

PEDRO MORAES TRINDADE

**DO LADO DE CÁ DA KALUNGA:
OS AFRICANOS ANGOLAS EM SALVADOR - 1800-1864**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Eugênio Líbano Soares.

Salvador – Bahia

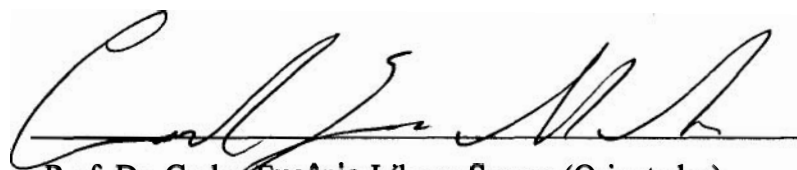
2008

**DO LADO DE CA DA KALUNGA: A PRESENÇA DOS AFRICANOS
ANGOLAS NA BAHIA – 1800-1864**

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal da Bahia - UFBA, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História Social.

Aprovada por:

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Carlos Eugênio Libano Soares (Orientador)



Prof. Dr. Renato da Silveira



Prof.ª Dra. Lucilene Reginaldo

Salvador, 15 de setembro de 2008.

*Para Cláudia,
minha mulher, historiadora e co-orientadora competíssima.*

*Para os meus filhos e filhas,
quando tiverem dúvidas quanto ao caminho a trilhar, sigam-me.*

AGRADECIMENTOS

Esta Dissertação de Mestrado não teria sido possível sem o envolvimento direto ou indireto de muitas pessoas e instituições, às quais me cabe exprimir agradecimentos. Algumas dessas pessoas tiveram uma participação singular pela preocupação que externavam em ver, logo, passar estes dois anos da minha “gravidez”. Sim, foi um parto. E aí está a criança forte e robusta graças, em primeiro lugar, aos meus pais, Alice Moraes Trindade e Crispim Trindade *in memoriam* por terem, na linguagem deles, me mostrado um mundo onde sem luta não se vence batalha.

Ao professor Carlos Eugênio Líbano Soares que, estrategicamente, disponibilizou-me uma vara com anzol e tive que sair à procura do peixe. Mas não me deixou sozinho quando me viu à lida com “tubarões” cuja captura carecia de estratégias mais apuradas. Emprestou-me livros de sua biblioteca particular, e me atendeu a qualquer momento que o procurei. Eugênio tem uma forma diferenciada de administrar conflitos, e sempre consegue chegar a um denominador comum. Foi mais que um orientador. Foi um amigo.

O professor, e amigo, João Reis muito contribuiu cedendo-me fontes documentais e indicando bibliografias, além de estar sempre disposto a tirar as dúvidas que me surgiram, para as quais eu sabia que ele tinha respostas. Estudar a morte, a partir da sua obra, é uma festa.

Agradeço aos funcionários dos arquivos e bibliotecas por onde passei. Foi de suma importância a ajuda da Professora Venétia Durando Braga Rios e de Renata Soraya Bahia de Oliveira, do Laboratório Eugênio Veiga, da UCSAL, por terem me disponibilizado fontes documentais que sem elas este trabalho não teria acontecido a contento. Carlos Francisco da Silva Júnior deu um grande auxílio trazendo-nos alguns angolas apresentados no primeiro capítulo. Com o seu faro aguçado de pesquisador, muito nos ajudou na fase inicial da pesquisa. Agradeço também a Marina da Silva Santos da Biblioteca da FFCH/UFBA e a todos os outros funcionários.

O apoio da CAPES alicerçou-me dando-me condições para atender às minhas necessidades acadêmicas, cujos gastos eu não suportaria sem tão significativa ajuda. Sou muito grato.

Aos professores, colegas e funcionários do Mestrado. Às professoras Maria Hilda Baqueiro Paraíso, Lígia Bellini, Lina Maria Brandão de Aras pelo tratamento respeitoso que sempre me dispensaram. Meus agradecimentos. Ao professor Gino Negro, muito obrigado pela lição. Aos funcionários Soaria Ariane Ferreira e José Carlos Cavalcante Caldas Júnior, que sempre me presentearam com as suas formas carinhosas de atender, muito obrigado.

Agradeço aos membros da linha de pesquisa Escravidão e Invenção da Liberdade, do Programa de Pós-Graduação em História da UFBA que muito contribuíram com as observações que fizeram, referente ao segundo capítulo desta dissertação. Foi, realmente, enriquecedor. Da mesma forma os professores Walter Fraga Filho e Nicolau Parés quando no momento da minha qualificação. Com o segundo, ainda tive o prazer de desfrutar dos seus conhecimentos durante o estágio docente.

Aos professores Lucilene Reginaldo e Renato da Silveira eu não poderia ter deixado de incomodá-los, sabendo que os dois são profundos conhecedores do meu tema. Foram sempre solícitos.

Já que comparei essa dissertação ao nascimento de uma criança, Cláudia foi a obstetra. Acompanhou a gestação até o momento do corte do cordão umbilical. A tradição da palmada para o primeiro choro, neste caso, quem levou foi o “parturiente”, várias vezes, antes do nascimento do bebê, paradoxalmente, para evitar um possível aborto. Cláudia esteve o tempo todo contribuindo com a experiência adquirida no seu curso de Mestrado e acredito que, pela primeira vez, um mestrando teve uma co-orientadora, vinte e quatro por dia ao seu lado, literalmente, inclusive, dormindo na mesma cama.

Aos meus filhos, só agora tenho tempo para explicar o por que, às vezes, não pude dar uma resposta completa para as suas perguntas. Para os adultos se torna mais fácil o entendimento, mas para os mais novos cabe uma explicação. É o caso de Olujimi, Naila e Dalila: estou de volta e às ordens.

Aos meus alunos do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho que entenderam a minha ausência nas aulas, não permitindo que isso resultasse em alteração na nossa proposta de trabalho, o que me dá força para retornar às atividades com mais vigor. Aos contramestres do GCAP, especialmente a Jorge, muito obrigado. Por falar em GCAP, não poderia esquecer os meus alunos de São Luiz de Paraitinga, em São Paulo, na pessoa de David, o qual esteve sempre a postos quando precisei de alguma fonte bibliográfica, só disponível em uma das Universidades paulistas. Helen Catalina, foi a minha salvação quando eu descobria que tinha chegado o meu limite quanto ao conhecimento da língua inglesa. Nunca colocou obstáculo.

A Hugo Nascimento da Silva, Tambalajô, *in memoriam*, eterna saudade.

Vários amigos me ajudaram de alguma forma, mas quatro deles tiveram participação especial durante a minha luta para concretização desse trabalho Luiz Leal, meu irmão, tem um lugar especial em meu coração; Mr. Robert Cooper, *my afro-american dad*; o Mestre Jair Moura e o José Augusto Leal. Esses amigos estiveram, o tempo todo, na platéia, sempre preparados para preencher espaços que significassem ameaça ao meu sucesso. Que Ogum e seus auxiliares lhes protejam de todo mal.

Para finalizar, agradeço ao Alapini Deoscoredes Maximiano dos Santos, Mestre Didi, pelo carinho, confiança e por compreender a minha necessidade de estar, durante esse período, fisicamente distante do Ilê Asipá, mas sempre presente espiritualmente. Que Babá Abikunan dê muitos anos de vida e saúde a todos dessa casa.

RESUMO

Esta dissertação tem o objetivo de estudar a presença e a movimentação dos africanos do grupo banto, de nação angola, no século XIX, na cidade de Salvador no período de 1800 a 1864. Discutimos os rituais de sepultamento de africanos angolas através dos registros de óbitos, além de fazermos um estudo demográfico referente a essa nação nas freguesias da Sé, Conceição da Praia e Santo Antônio Além do Carmo. Buscamos também, através dos anúncios de jornal, fazer um levantamento das fugas. Além de interpretar as estratégias de resistência e as imagens identitárias desses africanos na visão senhorial. Finalmente destaco a trajetória dos *africanos livres*, de nação angola traficados após o ano de 1831, o que era proibido por lei.

Palavras-chave: África-Central, Nação Angola, Resistência, Escravidão - Bahia – História – Século XIX.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to study the presence and movement of Africans from the Bantu group, of the Angola nation, from the 19th century, in the city of Salvador, during the period from 1800 to 1864. I discuss the burial rituals of Angolan Africans through death records as well as doing a demographic study referring to this nation in the parishes of Sé, Conceição da Praia and Santo Antônio Além do Carmo. Also, using newspaper announcements we did a survey of escapes. Moreover, I interpret the resistance strategies and the images with which the masters identified these Africans.. Finally, I highlight the trajectory of *Africans liberated* from the Angola nation that were trafficked after the year 1831, which was prohibited by law.

Keywords: Central-África, Angola Nation, Resistance, slavery, Bahia – History, 19th Century.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo 1. Além da morte: padrões de enterro de africanos Angolas na cidade de Salvador, 1800-1850	20
Capítulo 2. No caminho da liberdade: os Angolas na imprensa e nas fontes policiais da Cidade da Salvador da primeira metade do século XIX	47
Capítulo 3. Os derradeiros malungos: <i>africanos livres</i> da nação Angola na Bahia 1851-1864	72
EPÍLOGO	97
FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	99

TABELAS E ILUSTRAÇÃO

Tabelas.

1. Africanos por nação em termos de óbitos das Freguesias da Conceição da Praia, Santo Antônio Além do Carmo e Sé, 1800-1850	22
2. Freguesias de enterro de africanos de nação Angola em Salvador, 1800-1850	24
3. Causa da morte dos africanos de nação Angola das Freguesias da Sé, Santo Antônio Além do Carmo e Conceição da Praia, 1800-1850	25
4. Vestes do enterro de africanos Angolas na cidade de Salvador, 1800-1850.....	34
5. Local de sepultamento dos Angolas registrados nos livros de óbitos da Freguesia de Santo Antônio Além do Carmo, 1800-1850.....	35
6. Local de sepultamento dos Angolas registrados nos livros de óbitos da Freguesia da Sé, 1800-1850	36
7. Local de sepultamento de Angolas registrados nos livros de óbitos da Freguesia da Conceição da Praia, 1800-1850	37
8. Sepultamento nas irmandades das Freguesias da Sé, Conceição da Praia e Santo Antônio Além do Carmo, 1800-1850.....	38
9. Nações dos <i>africanos livres</i> – 1851-1864	73
10. Data de apreensão dos <i>africanos livres</i>	74
11. Nação e comportamento dos <i>africanos livres</i>	77
12. Faixa etária dos <i>africanos livres</i>	86
13. Local de trabalho dos <i>africanos livres</i> Angolas	87

Ilustração.

1. Barbeiros ambulantes. Jean Baptiste Debret	56
2. Negro trabalhando com palha. João Goston, Bahia, c. 1870, acervo IMS (Instituto Moreira Sales). Publicado Ermakoff, G. O negro na fotografia brasileira do século XIX. 2004.....	82

INTRODUÇÃO

Lembro-me quando, no início da década de 1980, fiz parte de uma delegação baiana que foi enviada pela Prefeitura Municipal de Salvador a Angola com o objetivo de discutir, junto à administração da cidade de Luanda, uma parceria que teria início com a inauguração de um espaço cultural em cada cidade: a Casa de Angola em Salvador, e a Casa de Salvador em Angola. Fui selecionado para compor a delegação enquanto mestre de capoeira Angola, uma manifestação reconhecidamente de matriz afro-centro-ocidental.¹

A diferença de quatro horas de fuso horário e a ansiedade de ver concretizado o projeto que me levou àquele país, tirava as minhas horas de sono, do que eu aproveitava para ficar, já naquele momento, ao meu modo, dialogando com a outra margem do Atlântico negro, conversando com um soldado da força revolucionária, FAPLA, de plantão na entrada do hotel onde estávamos hospedados, em Luanda, bem em frente a um dos portos onde eram embarcados os africanos ocidentais em direção às Américas.² Logo estabelecemos laços identitários quando lhe disse que, além de brasileiro, ensinava Capoeira Angola uma das várias manifestações ainda vivas no Brasil, conforme o baiano Manuel Querino, com fortes representações simbólicas das culturas centro africanas.³ E o soldado começou o seu relato repleto de heroísmo e altas doses de ufanismo quanto aos feitos dos seus compatriotas na luta por independência contra o jugo português que teve início nos primórdios do século XV.

Fiquei confuso quando tentei associar toda exposição do soldado ao que a historiografia da escravidão no Brasil, anterior à década de 1980, insistia em identificar os africanos escravizados, chegados daquelas cercanias, com uma certa tendência a acomodação diante do cativo. Duas décadas após, em 2004, o professor Carlos Eugênio Líbano Soares migra do Rio de Janeiro para Salvador, para compor o quadro docente do departamento de Pós Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, UFBA, após presentear a capoeira e seus adeptos, praticantes e/ou pesquisadores, com a excelente obra *A Negregada*

¹ Sobre o caráter Centro-africano da capoeira, ver Obi Desh J. T, “Combat and the Crossing of the Kalunga”, in Linda M. Heywood (org) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. (Cambridge University Press, 2002); Robert Farris Thompson, “Black martial arts of the Caribbean”, Review: *Latin American Literature and Arts*,(n° 37, jan-jun, 1987), pp. 44-47; Carlos Eugênio Líbano Soares, *A Capoeira Escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro, 1808-1850*, Campinas, Unicamp, 2003; Edson Carneiro, *Religiões Negras. Negros Bantos*. Civilização Brasileira, 3ª Edição, 1991. pp. 211-220, entre outros.

² A FAPLA (Forças Armadas Populares de Angola) foi um grupo guerrilheiro criado em 1º de agosto de 1974, quando da realização da 3ª reunião plenária do MPLA. Extinta após a guerra de libertação, e substituída pela FAA (Forças Armadas Angolanas).

³Manuel Querino, *A raça africana e os seus costumes na Bahia, Salvador, Theatro XVIII/P555, 2006, p.27.*

Instituição, que trata da presença dos capoeiras na Corte Imperial do Rio de Janeiro no período entre 1850 e 1890 e, em seguida, *A Capoeira Escrava* que discorre, mais uma vez, sobre a ação dos capoeiras no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX.⁴

A leitura dessas obras estimulou em mim a curiosidade em querer saber o porquê das contradições entre a visão do soldado das FAPLA e as idéias que eu tinha do africano Angola na diáspora. A obra *A capoeira escrava*, por exemplo, foi a que mais aguçou a minha curiosidade em querer desvendar esse mistério, devido à forma apimentada como o professor apresenta os africanos, a maioria provindos da África Centro-Occidental, na relação com uma sociedade, conforme o autor, em constante preocupação para que a Corte não viesse a ser palco de acontecimentos semelhantes aos que viveu a província da Bahia em 1835, o que se acentuou com a chegada ao Rio dos chamados minas- nagôs chegados daquela região.⁵

Também o longo tempo de prática, ensino e pesquisa da capoeira, interpretando-a sempre como uma manifestação holística e atrelada aos elementos da cosmogonia banto, a convivência em ambientes onde alguma manifestação de matriz centro-africana como o candomblé de Angola, e o samba levou-me a decidir por pesquisar a participação dos africanos de nação Angola na formação da sociedade afro-baiana, através do Curso de Pós Graduação em História Social da UFBA, para o quê tive o estímulo do professor Carlos Eugênio. Não por acaso, o escolhi para mostrar-me os caminhos que me levassem ao meu objetivo.

A historiografia da escravidão na Bahia tem enfatizado a presença dos africanos ocidentais, como nos informam vários trabalhos sobre o tema. Entre eles, a obra de João Reis é a que esmiúça toda a saga dos africanos muçulmanos, conhecidos na Bahia como malês, cuja revolta aconteceu no meado do século XIX (1835).⁶ Nas últimas décadas, alguns historiadores têm se debruçado sobre a presença dos africanos, oriundos da África sub-equatorial, com ênfase para a nação Angola.⁷ Dentre as várias nações africanas identificadas

⁴ Carlos Eugênio Líbano Soares, *A negregada instituição: os capoeiras na corte imperial 1850-1890*, Rio de Janeiro, Access, 1999; Soares, *A capoeira escrava*.

⁵ Para saber mais, ver João José Reis “*Rebelião Escrava no Brasil. A história do levante dos malês em 1835*” São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

⁶ João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, Edição Revista e Ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Para outros trabalhos sobre a população africana ocidental na Bahia ver, Luis Nicolau Parés, *A Formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas, SP, Editora Unicamp, 2006; Pierre Verger, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*, São Paulo: Corrupio, 1987; Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, Brasília: Editora UNB, 2004, entre outros.

⁷ Ver, por exemplo, Lucilene Reginaldo, “O Rosário dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista”, (Tese de doutorado em História Social, Universidade Estadual de Campinas, 2005); para o Rio de Janeiro, ver Soares, *A capoeira escrava*; Luis Felipe de Alencastro, *O Trato dos Videntes, formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, entre outras.

nas Américas, especificamente no Brasil, o grupo conhecido como Angola merece destaque pela vastidão da sua distribuição geográfica no continente americano, e sua alta presença numérica, além das características que os tornam singulares, apesar dos vários marcadores identitários étnicos oriundos da África que os faziam diferentes entre si. Vários estudiosos das culturas africanas observaram que os africanos centro-ocidentais, independente da diversidade, estão profundamente ligados cultural, lingüística e historicamente. Eles há mais de dois mil anos, compartilham uma origem comum.⁸

Cabe aqui um parêntese para a explicação do termo “nação” da forma como era usado pelos traficantes de escravos. A “nação” dos africanos escravizados estava muitas vezes relacionada ao porto onde os africanos fossem embarcados. Outras vezes estes nomes eram ligados a etnônimos de grupos étnicos africanos restritos ou de regiões internas, como Cassange, a grande feira de venda de escravos do norte de Angola.⁹ Ao receberem o batismo na África ou na América, pouco após chegarem aqui recebiam etnônimos genéricos que muitas vezes não os identificava com nenhuma área do interior de procedência geográfica ou regional mais específica. Na diáspora os traficantes não tinham nenhuma preocupação quanto às diferenças que caracterizavam cada etnia componente das diversas nações. Especificamente quanto ao termo “Angola”, era aplicado indistintamente a todos aqueles embarcados no porto de Luanda. Mas como chegamos a esta conclusão? Quais autores nos levaram para este caminho?

Nina Rodrigues, médico fundador da antropologia criminal brasileira, foi o primeiro a se preocupar com a problemática dos africanos de nação Angola na Bahia, sem entrar no mérito quanto à sua visão preconceituosa, o que seria puro anacronismo.¹⁰ Quando o fizemos foi unicamente para enfatizar o porque da minha inquietação em querer reconhecer o lugar dos Angolas na formação da nossa sociedade. Nina, por exemplo, fez eco às palavras de Silvio Romero quando este afirma que os africanos oriundos da África Central “São gentes ainda no período do fetichismo, brutais, submissos, robustos, os mais próprios para os árduos

⁸ Joseph C. Miller, *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade 1730-1830*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988; Carlos Vogt e Peter Fry, *A África no Brasil: Cafundó, Campinas*, São Paulo, Editora da Unicamp, 1996; Mary C. Karasch, “Central Africans in Central Brazil, 1780-1835” in Heywood, (org.) *Central Africans And Cultural Transformations In The American Diaspora*, pp. 117-151, entre outros.

⁹ É o caso dos Nagôs, nome derivado dos Anagono, um dos grupos falantes de línguas yoruba traficados inicialmente na primeira metade do século XVIII pelos daomeanos para a Bahia. Ver Nicolau Parés, “A nagoização do candomblé baiano” in Ligia Belini, Everton Sales Souza e Gabriela Sampaio, *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*, Salvador, Edufba/Corrupio, 2006, pp. 299-329.

¹⁰ Rodrigues, *Os africanos no Brasil*.

trabalhos da nossa lavoura rudimentar”.¹¹ Apesar de Nina só ter encontrado, nos seus estudos sobre os africanos “ na Salvador da virada do século XX uns três congos e alguns Angolas”, não deixou de ver os negros da África Central como parte importante da composição étnica do povo brasileiro.

Seguindo os passos de Nina Rodrigues, mas preocupado em chamar a atenção para a presença dos Angolas na formação da sociedade baiana, Manuel Querino, na virada do século XIX para o XX, comenta a vida cultural e o legado dos africanos na Bahia, dando ênfase aos Angolas. Um dos seus legados era a capoeira Angola, forma de luta e folguedo sempre presente nas festas de largo do início do século XX.¹² São estes os primeiros estudiosos a localizar a presença dos Angolas na Bahia, confirmados por José Ramos Tinhorão quando este nos informa das várias manifestações de matriz banto como os batuques e calundus, além de instrumentos musicais, como o berimbau, que até hoje encontramos em manifestações reconhecidamente de origem centro-ocidental.¹³

No meado do século XX, Edison Carneiro retoma o fio da meada com a publicação de *Negros Bantos*, em cuja obra contesta o pouco caso de Nina Rodrigues quanto à quantidade de Angolas na Bahia. Apesar de Carneiro seguir Nina Rodrigues questionando a inteligência e cultura Angolas ele mencionou que “os negros bantos não são assim para desprezar quanto ao problema do negro na Bahia. Provam-no as festas populares do boi, identificadas por Artur Ramos, como de influência banta [...]”.¹⁴

Outro autor da época que se ocupou dos Angolas foi Luis Vianna Filho, que destacou a superioridade numérica deste grupo étnico nas importações negreiras durante o século XVII, denominada por ele de “Ciclo de Angola”.¹⁵ Este autor, mesmo deixando transparecer apimentadas idéias preconceituosas com relação aos Angolas, não deixou de observar toda influência das culturas bantos na formação da sociedade baiana apontando, como exemplo, manifestações de raízes afro centrais como a congada, a capoeira, o culto a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário.¹⁶

Gilberto Freyre, em Recife, quando se preocupou com os Angolas, o fez mostrando a importância de se estudar os anúncios de fugas de escravos como fonte preciosa da história do

¹¹ Silvio Romero apud, Ibid, p.34.

¹² Manuel Querino, *Costumes africanos no Brasil*, Recife, Ed. Massangano, 1988, p. 43.

¹³ José Ramos Tinhorão, *Os sons dos negros no Brasil*, São Paulo: Art Editora, 1988 (1928), p.26.

¹⁴ Carneiro, *Religiões Negras. Negros bantos*, p 29.

¹⁵ Luis Vianna Filho, *O negro na Bahia*, São Paulo, Livraria José Olímpio Editora, 1946, p.48.

