Sonderegger, “Anglophone Discourses on Race in the 19th Century: British and African Perspectives”, *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, v. 16, (2009), pp. 74 [↗](#).

83 Edward Wilmot Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*, Baltimore: Black Classic Press, 1887, p. 124.

84 Blyden. *Liberia's Offering*, p. 90.

Deus teria escolhido esses sofredores para redimir o continente dos seus ancestrais. Nestas e em outras afirmações desse líder religioso-político, podemos sentir ecos das ideias de Equiano e de vários pastores negros norte-americanos do final do século XVIII.

Como nas obras de todos os pensadores e pensadoras, é possível encontrar também neste grande orador, político e intelectual certas mudanças de ideias e enfoques que não podemos, porém, explorar, de forma adequada, neste ensaio. Se em todos os seus escritos a raça aparece como tema fundamental e tem um papel importante de análise e como instrumento político, é somente a partir da década de 1880 que Blyden começa a aprofundar as reflexões de ordem conceitual e elabora, finalmente, uma década depois, o conceito de “personalidade africana”.⁸⁵ Com esta categoria, procurava opor ao mundo branco valores africanos próprios que deveriam ser reanimados e ganhar nova força no processo de “regeneração” do continente africano (“*towards the sunrise for the regeneration of a continent*”).⁸⁶

Ao entender que “toda raça é dotada de talentos específicos” e possui, portanto, uma personalidade própria, Blyden defendia agora enfaticamente que cada raça tem o dever de lutar por sua integridade e individualidade (*Race Integrity and Race Individuality*), mantê-la e desenvolvê-la.⁸⁷ Essas ideias não deixavam de criar uma tensão – senão contradição – em relação

85 Entre as características mais importantes da personalidade africana, Blyden destacava as seguintes: a capacidade de resistir a grandes sofrimentos, uma vida em comunhão com a natureza, a religiosidade, espiritualidade e moralidade dos africanos que ele opunha às atitudes egoístas e individualistas dos brancos.

86 Blyden, *Christianity*, p. 129.

87 Durante uma palestra em Serra Leoa, Blyden fez o seguinte já famoso apelo: “Se você não é você mesmo, se você entrega sua personalidade, você não tem mais nada para dar ao mundo. [...] pois ao suprimir sua individualidade, você perde seu caráter particular”. *Lecture* de Blyden intitulada “Study and Race”, 19 maio 1893, *apud* Hollis Lynch, *Edward W. Blyden, 1832-1912, and Pan-Negro Nationalism*. Tese (Estudos Africanos), School of Oriental and African Studies, Londres, 1964, pp. 374-375. Em decorrência deste raciocínio, Blyden enfatizava cada vez mais a necessidade de “cultivar o orgulho da raça [negra]” para poder combater e superar a falta de autorrespeito, *apud* Teshale Tibebu, *Edward Wilmot Blyden and the racial nationalist imagination*, Rochester: Rochester University Press, 2012, pp. 92-93.

a suas visões de missionar, colonizar e civilizar, o que pode explicar várias avaliações ambíguas e até pejorativas a respeito de certas tradições e crenças nativas feitas por ele. Blyden nunca deixou de usar, nas suas aparições públicas, dois signos identitários importantes da elite “cultura” branca norte-americana: o terno e a gravata.

Inspirado em ideias racialistas de sua época, Blyden conjugaria a noção da raça negra com a de *nation-building*, colocando, assim, as bases de um nacionalismo negro que influenciaria futuras gerações da militância negra em diversos lugares do mundo.⁸⁸ A afirmação da raça negra constituía, portanto, a base do espírito de união propagado por Blyden: “A restauração do negro à terra de seus pais será a restauração de uma raça à sua integridade original, a si mesma”.⁸⁹ Blyden acreditava que ainda era reservada à raça negra um lugar importante na história da humanidade, e “o continente africano será o palco principal de sua atividade”.⁹⁰ Para que essa sina se concretizasse num futuro próximo, seria necessário o fortalecimento de uma “consciência negra”. Assim, a consolidação da noção da raça negra tornava-se um fator aglutinador e unificador fundamental nos projetos políticos de Blyden. É dessa perspectiva que esse líder religioso e político valorizava, de um lado, a pureza racial e, de outro, desprezava a mestiçagem e criticava e atacava explicitamente a “decadente” elite mulata na Libéria. Blyden partia da ideia de que a humanidade era composta por diferentes raças e que cada uma delas tinha, de acordo com a Providência Divina, um papel especial a cumprir. Ser negro seria “um presente” de Deus, mas, segundo Blyden, os tempos ainda não estavam maduros para as pessoas entenderem qual era a exata função que a Providência Divina tinha reservado à raça negra.⁹¹

88 “Temos de construir estados negros”; “uma nacionalidade africana é nossa grande necessidade, e Deus nos diz por meio de sua providência que pôs esta terra diante de nós, e nos ordena a ir até ela e possuí-la”, Blyden, *Liberia’s Offering*, pp. 75-76,


89 Blyden, *Christianity*, p. 110.


90 Blyden, *Christianity*, p. 276.

91 Para se aprofundar a respeito da vida e do pensamento de Blyden, ver Lynch. *Edward W. Blyden*; Mudimbe, *The invention*; Appiah, *Na casa*; Viera Pawliková-Vilhanová, “The African personality or the dilemma of the other and the self in the philosophy

Costa da Mina

Os retornos do Brasil ao continente africano eram moldados por contextos e formas de agenciamento semelhantes. No entanto, havia também diferenças marcantes. Se no caso dos Estados Unidos o fluxo maior seguia da Virgínia e da Carolina do Norte para a Libéria, no Brasil o foco dos embarques era Salvador da Bahia,⁹² e a maioria das viagens tinha como destino o Golfo do Benim. Aqui também o clima repressivo contra os libertos africanos foi se agravando, acima de tudo, logo após a famosa Revolta dos Malês, que assustou a elite local.⁹³ Foi nesse contexto que surgiram algumas vozes propondo um projeto mais amplo de extraditar a população ex-escravizada. O importante cientista Frederico Leopoldo Cezar Burlamaqui, diretor do Museu Nacional entre 1847 e 1866, defendeu, em 1837, que o processo de abolição da escravidão deveria ser acompanhado por uma política de deportação, a exemplo do que já faziam os ingleses e norte-americanos. “Não se pense que, propondo a abolição da escravidão, o meu voto seja o de conservar a raça libertada”, escreve Burlamaqui.⁹⁴ O projeto defendido por esse intelectual previa que



of Edward W. Blyden, 1832-1912”, *Asian and African Studies*, v. 7, n. 2 (1998), pp. 162-175 ; Sonderegger, “Anglophone Discourses”; Tibebe, *Edward Wilmot Blyden*.

- 92 Entre 1830 e 1870, cerca de três mil registros de retorno podem ser contados em Salvador. Ocorriam também embarques de ex-cativos de outros portos; porém, em números bem menores, conforme os estudos de Souza (*Entre margens* e “História entre margens”) sobre o Rio de Janeiro, 80% deles tinham como destino a Costa da Mina. De acordo com João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 24, em meados da década de 1830, 33,6% da população total de Salvador era composta por africanos.
- 93 Parés chamou a atenção para dois fatores que exerciam pressão sobre a população africana liberta já antes da Revolta dos Malês: a Constituição de 1824, que não reconhecia a cidadania aos libertos africanos, e uma lei de 1831, que interditava a entrada de africanos no Brasil. Luis Nicolau Parés, “Libertos africanos, comércio atlântico e candomblé: a história de uma carta que não chegou ao destino”, *Revista de História*, n. 178, a00181 (2019), p. 31 .
- 94 Frederico Leopoldo Cezar Burlamaqui, *Memoria analytica á cerca do commercio d’escravos e á cerca dos males da escravidão domestica*, Rio de Janeiro: Comercial Fluminense, 1837, p. 94.

a população escrava, uma vez atingida a idade de 25 ou 30 anos, fosse libertada e mandada de volta para a África.⁹⁵

Sabe-se que houve, de fato, deportações. Tratava-se, porém, mais de reações momentâneas de autoridades poderosas a explosões de conflitos locais (por exemplo, rebeliões). Elas não se transformaram em políticas de longa duração executadas por “companhias” particulares ou ainda por instituições do Estado, como ocorreu nos casos britânico e estadunidense. No entanto, face às restrições e pressões – e, no caso específico de Salvador, perseguições contra supostos/as envolvidos/as na Revolta dos Malês –, não poucos africanos libertos decidiram retornar à África. Calcula-se que, ao longo do século XIX, cerca de oito mil “ex-escravos” vindos do Brasil fixaram-se em um dos lugares do litoral da África Ocidental.⁹⁶


95 *Apud* Azevedo, *Onda negra*, p. 44. João José Reis transcreve uma Resolução da Assembleia Legislativa Provincial da Bahia da mesma época: “O espírito de rebelião e despeito que os libertos africanos acabam de manifestar neste país, requer imperiosamente que tratemos dos meios de restituí-los à sua pátria”. Reis, *Rebelião escrava*, p. 479. E Souza lembra ainda de uma lei emitida no dia 13 de maio de 1835 que buscou regulamentar processos de deportação e que, de acordo com a pesquisadora, expressava a “intenção de retornar à África todos os africanos libertos que vivessem na Bahia”. Souza, *Entre margens*, p. 106. No entanto, a pesquisadora chama a atenção para o fato de que se tratava de mais uma lei que não foi convertida em políticas concretas ordenadas pelo Estado; ao mesmo tempo, não deixava de aumentar a pressão social sobre a população liberta.



96 Existem somente estimativas sobre o número dos retornados do Brasil. Pierre Verger, *Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX*, São Paulo: Corrupio, 1987, p. 633, indicou três mil; Michel Jerry Turner, *Les Brésiliens. The impact of former Brazilian slaves upon Dahomey*, Tese (Doutorado em História), Boston University, Boston, 1975, p. 85, quatro mil; Manuela Carneiro da Cunha, “Introdução” in Mariano Carneiro da Cunha, *Da senzala ao sobrado* (São Paulo: Nobel; Edusp, 1985), p. 17; Milton Guran, “Da bricolagem da memória à construção da própria imagem entre os agudás do Benim”, *Afro-Ásia*, n. 28 (2002) p. 66 ; e Souza, *Entre margens*, p. 17, falam em sete mil a oito mil; Parés, “The Birth of the Yoruba Hegemony”, p. 148, repete também a estimativa de três mil a oito mil. Vale a pena ainda lembrar de pesquisas como as de Castillo e Parés que chamam a atenção para o fato de que quem podia financiar uma viagem de volta à África geralmente pertencia na Bahia a uma pequena elite de ex-escravizados. Lisa Earl Castillo e Luis Nicolau Parés, “Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu”, *Afro-Ásia*, n. 36 (2007), p. 138 .

Há alguns pontos que distinguem o escravismo dos Estados Unidos daquele praticado no Brasil e que – e é isto que quero argumentar a seguir – tiveram repercussão também sobre o modo como os ex-escravizados se inseriram no continente africano. Se a reprodução da população escrava era muito maior nos Estados Unidos, no Brasil, e especialmente na Salvador do século XIX, os escravizados tinham mais chances de adquirir a carta de alforria. Parés calcula que nas primeiras décadas daquele século a porcentagem das pessoas de cor, livres e libertos, na Bahia chegava a cerca de 30 a 40% da população total;⁹⁷ já nos Estados Unidos, nesse mesmo período, somente 6% da população livre era composta por não brancos.

Sabemos também que, no caso do Brasil, não foram poucos os libertos que compravam um ou outro escravo e que havia escravizados que eram, eles próprios, donos de escravos.⁹⁸ Estudos recentes de Parés e de Silva Júnior apontam para a emergência de uma minúscula “elite negra” de libertos associada a atividades diretamente vinculadas ao comércio transatlântico, inclusive ao tráfico negreiro.⁹⁹ Uma parte não desprezível dela reunia-se na Irmandade Bom Jesus das Necessidades e Redenção (IBJNR, 1770-1830), na qual havia uma predominância de afrodescendentes jejes.

97 Luis Nicolau Parés, *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas: Editora da Unicamp, 2006, p. 133. O censo de 1872 revelou que 42% da população total era composta por negros livres ou libertos e que, a cada quatro negros, três já eram livres ou libertos.