¹⁶ Ibid., pp.56-57.

regime escravista e de suas vítimas africanas e afro descendentes, o que acredito válido, também, para a história da Bahia.¹⁷

Nas últimas décadas, antropólogos e historiadores têm se voltado para a necessidade de estudar a cultura Angola nas diásporas, não podendo a Bahia ficar de fora desse interesse. Todos estes estudiosos, norte-americanos em sua maioria, são concordes em afirmar o peso considerável dos africanos de línguas banto, na formação da moderna cultura afro-americana.¹⁸

Para o Brasil, cabe-nos destacar Mary Karasch e Robert Slenes. A primeira escreveu um trabalho clássico sobre escravidão no Rio de Janeiro que mostra o largo predomínio dos africanos centro-ocidentais na escravatura carioca.¹⁹ Mas é o artigo de Robert Slenes que nos mostra como os bantos construíram uma identidade própria em uma determinada região do sudeste brasileiro: o Vale do Paraíba.²⁰ Este processo pode também ter ocorrido na Bahia, carecendo, unicamente, de investigação mais aprofundada. O artigo de Slenes é um bom argumento da forma possível da organização de uma identidade Angola na Bahia oitocentista. Peter Fry e Carlos Vogt, num trabalho singular nos reporta ao que caracteriza a estreita identidade entre os centro ocidentais — a similaridade lingüística — apresentando-nos uma comunidade no sudeste brasileiro (Cafundó em Sorocaba-SP) onde, até hoje, têm sido preservados elementos lingüísticos remanescentes da experiência do tráfico negreiro.²¹

Os estudos sobre escravidão, de João Reis serão também importantes para analisar as relações das várias nações africanas, incluindo-se aí os Angolas, durante o processo de organização de várias revoltas. Reis, inclusive, critica os “[...] historiadores e antropólogos adeptos de evolucionismos de diversas espécies” dando o “exemplo de Palmares” como prova da alevisia daqueles que acreditam ser os africanos da África Central submissos e cordiais.²²

Os estudos de Maria Inês Oliveira nos ensinam como as identidades de “Nação” entre africanos foram inventadas dentro da escravidão na América, não trazidas intactas da África. A autora enfatiza a movimentação dos africanos dentro da comunidade dos “parentes de nações” e também em situações de oposição com outros grupos e com a sociedade dominante.

¹⁷ Gilberto Freyre, *Os escravos nos anúncios de jornais*, Recife Ed. Massangano, 1988.

¹⁸ Uma excelente coletânea destes estudiosos de língua inglesa está em Heywood (org.) *Central Africans And Cultural Transformations In The American Diaspora*. Um trabalho importante sobre a cultura afro-americana é Sidney Mintz e Richard Price, *O nascimento da cultura afro-americana*, Rio de Janeiro, Pallas, 2001.

¹⁹ Mary Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808 – 1850*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

²⁰ Robert Slenes “Malungu N’Goma Vem: África encoberta e descoberta no Brasil”, Luanda, *Cadernos do Museu de Escravatura*, 1995.

²¹ Vogt e Fry, *A África*.

²² Reis. *Rebelião escrava*, p. 330

Conforme a autora, os africanos procuravam “viver entre os seus a integrarem-se na sociedade baiana [...]”.²³ Além de Maria Inês, outros estudiosos das relações inter-étnicas na Bahia abordam a questão a partir de diferentes contextos. Essas variadas abordagens são cuidadosamente analisadas por nós e aplicadas no auxílio das interpretações da movimentação dos Angolas na cidade de Salvador em busca da liberdade. Nicolau Parés, por exemplo, apontou as posições de assimilação e resistência entre os africanos. Parés citou tendências de “abrasileiramento” dos Jejes no século XVIII e XIX:

[...] Dentro desse grupo étnico [jejes] existia a tendência ao “abrasileiramento”, isto é, indivíduos que se ajustavam e tratavam de adotar aos novos costumes dominados pelos valores de uma elite branca e a tendência contrária de “africanização”, mantida por aqueles indivíduos que visavam manter e reproduzir, na medida do possível, as práticas e costumes da sua terra de origem.²⁴

Como exemplo desse abrasileiramento o autor citou pessoas que adotaram o catolicismo como religião. Segundo ele, essas assimilações podiam variar de acordo com o contexto político e as possibilidades “de mobilidade e ascensão social”.²⁵ Porém é importante compreender que essa suposta assimilação está em constante relação com uma posição de resistência diante da sociedade branca. Em cada caso o contexto político precisa ser analisado com cuidado, pois foi este elemento que nos deu instrumentos para entendermos a dinâmica social da população africana em questão. No que concerne à religiosidade de origem centro ocidental pudemos observar as várias estratégias usadas por estes africanos com o objetivo de preservarem as suas relações sociais neste lado do atlântico.

Em artigo recente Joseph Miller, ao estudar o início do tráfico escravo na África Centro Ocidental, no século XV, trata de maneira particularmente feliz da construção da identidade de nação Congo em contraposição às identidades étnicas locais. Suas palavras podem ser perfeitamente utilizadas para entender aquilo que chamamos a formação da nação Angola:

Os centro-africanos teriam descoberto novas identidades sociais além dessas locais, já múltiplas, que se formaram ao longo de seu caminho de sofrimento em direção à costa. Acorrentados a outros de origem culturais lingüísticas não familiares, eles devem ter obtido um senso de familiaridade uns com os outros e criado alianças neste processo, que os europeus denominavam simplesmente de “congo”. Eles teriam ampliado essas características como base para a colaboração, por pura sobrevivência, enquanto permaneciam aprisionados perto da costa, juntamente com muitos outros, aguardando a

²³ Maria Inês Cortês de Oliveira. “Viver e Morrer no meio dos seus”. *Revista USP*, nº28 (USP, dez/janfev, 1995-1996), PP174-193; “Quem eram os negros da Guiné?”, *Afro-Asia*, 19-20(1997), p.193

²⁴ Parés, *A Formação do Candomblé*, p.93-94

²⁵ *Ibid.*, p.95

transferência para os navios. Invenções européias e africanas totalmente separadas, baseadas em aspectos diferentes do mesmo fundamento cultural, convergiram deste modo para estimular comunidades “étnicas” como resultado das confrontações desumanizadoras da escravidão. As experiências subseqüentes de confinamento durante a Passagem do Meio (travessia do Atlântico) e as circunstâncias específicas que encontraram nas Américas criaram incentivos para mudança [...] O significado de ser “congo” na diáspora mudou, concomitantemente, por intermédio das vidas individuais, de grupo em grupo, à medida que aportavam e nas circunstâncias variadas que encontraram nas Américas [...].²⁶

Dentre os processos de formação das identidades étnicas africanas, sem dúvida que as irmandades religiosas representaram uma complexa teia de negociação e conflito. Os registros de óbitos da nossa pesquisa revelaram que determinadas irmandades negras — como a do Rosário dos Pretos de João Pereira e a de São Benedito, instalada na Igreja de São Francisco — foram os locais procurados com freqüência para sepultamento dos Angolas, além da conhecida irmandade do Rosário das Portas do Carmo. Nesta etapa, a excelente obra de Lucilene Reginaldo foi de fundamental importância por nos remeter a organizações ligadas à realidade econômica e sócio-política do escravismo no período colonial fundamentais para os africanos da nação Angola, isto em moldes bastante parecidos com as organizações da atualidade; tendo como foco, a possível aglutinação das diversas etnias africanas com o objetivo de se organizarem e, posteriormente, planejarem ações em favor de direitos que só seriam conseguidos através de uma organização social paralela às da classe socialmente dominante. Nos registros de óbitos, detectamos diferentes rituais de sepultamento entre os Angolas, o que demonstra que eles forjaram diferentes identidades sociais. Para a interpretação desta questão, será fundamental a mais importante obra que trata dos ritos fúnebres em Salvador no século XIX, de autoria de João Reis, cujo trabalho nos chama a atenção para o significado das vestes fúnebres, fosse para proteger o defunto na viagem de encontro aos seus ancestrais ou para indicar, como já afirmamos, a sua posição social. Como disse nosso autor, a documentação dos sepultos na Bahia oitocentista aponta “um variado guarda roupa fúnebre, que incluía as diversas mortalhas de santo, fardas, batinas sacerdotais e até roupas comuns”.²⁷

As abordagens teóricas tiveram como suporte a leitura de obras de autores que teorizam as interações socioculturais. Para a História Social, recorri à ajuda de E. P. Thompson quando quis discutir os problemas de ordem cultural que a sociedade dominante –

²⁶ Joseph Miller. “A África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 à 1850” in Heywood Diáspora negra no Brasil, p. 53.

²⁷ João José Reis, *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp.104-115

no nosso caso a sociedade escravagista – criava ao impedir que os pobres pudessem dar continuidade a suas práticas culturais, que, em função do longo tempo, já configuravam uma espécie de lei costumeira. Acredita o autor que a lógica da sociedade passa a valer quando alguma lei é criada e esta é assimilada pelos costumes sociais, não alterando-os, com pequeno impacto para a comunidade.²⁸

Vali-me da Antropologia para o entendimento de conceitos só melhor dissecados por essa vertente científica. Foi de suma importância, por exemplo, o trabalho de Roque Laraia para o entendimento das várias formas de determinismos dos quais foram vítimas os africanos nas Américas, principalmente os Angolas. No contexto da sociedade escravista da Bahia, do século XIX, quando da preferência dos senhores por africanos de outras nações para determinadas tarefas, principalmente no ambiente urbano, em detrimento daqueles denominados Angola, apresentando como justificativa para tal escolha a falta de capacidade daqueles indivíduos de origem centro-africanas.²⁹ Conforme, ainda, o mesmo autor, “não é possível admitir a idéia do determinismo geográfico, ou seja, a admissão da ação mecânica das forças naturais sobre uma humanidade puramente receptiva”.³⁰ Afirma profeticamente Artur Ramos que “Não podemos erguer categorias de superioridades e inferioridades de um povo em relação a outro. O que se considera uma aquisição cultural de grande vantagem para uns, pode representar grandes inconvenientes para outros [...]”.³¹

Esta dissertação tem o objetivo de estudar a presença e a movimentação dos africanos de nação Angola na cidade de Salvador no período de 1800 a 1864. A obra está dividida em três capítulos. O primeiro, intitulado “Além da morte: padrões de enterro de africanos Angolas na cidade de Salvador, 1800-1850”, traz um estudo da demografia da população africana em três freguesias centrais da cidade de Salvador - Sé, Conceição da Praia e Santo Antônio Além do Carmo - a partir dos Livros de Registros de óbitos da Cúria Metropolitana do Salvador. Neste estudo fazemos uma análise quantitativa e qualitativa dos africanos Angolas a partir da riqueza dessa documentação eclesiástica. Encontramos nesta fonte ricas variáveis como nome, nação, condição jurídica, estado conjugal, idade, nome do proprietário – quando escravo–, local do sepultamento, as vestes com que foi sepultado o defunto, além do séqüito que o acompanhou até a sua última morada. Estas informações nos conduziram a

²⁸ E.P Thompson, *Senhores e caçadores*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, pp. 352-353.

²⁹ Roque de Barros Laraia, *Cultura: um conceito antropológico*, Jorge Zahar Editor, 19ª Edição, 2006, p.24.

³⁰ Ibid.

³¹ Artur Ramos, *Guerra e relações de raça*, Departamento Editorial da União Nacional dos Estudantes, Rio de Janeiro, 1943, p.23.

importantes aspectos culturais e identitários dessa população ainda timidamente estudada pela historiografia baiana.

No segundo capítulo “No caminho da liberdade: os angolas na imprensa e nas fontes policiais da cidade de Salvador da primeira metade do século XIX”, priorizamos estudar outra dimensão dos Angolas em Salvador, através dos anúncios de escravos publicados em jornais da Bahia de onde foi possível interpretar as estratégias de resistência e as imagens identitárias que estes africanos carregavam na visão senhorial. Também procuramos rastrear os Angolas na documentação policial e das cadeias, bem como na correspondência da presidência da província, o que resultou em fragmentos de histórias desses Angolas frente à repressão policial e senhorial.

No último capítulo “Os derradeiros malungos: *africanos livres* da nação Angola na Bahia 1851-1864”, fazemos uma abordagem sobre os africanos livres apreendidos na Bahia no período de 1851 a 1864, destacando aqueles de nação Angola. Acompanhamos a trajetória de alguns *africanos livres* de nação Angola nas diversas instituições públicas de Salvador, onde eram forçados a trabalhar para o governo da província. Quando, também, são discutidas variáveis como faixa etária, comportamento, etnia, local de trabalho, datas de apreensão e concessão. Por fim faço uma análise das fugas e petições desses africanos livres às autoridades, cujos documentos objetivavam reivindicarem respeito às leis que lhes concediam direitos.

Assim, estes capítulos buscam abrir caminho em um tema ainda pouco trabalhado pela historiografia baiana: o mistério dos Angolas na cidade de Salvador durante o século XIX.

Capítulo 1 - Além da morte: padrões de enterro de africanos Angolas na cidade de Salvador, 1800-1850.

*Pelos símbolos delimitam-se as fronteiras de uma comunidade. Ante os símbolos, os homens se dividem: aparecem cheios de sentido para uns, enquanto que para outros permanecem indecifráveis. Assim o capital simbólico, que define cada sociedade, revela-se nos comportamentos marcados típicos, distinguindo-os dos estranhos.*³²

Para diferentes sociedades existem vários mitos explicando a origem da morte. E não seria diferente para os africanos, em função das suas diversidades culturais. Para cada uma das etnias africanas da era do tráfico atlântico, uma narrativa diferente é contada para justificar o fim do ciclo vital. Inclusive, na maioria das vezes, os extremos, vida e morte, são adotados como duas vidas. A morte pode ser vista como uma falha das forças positivas e a desintegração do *muntu*, no caso dos africanos centrais, nas suas partes constituintes. Para os africanos em geral morrer significa reencontrar-se com os seus ancestrais, uma passagem para um novo palco da vida. Para os falantes de línguas bantos, algumas especificidades são observadas na relação destes com a morte.

Tomando os bacongos como exemplo, Margaret Creel observa que, para estas sociedades, dotadas de um dos mais elaborados conceitos de vida e morte, morrer “não é o fim da vida, nem o cemitério, é o último lugar de descanso”.³³ A *kalunga* - o mar – é o reino da morte. É a intercessão entre o princípio e o fim. Portanto, segundo Slenes, atravessar a *kalunga* poderia significar o viver ou renascer da morte, a depender do sentido vetorial da “viagem”.³⁴ Daí não nos deixar dúvidas qual o sentimento que os africanos, em especial os centro-africanos, tinham ao terem que, forçosamente, atravessar o atlântico em direção às Américas.

Sendo os Angolas uma das maiores nações da África Centro Ocidental nas Américas, não deixariam estes de transportar para a diáspora costumes étnicos que caracterizavam as suas diferenças diante das outras culturas da África, principalmente no que concerne à vida além-túmulo. João Reis destaca que “entre os angolanos, os espíritos ancestrais chegavam

³² Raul Ruiz de Asús Altuna, *A cultura tradicional banto*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p.88

³³ Margaret Washington Creel, “Gullah Attitudes toward Life and Death”, in Joseph E. Holloway (org), *Africanism in American Culture*, (Bloomington – Indianapolis, Indiana University, 1990), p.82.

³⁴ Slenes, “*Malungo Ngoma vem!*”, p.10.

mesmo a influir mais no dia – a - dia do que as próprias divindades”.³⁵ Apesar desta evidência apresentada por Reis, não nos deparamos com uma produção bibliográfica brasileira que nos orientasse para a existência, também, de uma cosmogonia banto³⁶. É até possível observarmos, em alguns trabalhos que se propõem a tratar do tema, de forma genérica, a preocupação, sempre, em colocar em evidência uma hegemonia da África Ocidental, até mesmo no trato com os mistérios da morte, afirmando serem os nagôs, dentre os diversos grupos étnicos africanos, “dos mais cômicos de sua identidade cultural [...]”.³⁷ Creel faz afirmação semelhante referindo-se aos bakongos, quando diz que “o povo bakongo tinha o mais elaborado e complexo sistema de crenças *pós-mortem*, e estas crenças eram o centro de suas tradições religiosas”.³⁸ Não dando crédito a esse silêncio, fomos em busca de documentos que nos orientassem para a maneira como os Angolas se organizavam em Salvador, para o momento em que teriam de ir ao encontro dos seus ancestrais.

Como estratégia, analisamos os livros de registros de óbitos das freguesias da Conceição da Praia, Santo Antônio Além do Carmo e da Sé, no período de 1800 a 1850, levando-se em consideração que o processo de deteriorização nos impediu que tivéssemos acesso a alguns livros da freguesia da Conceição da Praia.³⁹ Esses registros de óbitos nos contemplam a data do óbito, o que o ocasionou, nome, nação, condição jurídica, estado conjugal, idade, nome do proprietário – quando escravo–, local do sepultamento, as vestes com que foi sepultado o defunto, além do séqüito que o acompanhou até à sua última morada. São informações que nos permitem uma garimpagem dos elementos que sugerem a presença de mais um dos aspectos da cultura Angola na sociedade baiana. Enquanto valor informativo, nenhuma destas variáveis se sobrepõe às outras já que é através do cruzamento destas informações que acreditamos chegar ao nosso objetivo. Essa documentação possibilita-nos também fazer uma interpretação dos elementos que marcam as singularidades nas relações identitárias. Principalmente no que concerne à nação em estudo. Somos cômicos de que alguns destes documentos omitem informações que seriam de extrema importância para a comparação com as outras variáveis.

³⁵ Reis, *A morte é uma festa*, p.90.

³⁶ Ver artigo de John Thornton, “Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo de 1500 a 1700” in Linda M. Heywood, *Diáspora negra no Brasil*, (São Paulo, Contexto, 2008), pp. 81-100.

³⁷ Maria Inês Côrtes de Oliveira, *O Libertado: o seu mundo e os outros*, Salvador, 1790-1890 São Paulo, Corrupio, 1988, p.89.

³⁸ Creel, “Gullah Attitudes toward Life and Death”, p. 82

³⁹ A pesquisa nos Livros de Registros de Óbitos do Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador foi realizada no Laboratório Reitor Eugênio Veiga/UCSAL e na Igreja dos Mórmons no Bairro de Amaralina.

Tabela 1
Africanos por nação em termos de óbitos das Freguesias da Conceição da Praia, Santo Antônio
Além do Carmo e Sé 1800-1850.

Região	Nação	Frequência	%
<i>África Central</i>			
	Angola	336	15,31
	Cabinda	32	1,46
	Benguela	21	0,96
	Congo	15	0,68
	São Tomé	3	0,14
	Cassange	1	0,05
	Agoni	1	0,05
		409	18,64
<i>África Ocidental</i>			
	Jeje	772	35,19
	Nago	215	9,80
	Mina	98	4,47
	Haussá	87	3,97
	Tapa	19	0,87
	Bornu	11	0,50
	Benin	4	0,18
	Calabar	4	0,18
	Mandobi	4	0,18
	Catacori	4	0,18
	Barla	3	0,14
	Codovi	2	0,09
	Fulani	1	0,05
	Mudovi	1	0,05
	Ardra	1	0,05
	Costa da Guiné	1	0,05
	Grumá	1	0,05
		1228	55,97
<i>África Oriental</i>			
	Moçambique	16	0,73
		16	0,73
<i>Não identificadas</i>			
	Badé	4	0,18
	Panda*	3	0,14
		7	0,32
	Africano	534	24,34
		534	24,34
Total		2194	100,00

Fonte: ACMS, Livros de óbitos das freguesias da Conceição da Praia, Santo Antonio Além do Carmo e Sé no período de 1800-1850

Do total de 2.194 óbitos de africanos levantados naquelas freguesias encontramos 336 equivalente a 15,31% de nação Angola, distribuídos nas três freguesias que, numericamente,

só foram superados pelos jejes que se apresentaram num total de 772.⁴⁰ Contudo “nossos Angolas” superam a presença dos africanos de nação nagô que constituem 215 do total de óbitos levantados. Para uma avaliação da representatividade numérica da população africana de Salvador tomo João Reis como referência quem encontrou em 1835 uma população de 65.500 habitantes e, dentre estes, 21.940 eram africanos distribuídos entre 17.325 escravos e 4.615 libertos. Ressaltamos que entre os 336 Angolas que levantamos, 278 (82,7%) eram escravos, 39 libertos (11,6%) e 19 óbitos não contemplaram a condição legal. Números que acompanham o padrão da hegemonia escrava da população da cidade de 1835.

A Tabela 1 também nos mostra 514 óbitos cujos defuntos foram identificados genericamente como *africanos*, conforme observamos na Tabela 1. Isto pode estar ligado ao medo do importador de africanos com a perseguição ao tráfico. Dentre esses casos, conforme Oliveira, é possível que encontremos alguns africanos centro ocidentais, cuja autora apresenta como justificativa o fato de “os bantos não pertencerem ao grupo de revoltosos, daí a sua menor incidência nos registros”.⁴¹ Já para Andrade, tal generalização soa como estratégia do tráfico para “[...] esconder das autoridades a real origem dos escravos que vendia”.⁴² Neste contexto, prefiro alinhar-me com Parés para quem o significado dos nomes de nação, antes de 1850, em estreita ligação com o tráfico, vai perdendo espaço para “uma sociedade cada vez mais crioula e racialmente miscigenada”.⁴³

Dos 336 Angolas encontrados em nossas pesquisas, no universo de 2.194 óbitos pesquisados, 152 ou 11,8% deles estavam na freguesia da Sé, e 391 (30,4%) jejes. Para a freguesia de Santo Antônio Além do Carmo encontramos 158 (23,13%) Angolas, mais uma vez superados pelos jejes, para os quais encontramos o total de 306 (44,80%). Na Conceição da Praia, apesar de não chegar a um montante, nem aproximado, aos das freguesias anteriores, os jejes e Angolas continuam superando as outras etnias: os jejes com 75 (33,33%) representantes, e os Angolas com 26 (11,56%). A partir dos números podemos concluir que os Angolas, na Sé, ficaram em terceiro lugar; na de Santo Antonio, ficaram em segundo lugar, o mesmo se dando na freguesia da Conceição da Praia, cuja baixa incidência populacional é justificável já que “apesar de ser nos olhos dos viajantes a parte mais densamente povoada da

⁴⁰ Parés, *A Formação do Candomblé*, p. 69.

⁴¹ Maria Inês Côrtes de Oliveira, “Retrouver une identité: jeux sociaux des africains de Bahia vers 1790-1890” (Tese de Doutorado em história, Université Sorbonne-IV. Paris, 1992) p.104.

⁴² Maria José de Souza Andrade, *A mão-de-obra escrava em Salvador, 1811-1860*, Editora Corrupio, Salvador, 1988 (1975) p.106.

⁴³ Parés, *A Formação do Candomblé* p.75.

cidade, na realidade são relativamente poucos os habitantes ali residentes e os que ali residem, literalmente amontoam-se uns sobre os outros em inverossímeis condições de desconforto”.⁴⁴

Tabela 2
Freguesias de enterro de africanos de nação Angola em Salvador, 1800-1850

Freguesia	Freqüência	%
Santo Antonio Além do Carmo	158	47,0%
Sé	152	45,2%
Conceição da Praia	26	7,7%
Total	336	100,0%

Fonte: ACMS, *Livros de Registro de Óbitos das Freguesias de Sto. Antônio Além do Carmo, Sé e Conceição da Praia, 1800-1850*.