98 Pesquisas recentes de João Reis, “‘Por sua liberdade me oferece uma escrava’: alforrias por substituição na Bahia, 1800-1850”, *Afro-Ásia*, n. 63 (2021), p. 235 , mostram que 2,4% das alforrias cedidas na primeira parte do século XIX em Salvador ocorriam “por substituição”: nesses casos, um escravo oferecia outro escravizado em troca de sua própria liberdade. Ao analisar os Livros de Batismo da Freguesia de Nossa Senhora Conceição da Praia entre os anos de 1697 e 1800, Daniele Santos de Souza, “‘Preto cativo nada é seu?’: escravos senhores de escravos na cidade da Bahia no século XVIII” in Giuseppina Raggi *et al.*, *Salvador da Bahia. Interações entre América e África (séculos XVI-XIX)* (Salvador: Edufba, 2017), p. 555, detectou que 6,3% dos senhores dos escravos batizados eram africanos libertos, 2% crioulos e mestiços e 0,9% dos donos eram, eles próprios, escravos.

99 Luis Nicolau Parés, “Milicianos, barbeiros e traficantes numa irmandade católica de africanos minas e jejes (Bahia, 1779-1830)”, *Revista Tempo*, v. 20 (2014), pp. 1-32  e Parés, “Entre Bahia e a Costa da Mina, libertos africanos no tráfico ilegal” in Raggi, *Salvador da Bahia*, pp. 13-49; Carlos da Silva Júnior, “A Bahia e a Costa da Mina no alvorecer da segunda escravidão”, *Afro-Ásia*, n. 65 (2022), pp. 91-147 .

Muitos eram barbeiros-sangradores,¹⁰⁰ milicianos ou capitães do mato, fato que conferiu à IBJNR um caráter de corporação profissional. Parés mostra que a ascensão social dos libertos estava relacionada a uma “relativa inserção no mundo dos ex-senhores, fossem eles brancos ou africanos”. A manutenção de relações duradouras entre libertos e ex-senhores era frequente: aos laços entre senhor e escravo, padrinho e afilhado, protetor paternalista e protegido, juntava-se, por vezes, uma relação entre mestre e aprendiz – o senhor introduzia o escravizado num ofício – que podia evoluir para uma parceria comercial.¹⁰¹ É dessa forma que Parés explica a entrada de muitos libertos da IBJNR no tráfico de escravos (no mínimo, desde a década de 1770);¹⁰² e mais: teria sido a fortuna acumulada por alguns ex-escravizados mais prósperos e o status econômico e social conquistado que teriam aberto o caminho para “a subsequente constituição de uma comunidade mercantil em terras africanas”.¹⁰³ Foi esse contexto que teria dado impulsos importantes para a emergência de ondas de retorno para a África Ocidental, em um momento em que a asfixia política começava a pesar cada vez mais sobre a comunidade de libertos, que via agora no comércio ilegal (a partir da proibição do tráfico ao norte da linha do Equador, 1815) um nicho de atuação para conquistar certa autonomia sociopolítica.¹⁰⁴ Parés argumenta, conseqüentemente, que os retornos para a África não se explicam somente como uma reação à repressão e às perseguições pós Revolta dos Malês, pois devem-se também ao êxito de vários ex-escravizados em se tornar partícipes em uma rede de comércio em que colaboravam tanto com representantes das elites africanas quanto

100 Os barbeiros e sangradores assumiam o papel de médicos e cirurgiões e vários deles atuavam nos navios negreiros.

101 Parés, “Milicianos”, p. 24 e “Entre Bahia”, p. 42.

102 Silva Júnior, “A Bahia e a Costa da Mina”, p. 136, vê ainda uma relação direta entre a participação cada vez mais ativa de escravos-senhores no tráfico negreiro (a partir da década de 1820) e o fenômeno das “alforrias por substituição”.

103 Parés, “Milicianos”, p. 42.

104 O tratado anglo-português de 1839, que iniciou um período de acirramento de ações repressivas, instigou ainda mais os libertos a cruzarem o Atlântico e tentarem sua sorte no tráfico ilegal.

com comerciantes europeus e brasileiros brancos. O sucesso econômico de alguns retornados no litoral africano teria servido como estímulo para outros libertos embarcarem também na “viagem de volta”.

Em diversos outros trabalhos, o antropólogo catalão-brasileiro Parés tem mostrado que a alta porcentagem de livres e libertos na população baiana foi ainda fundamental para a formação das primeiras casas de candomblé. Sabemos também que os terreiros, juntamente com as irmandades católicas negras, funcionavam como espaços importantes, onde a população não branca se reorganizou e conseguiu desenvolver formas de religiosidade e sociabilidade próprias, em um momento em que o regime escravista ainda imperava no Brasil. Aliás, muitos/as líderes e adeptos/as das casas de religiosidade de matriz africana eram também membros de uma das muitas irmandades católicas negras. A convivência entre catolicismo popular e cosmovisões de matriz africana sabidamente não era sem conflitos; mas, mesmo assim, uma diferença em relação às experiências dos escravizados e ex-escravizados norte-americanos é inegável. A religiosidade vivenciada nas igrejas protestantes negras nos Estados Unidos, que funcionavam também como espaços de afirmação grupal, reprimia com mais eficácia as formas de religiosidade de matriz africana.

Os estudos de Parés revelam, ainda, que a abertura das casas de candomblé operava também como um investimento político que estimulava a agregação de dependentes e clientes, dos quais cativos faziam parte. “Essa dinâmica associativa gerava a interdependência coletiva em volta de indivíduos poderosos, determinando [criando] formas de sociabilidade bastante hierarquizadas”.¹⁰⁵ O modelo interpretativo que Parés usa para entender tal fenômeno orienta-se pela figura do *big man* (que podia ser performado também por uma mulher) das sociedades da África Ocidental que “acumula[va] poder em função do número de seguidores”.¹⁰⁶ É com esse pano de fundo analítico também que Parés reconstrói partes da história da fundadora mítica do Casa Branca, a Iyá Nassô. O fato de Iyá

105 Parés, “Libertos africanos”, p. 30.

106 Parés, “Libertos africanos”, p. 30.

Nassô ter sido o título da sacerdotisa responsável pelo culto de Xangô no palácio do *alafin* (rei) de Oió é um forte indício de que essa ialorixá tenha sido proveniente da “Iorubalândia”. Ela foi uma das libertas africanas que, junto ao seu marido, conseguiu acumular bens, tornando-se proprietária de 22 cativos quando, em 1837, resolveu deixar o Brasil com uma das escravas, para nunca mais voltar. O que levou Iyá Nassô a essa decisão foi, aliás, a ameaça de dois de seus filhos, acusados de terem participado da Revolta dos Malês, serem presos. Com análises que lembram investigações de detetive, Parés conseguiu comprovar que Iyá Nassô e seu esposo José Pedro Autran se instalaram em Ajudá (Uidá) – cidade que acolheu um grande número de retornados do Brasil –, onde montaram, inclusive, uma nova casa de culto.

Iyá Nassô e José Pedro Autran pertenciam a um grupo minoritário entre os libertos que se destacaram pelo posicionamento socioeconômico que conseguiram conquistar. Seu caso não deixa, porém, de confirmar certo padrão que envolveu os retornos do Brasil: se nos Estados Unidos “a volta à África” se tornava um assunto-chave nos debates sobre abolição e discriminação racial – emergiam entidades dedicadas exclusivamente a organizar a libertação e os retornos dos ex-cativos, e acirravam-se as discussões no meio da comunidade afro-americana sobre as melhores estratégias coletivas de luta negra –, no Brasil, as viagens para a África ocorriam, na sua maioria, como iniciativas particulares. Em contraste com a Libéria, onde os retornados estavam diretamente envolvidos em um projeto de colonização que visava – sob o lema de “civilizar” e “evangelizar” – uma transformação profunda das sociedades locais, os retornados do Brasil não perseguiram nenhum projeto coletivo transformador que fosse comparável.

A historiadora Souza encontrou um caso em que um grupo de libertos residentes no Rio de Janeiro relacionava seu desejo de retornar à África (no caso, para Cabinda) a um discurso marcado por ideais abolicionistas da época.¹⁰⁷ Esse grupo que, em 1851, redigiu, em busca de apoio a

107 Souza, *Entre margens*, pp. 155-158.

seu projeto, uma petição direcionada a representantes do governo britânico residentes na capital,¹⁰⁸ jurava que nunca fora proprietário de escravos e prometia que, ao chegar à África, não se envolveria no comércio de escravizados/as, mas dedicar-se-ia exclusivamente à atividade agrícola e ainda procuraria libertar pessoas escravizadas das mãos de traficantes em troca de poder usar sua mão de obra durante dois anos.¹⁰⁹ Souza reconhece que se tratava de palavras “pouco comuns” para “libertos bem-sucedidos naquele então Brasil escravista”.¹¹⁰ “O discurso abolicionista que condenava moralmente a prática da escravidão já vinha estando presente no Brasil, mas não era, até esse momento, um conteúdo argumentativo de uso corrente, sobretudo nas falas que se referiam aos retornos para a África”.¹¹¹ A aparição dessa postura antiescravista num documento dirigido a autoridades britânicas não foi, certamente, um acaso. Os signatários da petição tinham conhecimento do posicionamento que a Coroa Britânica tinha assumido no combate ao tráfico, visto por ela como ilegal; logo, eles conheciam os argumentos que poderiam agradar aos ingleses.

Sabe-se que os portugueses foram os primeiros europeus a construir entrepostos no litoral africano, de maneira que nesses lugares a presença de mercadores e militares lusitanos tem uma longa história. Sabemos também que, entre aqueles registrados por cronistas como “portugueses”, alguns podem ter sido africanos que tinham sido levados como escravizados às terras lusitanas ou mesmo ao Brasil, mas não podemos ter certeza, por exemplo, se um conselheiro do rei Huedá, descrito em documentos de 1649 como “um português negro” cristão, tinha tido passagem no continente europeu ou no Novo Mundo antes de assumir um cargo junto a uma

108 Título do documento: “Razões sobre as quais os libertos africanos, residentes no Brasil, assentam seu desejo de ir e lançar a fundação de uma cidade em Cabinda na costa ocidental da África” (1851).

109 Em nenhum momento o documento utilizou como argumento dificuldades, formas de preterição ou discriminação que os libertos enfrentavam no Brasil. A ênfase na sua argumentação recaía sobre as novas possibilidades que uma vida na África lhes abriria.

110 Souza, *Entre margens*, p. 157 e “História entre margens”, p. 106.

111 Souza, *Entre margens*, p. 158.

corte real.¹¹² Desde o início do século XVIII, há notícias de que pessoas vindas do Brasil residiram temporariamente na Costa da Mina. A maior parte era de comerciantes de tabaco e de escravizados, além de alguns funcionários do Império Português. Seria esse grupo, do qual faziam parte inclusive alguns forros de origem africana retornados do Brasil,¹¹³ que constituiria a base da formação das “comunidades brasileiras”, chamadas hoje de agudás e amarôs, no Benim e na Nigéria.

Relembrando essa história, uma pequena parcela dos agudás do Benim atual entende que os “verdadeiros” fundadores da comunidade eram “brancos”, fato que Milton Guran documentou na sua pesquisa de campo.¹¹⁴ No entanto, não há dúvida de que a maior parte dos agudás contemporâneos descende de libertos retornados do Brasil. Diversos relatos escritos por missionários revelam que também nesse contexto o uso de categorias de cor para identificar uma pessoa dependia, em primeiro lugar, de sua conversão ou não à religião cristã (neste caso, a católica) e, dessa forma, da – suposta – adesão ou não a valores e comportamentos entendidos como cristãos. Para além disso, a fusão entre escravo e cor negra propagada por letrados islâmicos e por religiosos cristãos, fundamental tanto na expansão do Islã na África quanto na execução dos projetos europeus coloniais nas Américas, não deixou de afetar os discursos e imaginários dos vários agentes daquele momento. Assim, o padre italiano Francesco Borghero, da Societé de Missions Africaines (SMA),¹¹⁵ que viveu entre 1861 e 1865 em Uidá, afirmou que

112 Souza, *Entre margens*, p. 167.

113 O registro mais antigo confirmado da presença de um retornado do Brasil na África Ocidental refere-se à história de João de Oliveira, provavelmente iorubá da região de Oió, que viveu como escravizado em Pernambuco antes de ser enviado pelo seu senhor, em 1733, ao Golfo do Benim. Ele conseguiu comprar sua carta de alforria e ficou conhecido por ter construído, após sua volta, uma capela erigida a Nossa Senhora da Imaculada Conceição em Pernambuco (Souza, *Entre margens*, p. 167).

114 Milton Guran, *Agudás: os brasileiros do Benim*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p. 16.

115 Essa congregação católica foi fundada em 1856 em Lyon e se dedicou desde o início a enviar missionários para a África Ocidental. Em 1861, Francesco Borghero viajou juntamente com dois outros frades à cidade de Uidá, a partir da qual pretendiam instalar um projeto de evangelização que cobrisse toda a região litorânea até Lagos.

o batismo é como uma espécie de libertação que faz considerar o filho do escravo como se fosse filho do senhor. Essa influência do cristianismo foi tão poderosa que, mesmo na língua dos naturais (do país), as palavras “Branco” e “Cristão” são sinônimos de “Senhor” e de “Livre”, enquanto que [sic] “Negro” e “Pagão” equivalem a servidor e escravo. No Daomé, principalmente, chama-se de branco todos os cristãos, ainda que sejam negros como o ébano.¹¹⁶

Ao mesmo tempo, este e outros missionários da SMA comentaram horrorizado(s) que o catolicismo importado do Brasil convivia com rituais fetichistas e a prática da poligamia.¹¹⁷ De qualquer forma, Borghero e o abade Irinée Lafitte ficaram admirados com os próprios retornados referindo-se a si mesmos como “nós os brancos”.¹¹⁸ No entanto, sabemos que, dependendo dos interlocutores e dos contextos, outras autoidentificações eram também usadas, tais como “súditos portugueses” e mais frequentemente também “súditos brasileiros”, embora os assim autodeclarados tivessem deixado o Brasil na condição de “estrangeiros”.

De qualquer forma, pode-se constatar que a emergência de “comunidades brasileiras” se deu em torno de figuras poderosas que conseguiram se destacar pelo seu sucesso econômico e pela sua habilidade de negociar e estabelecer alianças, tanto com reis locais quanto com administradores coloniais europeus. A maioria delas envolveu-se no tráfico de escravos, e algumas conseguiram de governantes locais uma concessão de uso de terras. Não poucos, entre aqueles que voltaram, queriam retornar

116 *Apud* Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 601.

117 Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 211 e 221.

118 Alcione Meira Amos, *Os que voltaram: a história dos retornados afro-brasileiros na África Ocidental no século XIX*, Belo Horizonte: Tradição Planalto Editora, 2007, p. 43. Outro religioso, o padre Baudin, acreditava ter conseguido entender outras nuances dessa lógica local. Segundo ele, “os nativos chamavam os europeus de ‘brancos-brancos’, os negros batizados eram chamados de ‘brancos-negros’ e, finalmente, os indígenas não batizados de ‘negros-negros’”, *apud* Amos, *Os que voltaram*, p. 43. E o padre francês Cordioux escreveu aos seus superiores em Lyon em 1872: “o batismo dava o direito de se vestir à europeia e, conseqüentemente, de ser dispensado do serviço militar (para o rei do Daomé)”. Na prática, comenta Guran sobre essa afirmação, o simples fato de ser batizado fazia de qualquer indivíduo um “aweoumènou”, isto é, um membro do clã daqueles que andam vestidos, ou seja, os brancos. Guran, *Agudás*, p. 91.

a suas comunidades. Mas eles sabiam também que a tentativa de buscar um “caminho de volta” podia expô-los ao risco de serem escravizados.¹¹⁹ A historiadora Amos conta um caso de reencontro com o lugar de origem, que acabou se revelando uma grande decepção: um retornado partiu de Uidá para o interior; quando chegou à sua vila natal, encontrou-a saqueada e queimada; um outro grupo étnico tinha se instalado no que sobrou da vila; nenhum membro dos seus familiares vivia lá. O fato de os retornados terem sido desprezados pelos nativos por terem sido escravos foi outro fator que dificultava sua reinserção e contribuiu, assim, para a formação de uma comunidade à parte.¹²⁰

“Permanecer nas cidades da costa e colocar-se sob a proteção de um chefe ou soberano local poderia ser a única saída aos grupos de retornados que chegaram nas décadas de grande fluxo do tráfico ilegal (1830-40)”, escreve Souza.¹²¹ Foi assim que as “comunidades brasileiras” acabaram se organizando em torno de “grandes homens”. Submeter-se a uma relação de dependência e até de exploração com poderosos traficantes brasileiros em troca de proteção não era algo que entrava em choque com as experiências da maioria dos retornados, principalmente daqueles que não faziam parte de uma minoria de libertos bem-sucedidos que vivia na Bahia. Nesse caso, a relação patrono-cliente prometia garantia contra a re-escravização e abria a possibilidade de começar uma vida nova e, quem sabe, prosperar. Assim, diversos retornados, ao desembarcarem na África, dirigiam-se diretamente a homens influentes. Em Lagos, na segunda parte do século XIX, Cândido Rocha, um dos homens de negócios mais ricos

119 Amos, *Os que voltaram*, p. 25. Não era uma tarefa fácil tentar percorrer áreas mais ao interior da África Ocidental, sobretudo numa região próxima ao reino do Daomé, cuja economia estava voltada para alimentar o tráfico de escravos na região. Guerras locais aumentavam ainda mais o perigo da re-escravização.

120 Na Libéria, os krus, especializados em transportar ao litoral os bens trazidos pelos navios, tinham orgulho de nunca terem sido escravizados. Eles tampouco ocultavam o desprezo que sentiam em relação aos retornados dos Estados Unidos. Guran constata que todos os agudás entrevistados por ele no Benim afirmaram terem sido tratados com desdém, como “escravos” ou “gente importada” por aqueles que se diziam “do país”. Guran, *Agudás*, p. 106.

121 Souza, *Entre margens*, p. 62.

da cidade, nascido na Bahia, recebia os recém-chegados que vinham com cartas de apresentação a ele endereçadas.¹²²

A administração britânica instalada nessa cidade chegou a incentivar os navios da Bahia a atracarem em Lagos, em vez de desembarcarem em Uidá. As autoridades dirigiam-se aos retornados frequentemente como “iorubás repatriados”.¹²³ Na costa da África ocidental, esses ex-escravizados eram bem-vistos e até disputados, uma vez que traziam conhecimentos práticos e tecnologias que não estavam à disposição naquele momento na região.¹²⁴ Em todo o litoral, desde a atual Gana até a Nigéria, os retornados ganharam fama não somente como comerciantes, pois também se destacavam no exercício de diversas profissões, como carpinteiros, marceneiros, alfaiates, costureiras, ourives, sapateiros, mestres de obras e pedreiros. As publicações de Guran e Amos trazem listas de nomes (e até minibiografias) de agudás que prosperaram e enriqueceram; não poucos se tornaram personagens famosas na vida pública, inclusive como importantes políticos.¹²⁵

Outro ponto em comum entre os vários grupos de retornados era o apreço cultivado pela educação de seus filhos, o que não deixava de ser uma estratégia de conquistar e manter uma posição de reconhecimento na sociedade na qual estavam se inserindo. Havia, portanto, uma preocupação em construir escolas, enquanto os mais ricos mandavam seus

122 Antonio Olinto, *Os brasileiros na África*. Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964, pp. 172-173.

123 Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 620.

124 Os retornados do Brasil eram vistos pelos administradores coloniais como “portadores da civilização”. O administrador colonial Henry Fowler comentou a chegada de ex-escravos brasileiros em 1872 com as seguintes palavras: “é desejável que se encoraje essa classe de semicivilizados que são os emancipados brasileiros a se instalarem nas terras nos arredores de Lagos, pois são bons agricultores”, *apud* Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 620. Em 1887, o governador da Colônia de Lagos, Alfred Moloney, fez a seguinte constatação referente aos retornados: “repito, os ‘repatriados’, se posso empregar a palavra, representaram e representarão entre os seus concidadãos menos desenvolvidos da região iorubá um núcleo admirável de difusão do progresso e da civilização que adquiriram de forma cruel”, *apud* Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 621.


125 Guran, *Agudás*, pp. 20-90; Amos, *Os que voltaram*, pp. 29-147.

filhos para estudar na Bahia.¹²⁶ Era também uma maneira de fortalecer velhos laços e estabelecer novos, uma prática que ajudava a consolidar e até aumentar redes de comércio, funcionando, dessa forma, como um investimento econômico.¹²⁷ É por isso – tendo em mente essas trocas e os fluxos promovidos pelos retornados e as relações e práticas compartilhadas, e entendendo o Atlântico como ponte de ligação – que Souza propõe o termo “comunidades atlânticas” para as comunidades criadas pelos retornados.¹²⁸

No golfo do Benim, entre o final do século XVIII e o início do século XIX, as cidades de Uidá, Porto Novo, Badagri e Lagos tornaram-se importantes centros exportadores, inclusive, de cativos e polos de conexões transatlânticas de um comércio cada vez mais comandado por brasileiros. No caso de Uidá, a pessoa de referência para os retornados foi durante muito tempo a figura emblemática de Francisco Félix de Souza. Ele era, aparentemente, reconhecido até mesmo pelas autoridades brasileiras como um importante contato naquela costa. Segundo Alberto Costa e Silva, no ano de 1835, o presidente da província da Bahia, Francisco Gonçalves Martins, recebeu um ofício do intendente da Marinha, Antonio Pedro de Carvalho, no qual informava que os libertos deportados da Revolta dos Malês seriam recebidos por Francisco Félix de Souza em Uidá, e que este se comprometera a registrar o desembarque.¹²⁹

126 Em Uidá, a primeira escola fundada por missionários católicos franceses, em 1862, contou com o ensino em língua portuguesa. Guran, *Agudás*, p. 17.

127 Francisco Félix de Sousa enviou um dos seus filhos, Isidoro, à Bahia para estudar, e outro, Antonio Kokou, a Portugal. Logo depois de sua volta do Brasil, em 1822, Isidoro foi mandado pelo pai a Badagri para lá atuar como seu agente de negócios. Law, “Yoruba Liberated Slaves”, p. 200. Souza conta um caso interessante, em que um rei local de Cabinda (Angola) enviou seu filho na idade de oito anos para o Rio de Janeiro com objetivos aparentemente semelhantes: aprender não somente a língua portuguesa, mas também consolidar relações pessoais e comerciais. Em 1799, depois de ter vivido 15 anos na então capital, Francisco Franque voltou para a África. Souza, *Entre margens*, pp. 161-162.

128 Souza, *Entre margens*, p. 216; cf. também Robin Law e Kristin Mann, “West Africa in the Atlantic Community: The Case of the Slave Coast”. *William and Mary Quarterly*, v. 56, n. 2 (1999), pp. 307-334 .

129 Alberto da Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

Não se propõe aqui recontar a história impressionante desse personagem sobre a qual já existem trabalhos excelentes (por exemplo, Law e Costa e Silva). Focarei apenas em alguns elementos de sua trajetória e da comunidade criada em torno dele que, entendo, revelam características de uma sociabilidade distinta daquela que os retornados fundaram na Serra Leoa e na Libéria.¹³⁰ Diferentemente dos projetos de colonização promovidos por retornados da América do Norte, os retornos para a Costa da Mina não estiveram acoplados a nenhum projeto explícito de civilizar e missionar populações locais, ou ainda de combater o tráfico de escravos e a própria prática da escravidão. Sabe-se, inclusive, que não poucos retornados do Brasil mantiveram em suas casas cativos, e aqueles que se sobressaíam na comunidade eram todos envolvidos no tráfico internacional de escravizados/as. Em contraste com o projeto da Libéria, aqui a elite não buscava ocupar espaços físicos, “reinar” sobre um determinado território, mas “contentava-se” em ter o controle sobre pessoas – uma estratégia de exercer poder que estava em sintonia com práticas sociais e concepções de mundo locais.

Alguns, como Francisco Félix de Souza, tinham grande habilidade em relacionar-se, a um mesmo tempo, com representantes de poderes coloniais europeus, comerciantes brasileiros e governantes africanos. O apelidado Chachá aparentemente não deixou nenhum documento escrito, nem um testamento. Embora – diferentemente da maioria dos retornados do Brasil – não pareça ter sido analfabeto, todos os acordos, inclusive os de negócio celebrados por ele, eram feitos verbalmente. Esse fato parece refletir também uma espécie de ética que tinha a confiança na palavra das pessoas como um dos seus fundamentos.¹³¹ Não obstante a falta de registros do próprio Chachá, os estudos de Law e Costa e Silva

130 Sobre os agudás do Benim, ver, entre outros, os estudos de Milton Guran, *Agudás: “O refluxo da diáspora africana em perspectiva: Angola, Benim, Togo, Nigéria, Gana, Libéria e Serra Leoa”* in Juliana Braz Dias e Andréa de Souza Lobo (orgs.), *África em movimento* (Brasília: ABA Publicações, 2012), pp. 129-148.

131 Law, “Yoruba Liberated Slaves”, p. 188.

permitem-nos reconstruir os passos mais importantes da trajetória desse importante personagem.