Motivo da morte

A morte de um escravo significava para o seu proprietário um prejuízo tal, que justificativas como “obra do destino” ou a “vontade de Deus” não serviam como consolo. Mas, mesmo diante desse prejuízo, muitos senhores negligenciavam quanto ao mínimo necessário, nesse contexto representado pela saúde, para que os africanos escravizados tivessem reduzidos os seus sofrimentos, resultantes da escravidão. Os africanos eram acometidos de várias doenças, resultantes das condições vividas por estes que, fatalmente, os levariam a óbito. Dentre os possíveis causadores de doenças, podemos citar a alimentação de baixa qualidade. Karasch, apoiada na perspectiva médica do século XX, aponta para os vários problemas que estimulavam as doenças nos africanos, não concordando com as simples interpretações médicas apresentadas por aqueles que redigiam os óbitos. Inclusive aponta que “a maioria dos escravos, se não todos, sofria de um ou mais problemas gastrintestinais em algum momento de suas vidas”.⁴⁵

A competente pesquisadora desconhecia que, no século anterior, a medicina alopática já começava a apresentar a alimentação inadequada como fato gerador dos problemas intestinais sofridos pelos escravos. No início do século XIX, o reverendo Robert Walsh viu, como causa do permanente “estado doentio do estômago” do escravo, não a comida, mas o comportamento destes de comerem terra e cal. Mas o referido reverendo teve tempo para

⁴⁴ Katia M. de Queirós Mattoso, *Bahia: a cidade de Salvador e seu mercado no século XIX*. São Paulo, Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1978. p.175.

⁴⁵ Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850*, p. 207.

observar que esta não era nada além de mais uma estratégia escrava para fugir da escravidão. Mesmo que para isso tivesse que pagar com a vida. Em 1852, O doutor João Bittencourt, encarregado da enfermaria que cuidava dos africanos livres, recém-desembarcados na província da Bahia, já via a necessidade de uma mudança na alimentação dos africanos devido a predisposição destes às doenças do tubo digestivo “pela má alimentação e aguada, que costumão fornecer-lhes a bordo durante a viagem.”⁴⁶ Pelo menos no que concerne à água, o problema da má qualidade desta não estava restrito ao espaço marítimo. Vale frisar que, cinquenta e seis anos após as observações de João Bittencourt, a qualidade da água consumida em Salvador ainda era motivo de discussões acaloradas, sendo o carregador da água, associado à falta de higiene do local onde a água era adquirida, como os responsáveis pelos problemas.⁴⁷

Tabela 3

Causa da morte dos africanos de nação Angola das Freguesias da Sé, Santo Antônio Além do Carmo e Conceição da Praia – 1800-1850.

Motivo da morte	Mulheres	Homens	Total	%
Infecto-parasíticas	22	10	32	9,5%
Sistema digestivo	4	4	8	2,4%
Sistema respiratório	5	5	10	3,0%
Pele	0	4	4	1,2%
Sistema nervoso	4	4	8	2,4%
Mal definida	83	67	150	44,6%
Violenta ou acidental	0	6	6	1,8%
Parto e gravidez	2	0	2	0,6%
Não informa	61	55	116	34,5%
Total	181	155	336	100,0

Fonte: ACMS, *Livros de Registro de Óbitos das Freguesias de Sto. Antônio Além do Carmo, Sé e Conceição da Praia, 1800-1850.*

Dentre os tipos de doenças elencadas nos óbitos algumas nos despertam a atenção pela forma negligente com que são classificadas, levando-nos a traduzir tal comportamento da medicina, da época, como incompetente para a apresentação de diagnósticos mais objetivos. Como exemplo, as doenças de “causa mal definida” apareceram em 150 (44,6%) óbitos o que significa quase metade do total de 336 óbitos levantados, seguida pela omissão da informação

⁴⁶ Dr. João Ferreira Bittencourt para o Presidente da Província, (16/02/1856), Arquivo Público do Estado da Bahia (doravante APEBa), *Casa de Prisão*, maço 3083.

⁴⁷ Otávio da Silva Torres, *A cidade de Salvador perante a hygiene*, These apresentada à Faculdade de Medicina da Bahia. Tipografia Moderna, 1908, pp. 9 -10.

da *causa mortis*, não subscritas em 116 (34,5%) deles. Tais valores, relacionados a estas variáveis, sugerem também a pouca preocupação para com os problemas de saúde que afligiam os escravos. Problemas esses, muitas vezes originados pelo mau trato, má alimentação, falta de tratamento médico, o que transformava os seus corpos em porta de entrada para os mais variados tipos de doenças.

Dentre as 32 doenças infecto-parasíticas, a tuberculose lidera com 22 casos, indicados nas suas mais variadas denominações, como tísica, ética, entre outras. Em seguida temos três óbitos causados por bexigas ou varíola, um por cólera, quatro por erisipela, um por sarampo e um no qual o Pároco registrou como “infestada de chagas”, talvez fosse mais um caso de bexigas. Confesso ao leitor a intencionalidade ao deixar para o final deste parágrafo o comentário a respeito dessa última enfermidade devido a uma especificidade da mesma com elementos da religiosidade africana. É inconteste a adoção, pelos africanos, de santos do panteão católico que os protegessem de doenças e de maus presságios, mas dois destes santos tinham, para os africanos, um significado especial: São Roque e São Lázaro os quais, quando invocados no âmbito das religiões afro-brasileiras eram, e são até hoje, identificados como Omolu ou Obaluaiê.⁴⁸ Estas doenças infecto-parasíticas estavam diretamente relacionadas ao modo de vida africano. Nas suas labutas diárias, vivendo em uma cidade onde um mínimo de higiene dependia da participação direta dos escravos, ficando esses estes em contato estreito com os agentes causadores de doenças infecciosas. Seja transportando pipas de madeira carregadas de excrementos para serem lançados nos rios, ou em tempos de epidemias, carregando os mortos que eram abandonados nas sarjetas com a certeza que quando encontrados teriam alguma forma de sepultamento.⁴⁹

Associado a esse ambiente tão propício às doenças, acrescenta-se a chegada de pessoas trazidas nos navios que chegavam de vários lugares do mundo e descarregavam não só mercadorias provindas de além-mar, mas também doenças variadas. Quando agrupadas a partir das características, observamos que as doenças infecto-parasíticas como tuberculose, disenteria e varíola ocupam o terceiro lugar na nossa pesquisa referente aos Angolas de

⁴⁸ Para maiores informações sobre como os africanos relacionavam, no Rio de Janeiro do século XIX, os santos às doenças, ver Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*, pp.358–360. Obaluaiê ou Omolu quando incorporado em um iniciado, veste-se completamente da cabeça aos pés com *mariwo* (palha da costa), para que o seu rosto, coberto de pústulas, não seja visto. As vestes de *mariwo* encobrem, segundo Elbein, “a existência de alguma coisa que deve ficar oculta, de alguma coisa proibida que inspira grande respeito e medo, alguma coisa secreta que só pode ser compartilhada pelos que foram especialmente iniciados”. O respeito dispensado a esses deuses, pelos adeptos do candomblé, diz muito do lugar que eles sempre ocuparam na mentalidade do africano. Juana Elbein dos Santos, *Os Nagô e a Morte*, Petrópolis, Editora Vozes, 1976, p. 98.

⁴⁹ Venézia Durando Braga Rios, “Entre a vida e a morte: médicos, medicina e medicalização na cidade de Salvador -1860–1880” (Dissertação de Mestrado, UFBA, 2001), p.24.

Salvador –Karasch encontrou esta mesma posição para o Rio de Janeiro - revelando-nos as conseqüências de quando não é observada a relação entre saúde e exposição física aos “costumes e hábitos que contrastam com as exigências da ciência higiênica”.⁵⁰

Quanto á tuberculose, de nada adiantava escamotear a sua incidência denominando-a com diferentes terminologias. Fosse tísica, ética, jato de sangue, moléstia de jatos, pletísica ou qualquer denominação que a ela fosse atribuída, a realidade é que, junto às demais doenças do sistema respiratório esta, segundo Maria Renilda Barreto, “[...] figurava no rol das doenças longitudinais (endêmicas e crônicas) quando não se apresentavam nas formas epidêmicas [...]”.⁵¹ Ainda com relação a esta moléstia, no que se refere aos nossos Angolas, coincidindo com as pesquisas de Karasch para o Rio de Janeiro, observamos que um número significativo de mulheres foi atingido por este tipo de doença nas freguesias em questão. (vide Tabela 3).

No que concerne às doenças agrupadas como do sistema digestivo, elas aparecem em número de oito casos representados por dois de constipação, dois de *fatos*, ou doença intestinal, um de dor no estômago, um de dor no ventre e um de inflamação nos bofes, apresentando-nos um percentual de (2,4%) para a incidência desta doença no total de óbitos referente aos Angolas. As causas dessas doenças estavam diretamente relacionadas à baixa qualidade do que era ingerido como alimento que, desprovido de proteínas e vitaminas, além da inexistência de um sistema de conservação adequado o que tornava o ambiente gástrico um espaço propício ao desenvolvimento de vermes, resultando assim em doenças do trato intestinal. Chama a nossa atenção, mais uma vez, a forma irresponsável como eram diagnosticadas, naquele momento, as *causa mortis*. Nos é possível observar que os diagnósticos são determinados sem nenhuma análise etiológica prévia. Inclusive, como bem observou Trindade, algumas doenças pertencentes a um grupo classificatório poderiam estar em outro grupo, em função das suas características e dos fatos que geraram o seu surgimento.⁵²

Os óbitos, justificados como sendo causados por doenças “mal definidas”, foram os que mais nos orientaram para uma interpretação crítica quanto à forma como, era caracterizada a *causa mortis*. Compondo este grupo de doenças, encontramos 150 casos o que representa (45,8%) dos 336 óbitos analisados. Essa caracterização pode ser justificada pela

⁵⁰ Rios, “Entre a vida e a morte”, p. 24.

⁵¹ Maria Renilda Nery Barreto, “A Medicina luso-brasileira: instituições, médicos, e populações enfermas em Salvador e Lisboa, 1808-1851” (Tese de Doutorado em História das Ciências da Saúde, Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz, 2005) p. 216.

⁵² Claudia Moraes Trindade, “A Casa de Prisão com Trabalho da Bahia, 1833-1865”, (Dissertação de Mestrado em História, UFBA, 2007), p.138.

indefinição, no documento, quanto ao órgão acometido pela doença. Como exemplo, um dos diagnósticos encontrado neste grupo das doenças “mal definidas” está a moléstia interna com 105 casos e as mortes repentinas com 14. Sem citar outras doenças que, devido à baixa incidência, não apresentam relevância no universo dos óbitos analisados. A maioria com, somente, um caso.

As doenças do sistema nervoso aparecem em oito casos: um de apoplexia, dois de convulsões, três de estupor, um de paralisia e um de gota coral.⁵³ No Rio de Janeiro, Karasch se reporta ao Doutor Sigaud para afirmar que “essas moléstias tinham um caráter especial e evoluções mais marcantes em negros do que em brancos”.⁵⁴ Para Salvador, associada à estratificação social da época e da indefinição quanto a um local para se instalar o asilo, não havia ainda um projeto da medicina para o tratamento destas doenças. Conforme Renilda, “O tratamento da alienação era um terreno movediço e desconhecido, concentrando-se basicamente no isolamento e na vigilância, associado às sangrias esporádicas”.⁵⁵ A precariedade dos espaços destinados ao recolhimento “d’essa miseranda classe de pacientes” foi, também, um motivador das discussões sobre as doenças do sistema nervoso durante a segunda metade do século XIX, resultando finalmente de tais discussões na inauguração do Asilo de S. João de Deus em 24 de junho de 1874.⁵⁶

Como já dissemos anteriormente, os africanos tinham os seus santos católicos os quais eram invocados na hora de infortúnios ou para ajudar na cura de doenças. Creditavam os africanos, a Nossa Senhora da Cabeça, por exemplo, que esta poderia curar ou amenizar o sofrimento dos despossuídos da razão pelo fato de sua imagem ser representada segurando uma cabeça humana. Ou atribuir a Santa Luzia a graça da recuperação da visão perdida.

Mas algumas mulheres Angolas não foram agraciadas com a proteção da Virgem Maria, enquanto Nossa Senhora do Parto. Nas nossas pesquisas encontramos duas dessas mulheres. Uma, cuja causa morte foi diagnosticada como “bicho na barriga”, e outra que morreu de “fluxo de sangue sobre o parto”. Talvez esse último diagnóstico seja somente um pleonasma para falar de hemorragia.

⁵³ Estupor significa “estado mórbido em que, embora se ache desperta a consciência, o doente não reage a excitação alguma, mantendo-se imóvel na mesma posição. Popularmente, qualquer paralisia repentina”, Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, *Novo dicionário*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1975, p. 590.

⁵⁴ Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*, p.244

⁵⁵ Barreto, “A Medicina luso-brasileira”, p.222.

⁵⁶ Sobre o Asilo São João de Deus e a loucura na cidade de Salvador ver Venézia Durando Braga Rios, “O Asylo de São João de Deos: as faces da loucura” (Tese de Doutorado em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006).

Num universo de 336 Angolas 10 foram a óbito vítimas de doenças respiratórias, sendo oito de cansaço, um de pleuritis e um de tosse no peito. Acredito que outras doenças incluídas no grupo das infecto-parasíticas bem que se confundem com as constantes no grupo das respiratórias como, por exemplo, a tuberculose. Para o Rio de Janeiro, Karasch apresenta a tuberculose (tísica) como moléstia infecto-parasítica apresentando o estresse como uma das causas da doença, além de ter observado um percentual de vítimas femininas maior que de masculinas.⁵⁷

Para Renilda, além de concordar com Karasch quanto à relação doença e gênero, para Salvador, nos apresenta a tísica ou tuberculose pulmonar – denominação utilizada a partir do final do século XIX – como do sistema respiratório. Esta doença, conforme a autora, “estava relacionada aos baixos padrões socioeconômicos de existência”, daí a sua incidência maior ter se dado, em Salvador, em momentos de recessão. Ainda a pesquisadora observou que, durante o século XIX, a Bahia foi vitimada por secas que resultaram na carestia de víveres e a escassez de alimentos, principalmente a farinha, “o gênero mais consumido na dieta dos baianos”, e continua afirmando que “esta tendência reflete-se no Hospital São Cristóvão, onde este item era o mais adquirido para alimentar enfermos, escravos e funcionários”. Etiologicamente, a tísica dominou as discussões em grande parte do século XIX. Os médicos baianos, além de comungarem com a idéia de ser a tuberculose hereditária, atribuíram-lhe outras causas que duraram ao longo dos tempos. Dentre várias outras, o abuso da masturbação e o tabagismo.

As mortes acidentais ou causadas por qualquer tipo de violência apareceram em número de seis, mas observamos que alguns acidentes precisariam de mais clareza quanto à doença que realmente causou o óbito. Um dos exemplos é o caso de um escravo que morreu porque “espetou no pé espinha de cazoupó”.⁵⁸ Provavelmente, uma enfermidade resultante do acidente deve ter vitimado o infeliz, mas o documento não nos fornece tal informação. Assim como o escravo que morreu devido a uma perna que teve quebrada porque “caiu de uma sacada”, ou os dois que faleceram de “quebradura”.⁵⁹ Diferente do que morreu de “moléstia procedida de uma bala que lhe meteram em uma coxa”.⁶⁰

⁵⁷ Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*, p.211.

⁵⁸ Não conseguimos o significado do termo.

⁵⁹ Arquivo da Cúria Metropolitana do Salvador (doravante ACMS), *Livro de óbitos da Freguesia da Sé*, 1797-1816, fls 61v e 70rº.

⁶⁰ *Ibid.*, fl. 84rº.

Outro caso que nos chama a atenção é o do escravo que “atravessou a calunga”, depois de ser “enforcado por suas próprias mãos”.⁶¹ Acreditamos que ele tenha cometido suicídio. Sabemos que muitos foram os escravos e escravas que, se não conseguiam a liberdade em vida, buscavam-na na morte. As formas de suicídio variavam do comer terra ao afogamento. Segundo Slenes, africanos falantes de kikongo buscavam a morte no afogamento acreditando estes terem a Calunga, o mar, como uma linha divisória entre a vida e a morte.⁶² Morrer afogado era estar se reunido aos ancestrais. Também para os bakongos, conforme Creel, os ancestrais são criaturas brancas e são conhecidas como *bakulu* e vivem numa terra onde tudo é branco. Esta morada dos mortos se encontra nos leitos dos rios e nos lagos. A transparência espiritual branca do *bakulu* lhes facilita o retorno ao mundo dos vivos sem serem detectados.⁶³ Quanto ao enforcamento, além de ser uma forma de punição para o escravo que cometesse crimes de morte – nesse caso a punição era aplicada pela autoridade judiciária – era também um meio utilizado pelos escravos para cometerem suicídio para se livrarem das punições insuportáveis da escravidão. “O medo dessas torturas levava os escravos ao suicídio [...]”, e o enforcamento era uma das formas utilizadas pelos escravos, perdendo esses suicidas o direito de ser sepultado em lugares sagrados.⁶⁴

Conforme João Reis, “a proximidade física entre cadáver e imagens divinas, aqui embaixo, representava um modelo da contigüidade espiritual que se desejava obter, lá em cima, entre as almas e as divindades. A igreja era uma das portas de entrada do paraíso”.⁶⁵ O que não deixava também de ser uma oportunidade de manutenção do contato, pelo menos nas missas dominicais, entre os que se foram e os que ficaram. Não desfrutou desses privilégios João Angola, escravo de Jeronima Maria da Gloria, que resolveu, em 1821, não sabemos porque cargas- d’água, enforcar-se “com as próprias mãos”.⁶⁶ Tendo seu gesto interpretado como suicídio, teve o seu corpo embrulhado em uma esteira e foi sepultado no cemitério do Campo da Pólvora para onde, além dos suicidas, eram enviados os escravos e indigentes.

Um detalhe que nos impele para uma atenção mais apurada para o caso de João, é que ele não foi o único sepultado envolto em uma esteira. No universo de 336 Angolas encontramos treze africanos cujo sepultamento foi caracterizado pelo uso da esteira como vestes, e isso nos leva a acreditar que tal prática tem relação com a cultura banto. Desses 13

⁶¹ ACMS, *Livro de óbitos da Freguesia de Sto. Antonio Além do Carmo*, 1819-1827, fl.56.

⁶² Slenes, “Malungu, Ngoma Vem!”, p.10.

⁶³ Creel, “Gullah Attitudes toward Life and Death”. p. 90

⁶⁴ Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*, p. 174.

⁶⁵ Reis, *A morte é uma festa*, p.171.

⁶⁶ ACMS, *Livro de óbitos da Freguesia de Sto. Antonio Além do Carmo*, 1819-1827 fl. 56

óbitos, quatro eram crianças sendo: três de 12 anos e uma de 10. Pode ser que os seus restos mortais tenham sido “utilizados como ingredientes de bolsas de mandinga e outras práticas mágicas”.⁶⁷ Os outros são adultos com idades que variam de 30 a 60 anos, sem falar de dois adultos cujas idades não foram reveladas no documento. Através de informações, providas de autores que se debruçaram em pesquisas sobre as culturas bantas, tivemos as nossas dúvidas quase sanadas quanto a ser a esteira um sinal diacrítico da cultura Angola.

Ao descrever um ritual fúnebre banto, o padre Altuna informa que o defunto é coberto “com um pano, manto ou pele de boi e fica sentado numa esteira”.⁶⁸ Em 1829, o Juiz Presidente da Câmara da Corte, Luiz Paulo de Araújo Bastos, ao responsabilizar e cobrar da Câmara a remoção dos enterros para fora das igrejas, além de externar a sua preocupação com a saúde pública, descreveu o cemitério dos pretos novos chamando a atenção para corpos “cheio todo *em* roda de esteiras, que de ordinárias sempre recebem alguma cousa de corrupção dos corpos nelas envolvidos”.⁶⁹

Ao deixar a vida terrena, o poder continuaria sendo simbolizado pelas pompas dispensadas ao defunto que, em vida, tenha tido a oportunidade de uma vida menos miserável. Sebastião Xavier Botelho descreve o funeral de um rei, ou príncipe, em Moçambique onde a esteira é um dos componentes do ritual. “E o cadáver nu he estendido em uma Sanja, espécie de Esteira de Varinhas groças ligadas humas às outras, e cuberto com um pano”.⁷⁰ Ao compararmos duas descrições de diferentes autores, em épocas e lugares diferentes, concluímos que a africanidade banto, dos rituais fúnebres dos Angolas é uma realidade.

Segundo o padre Altuna, “Os escravos não tinham honras fúnebres visto que a sua nula influência social não os tornava temidos nem havia interesse algum em os prestigiar como antepassados”.⁷¹ Clóvis Moura também nos chama a atenção para o fato de que “nos primeiros anos da escravidão no Brasil, o escravo morto era jogado na praia ou *enrolado numa esteira* e atirado em algum recanto deserto para ser devorado pelos urubus ou por outros animais”.⁷² Detectamos nos dois relatos um fio de irresponsabilidade quanto à observância do princípio da transferência cultural por parte dos africanos centrais, nesse caso específico. Mas

⁶⁷ Reis, *A morte é uma festa*, p. 123.

⁶⁸ Altuna, *A cultura tradicional banto*, p.449.

⁶⁹ Júlio César Medeiros da Silva Pereira, *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Ed. Garamond Universitária: IPHAN, 2007, p. 92.

⁷⁰ João Julião da Silva, *Memórias de Sofala. Etnografia e História das identidades e da violência entre os diferentes poderes no centro de Moçambique, séculos XVII e XIX*. Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, África, 1998, citado por Pereira, *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*, p. 167.

⁷¹ Altuna, *A cultura tradicional banto*, p.447.

⁷² Clóvis Moura, *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, São Paulo, Edusp, 2004, p.147, (Grifo nosso)

não nos deixaremos ser enganados pela visão reducionista desses dois autores quanto à utilização da esteira nos rituais de enterramento quando o defunto era um escravo.