Sabe-se que Francisco nasceu em Salvador, mas não existem dados comprovados sobre seus pais. Algumas tradições familiares no Benim afirmam que ele era filho ou neto de português e de índia do Amazonas; há quem diga que era branco, outros veem-no como mulato ou mestiço.¹³² É provável que tenha chegado pela primeira vez entre 1792 e 1795 à Costa da Mina e tenha começado a atuar como mercador particular em Badagri, ao leste de Uidá, onde fundou a feitoria Ajido. Em 1800, depois de ter permanecido um curto período no Brasil, voltou novamente à África. Enfrentou dificuldades nas atividades comerciais e resolveu aceitar o cargo de “guarda-livros do almoxarife” no forte português em Uidá.¹³³ Ao mesmo tempo, cultivava contatos com Pequeno Popó, onde estabeleceu mais um entreposto, dando-lhe o mesmo nome: Ajido.¹³⁴ Em cada um dos lugares tinha também seus agentes e sócios comerciais. Para além disso, casou-se com Jijibou, uma das filhas de Comlagan, o chefe da região, com a qual teve seu primeiro filho, Isidoro.¹³⁵ Assim, Francisco foi criando residências em vários pontos da costa, entre as quais podia circular e que funcionavam como núcleos para suas atividades comerciais e pontos de referência para as comunidades dos retornados que emergiam em torno delas.

Costa e Silva descreve o casarão “Singomey”, que Francisco construiu em Uidá, da seguinte maneira:

Uma espécie de *compound* de chefe africano, com dependências próprias para cada uma das várias mulheres do Chachá. O resto do prédio viria a funcionar como uma casa-grande rural brasileira. Símbolo

132 Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, p. 12.

133 Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 460.

134 Um terceiro entreposto criado por Francisco em Uidá receberia o mesmo nome de Ajido (Silke Strickrodt, “‘Afro-Brazilians’ of the Western Slave Coast in the Nineteenth Century” in José C. Curto e Paul Lovejoy, *Enslaving Connections. Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*, Nova York: Humanity Books, 2004, p. 219.

135 Law, “Yoruba Liberated Slaves”, p. 192. Parés, “Entre Bahia”, p. 29, chama ainda a atenção para o fato de o Chachá ter se casado com Ahoisi, outra princesa da mesma família real, com quem teve os filhos Antonio e Ignácio.

de *status*, riqueza e poder, era a um só tempo fortificação, residência, entreposto comercial, banco, hospedaria, oficina e cemitério.¹³⁶

O depósito de escravos com vários barracões ficava, aliás, nas proximidades dessa sua residência. Estabelecer redes de comércio a partir das suas residências em vários pontos do litoral, criar alianças e pactos, inclusive por meio de casamentos com filhas de personagens locais politicamente influentes, tornar-se progenitor de um grande número de filhos (uma fonte da época fala de “oitenta filhos machos; não contaram as filhas”)¹³⁷ e aumentar de diversas maneiras o número de dependentes e agregados eram práticas que convergiam para fundamentar e expandir o poder de Francisco Félix de Souza na região. Reproduzia-se aqui um padrão de poder característico da figura do *big man*, bem conhecida entre diversos grupos (por exemplo, os fons e os iorubás) que habitavam a região.

Francisco era, certamente, aquele entre os retornados que teve mais sucesso; ele se tornou o traficante mais rico, na primeira parte do século XIX, mas havia também outros retornados que seguiam seu modelo e conseguiram se tornar pessoas influentes e de referência para os agudás. Alguns competiram com o Chachá e no fim de sua vida até o superaram em status e poder (por exemplo, Joaquim d’Almeida, chamado também de Zoki Azata). Vários deles colaboraram com Francisco e estabeleceram, inclusive, relações de parentesco via casamento com uma das filhas do Chachá (por exemplo, Joaquim Telles de Menezes e Domingo José Martins). Havia certa tendência à endogamia entre os agudás, o que não excluía – como vimos – relacionamentos e até casamentos com africanas. Chama a atenção que, diferentemente do que ocorria na Libéria, os agudás não tinham, aparentemente, tanta rejeição a reconhecer a paternidade dos filhos gestados por mulheres africanas. Prova disso são os muitos registros

136 Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, pp. 97-98.

137 *Apud* Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 461.

de batismo de filhos e filhas dos retornados com várias mulheres, entre as quais não poucas nativas.¹³⁸

Foi a conhecida história em torno do pacto de sangue entre Francisco – preso por ordem real – e o futuro rei Guezo, da qual faz parte a colaboração em um golpe de Estado no reino do Daomé (1818), que foi responsável por “Chachá” (apelido convertido em “título” por Guezo) ter se transformado, de acordo com Verger, no “maior traficante de escravos de todos os tempos” e, conseqüentemente, em um dos homens mais ricos de sua época, conquistando, assim, o ápice de seu poder.¹³⁹

O Daomé era, de início, uma unidade política relativamente pequena no interior de uma região densamente povoada, em que existiam diversos outros reinos. A partir da primeira parte do século XVIII, o reino conseguiu se fortalecer e aumentar seu poder com uma política voltada para ações bélicas que “produziam” prisioneiros de guerra que eram transformados em escravos. Interessava aos reis, acima de tudo, levar os escravizados ao litoral para trocá-los por armas e munições europeias, as quais eram, por sua vez, fundamentais para alimentar a máquina de guerra daomeana. Ter acesso direto aos portos de exportação de cativos, eliminando intermediários nas suas transações, tornava-se, portanto, um objetivo político importante, e levava o exército daomeano a atacar os reinos litorâneos de Aladá e Uidá, os quais, sentindo-se ameaçados, buscavam ajuda de Oió. Esse grande império iorubano em expansão, preocupado com o crescente poderio do daomeanos, conseguiu derrotar, com sua cavalaria, as tropas inimigas, obrigando os reis de Daomé a se

138 No livro de batismo do forte português de Uidá, Souza encontrou alguns desses casos: por exemplo, o de Venceslau Miguel da Silveira, natural da Bahia, que, num dia, levou à pia quatro crianças suas, nascidas entre 1847 e 1854, filhas de duas mulheres diferentes, sendo estas identificadas como nativas da localidade, de nomes Euçaci e Donná: “nos anos 1869 e 1870, nasceram-lhe [de Antonio Félix de Souza, filho do Chachá] outros três filhos, de três mulheres diferentes, todas elas naturais daquela costa, das quais uma (Alubá) era identificada como ‘pagã’”. Souza, *Entre margens*, p. 211. Já na Libéria ocorriam, evidentemente, também relações sexuais entre retornados e nativas, mas aqui, de acordo com Clegg, “casamentos ou uniões ilícitas [...] eram vistos como uma grande vergonha”. Clegg, *The Price of Liberty*, pp. 243-244.

139 Pierre Verger, *Os libertos*, São Paulo: Corrupio, 1992, p. 85.

subjugarem e se tornarem tributários de Oió durante quase um século (1730-1823).


Foi logo após uma operação militar vitoriosa contra Oió, em 1823, que possibilitou ao Daomé libertar-se do domínio desse império, que Francisco Félix de Souza desempenhou um papel fundamental na restauração de certo controle do rei do Daomé, Guezo, sobre Uidá. No fundo, Uidá não seria incorporado totalmente ao Daomé. Ficou “sempre uma espécie de província exótica ou colônia adjacente” para os dadás (reis) do Daomé, escreve Costa e Silva.¹⁴⁰ Embora o rei dependesse do comércio efetuado em Uidá, ele teria, de certo modo, desprezado a cidade como um lugar impuro, também pelo fato de seus habitantes terem venerado a jiboia Dã.¹⁴¹ Lá viviam, além de retornados brasileiros, vários outros grupos, tais como minas, krus, hulas, iorubás, hauçás, guns, mas também franceses, ingleses e espanhóis. Estes, por sua vez, olhavam, de acordo com Costa e Silva, com pavor para Abomé (capital do Daomé): um lugar cujo governante praticava sacrifícios humanos e tinha fama de antropófago.¹⁴²

Uidá tinha um status especial. Para o filósofo e historiador Polanyi, Uidá era o paradigma daquelas cidades que ele nomeou “portos de comércio”: trata-se de uma espécie de enclaves em regiões cheias de conflitos nas quais pessoas de diferentes proveniências se encontravam, acima de tudo, para se dedicar a atividades de comércio.¹⁴³ Nesses lugares, as normas e regras de convivência eram bem conhecidas por todos e aplicadas a todos; eram espaços que garantiam, inclusive àqueles que vinham de fora, proteção de suas vidas e de seus bens; neles podiam movimentar-se livremente, mas não lhes era permitido sair dali sem a permissão das autoridades locais.¹⁴⁴

140 Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, p. 147.

141 Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, p. 71.

142 Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, p. 147.

143 Karl Polanyi, “Ports of trade in early societies”, *The Journal of Economic History*, v. 23, n. 1 (1963), pp. 30-45 .

144 Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, pp. 45 e 63.

Chachá Francisco Félix de Souza tem sido chamado frequentemente de Vice-Rei de Uidá devido à grande importância política, econômica e militar que ocupou; comenta-se também com frequência que tinha o monopólio sobre o tráfico. O historiador britânico Robin Law entende que há certos exageros nessas interpretações, que ele atribui ao fato de os europeus terem sido obrigados a tratar com ele – e não com o rei – para fazer seus negócios. De fato, o cargo oficial do Chachá teria sido o de um “caboccer” de Uidá. Não há, porém, dúvidas de que Francisco tenha tido um papel fundamental no estabelecimento das relações e rotas entre Abomé e Uidá e na comercialização dos escravizados. De acordo com Law, o Chachá detinha “a primeira opção”: os demais mercadores só podiam fazer suas transações depois que o Chachá tivesse vendido todos os escravos do rei e os dele próprio.¹⁴⁵ Francisco Félix de Souza atuava, assim, como agente do rei, mas na medida em que era ele quem controlava as exportações e importações, tinha não pouca influência sobre diversas decisões políticas do rei. A importância econômica e política que Chachá ganhou no jogo de poder local faria com que a comunidade de ex-escravizados retornados do Brasil que vivia sob sua proteção em Uidá não se tornasse simplesmente súdita do rei de Daomé, mas conseguisse conquistar um posicionamento de parceira e certa independência de Abomé.

Costa e Silva aponta, com razão, para os diversos papéis que o Chachá exerceu com grande habilidade: amigo, conselheiro e cabeceira de Guezo, exportador de escravos, líder dos agudás e protetor dos europeus.¹⁴⁶ Dizia-se português ou brasileiro, “conforme o interlocutor e as conveniências do momento”; “hoje, escudava-se na condição de branco e diretor do forte português [de Uidá] e, amanhã, na de chefe daomeano”.¹⁴⁷

145 *Apud* Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, p. 90. Um acordo selado em 1810 entre o Reino Unido e Portugal estabeleceu que súditos lusitanos podiam vender e embarcar escravizados somente a partir do porto de Uidá. Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, p. 82. Essa determinação foi mais um fator que fez crescer o poder e a riqueza de Francisco Félix de Souza.

146 Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, p. 146.

147 Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, p. 109. Já para Law, a percepção de Francisco Félix de Souza como chefe daomeano ganhou força no momento em que este perdeu

“A gente da terra” via em Francisco frequentemente um europeu; já para europeus, podia parecer “um perfeito africano, quando [se movia] entre africanos”.¹⁴⁸ Nessa habilidade se refletia a capacidade de lidar com diferentes códigos socioculturais e de usá-los em favor da consolidação de seus projetos pessoais e até da comunidade dos agudás que se formava em torno dele. É por isso que Costa e Silva chegou a caracterizar o Chachá também como um “camaleão cultural”.¹⁴⁹

Independentemente da questão de Francisco ter recebido um título formal do rei daomeano ou não, o Chachá cultivava hábitos de um chefe local. “Ao sair de seus domínios, ainda que de calça, paletó, colete e gravata, Francisco agia qual um chefe daomeano. Caminhava debaixo de um grande guarda-sol, precedido por um funcionário que lhe abria caminho e anunciava a passagem, e acompanhado por músicos, cantores que lhe louvavam o nome, bufões e guarda armada. Esta podia ser de mulheres-soldados, que, em caso de guerra, iam somar-se às que compunham a tropa de elite do rei”.¹⁵⁰ Mais do que isso: o Chachá dizia-se católico, mas na mais “coerente tradição” afro-baiana da época cultuava também a religião dos voduns.¹⁵¹ Consta que não perdia uma missa, mas, ao mesmo tempo, acredita Costa e Silva, recorria ao oráculo de Fá quando tinha de tomar uma decisão importante.¹⁵² O Chachá trouxe para a África, inclusive, um vodu pessoal que já cultuara na Bahia. Dizem que usava um anel em forma de serpente que representava sua divindade protetora Dagoun, que continua sendo venerado até hoje, em um santuário no chamado “bairro brasileiro” (*Quartier Brésil*). Francisco não foi o único

seu cargo no forte e o tráfico começou a ser restringido, fatos que teriam contribuído para diminuir consideravelmente a dimensão internacional de sua posição. Law, “Yoruba Liberated Slaves”, p. 204.

148 Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, p. 137.

149 Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, p. 109.

150 Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, p. 137.

151 A maioria dos retornados do Brasil se dizia e se via como católica e era, ao mesmo tempo, também adepta de cultos aos voduns ou orixás. Um grupo menor era seguidor do Islã, entre eles aqueles que foram deportados depois da Revolta dos Malês.

152 Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, pp. 139-140.

a atravessar o Atlântico de volta com assentamentos de voduns ou orixás ou com outros objetos votivos. Na década de 1950, Verger encontrou em Lagos um descendente de brasileiros, devoto de Xangô, que “tinha um admirável ‘pegi’ trazido [...] do Brasil” e, nas suas recentes pesquisas, Parés acredita ter conseguido localizar em Uidá o altar de Xangô para lá levado por José Pedro Autran e por Iyá Nassô.¹⁵³

As intervenções cada vez mais incisivas dos britânicos contra o tráfico de escravos fizeram com que Francisco Félix de Souza, como vários outros comerciantes, explorasse o sistema de lagoas que tornava possível o rápido movimento de escravizados/as em canoas de Uidá para outros portos da região, escapando, assim, do controle dos britânicos. Nesse momento, o Chachá não agia mais como único agente do rei do Daomé, pois já enfrentava a concorrência de outros mercadores, como Joaquim d’Almeida e Domingo José Martins. Ele hesitava em largar o “tráfico ilegal” e investir no “tráfico legal” com o óleo de palma, como outros agudás faziam, e no fim da vida foi perdendo poder e bens materiais. Dizem que, quando faleceu em 1848, estava fortemente endividado e “quase indigente”.¹⁵⁴ A uma ascensão fulminante sucedeu-se, como com tantos outros *big men*, uma rápida erosão de poder.

Seu funeral, no entanto, tinha características de um chefe local e foi o próprio rei Guezo que o concedeu. As festividades fúnebres duraram vários meses: 300 amazonas dançaram diariamente em uma praça de Uidá, sacerdotes imolaram pombos, galinhas, capotes, patões, porcos e bodes, e tudo isso foi acompanhado com “muita cachaça, e muitos gritos, e muitos tiros para o ar”.¹⁵⁵ Guezo ordenou ainda que as cerimônias incluíssem o sacrifício de sete pessoas, uma prerrogativa reservada somente aos reis. Algumas narrativas falam da resistência dos filhos do Chachá contra essas imolações e não se sabe se a ordem de Guezo foi cumprida.¹⁵⁶

153 Luis Nicolau Parés e Lisa Earl Castillo, “José Pedro Autran e o retorno de Xangô”, *Religião e Sociedade*, v. 35, n. 1 (2015), p. 30, 33.

154 Law, “Yoruba Liberated Slaves”, p. 201.

155 Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza*, p. 167.

156 Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 466; Guran, “O refluxo da diáspora africana”, p. 138.

O título de Chachá tornar-se-ia hereditário dentro de uma espécie de nova dinastia, e foi o primogênito de Francisco Félix de Souza, Isidoro, o primeiro a assumir esta qualificação após a morte do patriarca. As eleições de Chachá dentro da linhagem dos de Souza foram interrompidas algumas vezes, mas retomadas no ano de 1995.¹⁵⁷ Guran mostra com seus estudos que o portador do título de Chachá continua exercendo um importante papel de identificação e integração dentro da comunidade atual dos agudás, que continua celebrando o aniversário do fundador da linhagem até hoje.¹⁵⁸

Costa do Ouro

Na então chamada Costa do Ouro foi se formando, entre os retornados do Brasil, igualmente uma espécie de dinastia de “ascendência brasileira”. Aqui chegaram bem menos navios do Brasil do que na Costa da Mina, de maneira que o tamanho da comunidade de retornados é bem menor. De qualquer modo, o período da primeira onda dos retornos coincide aqui também com as hostilidades e perseguições que se acirravam com as rebeliões na Bahia no início do século XIX. De acordo com a tradição oral, os primeiros retornados vieram em dois ou três grupos separados, e todos eles desembarcaram no porto de Acra: o primeiro em 1829;¹⁵⁹ o segundo – trazendo 200 “libertos” – em 1836, isto é, um ano após a Revolta dos Malês. De acordo com certas narrativas, houve ainda um terceiro grupo

157 No fundo, houve três períodos de vacância, isto é, períodos em que se deixou de eleger um sucessor: 1888-1917, 1956-1961 e 1969-1995. Guran, *Agudás*, p. 172.

158 Guran, *Agudás*, p. 172.

159 As narrativas míticas falam de um transporte de sete famílias com o navio *SS Salisbury* financiado pelo governo britânico em 1829. Alcione Meira Amos e Ebenezer Ayesu, “Sou brasileiro: história dos tabom, afro-brasileiros em Acra, Gana”, *Afro-Ásia*, n. 33 (2005), p. 40. Esse dado não pôde ser confirmado em nenhuma pesquisa documental até agora, cf. Amos, *Os que voltaram*, p. 71. A maioria dos pesquisadores questiona o ano de 1829 como data da primeira chegada e acredita que os dois primeiros navios teriam chegado no mesmo ano, isto é, em 1836.

que teria chegado nesse mesmo ano; porém, antes de aportar em Acra, o navio teria feito uma escala em Lagos.

São poucos os documentos históricos que foram levantados sobre o passado dessas comunidades até agora, e relativamente poucas pesquisas foram feitas sobre os tabom contemporâneos. A tradição oral e estudos documentais apontam para uma “boa recepção” da parte dos líderes do grupo étnico gã, o qual tinha migrado do interior ao litoral onde fundou, no final do século XVI, um estado em torno de Gã Mashie (Acra).¹⁶⁰ Desde muito cedo, os gãns dividiram-se em seis assentamentos independentes (Gã Mashie, Osu, La, Teshie, Nungua, Tema) e consolidaram uma estrutura sociopolítica baseada em clãs. Foi apenas em momentos de crise – ameaças de fora, guerras – que os seis grupos se juntaram, de fato, para atuar como uma unidade coesa.

Em contato com comerciantes europeus desde meados do século XVI, os gãns tornaram-se intermediários muito hábeis. Buscavam controlar o comércio – desde ouro, escravizados, marfim e óleo de palma – entre os europeus e os diversos grupos étnicos do interior, entre os quais se destacou o poderoso reino dos axânti que, no seu auge, ocupou uma região que incluía até algumas partes dos atuais países vizinhos de Gana, Costa do Marfim e Togo.

A estrutura política descentralizada, diferente daquela dos axânti, e uma atitude aberta a influências externas fizeram com que os gãns não apenas incorporassem e adaptassem diversos elementos culturais dos vizinhos fante e, inclusive, de seus inimigos axânti. Desenvolveram também uma política deliberada que visava integrar imigrantes por meio da atribuição de cargos político-administrativos. Assim, imigrantes com habilidades e capacidades que interessavam aos líderes gãns encontravam facilidade para se integrar como um subgrupo na estrutura política gã. Se esta estrutura buscava promover a identificação dos recém-chegados,

160 Gã Mashie é o nome original para Acra e refere-se hoje ao centro antigo da cidade.

o Estado gã não os pressionava a abandonar, de vez, suas práticas culturais; ao contrário, eles podiam inclusive, continuar a cultivar suas divindades.¹⁶¹

O núcleo mais antigo do Estado gã, Gã Mashie, é subdividido em sete bairros: (*akutsei*): Abola, Gbese, Asere, Otublohum (em Usshertown) e Akanmaji, Sempe e Alata (em Jamestown). Tradicionalmente, o *Gã Mantse* (chefe supremo de Gã Mashie) é escolhido entre as famílias mais importantes dos bairros-clãs mais antigos, Gbese e Asere; mas cada *akutso* (bairro) tem também até hoje seu chefe (*mantse*) local.

Toda a então chamada Costa de Ouro, e inclusive a Grande Acra, era disputada por diversas forças coloniais europeias (holandeses, dinamarqueses, britânicos) que construíam fortes a partir dos quais buscavam controlar suas transações comerciais, inclusive o “tráfico negreiro”. Os holandeses ocupavam o *akutso* Otublohum onde os tabom se instalavam. A esta altura, o chefe gã (*mantse*) de Otublohum, Nii Ankrah, desempenhava também a função de *makelaar*; ou seja, o líder gã local atuava também como agente dos holandeses e supervisionava todo o comércio, inclusive o de cativos. Foi ele o principal responsável pelo “acolhimento caloroso” dos tabom.¹⁶² Essa constelação marcaria profundamente o processo de “integração” dos tabom, que eram vistos, não só pelos europeus, mas também pelos chefes gãs, como pessoas que tinham o potencial de impulsionar o comércio com o Novo Mundo, especialmente com o Brasil – de fato, sabemos que não poucos da primeira geração envolveram-se no tráfico de cativos. Os líderes gãs, que já tinham largas experiências com a integração de populações de outras regiões do continente africano, podiam esperar que a acolhida dos tabom como aliados fortalecesse sua posição não somente diante dos colonizadores europeus, mas também diante de populações africanas vizinhas, como o

161 Irene Odotei, “External Influences on Ga Society and Culture”, *Research Review*, v. 7, n. 1&2 (1991), pp. 66-67; “Pre-colonial economic activities of gã”, *Research Review*, v. 11, n. 1-2 (1995), p. 67, 70.

162 Ato Quayson, *Oxford Street. City Life and the Itineraries of Transnationalism*, Durham: Duke University Press, 2014, p. 44, 47.

poderoso reino dos axânti.¹⁶³ Os retornados do Brasil traziam saberes e habilidades não conhecidas naquele momento e, portanto, muito valorizadas na região. Ainda hoje, as pessoas ressaltam o papel vanguardista que os tabom desempenharam na perfuração de poços, facilitando às comunidades o acesso à água potável; comenta-se também sobre os tabom terem introduzido profissões importantes, tais como as de alfaiate, carpinteiro e sapateiro.¹⁶⁴

O fato de o português – mais especificamente um português criouliizado (Quayson fala de um *Portuguese pidgin*) – ter sido usado como língua franca de comércio em todo o litoral da África Ocidental durante quase 200 anos deve ter facilitado a comunicação entre os recém-chegados e os gãs.¹⁶⁵ A primeira geração dos retornados falava, de fato, português;¹⁶⁶ daí o nome “tabom” – derivação da resposta à saudação “como está?”, “está bom” – que seria dada ao grupo.¹⁶⁷ Porém, em pouco tempo os tabom assumiram não somente a língua, mas tornaram-se também um subgrupo na estrutura social gã. Eles elegeram seu líder, que assumiu o nome de Azumah, o qual se tornaria uma espécie de título dinástico (o atual chefe dos tabom é o sexto na linhagem, Azumah VI). Os tabom incorporaram diversos elementos dos procedimentos ritualísticos dos gãs, inclusive os

163 Existem cantigas que retratam o medo dos axânti frente a força dos tabom. Não há, porém, nenhuma comprovação até o momento de que os tabom tenham participado, de fato, de ações bélicas, ao lado dos gãs, contra os axânti. Benjamin Amakye-Boateng, “Music of the Tabom: Its Cultural Background and Style”, Tese (Doutorado em Música e Artes Performativas), University of Ghana, Acra. 2017, p. 31.

164 Por exemplo, Marco Aurelio Schaumloeffel, *Tabom: a comunidade afro-brasileira do Gana*. Bridgetown: Lulu.com, 2008, p. 29.

165 Quayson, *Oxford Street*, p. 51.

166 É provável que vários tabom da primeira geração tenham entendido e falado também o hauçá ou o iorubá (cf. também a entrevista dada pelo reverendo G.K. Nelson ao embaixador brasileiro R. Dantas; *apud* Raymundo Souza Dantas, *África difícil*. Rio de Janeiro: Leitura, 1965, p. 46).