Contrariando as afirmações do padre Altuna, Pereira defende a utilização da esteira não a relacionando à condição legal do africano, mas à tradição africana banto ao lidar com os seus mortos. Citando João Julião da Silva, que testemunhou alguns ritos funerários em Moçambique, Pereira toma como referência um desses eventos: “Logo que tiver falecido qualquer pessoa, homem ou mulher. lavão o cadáver com água morna: e depois de vestido dobram as pernas e o fazem deitar do lado direito com a mão direita debaixo da cabeça, na forma que costuma dormir. Se o falecido não pertencer a outrem o amortalhão com hum pano branco, e depois envolve em huma esteira [...]”.⁷³ Vejo mais como reflexo da presença de elementos das culturas bantos nas diásporas do que uma simples coincidência com o que foi testemunhado por Julião, em Moçambique, o caso de João Angola, forro, morto em 1819, que foi sepultado na Matriz de Santo Antonio, envolto em mortalha branca e esteira, acompanhado de pároco e sacristão. “Muitos costumes mortuários da África foram mantidos pelos escravos no Brasil, apesar das mudanças que neles se foram operando ao longo da escravidão, [...]”, orienta Reis.⁷⁴

Quanto a Clóvis Moura, as nossas pesquisas demonstram que aqui na diáspora, também, a utilização da esteira não estava ligada à situação social do africano. Encontramos, sim, 12 escravos que foram envoltos em esteira e todos foram acompanhados por pároco e sacristão, nenhum deles teve o tratamento ignóbil relatado por Moura. Nem mesmo aquele que decidiu por adiantar-se no tempo quanto ao reencontro com os seus ancestrais. Não vale só para os nagôs a afirmação de Ziegler de que “o morto que não recebe os cuidados necessários, corre o risco de perder sua identidade no caminho que deve levá-lo ao Orum e transformar-se em Egum errante pelo mundo”.⁷⁵ Os bantos têm, também, um significado lingüístico distinto para os elementos simbólicos da sua cosmogonia. Nesse caso específico, para o kimbundo, Orum seria substituído por Dilu e Egum por Nzumbi.

Conforme Oliveira, a pompa era uma das características dos enterros na primeira metade do século XIX estando presente em todas as camadas sociais, daí não concordarmos com a idéia de que os escravos não estavam inclusos no processo de continuidade de um dos princípios que regem a identidade africana.⁷⁶ O luxo era uma forma de representar o poder e a

⁷³ Silva, *Memórias de Sofala*, citado por Pereira, *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*, p.171.

⁷⁴ João Reis, *A morte é uma festa*, p.160.

⁷⁵ Jean Ziegler, *Os vivos e a morte*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1977, p.32.

⁷⁶ Oliveira, *O liberto: o seu mundo e os outros*, p. 90.

riqueza. No caso do escravo, essa representação simbólica ficava sob a responsabilidade do seu senhor ou da irmandade a que o escravo estivesse filiado. Interessava ao seu proprietário ostentar poder sócio-econômico através da suntuosidade que desse ao evento fúnebre.

As esteiras não simbolizaram um elemento de limitação na participação dos Angolas no cadinho cultural de tradições africanas na diáspora, mas transferiram mais uma forma diferente de se vestirem para ir de encontro aos ancestrais. Assim como os escravos de outras nações, os Angolas transitaram por outras simbologias que lhes conferissem nivelamento social já que o conflito era evidente, materializado pelo luxo excessivo dos enterros, das igrejas e das irmandades religiosas, segundo Oliveira.⁷⁷ Também para os africanos centrais, a simbologia das cores já estava associada às suas cosmogonias. Para Altuna, as cores têm um profundo significado nos ritos sagrados dos bantos, e destaca a cor branca como a “cor dos antepassados”, além de ter o poder de afastar os “perigos fatais e simboliza a inocência, a bondade, a alegria, a pureza e a vitória”.⁷⁸ Newell Booth, ao falar do significado das cores para os africanos centrais, cita a cor branca como o âmago dos segredos, e acrescenta que em várias áreas do Kongo, a cor branca é simbolizada pela argila do rio (*mpemba*), geralmente utilizada para conotar o além.⁷⁹ E dá como exemplo que, para evitar falar na morte, metaforizam dizendo que fulano está indo, ou foi, para *mpemba*. Na realidade não é a água que está sendo caracterizada, mas a clareza, a sinceridade, a verdade, e a visibilidade do mistério.⁸⁰ Reis, também, apesar de não especificar os africanos centrais, muito nos auxilia ao nos orientar para o significado das cores para o africano, afirmando inclusive que “várias nações africanas da Bahia faziam do branco a cor mortuária”, e cita os edos do Benim, para os quais o branco simbolizava pureza ritual e paz.⁸¹ Oliveira não conseguiu detectar no africano o significado da cor branca para as vestes do morto. Sugeri hipóteses como: o uso da roupa branca pela falta de condições do africano para adquirir um dos hábitos de tradição católica, ou a roupa branca tinha “um significado nitidamente africano”.

No universo de 336 Angolas, cujos óbitos analisamos, 145 escravos e 26 forros foram sepultados envoltos em mortalha branca, além de 12 cujos óbitos não revelaram a condição legal. Outros tipos de vestes foram utilizados, mas sem a constância observada para a

⁷⁷ Ibid., p. 90.

⁷⁸ Altuna, *A cultura tradicional banto*, p.93.

⁷⁹ Termo banto que denomina um pó branco usado como giz nas cerimônias para, na Umbanda, riscar os “pontos” dos Exus e Pretos velhos. A preparação deste pó carece de rituais que só pode ter a participação de iniciados.

⁸⁰ John M. Janzen, “The Tradition of Renewal in Kongo Religion”, in Newell S. Booth (org) *African Religions: a Symposium*, (New York – London – Lagos, NOK Publishers, 1977), p. 90.

⁸¹ Reis, *A morte é uma festa*, p.118.

mortalha branca. Encontramos 102 óbitos de Angolas que não tiveram declarado o tipo de veste que os acompanhou à sepultura. Destes, 89 escravos, 10 forros, e três não tiveram declarada a sua condição legal.

Tabela 4
Vestes do enterro de africanos Angolas na cidade de Salvador 1800-1850

Veste	Escravo	Forro	Não informa	Total
Mortalha branca	145	26	12	183
Hábito franciscano	15	5	4	24
Esteira	12	1	0	13
Mortalha preta	5	1	0	6
Cobertor	2	0	0	2
Hábito branco da Irmandade do Rosário	1	0	0	1
Hábito dos Irmãos dos Perdões	1	0	0	1
Coberta de Chita	1	0	0	1
Baeta vermelha	1	0	0	1
Amortalhado sem mortalha branca	1	0	0	1
Mortalha parda	1	0	0	1
Não informa	89	10	3	102
Total	278	39	23	336

Fonte: ACMS, Livros de Registro de Óbitos das Freguesias de Sto. Antônio Além do Carmo, Sé e Conceição da Praia, 1800-1850.

Nossas descobertas levam-me a acreditar que os “meus” escravos Angolas eram mais bem apossados que os africanos libertos de Oliveira já que, pelo menos, 15 daqueles foram sepultados com o hábito franciscano, contrariando uma das hipóteses da pesquisadora para a preferência dos africanos pelas vestes brancas. Somente cinco forros tiveram o privilégio de seguir vestidos de salvadores de almas do purgatório, e quatro não tiveram as suas condições legais informadas. Reis dá ênfase à simbologia existente na relação entre os ritos fúnebres e a imagem de São Francisco chamando, inclusive, a nossa atenção para a herança ibérica desse costume.⁸² Outros Angolas preferiram ser diferentes na hora de ir para *mpemba*. Seis seguiram de mortalha preta, um de baeta vermelha, um de hábito branco da Irmandade do Rosário, um coberto de chita, dois que seguiram “envoltos em um cobertor” sem maiores especificações, um de mortalha parda e um que, estranhamente, foi “amortalhado sem

⁸² Ibid., p.117.

mortalha branca”. A pompa não se limitava às vestes. O local do enterramento era também referência de poder, associado à quantidade e tipo de público que acompanhava o defunto.

Uma escrava Angola é um desses exemplos de que, não só libertos ou forros de determinadas nações tinham o privilégio de mostrar poder sócio-econômico, seja patrocinado pela irmandade ou pelo seu senhor, a quem interessava mostrar que não era somente mais um no meio daqueles, cuja opulência era simbolizada pela quantidade de escravos que possuísse.

Clara, de 40 anos, escrava de Thereza de Jesus, foi sepultada na Igreja da Irmandade de N. Senhora do Rosário da Baixa dos Sapateiros vestida de hábito franciscano, e foi acompanhada por pároco, sacristão e seis padres.

Tabela 5

Local de sepultamento dos Angolas registrados nos livros de óbitos da Freguesia de Santo Antônio Além do Carmo – 1800-1850

Local	Frequência	%
Matriz de Santo Antônio	123	77,8%
Cemitérios	7	4,4%
Convento do Carmo	5	3,2%
Igreja dos Perdões	5	3,2%
Capela da N. Sra. da Lapa	4	2,5%
Demolida Matriz	3	1,9%
Igreja do Convento de São Francisco	2	1,3%
Capela da Quinta dos Lázarus	2	1,3%
Capela S. João Itapagipe de Cima	1	0,6%
Capela do Convento do Boqueirão	1	0,6%
Capela do Seminário	1	0,6%
Não informa	4	2,5%
Total	158	100,0%

Fonte: ACMS, Livros de Registro de Óbitos das Freguesias de Sto. Antônio Além do Carmo, Sé e Conceição da Praia, 1800-1850.

Conforme nos mostra a Tabela 5, de um total de 158 óbitos atestados para a Freguesia de Santo Antônio Além do Carmo, 123 Angolas foram sepultados na Igreja da Matriz representando a maioria de sepultados. Do total geral, sete foram enterrados nos vários cemitérios, alguns administrados pela Santa Casa da Misericórdia, como era o caso do Cemitério do Campo da Pólvora.⁸³ Outros defuntos foram distribuídos pelas várias igrejas que faziam parte desta Freguesia ou, sepultados nas igrejas que sediavam as suas Irmandades em

⁸³ Ibid., p.196.

outras freguesias. Como foi o caso de Antonio Angola, falecido em 1808, escravo de Inácia Domingos de Barros que, apesar de ter ido a óbito na Freguesia de Santo Antônio Além do Carmo, foi sepultado na Igreja do Convento de São Francisco. Podemos inferir, a partir desta informação, que Antonio fosse um dos irmãos da Irmandade de São Benedito, sediada naquela Igreja. Maria Joaquina, Angola forra de 40 anos, falecida em 1824, também foi sepultada em lugar diferente da sua Freguesia. Como Antonio, foi sepultada na Igreja do convento de São Francisco, na freguesia da Sé, acompanhada por dois padres, além de seguir vestida com o hábito do santo. Pode ser que a veste tenha sido comprada com antecedência, nas mãos dos frades franciscanos que, segundo João Reis, “só no ano de 1822 eles venderam 150 dessas roupas, e 73 entre julho e setembro de 1823”.⁸⁴

Tabela 6

Local de sepultamento dos Angolas registrados nos livros de óbitos da Freguesia da Sé

Local	Frequência	%
Igreja da Sé	74	48,7%
Igreja das Portas do Carmo	27	17,8%
Igreja do Convento de São Francisco	17	11,2%
Igreja do Colégio	6	3,9%
Igreja N. Sra. da Ajuda	6	3,9%
Igreja N. Sra. do Rosário da Rua de João Pereira	5	3,3%
Igreja de Santana	5	3,3%
Capela de São Miguel	1	0,7%
Igreja N. Sra. de Guadalupe	1	0,7%
Matriz de Santo Antônio	1	0,7%
Cemitérios	1	0,7%
Não informa	8	5,3%
Total	152	100,0%

Fonte: ACMS, Livros de Registro de Óbitos das Freguesias de Sto. Antônio Além do Carmo, Sé e Conceição da Praia, 1800-1850.

Na freguesia da Sé foram sepultados 152 Angolas, sendo que a maioria foi sepultada na Igreja da Matriz com 74 sepultamentos, seguida pelas Igrejas das Portas do Carmo e Igreja do Convento de São Francisco que receberam 27 e 17 defuntos, respectivamente. O restante foi diluído em outras igrejas da freguesia ou foram carregados para lugares mais distantes, outras freguesias, a fim de cumprirem suas obrigações religiosas assumidas em vida. Como exemplo, temos o caso de Gracia da Costa Covelo, Angola forro, que faleceu de moléstia

⁸⁴ Ibid, p.118.

interna aos 40 anos na Freguesia da Sé, mas foi sepultado na Irmandade do Rosário da Matriz de Santo Antonio, vestido com o hábito franciscano. Nem todos tiveram o privilégio de ser sepultado mais próximo da salvação. Antonio Angola, escravo de Dona Ursula Maria das Virgens, vivia e morreu aos 30 anos em 1809 na Freguesia da Sé, e foi sepultado no Cemitério da Cidade – Campo da Pólvora –, vestido com mortalha branca.

Um dos Angolas, que foi a óbito na Sé, foi enterrado na Igreja de N.Sra. do Rosário da Rua de João Pereira, local que acolhia a Irmandade do mesmo nome. Essa igreja estava localizada na Freguesia de São Pedro Velho. A respeito dessa Irmandade, Reis conta que em 1784 os cargos da mesa diretora daquela confraria eram divididos entre jejes e benguelas, em resposta dos jejes aos Angolas pela opção de parceria que estes fizeram com os crioulos, na administração da Irmandade do Rosário do Pelourinho.⁸⁵ Isso nos revela a existência de alianças e hostilidades entre as diversos nações africanas.

Tabela 7

Local de sepultamento de Angolas registrados nos livros de óbitos da Freguesia da Conceição da Praia, 1800-1850

Local	Frequência
Igreja da Conceição da Praia	23
Igreja do Convento de São Francisco	1
Não informa	2
Total	26

Fonte: ACMS, Livros de Registro de Óbitos das Freguesias de Sto. Antônio Além do Carmo, Sé e Conceição da Praia, 1800-1850.

Da matriz da Freguesia da Conceição da Praia, devemos tomar conhecimento de algumas curiosidades que a torna especial frente às outras. Esta foi uma das primeiras, se não a primeira, a ser construída na Cidade de Salvador. Conforme Nascimento, a igreja que hoje conhecemos não é aquela construída quando aqui chegou Tomé de Souza, a qual foi para dar lugar à atual, construída a partir de módulos de pedra trazidos da metrópole, anteriormente numerados, para ter facilitado a ordem da montagem⁸⁶.

Na Freguesia da Conceição da Praia aconteceram 26 sepultamentos, sendo que 23 aconteceram na matriz, um na igreja do Convento de São Francisco, enquanto dois não tiveram informado o local onde foram sepultados. Importa informar que a maioria dos Angolas enterrados na igreja da Conceição da Praia era escrava, e só dois forros. Quanto ao

⁸⁵ Ibid., p.56.

⁸⁶ Para a permanência da velha Igreja da Conceição da Praia, ver Geraldo Ignácio de Loyola Sodré Martins, *Nossa Senhora da Conceição da Igreja da Praia, 1765*, Salvador, Fundação Cultural do estado da Bahia, 1985.

Angola que foi sepultado na igreja do Convento de São Francisco, João José Esteves, voltarei a falar dele com mais detalhes em outro momento deste capítulo por ter chamado a nossa atenção, fatos de sua vida que o diferencia da maioria dos Angolas levantados por nós.

Tabela 8

Sepultamento nas irmandades das Freguesias da Sé, Conceição da Praia e Santo Antônio Além do Carmo, 1800-1850

IRMANDADES	Livro de óbitos			Total	%	
	Santo Além do Carmo	Antônio do Carmo	Sé			Conceição da Praia
Rosário das Portas do Carmo	0		16	0	16	27,6%
Rosário da Matriz de Santo Antônio	12		1	0	13	22,4%
São Benedito do Convento de S. Francisco	2		8	1	11	19%
Rosário da Conceição da Praia	0		0	6	6	10,3%
Rosário da demolida Matriz	3		0	0	3	5,2%
Rosário da Igreja de Santana	0		2	0	2	3,4%
Rosário da Rua de João Pereira	0		2	0	2	3,4%
N. Sra. Conceição da Igreja da Sé	0		2	0	2	3,4%
Santa Ifigênia da Igreja de Santana	0		1	0	1	1,7%
Jesus Maria José do Convento do Carmo	2		0	0	2	3,4%
Total	19		32	7	58	100,0%

Fonte: ACMS, Livros de Registro de Óbitos das Freguesias de Sto. Antônio Além do Carmo, Sé e Conceição da Praia, 1800-1850.

Dos 336 Angolas que catalogamos através dos óbitos, 58 foram sepultados em irmandades, com destaque para a irmandade do Rosário das Portas do Carmo com 16 sepultamentos, com a observação de que todos os 16 óbitos são referentes à Freguesia da Sé. Em segundo lugar, a Irmandade do Rosário da Matriz de Santo Antonio aparece com 13 sepultamentos, sendo 12 óbitos ocorridos na Freguesia de Santo Antonio Além do Carmo, e um na freguesia da Sé, superando a Irmandade de São Benedito do Convento de São Francisco com 11 óbitos.

Os 18 óbitos restantes foram distribuídos entre outras Irmandades que, mesmo não tendo um número expressivo de sepultamentos, não deixam de ter um significado simbólico

no processo de reorganização social dos africanos longe de suas terras. A irmandade, conforme João Reis, “era uma espécie de família ritual, em que africanos desenraizados de suas terras viviam e morriam solidariamente”.⁸⁷ O apoio social era a cláusula mais importante dos seus compromissos (estatutos). Não nos causa surpresa o fato de a irmandade do Rosário das Portas do Carmo ter sido a que mais congregou falecidos e, ser a sua clientela de maioria Angola.

Existe unanimidade entre os historiadores quanto à afirmação de que a irmandade do Rosário do Carmo é a mais antiga dessas associações africanas na Bahia, além de ter os africanos de etnia Angola como precursores da sua fundação. Reis se reporta à importância desta irmandade, mas chama-nos a atenção para as alianças étnicas já estabelecidas na virada do século XIX, com a participação de africanos de outras etnias, apesar dos Angolas e crioulos estarem sempre na administração da associação.⁸⁸ Conforme Reginaldo, “esta irmandade, assim como a maioria de suas congêneres, surgiu no século XVII. Neste período era incontestável o predomínio dos povos centro-africanos na população escrava baiana”.⁸⁹

A nossa surpresa foi quanto à quantidade de mulheres, em número de sete, que foram sepultadas nesta irmandade no universo de 16 óbitos. Um dos casos que merece destaque, pela idade e pela pompa que lhe foi dispensada, é o de Luiza, Angola forra que faleceu em 1816 aos 90 anos, sendo sepultada na Igreja do Rosário das Portas do Carmo, envolta em mortalha preta, e foi acompanhada por Pároco, Sacristão e seis Padres, sem contar com a *kizomba* que deve ter sido organizada durante o acompanhamento até o cemitério.⁹⁰

Outra africana que representa a participação efetiva das mulheres Angolas nas relações sociais escravagistas na Bahia do século XIX é a forra Josefa que, antes de seu falecimento, deixou todas as instruções necessárias para que fossem cumpridos os desejos e as responsabilidades não assumidas por falta de tempo vital. Falecida em fevereiro de 1811, Josefa foi uma daquelas africanas que, em vida, buscou estruturar-se social e religiosamente de maneira que tivesse garantido status social e proteção assistencial além dos seus ritos de separação e de incorporação como eram vistas as preparações funerárias por Van Gannep em seu estudo sobre os ritos de passagem.⁹¹

⁸⁷ João José Reis, “Identidade e diversidade étnica nas Irmandades negras no tempo da escravidão”, *Revista Tempo*, vol.2, n.º. 3, (1996), p.3

⁸⁸ Reis, *A morte é uma festa*, p.56.

⁸⁹ Reginaldo, “Os Rosários dos Angolas”, p.194.

⁹⁰ Termo Kibundo para festa.

⁹¹ Citado por Reis, *A morte é uma festa*, p.89.

Uma das providências adotadas por Josefa foi associar-se às irmandades da Nossa Senhora da Conceição da Praia, Nossa Senhora do Rosário da Baixa dos Sapateiros, de S. Benedito do Convento de S. Francisco e do Senhor Bom Jesus da Redenção. No seu testamento, Josefa deixou expressos alguns desejos onde, um deles, reflete o reconhecimento por ter sido alforriada pelo seu antigo dono, quando declara que sejam ditas quatro missas pela alma do seu “senhor salvador”.⁹² Ainda no mesmo codicilo declarou querer ser sepultada na Irmandade da Conceição da Praia: “Declaro que sou irmã da Irmandade do Rosário da Conceição da Praia donde quero ser enterrada [...]”.⁹³ Tal desejo foi cumprido à risca pelo seu herdeiro e primeiro testamenteiro Luís da Conceição Pena, crioulo e casado, com o acompanhamento de três irmandades, pároco, sacristão e 16 padres desde sua casa, na rua do Peso do Fumo, até a matriz da Conceição da Praia onde foi sepultada no ato de Nossa Senhora do Rosário, amortalhada em hábito franciscano. Toda essa pompa não se coadunava com as suas propriedades. Pelo menos com o montante declarado no seu testamento, onde teve declarado como “posses” “duas escravas: uma por nome Antonia, de nasam Mina, e outra Maria da mesma nasam. Hum crucifixo de ouro pequeno com três voltas de cordão, huma medalha com quatro voltas de cordão de ouro fino, dous pares de botão de ouro, hum rozarinho, hum par de bentinhos com duas chapas de ouro, huns coraes engrazados em ouro, huma colher, hum garfo de prata e toda roupa do meu uso e trabalho de caza”.⁹⁴

Reginaldo justifica, historicamente, o por que dessa significativa presença feminina nas irmandades afirmando que, desde o início século XVIII até a primeira metade do século XIX era significativo o número de mulheres na irmandade do Carmo como associadas, já observada a presença de 72,1%, representando a grande maioria de associados, o que leva Reginaldo a questionar as conclusões da pesquisadora Patrícia Mulvey quando esta afirma que “nas irmandades de cor as mulheres não constituíam maioria e, provavelmente, não representavam mais do que 10% dos associados”.⁹⁵ Mas Reis apresenta controvérsias nesta provável relação democrática entre as mulheres e as irmandades quando cita regras dos irmãos do Rosário em que, uma delas, consistia em não permitir que, em função do sexo, mulheres ocupassem o cargo de Juízas.⁹⁶

Não só Luiza e Josefa, de nação Angola, foram sepultadas com honras que mais pareciam as dispensadas aos reis e rainhas africanas em suas terras. Sabemos, através de

⁹² Testamento de Josefa da Silva, APEBa, *Judiciário*, Livro de Registro de Testamento, nº 3 – Capital, fl. 100

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Reginaldo, “Os Rosários dos Angolas, p.201.

⁹⁶ Reis, *A morte é uma festa*, p.58.

Expilly, um viajante francês, que “a grande ambição dos angolanos é fazer para aqueles que amam funerais faustosos” em qualquer lugar da diáspora.⁹⁷ Como acentua Reis, os padres se destacavam entre os integrantes dos funerais, pois, acreditados salvadores de almas, o que não foi ignorado pela defunta Francisca de Castro, Angola forra, falecida em 1821 aos 60 anos, sepultada na Matriz de Santo Antonio Além do Carmo, sendo acompanhada por pároco, sacristão e vinte e quatro padres, com direito a ofício (missa) de corpo presente. Caso a crença quanto ao poder dos padres seja verdadeira, a alma de Francisca não fez nenhuma parada até a sua chegada ao Paraíso. Ao compararmos as idades de Luiza e Josefa, não sei se devemos concordar com a afirmação de Reis de que a quantidade de padres é proporcional à idade do morto.⁹⁸ Sabemos, como já afirmamos anteriormente, que muitos desses privilégios tinham a participação direta de alguns senhores pra reafirmar a sua posição social ou que o morto não era um *Nlongi uampuena*.⁹⁹ Ter o poder era, além de ter o escravo, investir na sua última viagem sem que isto significasse, sempre, reconhecimento pelo tempo que, em vida, o escravo lhe serviu. Parece que foi o caso de Maria, escrava de Ana Maria da Circuncisão, que ao falecer em abril de 1830 foi sepultada na igreja da Sé com pároco, sacristão e quatro padres que acompanharam o féretro da escrava de casa até a Matriz, com cruz e estola.

Encontramos dois casos de sepultamentos que tiveram a presença de dez padres, mas um deles nos chama a atenção para um aspecto que tem sido discutido por alguns historiadores para falar da estrutura familiar africana no século XIX.¹⁰⁰ É o caso de Manoel Angola, escravo de Ursula Maria das Virgens, casado com uma Angola forra, falecido em 1802, que teve o seu corpo sepultado na Igreja do Convento de São Francisco, na irmandade de São Benedito. No trajeto para a sepultura, envolto em hábito franciscano, Manoel teve o acompanhamento de pároco, sacristão e dez padres. O casamento de Manoel escravo, com uma forra, aponta para o que sugere Isabel Reis quanto à mobilidade e conseqüente interação em áreas urbanas entre escravos, livres e libertos, o que “viabilizou, muitas vezes, relações afetivas e amorosas entre indivíduos de estatutos jurídicos diferentes”.¹⁰¹

⁹⁷ Expilly, Charles. *Les femmes et lê moeurs du Brésil*, Paris, Charlieu et Huillery, 1864, citado por João José Reis, “O cotidiano da morte no Brasil oitocentista”, in *História da vida privada no Brasil 2*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

⁹⁸ Reis, *A morte é uma festa*, p.142

⁹⁹ Termo kikongo para pobretão.

¹⁰⁰ Sobre a família escrava, ver Isabel Cristina F. dos Reis, *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*, Salvador, Centro de Estudos Baianos da Universidade Federal da Bahia, 2001; Robert Slenes, *Na senzala uma flor – esperanças e recordações na formação da família escrava*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999; entre outros.

¹⁰¹ Isabel Reis, *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*, p. 39.

Dos três escravos que foram sepultados com oito padres, um nos chama a atenção. João Angola, falecido em 1800, escravo de Bernardo de França Burgos, foi sepultado na igreja da irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Baixa dos Sapateiros, acompanhado de pároco, sacristão e oito padres, envolto em mortalha preta. A nossa surpresa é quanto ao fato de João ter sido sepultado de mortalha preta, o que não era comum para os homens já que, do uso dessa simbologia fúnebre, as mulheres quase tinham a hegemonia. A relação entre morte e gênero, naturalmente, nos reporta à mulher quanto ao uso da mortalha preta, já que segundo Reis a tradição mandava que “quem já perdeu a virgindade deve ser vestido de preto na hora da morte”. A mulher, quando sepultada de mortalha preta e crucifixo, à moda de santa Rita, estimulava a interpretação de que foi uma sofredora e que assim vestida teria, a sua alma, um destino diferente.¹⁰²

A historiografia da escravidão nos tem revelado fatos que nos levam a atentar para as diversas formas de vínculos sociais, organizados pelos africanos nas Américas. As irmandades foram, como já vimos, uma das estratégias utilizadas pelos africanos num projeto de agrupamento de indivíduos da mesma nação em espaços delimitados. Algumas delas, segundo Côrtes, “por mais paradoxal que possa parecer, faziam-se presentes também entre senhores e escravos no interior da comunidade africana”.¹⁰³ João José Esteves, Angola forro é exemplo de uma dessas histórias. Ao redigir seu testamento declarou ser natural do Reino d’ Angola e de ter sido escravo de Manoel José Esteves, que o deixou liberto ao falecer. Mas Esteves Angola, como a maioria dos que compunham a sociedade baiana da época, também possuía escravos e pelo menos um deles, de nome Pedro Angola, era irmão de uma das irmandades que Esteves Angola, seu senhor, fazia parte, a da Irmandade do Rosário da Igreja da Conceição da Praia.¹⁰⁴

Um desses escravos era Cypriana Esteves, Benguela, que ficaria liberta, “como se de ventre livre tivesse nascido”, após a morte de Esteves. Quanto aos testamenteiros de Esteves, os pretos forros José Marques de Oliveira e João Batista só assumiriam o segundo e o terceiro lugares, respectivamente, “na falta da dita minha liberta Cypriana Esteves” quem, para João Esteves significava, leva-nos a acreditar, muito mais do que aquela escrava que “atendeu não só aos bons serviços que sempre prestou se não que ao amor, e zello com quem me tem devido muito facilmente”. Talvez sirva como prova da nossa suspeita o fato de João Esteves

¹⁰² Reis, *A morte é uma festa*, p.120.

¹⁰³ Oliveira, “Viver e Morrer no meio dos seus”, p. 187.

¹⁰⁴ Testamento de João José Esteves, 29/01/1831, Livro de Registro de Testamento da capital nº20, APEBa, *Judiciário*; ACMS, *Livro de Óbitos da Freguesia da Conceição da Praia*, 1828-1834, fl. 73v.

ter declarado a escrava Cypriana Benguela “minha testamenteira e herdeira universal de todos os meus bens que se acharem ao tempo do meu falecimento”. O testador declarou também a posse de um outro escravo de nome Pedro Angola, já idoso, o qual ficaria forro, além de poder continuar morando “com Cypriana sem pagar fundos”. Conforme Oliveira, as escolhas pessoais era uma das justificativas para um africano liberto adquirir um escravo de sua própria “nação”. Outra possível justificativa era a inexistência da barreira lingüística.

Sendo um irmão da Irmandade de São Benedito, um dos desejos de Esteves foi ser enterrado no Convento de São Francisco, amortalhado no hábito Franciscano. Todos os desejos de Esteves foram atendidos, afinal de contas Cypriana ficou com todas as responsabilidades do enterramento que teve o acompanhamento de padre, sacristão, três clérigos, “por todos acompanhados no ato das irmandades do Senhor da Redenção da Capela do Corpo Santo e Rosário do São Benedito da Igreja do Carmo”.¹⁰⁵

Pedro Angola, o escravo de Esteves, não teve necessidade de se utilizar da alforria que lhe foi prometida pelo senhor em testamento. Morreu em 1830, um ano antes do testador, mas nem por isso o seu enterro deixou de ter atendido os ritos fúnebres que marcavam os sepultamentos naqueles tempos. Pedro foi sepultado na igreja da Conceição da Praia, na Irmandade do Rosário, acompanhado de pároco, sacristão e dois clérigos.

No Brasil oitocentista o escravo era patrimônio amplamente disseminado. Quase todos das classes intermediárias tinham escravos. Segundo Macedo nem mesmo os conventos escaparam a esse desejo ou necessidade de ter escravos, a despeito da sua religiosidade.¹⁰⁶ Temos alguns casos de representantes da igreja que tinham seus escravos e, pelo que nos apresentam as fontes, estes não se preocupavam com as suas reputações diante de uma sociedade em que a pompa do sepultamento refletia o poder do “dono” do defunto.

O Reverendo Francisco Agostinho Gomes tinha um escravo de nome Alexandre de 12 anos que veio a falecer em 1807, de moléstia interna. Foi sepultado na igreja da Sé, envolto em mortalha branca, mas não sabemos os estímulos que fizeram o referido reverendo a “conduzir ocultamente” o cadáver da criança. O Reverendo João Barbosa sepultou duas escravas, Isabel e Ana, cada uma em anos diferentes (1808 e 1809), mas, coincidentemente, o religioso não informou o motivo do óbito, nem a idade, nem a veste, nem quem encomendou o corpo das suas escravas. Tais comportamentos confirmam a necessidade que tiveram os africanos de se associarem às irmandades caso quisessem ter um enterro digno, além da recriação de um espaço doméstico na diáspora.

¹⁰⁵ Testamento de João José Esteves, fl.122

¹⁰⁶ Sérgio D. T. Macedo, *Crônica do Negro no Brasil*, Record, Rio de Janeiro, 1973, p.36.

Exemplo disso é o caso de Justino Angola, que morreu de febre em 1830. Escravo do reverendo Joaquim João Santana, que deve ter se arrependido do pecado da escravidão, ou Justino era irmão da Irmandade dos Rosário dos Quinze Mistérios. Justino foi sepultado com certa pompa no cemitério do Rosário, envolto em mortalha branca, e seu corpo foi acompanhado por pároco com capas de aspergas, sacristão e mais oito padres. Este cemitério, segundo João Reis, foi construído em 1825, com o objetivo de receber os corpos dos irmãos da Irmandade, mas, dez anos após, foi liberado para o enterramento de qualquer defunto cujo enterro fosse ameaçado pela falta de espaço para seu descanso final. Construído por detrás da igreja, é hoje o seu espaço ocupado pelo Sanatório São Paulo, na ladeira do Aquidabã.

Os africanos pagãos, ou os que não dispunha de meios sociais para desfrutarem de um enterro digno, teriam como destino o cemitério do Campo da Pólvora ou o da Massaranduba, onde às vezes estavam fadados a “serem mandados levar às escuras pelos senhores, para evitar a taxa do bangüê”, a ser paga à Santa Casa da Misericórdia.

O escravo de Dona Thereza Maria de Jesus, Francisco Angola, de 30 anos, falecido em 1826, foi sepultado naquele “Cemitério da Cidade”, sendo conduzido no bangüê, acompanhado pelo pároco e sacristão, envolto em mortalha branca.¹⁰⁷

Estes cemitérios foram motivo de várias críticas, num momento em que os mortos começaram a serem vistos como uma ameaça “à saúde dos vivos”. Justificativas não faltaram àqueles, como o professor de grego Luís dos Santos Vilhena, para quem a transferência do cemitério para algum lugar distante do centro urbano seria a solução para evitar “que os mortos estejam matando os vivos com a peste, de que contaminam a cidade” cuja repulsa, não só de Vilhena, mas da maioria dos baianos estava, naquele momento, limitada aos mortos enterrados no cemitério. “Ninguém se queixava do fedor dos mortos, exceto daqueles enterrados no Campo da Pólvora”, afirma Reis. Quanto ao Cemitério da Massaranduba, que pertencia à Ordem Terceira da Santíssima Trindade, era destinado a pobres, escravos e alguns brancos. As informações a respeito desse mais um espaço de desagregação da família, de várias nações africanas, inclusive Angola, não deixam entrever preocupações com as idéias de higienização do que se ocupavam as elites, não eclesiásticas, da época. Em destaque, temos que este cemitério teve o início do seu funcionamento em 1833 sendo, assim, antecedido pelo Cemitério dos Ingleses.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Registro de óbito de 22/05/1826, fl. [ilegível], ACMS, *Livro de Óbitos de Santo Antônio Além do Carmo*, 1819-1827.

¹⁰⁸ Reis, *A morte é uma festa*, p.273-281.

Além de ter, entre 1835-6, sepultado 24 escravos Angolas, 23 libertos ou livres, representados por quatro brancos, o que lhe confere um tom significativo talvez seja o fato de ter, sepultado no seu espaço, o corpo de um dos fundadores da Ordem, José Joaquim de Sá, falecido em 1836.¹⁰⁹ Devido à sua localização, bem distante do centro urbano, não foi atingido em cheio pelas idéias sanitaristas.¹¹⁰

Os centro-africanos, como vimos, tiveram participação efetiva na formação da sociedade baiana. Como todos os outros sujeitos dessa história que, ao longo do tempo, oscilou entre a negociação e o conflito, eles também ficaram doentes e morreram. A despeito da supervalorização atribuída por alguns historiadores aos africanos de outras culturas, na relação escravista a necessidade falava mais alto que o preconceito. Felizmente, já há algum tempo, temos observado uma tendência para a revisão dos conceitos com relação aos bantos, especificamente quanto aos Angolas. Segundo Schwartz, “quando a necessidade premia aparentemente compravam o que houvesse no mercado”.¹¹¹ Os bantos, vítimas de determinismos vários, tiveram a sua história interpretada a partir de sua presença na diáspora, além de terem toda a experiência anterior ao tráfico relegada a um plano inferior. Uma análise mais apurada e imparcial dos bantos nos direcionará para elementos que caracterizam estes povos nas suas diversidades culturais, não nos permitindo interpretações precipitadas a partir de estereótipos porque, naturalmente, o africano de qualquer nação, etnia ou condição legal, enquanto pessoa humana será, também, definido como simbólico porque os símbolos servem para expressar experiências, dar sentido à vida e compreender muitas verdades. A corporeidade deve criar e usar símbolos e sinais para comunicar as suas experiências interiores, fomentá-las e, assim, perpetuá-las.

¹⁰⁹ Ibid, 197-198.

¹¹⁰ Ibid, 273–283.

¹¹¹ Stuart Schwartz, *Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 283.

Capítulo 2 – No caminho da liberdade: os Angolas na imprensa e nas fontes policiais da cidade da Salvador da primeira metade do século XIX

Este capítulo tem o objetivo de apresentar evidências da participação de africanos da nação Angola em eventos que, claramente, caracterizam uma forma diferenciada de resistência desta nação ao sistema escravista, contrariando a avaliação de alguns autores que continuaram ao longo do tempo interpretando o comportamento dos Angolas, diante dos dissabores da escravidão, como indolência, docilidade ou coisa que o valha.¹ É inconteste a afirmativa de que onde houve escravidão, houve resistência.² Com os Angolas, na cidade de Salvador, do século XIX, não foi diferente.

A resistência dos africanos centro-ocidentais contra a escravidão não teve início na diáspora. Ela é fruto de experiências anteriores ao tráfico atlântico. Conforme Lienhard, “a pré-história da resistência dos escravos latino-americanos se escreveu, com efeito, na África”.³ Os africanos do antigo Reino de Angola enfrentaram com denodo as investidas dos portugueses em defesa da sua cultura, religião e organização sociais. A história da ocupação de Angola conta, em prosa e verso, a saga dos Mbangalas e da rainha Nzinga como exemplos de heróis, cujos valores foram reconhecidos pelos próprios adversários, os portugueses.⁴ Nas palavras de Cardonega, podemos destacar a resistência dos Mbangalas contra o exército luso ao comentar, este, que “a cada vitória europeia correspondia, no entanto, um grande número de morte de portugueses devido à habilidade dos quilombos na guerra, e ao grande número de soldados africanos de que dispunham”.⁵

Quanto à rainha Nzinga, esta oscilou entre a negociação e conflito deixando marcas na história da resistência contra a ocupação portuguesa.⁶ A sua representação simbólica enquanto

¹ Querino, *Costumes africanos no Brasil*; Rodrigues, *Os africanos no Brasil*; Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*, 20ª edição, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1988, entre outros.

² João José Reis e Eduardo Silva, *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 9.

³ Martin Lienhard, *O mar e o mato*, Salvador, EDUFBA, 1988, p. 15.

⁴ Para saber mais sobre os guerreiros imbangalas, ver Paul Lovejoy, *A escravidão na África: Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.

⁵ Para saber mais sobre os diferentes significados do termo “quilombo”, ver Clóvis Moura, *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, São Paulo, Edusp, 2004, p. 335; Selma Pantoja, *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*, Brasília, Thesaurus, p. 99.

⁶ Para saber mais sobre a rainha Nzinga, ver Carlos M. H. Serrano, “Ginga, a rainha quilombola de Matamba e Angola”, *Revista USP* n 28 (dezembro/fevereiro 95/96); Pe. João Antonio de Montecúcolo Cavazzi, *Descrição Histórica dos Três Reinos Congo, Matamba e Angola* (1687). Lisboa, Edição da Junta de Investigações do Ultramar, 1965, 2 volumes; Luis Felipe de Alencastro, *O Trato dos Videntes, formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, capítulo 7; Pantoja, *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*, entre outros.

guerreira estimulou a que, “muitas meninas foram e continuam sendo batizadas com o nome Nzinga”.⁷ Mas nem só de lenda vive a rainha. Assim como os Mbangalas, a heroína não passou despercebida pelos portugueses que, mais uma vez através do Cardonega, reconhecido defensor da conquista militar da África Central, apresenta a rainha como uma estrategista sem igual, assumindo a fragilidade do poder português diante daquela guerreira.⁸

Ao aportarem no Brasil, pela primeira vez, os portugueses não tiveram alternativa de mão-de-obra que não fosse a indígena que, nos cálculos de Schwartz, deve ter se prolongado por 70 anos, aproximadamente, tempo bastante longo diante das divergências entre o significado de “produção” para os aborígenes e os portugueses, reconhecidamente, segundo Gorender, “duas formações sociais heterogêneas” inviabilizando, assim, a manutenção da escravidão indígena.⁹ Mas não me ocuparei pondo em vigor ideologias que naquele momento não funcionavam como instrumento de interpretação das relações sociais. Alencastro, além de apresentar elementos estruturais, aponta também para problemas epidemiológicos como a causa principal da troca da mão de obra indígena, pela africana.¹⁰ Schwartz também privilegia a “susceptibilidade dos nativos às doenças do velho mundo” como uma das justificativas para o advento do tráfico africano. Conforme Schwartz, “A escravidão dos índios e o uso de sua mão de obra no plantio e beneficiamento da cana revelaram-se etapa transitória no desenvolvimento da indústria açucareira [...] até que a atividade se encontrasse totalmente capitalizada”.¹¹ Mas essa transitoriedade da escravidão indígena foi, como a africana, marcada por eventos que, claramente, refletem também as reações dos índios contra a política de opressão portuguesa.

A expansão da atividade açucareira dependia cada vez mais da mão-de-obra africana, quer para os novos engenhos, quer para atender as exigências da renovação continuada da força de trabalho dos já existentes. A importação de africanos, e posterior escravização, com o objetivo de substituir a mão de obra indígena, só atendeu às expectativas dos senhores de engenho enquanto os africanos não tinham, ainda, se reorganizado na diáspora para uma reação contra os brancos da América portuguesa, considerados pelos nativos de Angola “os verdadeiros canibais” segundo Alencastro.

⁷Alencastro, *O trato dos viventes*, p. 281.

⁸Selma Pantoja, *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*, Brasília, Thesaurus, 2000, p.100.

⁹Schwartz, *Segredos Internos*, p.40; Jacob Gorender, *O Escravismo Colonial*, S. Paulo, Editora Ática, 1985, p. 39.

¹⁰Alencastro, *O trato dos viventes*, p.127.

¹¹Schwartz, *Segredos Internos*, p. 40

Segundo Luís Vianna Filho, a posição da Bahia na relação econômica com Lisboa justificava, naquela época, a preferência por Angola como porto de importação de africanos, no primeiro momento do tráfico atlântico. Os africanos importados da África Centro-Ocidental, embarcados em Luanda, formavam, na Bahia, o que João Reis denomina de “guarda-chuva étnico”; ou seja, neste caso específico, um grande grupo composto de várias etnias da África Central, aqui reunidas em uma categoria abrangente como Angolas.¹² Com os nagôs aconteceu o mesmo processo, já que também englobavam outros grandes grupos, formados, além deles, pelos oyo, egba, ijexá e outros ioruba-falantes. Ao serem reconhecidos como Angolas foram transformados em uma nova nação nos relatos coloniais do século XVII. A nação Angola na Bahia teve uma amplitude demográfica maior que os congos, benguelas, rebolos, cabinda e outros do grupo bantofone.

A historiografia da escravidão apresenta vários momentos em que se pode falar de uma hegemonia Angola em Salvador, graças à importação maciça, até o final do século XVII, de africanos da África Centro-Ocidental. Para a Bahia, entre 1710 a 1830, Eltis nos fornece dados que comprovam esta superioridade demográfica. Cerca de 341.980 africanos foram embarcados nos portos de Luanda e Benguela e enviados para a Bahia.¹³ Viana Filho dá uma explicação geográfica para o peso dos Angolas na Bahia do século XVII: a pouca distância entre Angola e a Bahia.¹⁴

Segundo Schwartz, as mudanças na economia resultaram, depois de longo tempo de comércio atlântico, em declínio na importação de escravos daquela região africana. Para exemplificar, Schwartz aponta que no ano de 1806 desembarcaram no porto de Salvador 8.037 escravos provenientes da Costa da Mina, enquanto somente 2.588 tiveram como origem Angola e Benguela. A descoberta de ouro em Minas Gerais, segundo Schwartz foi o fator decisivo da mudança para o gentio da Costa da Mina. Talvez o autor tenha visto este fato como o mais relevante, mas sabemos que não foi o único. Wood justifica essa alteração no tráfico atlântico argumentando que em “Angola, as guerras intestinas e o colapso do reino de Ndongo, uma epidemia de varíola (1685-87) e as mudanças das condições econômicas que afetavam o preço dos escravos contribuíram para esta mudança”.¹⁵ Ainda segundo Wood a mudança no Brasil foi influenciada pelo desenvolvimento do cultivo do fumo em região propícia em torno de Salvador, o Recôncavo. As mercadorias de escambo apreciadas pelos

¹² João José Reis, “A greve negra de 1857 na Bahia”, *Revista da USP*, nº 18 (1993).

¹³ Dados levantados por David Eltis em documento, gentilmente cedido pelo prof. João José Reis.

¹⁴ Vianna Filho, *O negro na Bahia*, p. 48..

¹⁵ A.J.R. Russell-Wood, *Escravos e libertos no Brasil Colonial*, São Paulo, Civilização Brasileira, 2005, p.54.

africanos centro ocidentais seriam aquelas provenientes da Ásia ou Europa enquanto os africanos da costa mina preferiam o fumo “curtido com melado produzido na Bahia”.¹⁶Essa mudança da origem africana de mão-de-obra escrava, na virada para o século XVII, deu lugar a preconceitos que resultaram na valorização histórica de uma nação, em detrimento de outra. Ainda conforme Schwartz as preferências dos senhores de engenhos por uma determinada nação estavam diretamente relacionadas ao sistema de produção prevalente em determinado período da história econômica.¹⁷

Num contexto em que o resultado econômico andava de ombros com idéias deterministas geográficas e/ou culturais, para os Angolas foi concebida a idéia de que a preferência por estes dar-se-ia em função da sua docilidade além de oferecerem margem a uma assimilação maior que os nagôs ao catolicismo. Mas para surpresa dos deterministas foi justamente um africano de nação Angola, de nome Antonio que, em 1807, foi acusado de ser “presidente de um terreiro dos candomblés” em São Francisco do Conde. João Reis informa que este documento de acusação do africano Antonio Angola corresponde à mais antiga citação do termo candomblé num documento.¹⁸ Vale frisar que o termo “candomblé”, de origem banto (kimbundo), foi tornado genérico para denominar até mesmo as manifestações religiosas de raiz nagôs.