167 Essien acredita que o uso do termo “tabom” é relativamente recente. Não somente os documentos mais antigos referem-se a este grupo como “brasileiros”, mas também os documentos produzidos nos processos jurídicos da década de 1940 costumavam usar o termo *Brazilians*. Kwame Essien, *African Diaspora in Reverse: The Tabom People in Ghana, 1820s-2009*. Tese (Doutorado em História), The University of Texas at Austin, Austin, 2010, p. 214.

ritos de posse e as principais insígnias do chefe;¹⁶⁸ eles participam também do grande festival anual *homowo*, que reúne todos os clãs (*akutsei*). Tal como os chefes de outros subgrupos (clãs) gãs, o líder dos tabom, quando se apresenta em público, é acompanhado hoje por um “intérprete” que comunica a palavra do chefe à população, pela Rainha-Mãe e por outros dignitários. Como *benkumhene* de Otublohum, o chefe tabom participa do conselho do Estado gã, no qual ocupa uma posição e função específicas (*dzastse*, que é responsável pela organização das cerimônias oficiais) e tem os mesmos direitos que os outros chefes locais.¹⁶⁹ O chefe maior no Estado gã é o rei Gã Mantse.

Os homens da primeira geração apresentavam-se em público com roupas que sinalizavam o pertencimento a um “mundo da modernidade”, aproximando-se, assim, conscientemente ou não, daquele dos colonizadores europeus e, portanto, dos brancos. Uma fotografia de Azumah II do ano de 1890 mostra o chefe tabom, ao lado do Gã Mantse Tackie Tawiah I, rodeado por sete dignitários, alguns deles sentados no chão. Enquanto o rei e seus dignitários aparecem em panos tradicionais (*kenté*), Azumah II mostra-se de terno, gravata e cartola, sentado numa cadeira com uma postura rígida; os primeiros três chefes tabom – todos eles nascidos no Brasil – usavam esse traje.¹⁷⁰

Há diversos indícios de que os primeiros tabom eram majoritariamente muçulmanos: os registros de nomes e sobrenomes (por exemplo, Maham Sokoto), o momento da chegada dos primeiros grupos pouco tempo depois da Revolta dos Malês (não se sabe, porém, se entre os tabom havia participantes dessa rebelião que, eventualmente, foram deportados pelo governo baiano) e o fato de as primeiras mesquitas em Acra terem

168 Há, porém, também alguns aspectos da organização interna que diferenciam o subgrupo tabom dos outros gãs. Assim, o chefe tabom continua sendo escolhido pelos líderes daquelas sete famílias tidas como fundadoras do grupo.

169 Schaumloeffel, *Tabom*, p. 41.

170 Essa estética corporal contrasta com imagens mais recentes, como de fotografias que retratam um encontro, em 2005, entre Azumah V e o ex-presidente Lula, ambos usando o tradicional *kenté*, cf. Schaumloeffel, *Tabom*, p. 140.

sido construídas por retornados.¹⁷¹ Com a instalação de escolas de missão britânica, ocorreram, aparentemente, muitas conversões, de maneira que os muçulmanos constituem hoje uma minoria entre os tabom. Paralelamente a essas duas formas de religiosidade, existe ainda hoje outra tradição ligada ao culto de Xangô que, aliás, tem tido um papel fundamental no jogo identitário dos tabom.

As primeiras duas gerações conseguiram conquistar um status social e um bem-estar relativamente elevado. Não poucos enriqueceram com as atividades comerciais, embora ninguém tenha conseguido acumular tanta riqueza como o Chachá e seus descendentes no Daomé. A relação dos tabom com a escravidão é um tema complexo à parte, que tem marcado seu posicionamento identitário de diversas formas. De um lado, o estigma de ser escravo, ex-escravo ou descendente de cativos pesou também sobre esse grupo.¹⁷² Ao mesmo tempo, parece não ter havido, entre os líderes da primeira geração, nenhuma rejeição ao fenômeno da escravidão em si. Sabe-se que, como diversos outros grupos da região, os tabom mantiveram escravizados/as para executar serviços domésticos. Fizeram também amplo uso de mão de obra escrava nas suas lavouras onde plantavam diversos vegetais, tais como tomates, batatas, quiabo

171 Maham Sokoto era um importante líder religioso muçulmano; conta-se que ele era hauçá e tinha sido capturado na atual Nigéria, levado como escravo para a Bahia e teria chegado a Acra a bordo do “terceiro navio”. Amos e Ayesu veem uma relação entre essa personagem e Usman dan Fodio, fundador do importante califado Sokoto. Amos e Ayesu, “Sou brasileiro”, p. 41. Hesse e Yarak acreditam que foi Maham Sokoto quem fundou a primeira mesquita em Acra. Hermann von Hesse e Larry W. Yarak, “A Tale of Two ‘Returnee’ Communities in the Gold Coast and Ghana: Accra’s Tabon and Elmina’s Ex-Soldiers, 1830s to the Present”, *International Journal of African Historical Studies*, v. 51, n. 2 (2018), p. 201. De acordo com a história oral, Mama Nassu, igualmente retornado de primeira geração, teria instalado uma escola de Alcorão na sua própria casa.

172 É uma problemática já bem descrita e analisada por diversos autores. De acordo com o historiador François de Medeiros, a estigmatização criou, no meio dos próprios tabom, um tabu em torno desse assunto: “há um acordo tácito para não se falar jamais de ascendência escrava”, *apud* Guran, *Agudás*, p. 270. Meillassoux já sublinhava que “a captura (ou a compra que pressupõe a captura) marca os escravos de um estigma inapagável”, que pesava também sobre seus descendentes nas suas relações com outros grupos humanos. Claude Meillassoux, Claude, *Anthropologie de l’esclavage. Le ventre de fer et d’argent*, Paris: Presses Universitaires de France, 1986, p. 107.


e mandioca.¹⁷³ Já o papel assumido pelos tabom no tráfico de escravos foi destacado por administradores coloniais. O governador dinamarquês Edward Carstensen reportou do Christiansborg Castle (Acra), em 1845, que “a Acra holandesa tem sido há algum tempo o centro de comerciantes de cativos, especialmente os negros brasileiros emigrados”.¹⁷⁴

A inibição do tráfico de escravos por parte da administração colonial britânica fez com que os tabom se dedicassem cada vez mais a atividades agrícolas e à comercialização de óleo de palma. A decadência social teve seu início com apostas em aluguéis e a venda de imóveis, fato que provocaria enormes conflitos e, finalmente, fissuras profundas na comunidade. Os problemas surgiram quando alguns tabom começaram a vender individualmente parcelas das terras, as quais tinham sido ocupadas e usadas pela primeira geração de forma coletiva. Essas transações seriam logo contestadas por outros tabom: as brigas resultaram em processos jurídicos que se arrastavam, por vezes, durante décadas. Ocorreu um movimento de dispersão e a desagregação que faria também com que em dois momentos a comunidade ficasse sem chefe: entre os anos de 1927 e 1936 e entre 1981 e 1997.

Em tempos mais recentes, a relação histórica com a escravidão ganhou nova importância para os tabom. De um lado, sua própria experiência escrava no Brasil continuava sendo um ponto central para a fundamentação da identificação grupal. É a memória coletiva desse deslocamento e sofrimento que une o grupo.¹⁷⁵ No entanto, o envolvimento com o tráfico de escravos, que fazia com que outros africanos fossem obrigados a sofrer o mesmo destino do qual seus ancestrais tinham escapado, tornar-se-ia um assunto bastante conflituoso e, de certo modo, um “fardo moral” para as gerações contemporâneas.

173 Quayson, *Oxford Street*, p. 48.

174 Amos e Ayesu, “Sou brasileiro”, p. 42.

175 Nas suas análises sobre os agudás, Guran cunhou o termo “bricolagem de memória” para caracterizar esses processos ligados à construção identitária dos retornados: “Bricolagem da memória: fontes orais e visuais na construção da identidade agudá”, *História Oral*, v. 16, n. 1 (2013), pp. 125-150 .

Esse fato tem também a ver com a maneira como a história da região vem sendo revista no país. Desde o início do novo milênio, o governo ganês tem investido no turismo de rememoração, buscando atrair, sobretudo, negros norte-americanos. Focos dos programas de turismo são sítios históricos relacionados aos horrores da escravidão, tais como visitas aos castelos de Cape Coast e, acima de tudo, de Elmina, construído pelos portugueses em 1482, onde milhares de escravizados/as embarcaram para serem transportados ao Novo Mundo.¹⁷⁶ Houve diversas solicitações da parte dos chefes tabom de incorporar às propagandas de turismo de rememoração internacional visitas a prédios históricos de sua comunidade, as quais não receberam, porém, muito apoio do governo.¹⁷⁷ O papel que os ancestrais tiveram no tráfico de escravos tem dificultado a inserção e a participação dos tabom em roteiros turísticos e projetos de rememoração que buscam problematizar a história do tráfico negreiro. Diante desse contexto, a maioria dos tabom evita hoje falar sobre essa parte da história dos seus ancestrais, e muitos jovens descendentes dos retornados preferem identificar-se hoje, em primeiro lugar, como ganeses ou gãs.¹⁷⁸

176 Hesse relata que, no ano de 2007, cerca de dez mil turistas afro-americanos visitaram esses sítios em Gana. Hermann von Hesse, “An Obscure Afro-Brazilian ‘Colony’ in Ghana: Accra’s Tabon Community”, *The Metropole*, 2019, p. 5. Essien aponta para um outro fenômeno interessante: cada vez mais negros norte-americanos investem no turismo de rememoração (*heritage tourism*) em Gana, fato que não deixa de criar tensões com a população local, inclusive no que diz respeito às visões e interpretações dadas aos sítios históricos. Essien. *African Diaspora in Reverse*, p. 296.

177 Trata-se de uma estratégia que visa, de um lado, valorizar a própria história, e dessa forma fortalecer uma “identidade tabom” e, de outro, tem, evidentemente, um objetivo econômico, na medida que a inclusão em redes turísticas promete ganhos materiais. Um primeiro êxito nas tentativas de valorizar a memória histórica dos tabom foi a inauguração da chamada “Brazil House” em 2007, que contou com o apoio da UNESCO e da Embaixada do Brasil. Um dos objetivos da realização desse projeto foi transformar uma das casas mais antigas da comunidade em um “centro de documentação”, em um “lugar de rememoração” e de promoção de atividades culturais que devia contribuir para fortalecer a “identidade tabom” e ao mesmo tempo atrair turistas. Essien. *African Diaspora in Reverse*, p. 324.

178 Houve alguns momentos em que a identificação do grupo com o Brasil ganhou impulsos importantes. Em 1961 o Brasil abriu a primeira embaixada em Gana (primeiro país subsaariano a conquistar a independência, no ano de 1957), para onde foi enviado Raimundo Dantas, o segundo embaixador negro do Brasil. Houve encontros, diálogos e trocas com a comunidade tabom descritos, inclusive em um livro publicado pelo

Existem, porém, dois contextos específicos em que a “identidade tabom” é celebrada pelo menos por uma parte dos descendentes. Ambos estão diretamente relacionados com o *agbe*, uma tradição musical com elementos performáticos que envolve toques de tambor, danças e cantigas e incorpora diversos elementos iorubás (vários nomes dos instrumentos usados são de origem iorubana). O toque do *agbe* ocorre, tradicionalmente, em funerais e em rituais dedicados a Xangô. Durante as cerimônias fúnebres, há um momento em que as pessoas presentes despacham o espírito do defunto de volta ao Brasil para lá reencontrar-se com os ancestrais.¹⁷⁹ O caso dos ritos religiosos relacionados com a divindade *Shango* (*Şángò* ou Xangô) aponta para uma complexidade ainda maior no que diz respeito à construção e à reconstrução de relações e identidades diaspóricas. *Shango* é cultuado, acima de tudo, porque os tabom entendem que foi ele que protegeu os ancestrais na longa viagem de volta à África. Afirma-se, então, que essa divindade (às vezes chamada também de espírito) foi trazida da Bahia para Acra.¹⁸⁰ Diz a história oral que o primeiro chefe tabom – Azumah I – esposou, na sua volta à África, uma mulher nigeriana chamada Teresa Iawo (*iyàwó*, em iorubá, tem sido

então embaixador (Dantas, *África difícil*). Em 2005, ocorreu um *durbar* (encontro festivo) em que o líder dos tabom, Azumah V, recebeu o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, que estava em visita ao país. Em todos estes encontros, a ligação entre os tabom e o Brasil foi afirmada e comemorada. No ano de 2016, Eric Morton, *agbetse*, líder musical de rituais tradicionais dos tabom (*agbe*), conseguiu fazer uma viagem à Bahia, onde teve contato com diferentes representantes da comunidade negra local, alguns pesquisadores e, sobretudo, com pessoas ligadas ao mundo do candomblé. Cf. Juan Diego Diaz, “The Musical Experience of Diasporas: The Return of a Ghanaian Tabom Master Drummer to Bahia”, *Latin American Music Review*, v. 41, n. 2 (2020), pp. 131-166 ☒.