Gilberto Freyre não deixou de reconhecer a importância cultural das pesquisas demográficas de Luis Viana no que concerne à população Angola na Bahia. No entanto, não hesitou em afirmar que continuava de pé, ao seu ver, “a predominância sudanesa, pelo menos num setor do passado e do caráter afro-baiano: no setor que chamarei revolucionário”. E dá asas ao seu preconceito com relação aos Angolas, apontando os negros sudaneses como “consciente como nenhum dos valores de sua cultura e, por isso mesmo, mais insubmisso e mais cheio de um como sentimento de dignidade africana e mesmo humana”.¹⁹

João Reis vai além nas suas observações quanto ao preconceito que senhores de engenho e autoridades coloniais (depois provinciais) grassavam sobre os Angolas. O autor chama a atenção para o fato de historiadores e antropólogos terem se apropriado dessas idealizações e, assim, contribuir negativamente para uma “explicação moderna da omissão

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Schwartz, *Segredos Internos*, p. 283,

¹⁸ João José Reis, “Candomblé in 19th century Bahia: priests, followers, clients”, in Mann and Bay (editors), *Rethinking the African diaspora: the making of a Black Atlantic world in the Bight of Benin and Brazil*, London, Portland, F. Cass, 2001, p. 121.

¹⁹ Gilberto Freyre ao prefaciar o livro de Luis Vianna Filho, *O negro na Bahia*, São Paulo, Ed. Nova Fronteira, 1988, p.7. Para um discussão a respeito da tese de Nina Rodrigues sobre a superioridade e predominância sudanesas, ver Reginaldo, “Os Rosários dos Angolas”, pp. 163-174.

dos bantu nos levantes escravos baianos”.²⁰ Nicolau Parés, também, atento a essa questão discorre sobre as possíveis causas geradoras de tais apropriações e sugere que

O papel dos intelectuais tem sido considerado outro fator que contribuiu para o processo de “nagôização”. Beatriz Góis Dantas tem defendido a idéia de que foram os intelectuais, desde de Rodrigues, passando por Carneiro e Ramos, até a chegar a Verger e Albein dos Santos, para citar os mais conhecidos, que privilegiaram de modo sistemático os terreiros “nagôs puros”, exaltando-os “como verdadeira religião, contrastando assim com a magia/feitiçaria dos bantos”.²¹

Segundo Clóvis Moura, fazendo eco à maioria dos autores que pesquisam a resistência escrava no Brasil, os movimentos de rebeldia contra a escravidão aconteciam em todos os lugares em que o trabalho servil se apresentasse. As formas de resistência variavam das mais explícitas como fugas, quilombos e revoltas, àquelas dotadas de uma visibilidade de difícil interpretação dos seus reais objetivos. As irmandades religiosas são bons exemplos de resistências subterrâneas. As diversas formas de resistência utilizadas pelos escravos sempre foram motivo de preocupação para os senhores. Principalmente quando a reação escrava resultava em subtração na quantidade de escravos que compunham a senzala. Tal preocupação justificava o investimento em vigilância, patrocinado pela sociedade escravista.²²

Ora, caso atentemos para o momento dos vários levantes acontecidos na Bahia do século XVII e XVIII, exaustivamente comentados por Clóvis Moura, concluiremos que os bantos não foram tão dóceis com a escravidão. Pelo menos no que concerne à organização de mocambos, levando o governo da Bahia, em 1653 a criar o cargo de capitão-mor das entradas aos mocambos.²³ Outros quilombos fizeram história nos séculos XVII e XVIII na província da Bahia e em outras províncias, sempre dando muito trabalho às autoridades constituídas. Diante da quantidade de quilombos espalhados pela Bahia, Moura observou que “o mapa da província estava todo respingado de manchas de quilombo”.²⁴ Fora da Bahia, entre Alagoas e Pernambuco, o quilombo dos Palmares se manteve durante quase todo o século XVII eternizando a figura de Zumbi dos Palmares além de ser transformado em símbolo de luta dos afrodescendentes brasileiros.²⁵ Não mais parece necessário afirmar que a experiência

²⁰ Reis, *Rebelião Escrava no Brasil*, p. 330.

²¹ Parés, *A Formação do Candomblé*, p. 161.

²² Gorender, *O escravismo colonial*, p. 52.

²³ Clóvis Moura, *Rebeliões da Senzala*, Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988, p. 126; ver Sílvia H. Lara, “Do singular ao plural – Palmares, capitães do mato e o governo dos escravos”, in João José Reis e Flávio Gomes (orgs), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, 2005, pp. 81-109.

²⁴ *Ibid.*, p. 126.

²⁵ *Ibid.*, p. 205.

quilombola tem raízes na África banto, mesmo que os conceitos de quilombo, em terras africanas e na diáspora, não se assemelhem em sua totalidade²⁶.

Existe unanimidade entre os autores quanto ao reconhecimento da fuga como a estratégia de resistência mais usual entre os escravizados, não se limitando essa prática a uma nação específica. A maior ou menor incidência de fuga no seio de uma determinada nação pode estar diretamente relacionada ao momento do tráfico e ao número maior ou menor de representantes de uma identidade africana dentro da sociedade colonial. Até porque, segundo Silva Lara, “as fugas faziam parte da escravidão (eram inerentes a ela) não só porque os escravos resistiam à dominação, mas também porque eram previstas e reconhecidas pelos senhores e pela legislação metropolitana como algo permanente, um ‘dato de realidade’ que não era possível ignorar, algo inscrito na própria visão que tinham do escravo e da escravidão”.²⁷

Flávio Gomes analisa a fuga como um processo histórico previsível. Daí, todo o aparato montado para evitar que os escravizados atingissem seus objetivos os quais não se limitavam, unicamente, à aquisição de uma liberdade no conceito burguês do termo, mas uma liberdade vista como a oportunidade para se reencontrar com os seus. Enfim, a fuga era um caminho para a ressocialização do escravizado.

Os Angolas, apesar da arraigada visão alimentada por traficantes e senhores, de serem estes africanos mais dóceis e menos dispostos a toda forma de resistência, também impuseram fronteiras aos excessos praticados pelos seus senhores, através das fugas. Não reconhecer a participação dos Angolas nessa vertente rebelde é desconhecer a história de luta dos africanos Centros-Occidentais contra os portugueses, nos primórdios do processo de ocupação de parte daquele continente. José Curto pede que se atente para o fato de que “Entre os casos relativos às terras africanas, sobre as quais existe alguma literatura, o de Angola mostra claramente que a resistência à escravidão, especialmente a fuga, possui um passado tão longo quanto agudo”,²⁸ apontando, assim, para uma experiência anterior dos Angolas no que concerne a mais uma forma de, como disse o mestre de capoeira Angola Vicente Pastinha, “mandinga de escravos em ânsia de liberdade”.²⁹ A aflição de Curto se justifica diante de uma historiografia que, em sua maioria, apresenta a resistência africana como um fenômeno americano.

²⁶ Sobre quilombos na África, ver Serrano, “Ginga, a rainha quilombola de Matamba e Angola”.

²⁷ Silvia H. Lara, *Campos da violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988, p.295.

²⁸ José C. Curto, “Resistência à Escravidão na África: o caso dos escravos fugitivos recapturados em Angola, 1846-1876”, *Afro-Ásia*, nº 33, (2005), p. 67.

²⁹ *Revista Realidade*, São Paulo, 1967, p.79.

Os Angolas nos anúncios dos jornais da Bahia.

Com o surgimento da imprensa na Bahia, através da Carta Régia de cinco de fevereiro de 1811, teve início em 14 de maio do mesmo ano a circulação de um periódico a *Idade d'Ouro* que, nas palavras de seus idealizadores, seria “um maravilhoso meio de propagar, com rapidez e segurança, as nossas idéias a lugares e a tempos os mais remotos”.³⁰ Além da difusão das idéias, o jornal assumiu a posição de informar todo movimento marítimo relacionado ao comércio colonial, inclusive o tráfico de escravos, prestando-se também ao serviço de anunciar com riqueza de detalhes (defeitos físicos, sinais de castigos, marcas étnicas, etc.) as fugas de escravos cujos senhores pagavam pela publicação. A despesa com os anúncios, acrescentada ao valor pago ao capitão-do-mato pela captura do fugitivo, representava um novo ônus para a economia escravista. Observa-se que só a partir do surgimento da imprensa na Bahia nos é possível uma noção mais próxima da quantidade de escravos fugidos na província. Leva-me a acreditar que, caso a Bahia tivesse tido a oportunidade do advento da imprensa alguns anos anteriores a 1811, provavelmente depararíamos com uma incidência maior de escravos da Nação Angola sendo anunciados, já que a importação, e posterior escravização de africanos provenientes de Angola e Benguela foi, reconhecidamente, mais significativa naquele período. José Curto se queixa, também, da falta de informações jornalísticas sobre fugas de africanos centros-ocidentais na Angola dos primórdios do século XIX porque, “Ao contrário do que aconteceu no Brasil, a imprensa chegou a Angola somente nos meados de 1845”, através da impressão, em Luanda, do *Boletim Oficial de Angola*, de circulação semanal, patrocinado pelo governo da colônia, constituindo-se na única publicação durante os seguintes vinte anos.³¹

A *Idade d'Ouro* anunciou, em 19 de dezembro de 1817, a chegada, de Angola, da sumaca Sinceridade, sob o comando do Mestre José Pereira da Costa, transportando “1800 arráteis de cera, azeite de palma e mondubi, e 220 escravas, morrerão 14”.³² Um detalhe neste anúncio desperta a nossa atenção pela data da chegada desta embarcação. Leva-nos a acreditar que a afirmação de que estavam chegando de Angola seja falsa. Um disfarce para burlarem a

³⁰ Segundo Paulo de Jesus, O jornal *A Idade D'ouro* foi o único a circular na província da Bahia no período de 1811- 1820. Paulo César Oliveira de Jesus, “O fim do tráfico de escravos na imprensa baiana: 1811 – 1850” (Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal da Bahia, (2004), p.20. Para uma leitura mais ampla sobre esse jornal, ver Maria Beatriz Nizza da Silva, *A primeira Gazeta da Bahia: Idade d' Ouro do Brasil*. 2. ed., Salvador, EDUFBA, 2005.

³¹ Curto, “Resistência à Escravidão na África”, p. 75.

³² A *Idade d'Ouro*, de 19/12/1817. Neste anúncio pode ter acontecido um equívoco na redação ou um fato incomum: 234 mulheres terem sido traficadas de uma só vez.

lei de 1815 – Tratado de Viena – que, dentre outros acordos, proibiu o tráfico de escravos da África Ocidental. Neste anúncio pode ter acontecido um equívoco na redação ou um fato incomum: 234 mulheres sendo traficadas de uma só vez.

Vários acordos foram feitos com o objetivo de extinguir de uma vez por todas o tráfico atlântico, mas os proprietários de terras defenderam como puderam um sistema que eles reconheciam ter sido todo o alicerce econômico da Colônia. “Inúmeros recursos foram utilizados para burlar a lei: escravos eram desembarcados às escondidas em áreas desertas, bandeiras falsas eram hasteadas com o objetivo de confundir os perseguidores”.³³ Além da vigilância da marinha britânica, cidadãos brasileiros, anônimos, também estavam atentos para as artimanhas daqueles que só pensavam em se dar bem com o tráfico. Foi o caso de José da Silva e Azevedo que no dia 29 de outubro de 1835 enviou uma carta denúncia ao Presidente da Província da Bahia Joaquim Marcelino de Brito chamando-lhe a atenção para dois irmãos portugueses que tinham metido naquela ilha “huma embarcação de escravos de Angolla” e que até o Juiz de Paz daquela localidade, João Ferreira de Oliveira, tinha o seu escravo fruto do ilícito.³⁴

Na carta, José da Silva aproveita a oportunidade para apresentar minúcias referentes a dois traficantes portugueses: seja no que diz respeito ao endereço, planos de futuras importações de escravos e outras informações que viessem a ajudar na repressão de tão vil delito. Inclusive mais uma vez, deixou bem clara a sua desconfiança no juiz de paz da Ilha de Itaparica, orientando o Chefe de Polícia para a necessidade de uma investigação *in loco*, mas que não mandasse o juiz de paz porque “todos são huns ladroens” e que tomasse as devidas providências para “fazer as indagações mesmos destes escravos ladinos para confessarem a quantos anos estão aqui se já foram batizados e se acha algum novo de Angolla, e mandar frustrar a descarga dos que o Pimental me disse estava isperando (sic) e quando se acha alguma coisa destas V.Exª fazer deportar desta província estes Portugueses como os Africanos estão hindo pois os concidero (sic) por isso muito criminosos.” O denunciante também justificou o descrédito no Juiz de Paz, dizendo que há cerca de um mês “meterão nesta ilha uma embarcação de escravos de Angolla, e não há aqui quem não tenha o seu escravo novo, e

³³ Andrade, A mão de obra escrava em Salvador, p.72. Em 22 de janeiro de 1815 a Inglaterra, juntamente com Portugal, assinou um acordo declarando a ilicitude do tráfico, além de a Inglaterra assumir a repressão ao tráfico negreiro se dando, inclusive, o direito de tomar a atitude que fosse cabível contra os navios que transgredissem a lei. Para saber mais, ver Afonso Bandeira Florence, “Entre o cativo e a emancipação: a liberdade dos africanos livres no Brasil, 1818-1854” (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2002).

³⁴ José da Silva e Azevedo para o Presidente da Província Marcelino de Brito, 29/10/1835, APEBa, *Escravos (Assuntos)*, 1825-1887, maço 2896.

dos quais o Juiz de Paz desta Ilha João Ferreira de Oliveira Silva mandou ao antecessor de V. Exa [o presidente da província] hum moleque inda com tanga com que saltou”.³⁵

A preocupação do denunciante ia além da questão legal. Em tempo, o presidente da província foi lembrado de que ninguém melhor do que ele para saber do “grande mal que nos causa os Africanos nesta terra, vendo os acontecimentos do Pará”. Suas palavras estavam recheadas de medo, pois, aquele 1835 foi um ano que ficou marcado pela mobilização dos africanos no Pará e aqui. Quanto ao Pará, acredito que José da Silva esteja se referindo à revolta que ficou conhecida como Cabanagem, movimento que apesar de não ter sido liderado unicamente por africanos, teve uma participação significativa destes. Na Bahia, dez meses anteriores à denúncia de José Silva, o governo da província se viu às voltas com a rebelião de escravos muçulmanos – revolta dos malês – o que ainda trazia preocupações. Diante dos fatos, era justificável o temor de Silva, pois, quem viveu o ano de 1835, principalmente na Bahia, vivia com o “pé no vulcão” utilizando aqui a expressão utilizada pelo Diário do Rio de Janeiro em 1836 ao se referir às revoltas escravas que ameaçavam a “ordem imperial”.³⁶

Nos jornais da Bahia, no período de 1811 a 1850, 47 anúncios citam africanos da nação Angola em movimento sendo: 32 anúncios de fuga; 13 de venda e dois de escravos encontrados pelas ruas, por terceiros, aparentemente em fuga, os quais eram entregues aos seus senhores, mediante pagamento àquele que o tivesse capturado.³⁷ Para o ano de 1835 João Reis estimou a população escrava africana de Salvador em 17.325 habitantes sendo 4.709 oriundos da África Centro-Occidental e destes 1763 de nação Angola.³⁸

Observa-se também que a proporção de homens é muito superior à de mulheres — 37 e 10 respectivamente, o que corresponde ao padrão consagrado pela historiografia, na proporção do sexo entre os escravos africanos.³⁹ Dos 37 anúncios, somente 23 tiveram a profissão informada, ou seja, cinco mulheres e 18 homens. As cinco mulheres eram utilizadas nos afazeres domésticos como cozinheira, lavadeira e engomadeira. Entre os homens apenas três homens aparecem como trabalhador doméstico, na função de cozinheiro. Segundo o

³⁵ Ibid.

³⁶ Sobre a Cabanagem ver, Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro, “Nos Subterrâneos da Revolta: Trajetórias, lutas e tensões na Cabanagem” (Tese de Doutorado em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1988); para a revolta dos malês, ver Reis, *Rebelião escrava no Brasil*; Sobre a expressão “pé no vulcão”, citada pelo Diário do Rio de Janeiro em 1836 e também sobre a tensão causada pela repercussão da revolta dos malês no Rio de Janeiro ver, Carlos Eugênio Líbano e Flávio dos Santos Gomes, “Com um pé sobre um vulcão: africanos minas, identidades e repressão antiafricana no Rio de Janeiro. 1830 – 1840”. *Estudos Afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 23, p. 335-378, 2001.

³⁷ O total de 47 anúncios foi extraído dos seguintes jornais baianos: *A Idade d’Ouro*, *Correio Mercantil*, *Diário da Bahia*, *Gazeta Comercial da Bahia*, *O Farol* e *O Imparcial Brasileiro*.

³⁸ Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, p. 309.

³⁹ Reis, *Rebelião escrava*, p. 26; Mary Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*, p 35-66.

Padre espanhol Raul Ruiz Altuna, “O bantu não tem inconveniente em realizar, fora da sua comunidade, trabalhos incompatíveis com o seu sexo. Um dos ofícios mais apetezidos pelos homens é o de cozinheiro, para o qual demonstram habilidade extraordinária”.⁴⁰ Quanto aos trabalhadores marítimos eram em número de seis: um pescador; quatro marinheiros, sendo que um deles acumulava também a função de cozinheiro na Escuna Flor Baiana, e ainda um mergulhador que era também pescador.⁴¹

Agrupamos como trabalhadores de rua aqueles que viviam sua rotina ocupacional todo o tempo, praticamente, no espaço aberto das ruas e praças. Nessa categoria encontramos: um entregador de gazetas – possivelmente trabalhava para o jornal *Idade d’Ouro* já que, na data de sua fuga, este era o único periódico da Bahia; o outro trabalhador de rua é um barbeiro que, provavelmente, oferecia seus serviços para outros africanos, pelas ruas, fazendo os famosos cortes e penteados étnicos que aparecem em trabalhos de viajantes como Jean Baptiste Debret. E, finalmente, entre os trabalhadores artesãos e outros ofícios mecânicos, temos um pedreiro, um sapateiro e um marceneiro.



Figura 1. Barbeiros Ambulantes

Um outro olhar sobre essa documentação escapa às estatísticas. É a análise pontual dos desses anúncios, que podem ser interpretados como sinais diacríticos da identidade Angola na Bahia. A primeira evidência aparece em um anúncio do dia 30 de outubro de 1812 que dizia o seguinte: “Sebastião da Rocha Soares, tem para vender cadeá de três cortes, e outras fazendas

⁴⁰ Altuna, *A cultura tradicional banto*, p. 168.

⁴¹ Quanto à profissão de mergulhador, possivelmente se refira àquele que desce ao mar para soltar a rede quando esta se prende às pedras ou restos de embarcações.

para uso de pretos de Angola, pertencentes a Simão da Rocha Loureiro morador do Rio de Janeiro.⁴² É possível interpretarmos que os africanos de nação Angola se vestiam de forma diferente dos outros africanos. É um dos sinais da existência de uma identidade Angola, separada das outras identidades africanas. Chama, também, a atenção o outro anúncio informando que “Manoel Pacheco, por cima do trapiche do Julião tem para vender fazendas do Malabar próprias para negociação de Angola e Cabinda”.⁴³

No dia quatro de setembro de 1818, o jornal publicou um anúncio de fuga de um Angola de nome Gracia o qual foi descrito pelo seu senhor, Antonio Joaquim de Oliveira Mendes, “senhor do engenho Cabaxi”, como sendo “baixo, fulla, beiços grossos, pés grandes e esparrados e o tornozellos pela parte de dentro sahidos para fora”. No decorrer do século XIX esse tipo de descrição física, utilizada pelos jornais, passou também a ser utilizada pela polícia, não só para auxiliar na captura de escravos mas também na identificação de presos em geral.⁴⁴ O que tem também de interessante neste anúncio é o relato de que, no mês anterior, outros dois africanos desse engenho tinham fugido e o redator do jornal ou o próprio anunciante os definiu como sendo de “nação Congo ou Angola”. Talvez essa dificuldade de detecção se deva a estreita semelhança lingüística e cultural entre os africanos desta área geográfica africana.⁴⁵ Essa dificuldade continuou presente nos meados do século XIX. Em 1844, por exemplo, o carcereiro da cadeia do Aljube informou ao chefe de polícia a prisão do escravo Pedro Benguela, o qual diz “ser fugido da Campina Grande em Pernambuco”.⁴⁶ O documento anexo ao ofício do carcereiro, provavelmente vindo da polícia de Pernambuco, informa que Pedro era Angola e não Benguela como se adiantou o carcereiro. Os seus sinais característicos também foram divulgados, de forma semelhante àquela utilizada nos anúncios de jornal, ou seja, Pedro era “baixo de corpo, pouca barba, orelhas pequenas, olhos grandes, com falta de hum dente na frente do queixo superior”. Em Campina Grande trabalhava na roça da sua senhora, Maria Josefa, viúva de Manoel Jorge que vivia com dois filhos, Antonio e Felicia.⁴⁷ O chefe de polícia despachou no mesmo ofício que o carcereiro anunciasse “pelos Periódicos” o que foi feito em 28 de agosto de 1846.

⁴² *Idade d'Ouro no Brasil*, 30/10/1812 n° 87.

⁴³ *Ibid.*, 20/06/1847 n° 48.

⁴⁴ Trindade, “A Casa de Prisão com Trabalho da Bahia”, p. 97.

⁴⁵ Robert W. Slenes, “Malungo, Ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil, *Revista USP*, 12, 1991/1992, P.58

⁴⁶ Carcereiro do Aljube para o chefe de polícia, (26/08/1844), APEBa, *Cadeias*, 1831-1849, maço 6269. O carcereiro indica Campina Grande sendo localizada em Pernambuco.

⁴⁷ *Ibid.*

A realidade é que africanos centrais eram comumente confundidos em função da significativa dificuldade para detecção imediata do grupo étnico a que aqueles africanos pertenciam já que esses africanos tinham elementos culturais em comum — lingüísticos, por exemplo —, além da reduzida presença de esscarificações étnica, em comparação com africanos ocidentais e orientais, o que tornava mais difícil o trabalho dos seus captores, no caso específico de Pedro. Sem levar em conta que aos africanos interessava tirar proveito de toda essa “confusão” que, na realidade, só existia na cabeça dos senhores e da polícia.

Não foram muitos os Angolas encontrados, cuja referência dada para facilitar o trabalho dos seus captores fossem as esscarificações étnicas, como o caso de Theodoro Angola que, dentre outras informações, tinha “sobre um dos peitos huma marca da sua terra”.⁴⁸ Muitos escravos se utilizavam das oportunidades do trânsito diário pela vida urbana para planejarem fugas fossem elas reivindicatórias ou fugas-rompimento.⁴⁹ Caetano Angola aproveitando-se do fato de ser “entregador de gazetas pelas casas”, escafedeu-se por aí a fora e teve, ironicamente, a sua fuga anunciada no mesmo jornal para o qual trabalhava, como sendo de “estatura baixa, e algum tanto com os olhos avermelhados, com uma cicatriz debaixo do queixo direito, e com muitos sinais de sarja pelo corpo”.⁵⁰

Outros anúncios nos despertam para as questões identitárias, como o caso da escrava Thereza Angola, descrita no anúncio como possuidora de “uma marca no peito, e hum signal de bixiga no nariz, meio vesga e orelha por furar”, anunciada como fugida no dia 16 de abril de 1813. Como podemos ver a ênfase dada ao fato dela não ter ainda a orelha furada nos remete à possibilidade deste ser outro desses sinais de identidade da nação Angola. Os velhos cronistas falam, insistentemente, do brinco dourado colocado na orelha esquerda como marca dos chamados Angolas.⁵¹ Elementos externos outros eram também marcas que podem ser vistos como sinais diacríticos na identificação dos africanos da África Sub-equatorial. Não interpreto como mera coincidência o fato de no Rio de Janeiro do século XIX, Carlos Eugênio Soares chamar a atenção para um tipo de chapéu, o barrete, que junto com as fitas de cores transformou-se em mais um elemento de identificação dos capoeiras daquela província e, aqui na Bahia, o *Idade d’Ouro* de dois de março de 1821 ter anunciado a fuga de um africano Cabinda com um barrete de cores. Comungo com Soares de que “[...] estes códigos de

⁴⁸ *O Imparcial Brasileiro*, 24/09/1829.

⁴⁹ Silva, “Fugas, revoltas e quilombos: os limites da negociação” in Reis e Silva, *Negociação e Conflito*, p. 63.

⁵⁰ *A Idade d’Ouro*, 28/11/1814. Sarja é incisão cutânea para extração de sangue ou de pus, quando cicatrizada apresenta cicatrizes.

⁵¹ *A Idade d’Ouro*, 16/04/1813; Alexandre Melo Morais Filho, *Festas e tradições populares do Brasil*, Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, DGDI, 1994, p. 296.

identificação são cruzamentos de tradições inventadas por africanos com base na experiência da escravidão, junto com simbologias étnicas trazidas da terra natal”.⁵²

A interpenetração de culturas foi de suma importância no processo de reorganização social africana na diáspora. Elementos que, simbolicamente, representavam um dos sinais diacríticos de uma determinada cultura poderiam ser encontrados em um segmento cultural outro, o que também significava um problema para os senhores. Eu não afirmaria que os escravos, das vezes em que estiveram envolvidos com situações que conotavam qualquer tipo de imbricação cultural, as utilizaram com o objetivo único de confundir os seus repressores. Mas, determinados comportamentos associados às fugas nos levam a interpretações mais subjetivas. Foi o caso, por exemplo, da escrava Mara Angola, cuja dona, Maria Senhorinha da Mota, apresentou como uma das pistas para facilitar a captura da fugitiva, que esta tinha fugido levando “dois panos da costa um azul e outro esbranqueado com listras”.⁵³ Comportamento semelhante teve a escrava Maria Angola que também, no dia 03 de maio de 1836, fugiu da casa do Coronel José Joaquim Xavier levando um pano da costa azul.⁵⁴

Nada de surpreendente teria nestes anúncios de jornal caso não fosse do nosso conhecimento que o pano da costa é uma marca que, em primeira mão, identificava as negras minas, não as Angolas. Braz de Amaral nos deixou informações a respeito deste complemento do vestuário feminino africano ao sugerir que os egbas trouxeram experiência mercantil muçulmana para as cidades de Salvador e Rio de Janeiro, pois eram “Muito dados ao comércio [...] e daí vinham até há pouco tempo os panos listrados da Costa que as yorubanas pretas e as mulheres usavam como xales [...]”.⁵⁵ Também a antropóloga Ruth Landes, quando esteve em Salvador na década de 30 do século XX, ainda encontrou evidências da afro-ocidentalidade do pano da costa”. A crioula estava toda de branco, como uma figura de espuma: as saias rodadas duras de goma e terminando acima dos tornozelos, a blusa rendada e o xale da África Ocidental”.⁵⁶

Mas, ledado engano acreditar que só as mulheres de etnia Angola se interessavam por esse acessório do vestuário afro ocidental feminino. Às vezes os homens, em alguns momentos, foram flagrados, de alguma forma envolvidos com este apêndice de beleza

⁵² Soares, *A Capoeira Escrava*, pp.80- 81.

⁵³ *Correio Mercantil*, 04/10/1849.

⁵⁴ *Diário da Bahia*, 06/05/1836.

⁵⁵ Braz do Amaral apud Carlos Eugênio Líbano Soares, Juliana Barreto Farias, Flavio dos Santos Gomes, *Labirinto das nações: africanos e identidade no Rio de Janeiro, século XIX*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 216.

⁵⁶ Ruth Landes, *A Cidade das Mulheres*, (tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva), Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1967, p.264.

feminina africana—não descobri com qual objetivo —. Foi o caso de Joaquim Angola, que se apresentou como escravo de Francisco Basílio da Conceição, quando recolhido à Cadeia do Aljube no dia sete de junho de 1854, por ordem do Chefe de Polícia, por suspeita de estar fugido e ter furtado um pano da costa.⁵⁷

Do lado de cá da kalunga, a utilização de marcas identitárias do outro acontecia em vários sentidos.⁵⁸ Assim como africanos centrais foram encontrados utilizando objetos que faziam referência aos africanos ocidentais, o inverso também foi possível em outros momentos. João Reis cita, por exemplo, o haussá Cipriano José Pinto, que na sua loja na Ladeira do Carmo tinha “um estoque variadíssimo” de mercadorias “próprias da Costa da Mina”, como panos-da-costa, mas lá era possível encontrar até berimbaus, instrumento reconhecidamente de origem centro-africana.⁵⁹ Lembremos que a esperteza de Cipriano era bastante para este saber que enquanto comerciante e candomblezeiro, numa sociedade onde a diversidade étnica era a marca, não deveria, ele, fazer escolhas preferenciais quanto ao que vender ou a quem vender. É, inclusive sintomático o termo “quitanda”, de origem bantu, (kibundo), utilizado pelo haussá Cipriano, no documento em que celebrava a transação de um empréstimo tomado a um seu vizinho para montar as “minhas quitandas que botei na Ladeira do Carmo”.⁶⁰

Interessa observar que as inter-relações étnicas, muitas das vezes, beiravam o inconcebível. Em algumas situações o malungo era aquele que tinha origem do outro lado da kalunga. Os escravos, em ânsia de liberdade, não se furtavam da companhia daquele que, na relação étnica, era de aparente oposição. Foi o caso da preta Angola Joana Maria, que cumpria prisão perpétua na Cadeia da Relação. Aparentando ter 50 anos, fugiu no dia 5 de maio de 1844, na companhia de uma branca de nome Gertrudes Maria da Conceição.[...] as prezas fizeram hum rombo no asoalho da prisão q[ue] corresponde a hum armazém que fica por baixo, pertencente à Câmara, pela parte detrás da cadeia.” No documento enviado ao Chefe de Polícia da Província, o carcereiro deixou claro que, pelo menos, a fuga de Joana Maria foi “quadijuvada pelo sentinela que neste lugar estava postado Bento Pires [...] que tão bem com ellas se evadió”. No mesmo documento, o carcereiro informa ao Chefe de Polícia da

⁵⁷ “Relação dos presos existentes nesta Cadeia do Aljube athe 30 de junho de 1854”, APEBa, *Cadeias*, 1850-1854, maço 6270.

⁵⁸ Para os africanos da África Central e Austral, conforme Slenes, kalunga era o oceano que, simbolizava a linha divisória entre a vida e a morte. Assim, atravessar a kalunga era estar indo para o mundo dos mortos. Para aqueles africanos, os vivos eram pretos, e os mortos eram brancos. Para saber mais, ver: Slenes, “Malungo, ngoma vem!”.

⁵⁹ João José Reis, “Domingos Pereira Sodré: um sacerdote africano na Bahia oitocentista”, *Afro-Ásia*, nº34 (2006), p. 270.

⁶⁰ *Ibid.*

necessidade de transferência, para o Aljube, das presas que não caíram no mundo com Joana e Gertrudes.⁶¹ Leva-me a acreditar que a sentinela, sabendo das conseqüências da sua irresponsabilidade, preferiu acompanhá-las na perigosa empreitada quando deu pela falta das duas condenadas ou realmente houve uma “quadivação” movida por uma relação amorosa que ele, provavelmente, tinha com uma delas.

Outras presas, em número de 11, preferiram esperar por uma outra oportunidade para se reencontrarem com a vida extramuros, sendo três cabras, duas crioulas, duas pardas, uma nagô liberta, duas brancas e uma preta. Mas o Chefe de Polícia não pagou pra ver e logo no dia seguinte, atendendo à solicitação do carcereiro Antonio Pereira de Almeida, transferiu-as para o Aljube.⁶² Chamo a atenção para o fato de uma escrava Angola ter sido a pivô de todo o movimento.

Observamos que os Angolas, além de buscarem estratégias para encontrarem a liberdade, ao mesmo tempo subvertiam a ordem social alterando a rotina dos instrumentos da repressão. Em vários momentos nem era necessário nenhum comportamento que conotasse ameaça à tranqüilidade pública para que os agentes da lei decidissem cercear o direito de ir e vir dos africanos. O carcereiro da cadeia do Aljube, Joaquim José dos Santos Vieira, cumprindo o ritual de informar o Chefe de Polícia da Província sobre o movimento da Subdelegacia da Rua do Passo, interpretou o plantão do dia 27 de agosto de 1844 como “sem novidade” apesar de naquele dia ter, sem motivo aparente, recolhido àquela Subdelegacia Manoel Angola, de propriedade do juiz Roiz Prates.⁶³ A “insignificância” do acontecido revela a incidência com que se recolhiam escravos nas ruas da capital da província, sem motivos aparentes. Comportamento que, de tão corriqueiro, já não constituía novidade.

As garras da repressão, às vezes, jogavam no escuro aventurando fazer pontos, numa partida em que o adversário não tinha muita opção de vitória. Salvo quando alguém fazia valer o seu direito de propriedade. Foi o caso de Raimundo Martins que em 8 de outubro de 1858 foi, à Cadeia do Aljube, reclamar a irregularidade da prisão, e a conseqüente liberdade, de “um negro seu de nome Luis Angola, unicamente por suporem-no fugido”. O Chefe de

⁶¹ Carcereiro Antonio Pereira de Almeida para o chefe de polícia, 05/05/1844, APEBa, *Cadeias*, 1831-1849, maço 6269

⁶² “Relação das prezas que forão removidas das Cadeias da Relação para o Aljube em 5 de maio de 1844”, 05/05/1844, APEBa, *Cadeias*, 1831-1849, maço 6269. Sobre as prisões baianas do século XIX ver Trindade, “A Casa de Prisão com Trabalho”.

⁶³ Carcereiro Joaquim dos Santos Vieira para o chefe de polícia, 27/08/1844, APEBa, *Polícia (Assuntos Diversos)*, 1842 – 1844, maço 6471.

Polícia, através de portaria ao carcereiro, ordenou a soltura de Luis.⁶⁴ Outros casos vêm confirmar o quão prepotente se mostravam as autoridades provinciais cuja atribuição, prevista em documentos legais, lhes davam o poder para ir além da manutenção da ordem e o respeito às normas que regulavam a relação entre a sociedade e os seus cidadãos.⁶⁵ Como já vimos, o ingrediente respeito não fazia parte do cardápio do poder quando o outro, na relação, era o negro.

Cláudia Trindade destaca o quanto era comum pessoas negras, livres ou libertas, serem confundidas, pela polícia, com escravos fugidos. Essa confusão poderia trazer sérios prejuízos, como o caso de Tiburcio, citado pela autora, que ao ser preso como ladrão foi tido como escravo fugido e condenado a 400 açoites além de usar gargalheira por dois anos. Quando Tiburcio conseguiu provar que já era alforriado, sua sentença foi reformada em quatro anos de prisão com trabalho. Como vemos, Tiburcio foi vítima da dualidade do Código Criminal do Império que legislava penas diferentes para um mesmo crime a depender da situação jurídica do infrator, fosse ele livre ou escravo.⁶⁶

Na relação de presos da Casa de Correção, datada de 21 de dezembro de 1850, o carcereiro fez constar, dentre outros, o nome do Cabra Luis dos Paços, recolhido àquela Casa por ordem do Juiz, mas o carcereiro ignorava o motivo da prisão. Se, no caso do Cabra Luis, algum comportamento configurou crime, só o Juiz de Direito tinha conhecimento.

Ora, mas para o escravo ser recolhido à prisão, como já vimos, não era necessário motivo previsto no Código Criminal. Se não fosse pela vontade de um Juiz, como no caso anterior, bastava que um dono de escravo deixasse de pagar uma dívida em tempo pré-acordado que seria motivo bastante para ter penhorado quantos escravos fossem necessários para o pagamento total da dívida. A “mercadoria” penhorada, o escravo ou escravos, ficaria recolhida à prisão até que seu proprietário resgatasse a dívida ou o entregasse como pagamento.⁶⁷

Foi o que aconteceu com os escravos Zeferino e Luis, de nação jeje, Domingos Nagô, Januário Angola, além de Francisco e Antonio de Cabo Verde que no dia 27 de novembro de

⁶⁴ Procurador de Raimundo Martins para o chefe de polícia, 08/10/1858, APEBa, Relação de presos, 1838-1858, maço 6283.

⁶⁵ Ver, por exemplo, as atribuições do chefe de polícia na Lei nº 361 de 3 de dezembro de 1841 que reformou o Código do Processo Criminal e centralizou os assuntos judiciários na esfera policial concedendo amplos poderes para o Chefe de Polícia. Lei de 3 de Dezembro de 1841, Reformando o Código do Processo Criminal, in *Collecção das Leis do Império do Brazil de 1824*, Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1878, ano de 1841, tomo 4, pp. 101-122. Ver também Regulamento nº 120 de 31 de janeiro de 1842, Araújo Filgueiras Junior, *Código do Processo do Império do Brasil*, tomo II, Rio de Janeiro: Laemmert, 1874, p. 23.

⁶⁶ Trindade, “A Casa de Prisão com Trabalho”, p. 98.

⁶⁷ Clóvis Moura, *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, São Paulo, Edusp, 2004, p. 309.

1850 foram penhorados pelo capitão Theodoro da Silva Freire e pelo Tenente Coronel Galvão. O Carcereiro, em documento ao Chefe de Polícia, informou que apesar do ocorrido, “tem o serviço na forma do Regulamento e sem novidade”. Observamos aqui que, na visão do carcereiro, colocar escravos atrás das grades não era uma novidade em função da normalidade com isto acontecia no dia-a-dia. Escamotear uma situação jurídica que justificasse o seu direito de ir e vir era uma das estratégias utilizadas pelos cativos e que algumas vezes dava certo. Foi o caso do escravo Luiz Angola que, sendo detido pela polícia no dia 24 de junho de 1840 na Rua da Quitanda Velha por “se achar alguma coisa embriagado”— ao africano supunha-se ilegal comemorar a data do batismo do filho de Deus sob efeito de *malafo*⁶⁸— e, após ter sido encaminhado para o quartel de S. Bento, teve a sua posse reivindicada pela Senhora Maria Francisca do Nascimento, cuja requisição não foi atendida “por dizer o próprio escravo que era forro”.

Outros escravos eram “achados” pela polícia muito antes do reencontro com os seus, Marcos Angola, escravo de Manoel Leal, capturado no dia 25 de abril de 1853 na Vila Nova da Rainha, dizia ter parentes em Mata de S.João.⁶⁹ Esta pode ser uma daquelas fugas reivindicatórias de que fala Eduardo Silva. Leva-me a acreditar que a Marcos não interessava a liberdade em termos abstratos, mas, como diz Silva, “juntar-se a entes queridos dos quais foi afastado pelo tráfico provincial”.⁷⁰ Quando D. Joana de Mattos soube que sua escrava Tereza, de nação Angola, cor fula, de “trinta annos pouco menos” estava recolhida na cadeia pública de Maragojipe depois de estar fugida há mais de quatro anos, requereu “submissamente” ao Presidente da Província que o devolvesse a sua escrava sem nenhum ônus para a requerente, sob a alegação de que era viúva e pobre.⁷¹ Contabilizando-se o tempo que Tereza ficou a largo deixa clara a sua intenção de se ver livre em definitivo. Alguns escravos, ao serem encontrados, usavam da estratégia de negar o nome para que assim fosse dificultado o reencontro com a escravidão. É sintomático o anúncio publicado no jornal *A Idade d’Ouro* de 02 de abril de 1813 que anunciou de forma resumida ter “achado” um escravo, de nação Angola, “ainda buçal” que estava sob a custódia de Francisco Caetano de Souza Quadros. O anúncio não nos fornece o seu nome nem o nome do seu proprietário, informações que

⁶⁸ Sobre a geribita ver, Miller, *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade*, p. 296.

⁶⁹ “Relação de presos existentes nesta Cadeia do Aljube athe 30 de Junho de 1854”, APEBa, *Cadeias*, 1850-1854, maço 6270.

⁷⁰ Reis e Silva, *Negociação e Conflito*, p.63.

⁷¹ Joana de Mattos para o presidente da província, dezembro/1830, APEBa, *Escravos (assuntos diversos)*, 1821-1862, maço 2883.

facilitariam o resgate do cativo.⁷² A 18 de maio de 1819, o mesmo periódico anunciou ter “achado” um escravo Angola, meio novo, que estaria à disposição do dono na Intendência da Marinha. Esse escravo, como o outro, não forneceu as informações que interessava aos seus captadores e proprietário. O motivo da omissão poderia ser devido a dificuldade de comunicação, pois eram novos, ou ser mais uma das estratégias utilizadas pelos fugitivos para alongar a sua estada distante do jugo senhorial, mesmo após a sua captura.⁷³

O senhor tinha três responsabilidades básicas para com o escravo: alimentá-lo, vesti-lo e cuidá-lo quando este viesse a adoecer. Mas não era incomum o descumprimento dessas responsabilidades. Principalmente quando o escravo ficava doente ou atingia uma idade que implicava em não poder mais produzir o bastante para manter as finanças do seu senhor em constante crescimento. Neste caso era comum, segundo Walter Fraga Filho, serem abandonados nas ruas da cidade, vindo a tornarem-se mendigos tendo, às vezes, o próprio escravo que ir à busca de atendimento médico.⁷⁴

É sintomático o caso da preta Roza Angola que após ter vivido meio século sob o jugo da escravidão e ter adquirido o “mal-de-são-lázaro” ou lepra, teve de sair em busca de atendimento médico.⁷⁵ O Alferes Domingos Pestana foi minucioso no seu despacho para o Governo da Província e ao Juiz de Paz, informando-lhes que mandou examiná-la e, “reconhecida a veracidade da doença, ficou aqui recolhida, o que me parece conveniente participar a Vossa Excelência, e ao Juiz de Paz daquela Villa [Itaparica]”. Mas a preocupação do Alferes em informar o Juiz de Paz tinha motivações que se sobreponham à doença de Roza. “me dirijo nesta data, não só para que tenha conhecimento do que ocorre com uma pessoa do seu juízo, mas também para se saber legalmente se é ou não forra”. A aflição de Domingos se justificaria caso concordássemos com a idéia da época de que os escravos só fossem atendidos em hospitais contra a apresentação de suas cartas de alforria. Este era o documento que comprovava a sua situação jurídica, mas às vezes era utilizado como instrumento de apoio à insensibilidade do senhor na relação com seus escravos, quando eram concedidas alforrias a escravos que se encontravam “em estado bastante precário de saúde” manobra para furtarem-se ao pagamento das despesas médicas dos seus cativos.⁷⁶

⁷² *A Idade d'Ouro*, 18/05/1819

⁷³ *Ibid.*, 02/04/1813.

⁷⁴ Walter Fraga Filho, *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*, Salvador, EDUFBA, 1999, P. 69

⁷⁵ Domingos Monteiro Pestana para o Presidente da Província, 26/10/1837, APEBa, Escravos (assuntos), 1825-1887, maço 2896. Para maiores informações sobre as doenças que afetavam os escravos, ver Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*, pp. 207-258.

⁷⁶ *Ibid.*, p.70.

Outro caso especial envolvendo uma mulher consta no ofício do carcereiro do dia 9 de agosto de 1844 onde consta que por ordem do sub-delegado d’Abrantes foi recolhida à Cadeia do Aljube, dentre outros escravos, “Maria Angola e hua cria de peito”.⁷⁷ São vários os casos em que a criança, em tenra idade, já era apresentada a uma vida, que já se sabia sem alternativa, que não fosse a rua. Já se encontra à disposição dos pesquisadores uma vasta bibliografia sobre a participação das mulheres escravas e libertas na resistência contra a escravidão.⁷⁸ De ombros com os homens, elas deram a sua contribuição amalgamando experiências atlânticas com objetivos em comum, onde um se sobressaía: a conquista da liberdade. As estratégias utilizadas, não davam espaço, na maioria das vezes, para uma interpretação imediatista da relação de gênero a partir das ações. Estiveram elas em todos os espaços ocupados pelos homens, inclusive nas prisões, acusadas de terem cometido atos que eram, geralmente, interpretados pelos instrumentos de repressão como desordem ou desrespeito às posturas municipais. Essas ações, que claramente configuram reação à ação dos poderes instituídos, aconteciam no dia-a-dia das escravas porque era incessante a busca do direito de ser livre sem ter que esperar pelas condições impostas pelo senhor.

A escrava Constança, de nação Nagô, em abril de 1855, recolheu-se espontaneamente à Cadeia do Aljube por não querer mais servir ao seu senhor Manoel Ferreira Palmeira. Este solicitou ao Chefe de Polícia que “mande relaxar daquela prisão a fim de poder vendê-la como é de sua vontade”.⁷⁹ Vemos aqui um comportamento um tanto contraditório: para se ver livre de uma relação de domínio que, provavelmente, extrapolava o suportável, o cativo buscava meios que às vezes desafiava a lógica, usando de estratégias que beiravam o paradoxo: recolhiam-se à prisão e reivindicavam ser vendidos para outro senhor menos infame e, a partir daí, ter o seu sofrimento aliviado.