179 Amakye-Boateng, *Music of the Tabom*, p. 75.

180 Amakye-Boateng, *Music of the Tabom*, p. 49.

traduzido geralmente como “esposa”),¹⁸¹ que ele teria conhecido durante a escala em Lagos.¹⁸²

A presença de diversas referências culturais iorubanas nas tradições tabom pode estar relacionada também com contatos contínuos diretos e indiretos que os tabom têm cultivado com outras comunidades de retornados que se fixaram no litoral ocidental africano, incluindo a região da Nigéria e do Benim.¹⁸³ “No início do século XX, eles [os tabom] se deslocaram para frente e para trás entre as comunidades afro-brasileiras ao redor da Baía de Benim (Benim, Togo e Nigéria) por várias razões que incluíram comércio e visitas a outros membros da família ao longo da costa da África Ocidental”, escreve Essien.¹⁸⁴ Ao defender sua visão de *African Diaspora in Reverse*, o historiador ganês relaciona a ocorrência de elementos culturais iorubanos entre os tabom com esse tipo de mobilidade (“mobilidade reversa”) e critica, com razão, esse fenômeno não ter sido considerado nas grandes teorias sobre o tema “diáspora”.¹⁸⁵ As reflexões críticas de Essien se aplicam também às outras comunidades formadas

181 De acordo com as análises de Oyewumi, o termo *iyàwó* só pode ser entendido dentro das premissas da cultura iorubana, que carece de uma definição clara de gênero. A distinção entre *oko* e *àywó* não descreveria, portanto, diferenças em termos de gênero, mas baseia-se no modelo das linhagens, que diferencia entre quem nasceu dentro do grupo (*okò*) e quem é associado – por meio de casamento – ao grupo de parentesco (*iyàwó*). Oyeronke Oyewumi, *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

182 Schaumloeffel, *Tabom*, p. 46.

183 Nos arredores de Otublohum vive um grupo de pessoas que é chamado de *alata*: esses vizinhos dos tabom são descendentes de imigrantes iorubás que foram trazidos da Nigéria, na virada do século XX, pelo governo britânico para servirem como mão de obra. Essien. *African Diaspora in Reverse*, p. 120. Para além disso, há muitos registros históricos não somente de viagens de tabom para o Togo, o Benim e a Nigéria para visitar parentes, bem como de outros fluxos: preocupados com o ensino e as formações profissionais, não poucos tabom passaram períodos fora do país, inclusive na Nigéria.

184 Essien. *African Diaspora in Reverse*, p. 240.

185 Outros autores, que fizeram estudos sobre os chamados “ex-escravizados retornados” à África empregaram também o termo “diáspora” para descrever esse contexto. No seu estudo clássico, Manuela Carneiro da Cunha usa o termo “cultura da diáspora”. Manuela Carneiro da Cunha, *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 206. Schaumloeffel, *Tabom*, p. 16, fala de “uma espécie de ‘semidiáspora’” e Parés e Castillo, “José Pedro Autran”, p. 23, escrevem “segunda diáspora”.

por retornados do Brasil, como as atuações de Francisco Félix de Souza ao longo do litoral da Costa da Mina; de fato, foram criadas redes que não somente atravessavam o Atlântico, mas foram se estendendo também sobre as costas da África Ocidental.

No entanto, para além do reconhecimento da importância dessas redes que possibilitavam manter contatos entre essas comunidades, este ensaio quis, acima de tudo, chamar a atenção para diferentes processos de inserção nos locais de chegada. No que diz respeito a esta questão, podemos perceber uma nítida diferença entre os tabom de Acra e os agudás de Uidá. Ambos os grupos se adequaram, de certo modo, às estruturas locais, tanto é que seus descendentes falam hoje as respectivas línguas locais. Se os tabom se tornaram uma espécie de ramo dentro de um grupo étnico, os agudás também se associaram a um reino poderoso, embora tomassem residência num lugar distante do seu centro de poder. Ambos criaram uma espécie de dinastia própria que sobreviveu até hoje. No entanto, devido ao poder econômico e político que o Chachá conseguiu estabelecer, fundamentado também em um pacto de sangue com Guezo, os agudás conquistaram certa independência, e seu líder foi até capaz de exercer certa influência política sobre o rei.

Comparações e conclusões

Este artigo teve como objetivo iluminar as experiências das primeiras gerações de retornados ao continente africano, tendo como foco quatro casos específicos. Houve diversas semelhanças, sobretudo as experiências de escravização, exploração e diferentes formas e consequências dos racismos sofridos por essas populações: todos aqueles que atravessaram o Atlântico carregavam, inevitavelmente, esse trauma.

Deve-se destacar ainda as compartilhadas pressões sobre os libertos, já que nem na América do Norte nem em regiões mais ao sul as elites locais estavam dispostas a tratar os negros como “iguais”, concedendo-lhes

o mesmo status social e os mesmos direitos formais. A preocupação maior das minhas análises é, porém, tentar analisar e comparar os processos de inserção dos retornados no continente africano e buscar e interpretar semelhanças e também, principalmente, diferenças entre elas.

O fato de não poucas das atuações e discursos dos retornados aparecerem para nossos valores e sensibilidades do século XXI como no mínimo “problemáticas” não diminui, evidentemente, a violência dos racismos, das discriminações e humilhações que todos aqueles que apostaram numa nova vida na África sofreram. Foram exatamente esses sofrimentos que levaram esses afrodescendentes a tomar essa decisão. Mesmo assim, tratar esta história melindrosa num artigo acadêmico pode ser visto como politicamente incorreto por alguém que procura combater o racismo contemporâneo. Eu acredito, porém, que um antirracismo sério não deve fechar os olhos diante daqueles aspectos das resistências e lutas pela sobrevivência que porventura nos incomodam. Uma compreensão do passado que evite maniqueísmos pode nos ensinar muito sobre como avaliar o presente e nos ajudar a elaborar estratégias de combate mais realistas, mais sensatas e mais eficazes.

Um ponto importante que distingue as experiências na Libéria e em Serra Leoa daquelas que ocorreram na Costa da Mina e na Costa do Ouro foi o fato de que nos primeiros dois exemplos os retornos se deram em um momento de intensas discussões sobre o escravismo tanto entre a elite branca quanto entre a população afro-americana. Os retornos envolveram a criação de associações (companhias) fundadas especialmente não apenas para promover a libertação de escravos e o traslado, mas também para estabelecer e garantir estruturas políticas, econômicas e sociais básicas que permitissem organizar a vida dos ex-cativos após sua chegada à África. Em ambos os casos, houve participação e apoio de governos, embora, no caso da Libéria, os mentores do projeto de emigração tivessem contado com uma participação maior e mais financiamentos diretos da parte do Estado. Aqui, um projeto de iniciativa privada, a ACS, acabou se transformando na fundação de um Estado que nasceu com os lemas do antiescravismo e

da defesa e afirmação da raça negra. No caso de Serra Leoa, foi a própria Coroa Britânica que socorreu a companhia fundadora, quando o projeto de investir na produção agrícola se mostrava não rentável. O combate aos “transportes ilegais” de escravizados promovidos pelo governo britânico fez com que chegasse à Serra Leoa uma grande quantidade de recapturados de diversas origens étnicas e falantes de muitas línguas diferentes, surgindo ali um idioma próprio, um crioulo de base lexical inglesa e com muitas influências do iorubá. Já na Libéria o maciço fluxo de retornados dos Estados Unidos que assumiram o controle sobre a criação de um novo país fez com que o inglês se tornasse a grande referência linguística para toda a população que vive dentro das fronteiras nacionais. Se os recapturados foram usados em Serra Leoa para servir aos interesses da Coroa Britânica, lutando como soldados (inclusive fora das fronteiras do país, como em intervenções militares no Caribe), na Libéria os recapturados ganharam mais importância em ações que visavam controlar e, por vezes, combater populações nativas vistas como rebeldes.

No Brasil não havia, no início do século XIX, uma discussão pública tão intensa como nos Estados Unidos sobre o fim da escravidão, tampouco sobre os retornos à África como possível “resposta” à liberdade dos africanos e seus descendentes. Os escravos e ex-escravos na Bahia terem conseguido reagrupar-se dentro das confrarias negras e, muitas vezes, paralelamente em casas de candomblé, fez com que não ocorresse um rompimento tão drástico com as cosmovisões africanas como foi o caso nos Estados Unidos, onde a reorganização dos negros se deu, em grande medida, nas igrejas protestantes. Nesse contexto, as reivindicações por liberdade e igualdade articuladas pelos líderes mesclaram-se com um espírito de evangelizar e “combater o mal” nesse mundo. A ideia da libertação era associada por pastores afro-americanos à imagem do êxodo bíblico dos judeus; assim, o líder religioso e político Blyden chamaria a atenção para semelhanças entre o destino dos judeus e o sofrimento dos escravizados/as afro-americanos/as para fundamentar o projeto de retorno à África. Já nas confrarias negras e nos terreiros da Bahia ocorreram

processos de re-etnicização que se cristalizariam na forma das chamadas “nações”: nesse processo, reis, rainhas, ialorixás e babalorixás atuaram como figuras fundamentais de integração e identificação. A contínua força de concepções de mundo de matriz africana no Brasil deveu-se também – mas não exclusivamente – aos desembarques constantes de escravizados nos portos deste país e, portanto, ao fato de a porcentagem de africanos de primeira geração entre os escravizados e ex-escravizados ter sido bem maior do que nos Estados Unidos.

Essas “histórias” e experiências nas Américas teriam seus reflexos no momento da inserção dos retornados na África. De um lado, tivemos intervenções planejadas e organizadas por poderosas organizações privadas e governamentais; de outro, iniciativas particulares de retorno que se organizaram em torno de figuras poderosas, os *big men*, os quais tinham longa tradição na África Ocidental e não deixavam de tê-la no escravismo brasileiro. Delimitar um território dentro do qual o projeto missionário e civilizatório deveria ser realizado foi fundamental em Serra Leoa e, acima de tudo, na Libéria. Um dos lemas e ideais propagados pelos líderes dos retornados era salvar os irmãos africanos de seu estado pagão e elevá-los a um patamar de civilização de acordo com o modelo britânico ou norte-americano. Havia um consenso amplo em torno do combate à prática da escravidão; formas parecidas de uso de mão de obra local, que não deixavam de envolver relações hierárquicas, de dominação e até de inferiorização, eram toleradas e amplamente praticadas, e podiam ser justificadas como uma prática que contribuía para missionar e civilizar os nativos. Já os retornos do Brasil não foram vinculados a um projeto civilizatório, missionário e, portanto, de transformação social explícito. Dessa forma, as primeiras gerações não entraram em choque com formas de escravidão praticadas por populações locais, tampouco opunham-se às políticas dos administradores coloniais instalados nos diversos fortes nas costas da África Ocidental que não deixavam de instigar conflitos entre grupos étnicos, visando a “produção” de escravizados. Ao contrário, não poucos retornados, sobretudo os mais poderosos entre eles,

engajaram-se no comércio transatlântico, do qual fazia parte o tráfico de escravos: foram habilidosos na criação de redes e laços tanto com a elite africana local quanto com comerciantes brancos europeus e brasileiros.

Em vez de conquistar um território, delimitá-lo e governar sobre ele, a “elite agudá” buscava ter domínio sobre pessoas, uma concepção de poder que convergia mais com concepções de mundo e práticas sociais de diversos grupos étnicos que encontravam na África do que com os ideais político-ideológicos que guiavam os mentores dos projetos de colonização na Libéria e em Serra Leoa. Associar-se a chefes locais e reis, fazendo alianças com eles, ou ainda a eles submeter-se fazia parte de uma lógica de poder que era familiar a muitos retornados do Brasil. Vimos, ao exemplo dos que “voltaram” para Uidá e dos que desembarcaram em Acra, duas modalidades diferentes da “aplicação” dessa estratégia de inserção. Comum a ambos os casos é o fato de que tanto entre os agudás quanto entre os tabom emergiram figuras de referência poderosas, que se tornaram fundadoras de “dinastias” existentes até hoje.

Gostaria de chamar ainda a atenção para outras implicações desses retornos. Vimos que no contexto específico da Libéria alguns líderes assumiram posições que traziam o germe de ideias pan-africanistas. Blyden tinha em mente um projeto missionário e civilizatório que deveria ser executado exclusivamente por negros e para negros e que visava a transformações sociais profundas. Se uma concepção essencializada e naturalizada da ideia de “raça negra” orientava o olhar desse religioso, ele não deixava de perceber grandes diferenças dentro dessa unidade postulada. Uma mescla de ideais religiosos com ideias iluministas fez com que, durante muito tempo, também esse importante líder não questionasse as violências que as intervenções propostas implicavam para aqueles que deveriam ser civilizados e salvos do “paganismo”. Nesse quesito, seu projeto não se distinguia substancialmente de outros colonialismos.¹⁸⁶

186 A partir da década de 1870, Blyden tornou-se, porém, mais crítico a influências – vistas agora como nocivas – dos missionários cristãos, e começou a simpatizar cada vez mais com a religião muçulmana. Acreditava que o Islã não provocava sentimentos de inferioridade nos africanos; ao contrário, ajudava a uni-los para além

Mostramos ainda que alguns princípios básicos do nacionalismo negro, do pan-africanismo e ideias como a *personalidade africana* podem ser associados a figuras históricas, tais como Blyden e Crummell, que estiveram profundamente envolvidos no projeto de volta à África. Sabemos que essas ideias repercutiram fortemente nos Estados Unidos e seriam retomadas por gerações posteriores de militantes e políticos negros. Já no Brasil, os mesmos posicionamentos e estratégias de luta foram rechaçados num primeiro momento pelos movimentos negros, cujos líderes não deixavam de ter tido conhecimento deles.¹⁸⁷ No entanto, por aqui repercutiram outros movimentos e ideias também gestadas na África e que tiveram notável participação de retornados e recapturados. Comentamos o complexo processo em torno da etnogênese dos iorubás e o envolvimento direto de saros nesse processo. Há quem argumente que os protonacionalismos nigerianos, que emergiram a partir de meados do século XIX na região, receberam não somente impulsos de figuras emblemáticas como Blyden, que esteve pessoalmente em Lagos em 1891. Os pastores saros, com seus escritos sobre os iorubás – sugerindo, implicitamente, a existência de um padrão de língua, hábitos, valores e concepções do mundo compartilhados – teriam contribuído não apenas para fundamentar a ideia de que existe um grupo humano homogêneo (o povo dos iorubás), mas suas narrativas criadas em torno da cultura iorubana teriam servido também como fonte de inspiração para as primeiras ideias nacionalistas.¹⁸⁸ Foi, aliás, o trabalho missionário – executado em boa parte por pastores saros – e a implementação de um primeiro sistema escolar que

das fronteiras étnicas e, sobretudo, trazia os benefícios de uma grande civilização mundial para este continente.

187 Sabemos, por exemplo, que ainda na década de 1930, os fortes ideais nacionalistas faziam com que os líderes da Frente Negra rechassem projetos de volta para a África e diversas outras atitudes – vistas como “radicais” – da militância negra norte-americana.

188 Ajayi, “Nineteenth Century Origins of Nigerian Nationalism”, pp. 200-201.

possibilitou a disseminação e a popularização do próprio termo iorubá na região, fato que ocorreu não antes de meados do século XIX.¹⁸⁹

Por volta de 1890, uma elite burguesa de Lagos formou um movimento de cunho nativista chamado de “Renascimento Lagosiano”. Sentindo-se discriminada pela política colonial britânica e dialogando com personagens como Blyden e também com líderes afro-americanos, essa *intelligentsia* local reagiu, de acordo com Matory, a experiências de humilhação e discriminação com a produção de representações idealizadas e essencialistas das tradições locais “iorubanas”. Manuela Carneiro da Cunha chama a atenção para o envolvimento de uma parte dos retornados do Brasil nesse processo: “uma burguesia comerciante [...] ligada aos valores ocidentais: é dela paradoxalmente que vai sair a primeira contestação política, um protonacionalismo que se manifesta sobretudo em uma revalorização das tradições iorubanas”.¹⁹⁰

Teria sido nesse contexto histórico que se articulou e se firmou a noção da “pureza iorubana” (“pureza nagô”), que incluía a ideia da “superioridade” dos iorubás em relação a outros grupos. A elite lagosiana, que se via como cristã, não chegou a propagar a religião dos orixás nos seus escritos, mas prezava os “cultos iorubanos” como uma herança valiosa dos seus ancestrais. O conjunto de textos produzidos em torno dos iorubás, num momento do despertar nacionalista nigeriano, contribuiu, de acordo com Matory, para consolidar uma codificação cultural-religiosa que podia ser apropriada e reinterpretada por seguidores (“descendentes iorubanos”) nos dois lados do Atlântico.¹⁹¹ O antropólogo norte-americano localiza nesses processos a origem da projeção das casas nagô nos candomblés na Bahia.¹⁹²

189 Toyin Falola e Akintunde Akinyemi, *Encyclopedia of the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press, 2016, pp. 3-5.

190 Cunha, *Negros estrangeiros*, p. 147. Foi nesse momento que foi editado pela primeira vez um jornal bilingue inglês-iorubá, o *Iwe Irohin Eko*, fundado por um saro, Andrews Thomas, em 1888. A língua iorubá passou a ser valorizada, grupos de estudo de folclore e literatura iorubá emergiram. Em 1897, o pastor saro Samuel Johnson publicou o livro *História dos Iorubás*. Alguns jornais chegaram a ridicularizar o uso de roupas ocidentais e de sobrenomes “estrangeiros”.

191 Matory, *Black Atlantic Religion*, p. 64.

192 Nesse contexto, Matory sublinha o fluxo de viajantes negros que existiu entre a Bahia e o litoral ocidental da África (Nigéria e Benin atuais). Ele cita diversos

Parés critica Matory, não sem razão, por este não ter levado suficientemente em consideração nas suas análises os contextos brasileiros. Para ele, a “ideologia do prestígio”, fundada na tríade conceitual “África-pureza-tradição”, marcou o mundo do candomblé desde seus primórdios e é parte integrante dele. Parés¹⁹³ atribui o destaque da nação ketu-nagô no mundo dos candomblés, acima de tudo, a disputas internas: uma luta de poder que envolvia congregações de origem africana com um número crescente de terreiros “crioulos” dedicados ao culto de caboclo.¹⁹⁴ Ele não nega, no entanto, que a ideia da supremacia iorubana gestada do outro lado do Atlântico tenha favorecido a disseminação da “tradição nagô” em muitos lugares das Américas, onde iorubanidade tendia a se tornar sinônimo de autenticidade africana: ao enaltecer a pureza nagô, as casas antigas da Bahia conseguiram conquistar visibilidade e prestígio em detrimento de outras. Parés tampouco contesta que nesse processo libertos e negros livres ligados a casas de candomblé na Bahia que viveram durante algum período na Nigéria (especialmente em Lagos) tenham desempenhado um papel de catalisador nessas transformações. Se é, portanto, inegável que esses fluxos e refluxos tiveram algum impacto não desprezível sobre as crenças e práticas religiosas de amplas camadas da população brasileira, os contatos transatlânticos estabelecidos pelos retornados afro-americanos não impulsionaram nenhum fluxo semelhante de saberes ligados a cosmovisões africanas em direção à América do Norte: não havia receptividade por lá naquela época.

Foram reflexões como aquelas de Paul Gilroy em torno do Atlântico Negro que abriram o caminho para que os estudos acadêmicos se sensibilizassem com relações transatlânticas, como aquelas acima descritas. A perspectiva do Atlântico Negro rompe com o nacionalismo metodológico e reorienta nosso olhar para as redes, os diálogos e as múltiplas trocas entre os dois lados do Atlântico. É, porém, importante não

“viajantes reingressados” – vários deles ligados a terreiros de candomblé em Salvador – que teriam dado importantes impulsos para o fortalecimento e a disseminação da “nagocracia” na Bahia.

193 Parés, “The Birth of the Yoruba Hegemony”, p. 153.

194 Parés, “The Birth of the Yoruba Hegemony”, p. 153.

perder de vista que as participações no Atlântico Negro se dão de diversas maneiras. Para entendê-las de forma adequada no caso dos retornados, é preciso focar também em processos históricos anteriores às viagens e nos contextos particulares dos dois lados do Atlântico. Com as comparações deste ensaio, que apontam para diferentes formas de inserção na África Ocidental, isto é, diferentes modos de relacionamentos com populações nativas, quero argumentar que existem forças estruturantes a partir das quais os agentes desenvolvem suas estratégias.

Análises informadas por um viés pós-estruturalista, que focalizam discursos e posicionamentos e fazem um uso da categoria “negro” que prescinde de reflexões sobre disputas contextuais em torno dela tendem a não reconhecer as diferenças estruturais de atuação explicitadas neste artigo. Podem ser simplesmente omitidas, como ocorre também na obra clássica *O Atlântico Negro*, de Gilroy.

As diferentes relações estabelecidas entre retornados e população nativa na África Ocidental apontadas nos nossos quatro casos empíricos revelam também usos históricos das categorias “negro” e “branco” que o modelo do *Atlântico Negro* não prevê e implicitamente exclui.¹⁹⁵ Vimos que os retornados nas diversas regiões da África Ocidental eram tratados e até nomeados pelas populações locais como “brancos”, e não poucos retornados da primeira geração cultivavam este “status” por meio de hábitos que os distinguiam dos nativos. No caso da Libéria, mesmo aqueles que levantaram a bandeira de unir a “raça negra” não deixavam de contribuir, com suas ações e discursos, para estabelecer relações com a população local que impossibilitavam uma identificação mútua. Ficou

195 Conforme as críticas de Murray: “No entanto, ao reorientar nossas lentes acadêmicas sobre este importante nó liberiano do Atlântico Negro, ‘negro’ de repente se torna um conceito mais difuso e nebuloso do que os estudos recentes do Atlântico Negro sugerem e que requer um exame renovado” (p. 24). E: “Um Atlântico ‘Negro’ estático não consegue capturar esse mundo racial escorregadio de uma maneira que os habitantes desse mundo [...] entenderam”. Murray, *Whiteness in Africa*, p. 45. Ou ainda: “Assim, brancura [*whiteness*] era uma categoria cultural mutável [*shifting*] que refletia a associação de alguém com a cultura, educação, alfabetização, vestimenta, idioma e cristianismo dos Estados Unidos ou da Europa” (Murray, *Whiteness in Africa*, p. 51).

evidente que os nativos não podiam se ver incluídos no grupo identitário que os colonizadores formaram.

Não deixa de ter certa ironia retornados afro-americanos, como Blyden e Crummell, mentores do nacionalismo negro e do pan-africanismo, terem sido associados pela população local exatamente àquele grupo humano ao qual esses líderes buscavam se opor. Revela-se aqui, uma vez mais, que autoidentificações podem não coincidir com hetero-identificações e que pode haver discordância e disputas em torno dos critérios que orientam as classificações e identificações. Nosso exemplo mostra bem que as categorias “negro” e “branco” (e também “raça negra” e “raça branca”) são articuladas pelos agentes com “fins identitários”: elas nos permitem “identificar”; isto é, possibilitam expressar pertencimentos e posicionamentos que sempre são contextuais. E sabemos que processos de identificação são permeados e moldados, de um lado, por valores e tradições culturais, das quais fazem parte esquemas de classificação, e, de outro, pelas estratégias particulares dos agentes neles baseados. Nesse sentido, o estudo dos nossos quatro casos pode servir também como – mais um – alerta para não atribuímos a tais categorias significados trans-históricos e transculturais imutáveis. Pelo bem das nossas análises e pelo bem da convivência entre seres humanos.

Recebido em 6 nov. 2022

Aprovado em 27 fev. 2023

doi: 10.9771/aa.v0i67.51719



Existem diversas pesquisas sobre comunidades na África fundadas pelos chamados “retornados”, mas não há estudos aprofundados que busquem comparar as trajetórias desses “retornos”. O que se propõe neste ensaio é, portanto, um estudo comparativo que tem um foco específico: no centro das preocupações analíticas estarão as relações que os/as retornados/as – mais especificamente as primeiras duas gerações – estabeleceram com as populações locais. Além da identificação de semelhanças objetiva-se apontar para diferenças substanciais e relacioná-las com conjunturas e contextos específicos. As experiências em Serra Leoa, na Libéria, no Benim e em Gana servirão como exemplos que permitem reconstruir “modos” de “reinserção” de populações, sequestradas das suas comunidades de origem, em terras africanas.

Retornados | Serra Leoa | Libéria | Benim | Gana

**ON RETURNS TO WEST AFRICA:
SIMILARITIES AND DIFFERENCES**

There are many studies on communities in Africa founded by so-called “returnees”, but there are no in-depth studies comparing the trajectories of these “returns”. This paper is a comparative study with a specific focus: its central concern is the relations that the returnees – specifically the first two generations – established with the local populations. Besides identifying similarities, the paper points out substantial differences, relating them to specific conjunctures and contexts. The experiences of returnee communities in Sierra Leone, Liberia, Benin and Ghana serve as examples that allow the reconstruction of different “modes” of “reinsertion” of populations, once kidnapped from their communities of origin, into the African continent.

Returnees | Sierra Leone | Liberia | Benin | Ghana