Na relação de presos da Cadeia do Aljube, de 31 de março de 1854, constava o nome de Tereza Angola, que estava detida há mais de dois meses, por ordem do Chefe de polícia da Província sob suspeita de estar fugida.⁸⁰ As escravas Maria e Lucinda Tereza, de nação Angola foram detidas na Casa de Correção e soltas no mesmo dia 20 de dezembro de 1850,

⁷⁷ Carcereiro Joaquim José dos Santos Vieira para o chefe do polícia, 09/08/1844, APEBa, *Cadeias*, 1852-1854, maço 6270.

⁷⁸ Reis, *História da vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*; Cecília C. Moreira Soares, *Mulher negra na Bahia no século XIX*, Salvador, EDUNEB, 2006, entre outras obras.

⁷⁹ Carcereiro Manoel Ferreira Palmeira para o Chefe de Polícia, abril/1853, APEBa, *Polícia (Assuntos)*, 1823-1842, maço 6470.

⁸⁰ “Relação dos presos existentes na Cadeia do Aljube athe 31 de Março de 1854”, APEBa, *Cadeias*, 1852-1854, maço 6270.

sob a acusação de “infração de posturas”.⁸¹ Nas posturas municipais, dentre outros objetivos, estava muito claro o controle irrestrito do comportamento moral dos africanos na sociedade, independente da sua situação jurídica. Por exemplo, a lei municipal de número 191 de 6 de junho de 1850 determinava que: “Todo escravo africano que fosse encontrado à noite nas ruas sem bilhete de seu senhor em que declarasse onde ia, o seu nome e procedência, seria multado em 1\$000 (um mil réis) ou quatro dias de prisão”.⁸² Marília Muricy, em seus estudos sobre mulher e criminalidade no século XIX, apontou a transgressão de posturas municipais como um dos motivos principais da prisão de mulheres⁸³.

As prisões para averiguação e por desordem eram uma constante na vida dos escravos. A casa de Correção, no dia 9 de novembro de 1850, no relatório de presos daquela casa, informou que Claudina de Moura, Angola, tinha sido presa para averiguação, mas tinha sido solta no dia quatro do mesmo mês.⁸⁴ Como já foi dito, as mulheres sempre ocuparam espaços comuns com os homens. Jorge Angola foi recolhido à Cadeia do Aljube no mesmo dia – 12 de Agosto de 1848 – em que Feliciano Angola foi solta depois de ter ficado ali por algum tempo à disposição do seu dono.⁸⁵

Vários casos podem ilustrar a resistência das mulheres à escravidão. Mesmo que não tenha sido tão significativa, em comparação aos homens, sua presença atrás das grades acontecia pelos motivos mais fúteis. Mas alguns comportamentos não eram tão fúteis assim. Cecília Soares cita Mott, para contar a ousadia de uma cabra de nome Maria Manoella que foi presa por “introduzir agoardente na prisão do Aljube em 1837”.⁸⁶ A Secretaria da Polícia da Bahia, em 14 de Fevereiro de 1848, tinha nas prisões de toda província 61 mulheres e 339 homens. Podemos inferir que havia uma rotatividade maior quanto ao tempo de permanência das mulheres na cadeia. Como exemplo, Tereza Angola foi recolhida no Aljube no dia 10 outubro de 1844, a pedido do seu senhor, e logo no dia seguinte solta. Sabemos que escravos e escravas eram levados para as cadeias para serem castigados e depois devolvidos aos seus respectivos senhores. Mas, apesar disso, as mulheres deram muito trabalho à polícia. Quando descobriam que seus comportamentos extrovertidos tinham se tornado, de repente, imorais na

⁸¹ Relação de presos da Casa de Correção, 21/12/1850, APEBa, *Polícia (Assuntos Diversos)*, 1848-1850, maço 6473.

⁸² *Repertório de fontes sobre a escravidão existente no Arquivo Municipal de Salvador. AS POSTURAS (1631/1889)*, Fundação Gregório de Mattos. Prefeitura Municipal do Salvador, 1988, p.81.

⁸³ Marília Muricy M. Pinto, “*Criminalidade feminina na Bahia no Século XIX*” (Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, 1973), p.358.

⁸⁴ Relação de presos da Casa de Correção, 09/11/1850, APEBa, *Polícia (Assuntos Diversos)*, 1848-1850, maço 6473.

⁸⁵ Carcereiro do Aljube para o Chefe de Polícia, 12-04-1848, APEBa, *Cadeias*, 1831-1839, maço 6269.

⁸⁶ Cecília C. Moreira Soares, “As ganhadeiras: mulher e resistência em Salvador no século XIX.”, *Afro-Ásia*, nº 17 (1996), p.64. p.64.

visão dos legisladores, elas reagiam ao controle às vezes violentamente. Bebendo, dançando e batucando, lá iam elas externando lembranças de suas terras, e, ao mesmo tempo, seus descontentamentos. As ruas eram, também para as mulheres, o palco de apresentações de uma peça na qual elas se confundiam com uma platéia tensa à espera, sempre, de um final preocupante. Em função disso, as preocupações eram refletidas através de leis que, claramente, buscavam evitar o temido desfecho. A Câmara Municipal de Salvador, em 17 de junho de 1844 criou a postura de número 173 “proibindo que se vendesse faca e punhal. Pena para o escravo de 30 mil réis ou 150 açoites”.⁸⁷ Quase entendível a proibição, a qual se justifica devido à tensão, não só entre escravos e senhores, mas também entre os iguais nas relações sociais que, poderiam estar se municinando para possíveis acertos de contas. Mas carece de explicações o que determinava a postura municipal de número 145, de 15 de maio de 1840 “Proibindo que os ‘pretos’ promovessem ‘batuques e danças’. Pena de quatro mil réis ou quatro dias de prisão”.⁸⁸ Segundo Mary Karasch, as investidas policiais não foram bastante para acabar com as danças africanas.”Ademais, a polícia encontrava com frequência resistência armada quando tentava interromper uma dança”.⁸⁹

Conforme documento do carcereiro do Aljube para o Chefe de Polícia da Província “Forão recolhidos por ordem do Juízo da Primeira Vara do Crime, Julio Crioulo, menor de três anos, e Fabrícia, menor de quatro, pertencente a Eustáquio José Pereira”.⁹⁰ Na adolescência, muitas daquelas crianças já tinham adquirido experiências que as qualificava até para tomarem parte dos movimentos sociais urbanos talvez, como acredita Fraga, empreendendo, “as ações mais audazes dos levantes que ocorreram nas décadas de 1820 e 1830”.⁹¹ As fugas também faziam parte do cardápio delas. No dia 24 de setembro de 1829, o periódico *O Imparcial Brasileiro* anunciou a fuga de Theodoro, nação Angola, de idade de 15 anos. Importa frisar que Theodoro já se encontrava há catorze dias longe do cativeiro.⁹² Apesar dos detalhes minuciosos que compuseram o anúncio. Não sabemos se foi recapturado.

Poucos são os autores que abordam a participação das crianças africanas no contexto da resistência à escravidão. Somos levados a acreditar que, por serem crianças, ainda não teriam o discernimento necessário para entender o sentido da liberdade. Preferimos acreditar que a rebeldia infanto-juvenil não era, simplesmente, contextualizada no campo das

⁸⁷ *Repertório de fontes sobre a escravidão existente no Arquivo Municipal de Salvador*, As posturas (1631-1889), Fundação Gregório de Mattos, Prefeitura Municipal de Salvador, 1988. p. 75.

⁸⁸ *Ibid.*, p.66

⁸⁹ Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*, p. 328.

⁹⁰ Carcereiro do Aljube para o Chefe de Polícia, 08/03/1844, APEBa, *Cadeias*, 1831-1839, maço 6269.

⁹¹ Fraga Filho, *Mendigos, moleques e Vadios*, p 116.

⁹² *O Imparcial Brasileiro*, 24/09/1829.

interpretações de o que era movimento libertário. Aponta Fraga que “Diante disso, as vadições e peraltices de rua apareciam como um misto de desdém, indiferença, protesto e resistência a um mundo adulto de horizontes limitados”.⁹³ Mas, por via das dúvidas, a repressão entendia que o “mal” deveria ser cortado pela raiz e não titubeavam em recolher à cadeia crianças de qualquer idade. Era tão freqüente a insensibilidade com as crianças que quase nos leva a desacreditar na tão propalada proteção dos Vunji.⁹⁴

O tráfico interprovincial e a necessidade de controlar as brasas ocultas sob as cinzas da revolta dos malês, “cujas armas ainda estavam quentes” como bem coloca Reis, foram os principais estimuladores para que a Assembléia Legislativa Provincial concebesse, em 1835, leis que claramente foram pensadas para estreitar, mais ainda, o espaço de autonomia do africano.⁹⁵ Cada província tinha os seus regulamentos que ordenavam a movimentação interprovincial dos escravos e, também, com a devida cautela, de qualquer cidadão. Por exemplo, nenhum escravo seria liberado pela Capitania do Porto para sair da Província “sem que apresentasse certidão da Mesa de Rendas Provinciais, provando que estava caucionando o respectivo imposto, conforme o artigo terceiro”.⁹⁶ Em resumo, o escravo teria que saldar as suas dívidas com o Tesouro Provincial caso quisesse partir para outras plagas. Mas existiam as “brechas econômicas” que poderiam facilitar a vida de alguns, mesmo que o preço fosse a delação. Por esse meio era possível até a isenção de pagamento de impostos previstos na legislação, como aconteceu com o africano liberto Duarte Mendes, que foi beneficiado com a isenção de pagamento dos impostos provinciais “em atenção aos serviços por ele prestados por ocasião da insurreição de 1835”.⁹⁷ Apesar de ter uma certa relevância, não fica claro o tipo de “serviço” prestado por Duarte Mendes que o levou a merecer tal prêmio, levando-se em consideração o ano em que ele prestou tal “serviço” ao governo.⁹⁸ É relevante chamar a atenção para o que dizia a legislação da província da Bahia no art. 9, da Lei n. 9 de 13 de maio de 1835: “Conforme o artigo nono, os africanos que possuísem um documento do chefe de polícia da comarca, comprovando que tivessem denunciado algum projeto de insurreição, depois de verificada a sua existência, seriam não só isentos da captação imposta no artigo precedente, como também receberiam 100\$000 rs., pagos pelo produto daquela captação; se

⁹³ Fraga Filho, *Mendigos, moleques e Vadios na Bahia do século XIX*, p.112.

⁹⁴ O n’kisi Vunji dos bantus, que tem os Erês ou Ibeji como correspondente entre os Yorubas, são vistas como entidades protetoras das crianças. Sobre o assunto, ver: Fred Gillette Sturm, “Afro-Brazilian Cults”, in Newell S. Booth (org), *African Religions: A Symposium* (New York-London-Lagos, NOK Publishers, 1977), p. 226.

⁹⁵ Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, pp. 421-451.

⁹⁶ *Legislação da Província da Bahia sobre o negro: 1835- 1888*, Fundação Cultural da Bahia, Diretoria de Bibliotecas Públicas, Salvador, 1996, p.185.

⁹⁷ *Ibid.*, p.48.

⁹⁸ Em 1835 foi o ano em que aconteceu a Revolta dos Malês. Para saber mais ver Reis, *Rebelião Escrava*.

fossem escravos , seriam logo libertados e seus senhores indenizados dos seus respectivos valores pelo referido produto”.⁹⁹

Diante das exigências legais, e para evitar surpresas que viessem acompanhadas de novas leis, Mamede Amaro Lopes apresentou os documentos exigidos e, assim, conseguiu o passaporte para levar os seus “dous escravos Albano Nagô e Maria Angola os quaes quer remetelos para o Rio de Janeiro”. O juiz de direito, André Pereira Lima fez saber, em 20 de fevereiro de 1841 que Lopes estava apto a requerer os seus passaportes dos seus escravos junto à Secretaria do Governo e seguir viagem para a Capital do Império.¹⁰⁰

Já a transação feita por Eziquiel de Andrade Pindoba foi a nível internacional. Este requereu um passaporte para enviar o seu escravo ladino de nome João, de nação Angola para Montevidéo, e lá seria entregue a Rafael Maxado.¹⁰¹ Vasconcelos, analisando passaportes expedidos no período de 1800 a 1850, chama a atenção para o sul do Brasil como rota de destino dos escravos, quantidade de crianças, adultos e respectivas faixa etária. No período pesquisado, de um total de 6.974 passaportes analisados, Vasconcelos computou o envio de 424 Angolas para os estados de Porto Alegre, Rio Grande, Rio Grande do Sul e Santa Catarina, incluindo-se aí as *crias de peito* e as mulheres .¹⁰²

Maria Angola, escrava de Paulo de Carvalho Braga, foi uma dessas mulheres enviadas para fora do país, exatamente para Montevidéo. Lá ela seria entregue a Antonio Feliciano Alves. No requerimento, o proprietário solicitou passaporte para dois escravos, a saber: Maria Angola, citada acima e José Nagô.¹⁰³ Karasch conta o caso de um escravo que desde que foi alforriado foi morar em frente ao mar, e rezava sempre para que as águas levassem as saudades para a sua querida terra, África. Dizia, naquela ocasião, estar economizando dinheiro para comprar a passagem de volta para Angola.¹⁰⁴ Muitos africanos, após terem o seu passaporte, partiam do Brasil para a Costa África. Lá chegando, formavam comunidades autodenominadas de Agudás. Estas comunidades, encontradas em vários locais do Benim têm, como característica mais marcante, a presença significativa de africanos libertos, provenientes do Brasil e, apesar da distância, continuam preservando costumes absorvidos na

⁹⁹ O artigo número oito fixou para os africanos forros, de ambos os sexos, que residissem ou fossem encontrados na Província a imposição anual de 10\$000rs; *Legislação da Província da Bahia sobre o negro*, p.19

¹⁰⁰ Habilitação de viagem dos escravos Albano Nagô e Maria Angola expedida pelo Chefe de Polícia, 20/02/1844, APEBa, *Escravos (assuntos)*, 1835-1886, maço 2895-1.

¹⁰¹ Habilitação de viagem do escravo João Angola, expedida pelo Chefe de Polícia, 09/02/1841, APEBa, *Escravos (Assuntos)*, 1835-1886, maço 2895-1.

¹⁰² Albertina Lima Vasconcelos, “Tráfico Interno, Liberdade e Cotidiano de Escravos no Rio Grande do Sul”, (Comunicação apresentada no II Encontro “Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional”, 2005).

¹⁰³ Habilitação de viagem da escrava Maria Angola, expedida pelo Chefe de Polícia, 04/02/1841, APEBa, *Escravos (Assuntos)*, 1835-1886, maço 2895-1.

¹⁰⁴ Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*, p. 421.

margem oposta do atlântico. Esta viagem, num sentido vetorial inverso ao do tráfico simboliza a materialização dos desejos dos africanos centrais e ocidentais que, nas diásporas, tiveram e desenvolveram projetos em parceria, pelo menos no que concerne à volta ao encontro dos seus.

Neste contexto, senti falta de centro- africanos formando também as suas comunidades de retornantes. Karasch, a partir do Rio de Janeiro, já nos orienta para a necessidade de uma pesquisa mais aprofundada quando chega à conclusão de que, no que diz respeito às comunidades de retornantes, em comparação com os africanos ocidentais, "Menos conhecidas são as comunidades da África Central".¹⁰⁵ A autora nos dá algumas pistas, citando casos em que muitos africanos daquela parte do continente africano se mobilizaram, de alguma forma, na tentativa de retornar às suas raízes. Ainda segundo a autora, "as formas de fuga ilustram que os escravos do Rio, especialmente os africanos, elegiam maneiras diferentes, mas sempre difíceis e perigosas, de escapar da escravidão e do Brasil", valia até "a travessia espiritual ou física para a África e a liberdade"¹⁰⁶ Com certeza, esse anseio não foi privilégio dos africanos de uma determinada nação ou de um agrupamento de africanos em uma área específica da diáspora africana.

Como vimos, na Bahia do século XIX, os Angolas tiveram participação significativa na movimentação com característica de resistência contra a escravidão; ou rebeldia, na visão dos senhores. O mito da docilidade dos africanos desta nação tem uma relação direta com as estratégias subjacentes por eles utilizadas, além de uma experiência de luta que não tem raízes na diáspora, mas exatamente na África. Não consigo interpretar como "docilidade" o comportamento de Joaquim Angola que foi recolhido à Cadeia do Aljube em 1844, pelo crime de ter resistido à abordagem da patrulha, quando foi acusado de estar, "as 10 horas da noite em desordem".¹⁰⁷ Daí já poderemos sugerir que os Angolas também impuseram a sua parcela de tensão à sociedade que os escravizou, utilizando-se de estratégias diferenciadas, mas que não deixaram de surtir os efeitos almejados por eles.

¹⁰⁵ Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*, p.424.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 424.

¹⁰⁷ Carcereiro do Aljube para o Chefe de Polícia, 11/08/1844, APEBa, Cadeias, 1831-1849, maço 6269.

Capítulo 3 - Os derradeiros malungos: *africanos livres* da nação Angola na Bahia 1851-1864.

Em um momento específico da crise do tráfico negreiro o estado português criou nova categoria jurídico-social para tratar sobre os africanos traficados ilegalmente após a vigência das Leis de 1815 e 1831. Classificados como *africanos livres*, estes africanos viveram, até 1864, uma situação que se confundia com escravidão e liberdade cuja ambigüidade estimulou discussões diplomáticas e manifestações dos próprios africanos reivindicando direitos já previstos em leis não cumpridas.¹ Ao serem capturados pelas autoridades, ficavam sob a custódia do governo da província até que fossem repatriados, conforme previa a lei, o que não aconteceu com regularidade em função do alto preço da viagem e ao descaso com o destino destes indivíduos. Daí serem os africanos colocados a serviço do governo nas obras ou instituições públicas. Poderiam também ser confiados a particulares pelo período de catorze anos quando seriam emancipados podendo até voltar para a África sob as suas próprias expensas. Contudo, após a lei de 1850, a concessão para particulares foi abolida.²

Em um documento intitulado “mapa de africanos livres da província” levantamos 373 africanos livres que se encontravam sob a tutela do governo provincial no período de 1851 a 1864.³ Tal documento traz informações valiosas a respeito desse grupo como: nome, nação, idade presumida, número de identificação, nome do cônjuge, nome e idade dos filhos, data da apreensão, instituição a que foi concedido, ocupação, data da concessão, além das suas trajetórias pelas instituições públicas da cidade por onde trabalharam.

¹ Africanos livres eram os africanos escravizados e desembarcados ou aqueles apreendidos em terra como “recém-importados para o Brasil depois de 7 de novembro de 1831, ficando o governo obrigado a repatriá-los.”. *Colleção de Leis do Império do Brasil*, Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1878, 1831, Lei de 7 de novembro de 1831. Em 1815 já existia uma lei do Congresso de Viena, assinada pela Inglaterra e Portugal, que proibia o tráfico negreiro ao sul da linha do equador e previa um destino aos africanos apreendidos no contrabando, além da punição dos traficantes. Em 1864 o decreto imperial n 3110 de 24 de setembro de 1864 emancipou todos os africanos livres do Império. Para uma leitura específica sobre africanos livres ver, Florence, “Entre o cativo e a emancipação”.

² *Colleção das Leis do Império do Brasil*, Typographia Nacional, 1850, Lei n. 581 de 4 de setembro de 1850 – Abolição do Tráfico de Escravos, pp.204-206.

³ “Mapa de africanos livres”, 1849-1861, APEBa, judiciário, maço 2880-1. Embora a data deste documento conste como 1861 ele apresenta informações até o ano de 1864, indicando que ele foi produzido neste ano. Este documento foi trabalhado por Afonso Bandeira Florence, “Nem escravos, nem libertos: os ‘africanos livres’ na Bahia”, *Cadernos do CEAS* n. 121(1989), pp.58-69. Isabel Reis também desenvolveu trabalho com esta documentação, Isabel Cristina Ferreira dos Reis, “A família negra no tempo da escravidão, 1850-1888” (Tese de Doutorado em História, Unicamp, 2007). Outra análise relevante desta documentação foi desenvolvida por Maria Inês Côrtes de Oliveira, “Retrouver une identité: Jeux sociaux des africains de Bahia (vers 1750 vers 1890)” (Ph. D. l’Université de Paris Sorbonne, 1992). Entretanto, uma abordagem específica sobre os africanos livres de nação Angola que ora apresentamos, não foi contemplada pelos referidos autores.

Quanto à origem desses africanos livres encontramos 150 (40,2%) trazidos da África Central, 208 (55,7%) da África Ocidental e 15(4,0%) que não tiveram essa informação declarada.

Tabela 9
Nações dos africanos livres – 1851-1864

	Frequência	%
África Central		
Angola	112	30,0%
Congo	37	9,9%
Luanda	1	0,3%
	150	40,2%
África Ocidental		
Nagô	162	43,4%
Haussá	36	9,7%
Tapa	4	1,1%
Galinha	2	0,5%
Jeje	2	0,5%
Benin	2	0,5%
	208	55,7
Não informa	15	4,0
Total	373	100,0

Fonte: “Mapa de africanos livres”, 1849-1861, APEBa, judiciário, maço 2880-1

Apesar da presença de africanos de nações e etnias diversas, nos ateremos a mostrar a participação dos 112 Angolas (vide Tabela 9). Essa especificidade se justifica pelo fato já existirem trabalhos tratando do conjunto de africanos livres e não de uma nação específica. Não podemos esquecer que esses africanos não recebiam as suas prerrogativas fixadas na legislação devido ao não cumprimento, pelo governo, das leis que lhes concediam direitos como repatriação, remuneração e emancipação após catorze anos de trabalho, sendo esta uma das reivindicações que mais agitaram a relação do governo provincial e os africanos livres, obrigação que nem sempre era cumprida por quem de direito.

Esses africanos viviam uma contradição que levou o historiador Luis Henrique Dias Tavares a apelidá-los de “meia cara” em referência à lei de 1831 que, ao mesmo tempo em

que os libertava, permitia que governo e particulares lhes dispensasse o mesmo tratamento dispensado aos escravos.⁴

Tabela 10
Data de apreensão dos africanos livres

Nação	08/09/1851	30/10/1851	30/01/1856	Outras	Não informa	Total
Angola	38	9	57	2	6	112
Congo	13	4	15	-	5	37
Nagô	2	150	1	-	9	162
Haussá	2	33	-	-	1	36
Tapa	-	4	-	-	-	4
Não informa	1	5	1	-	8	15
Galinha	-	0	57	-	2	2
Jeje	-	2	15	-	-	2
Luanda	-	1	1	-	-	1
Benin	1	0	-	-	1	2
Total	57	208	74	2	32	373

Fonte: “Mapa de africanos livres”.

* Outras(1) Angola em 30/10/1856 e (1) Angola em 30/11/1856

A Tabela 10 apresenta as três últimas datas de apreensões significativas na Bahia: duas que tiveram lugar no ano de 1851, e outra que aconteceu em 1856. Pelo menos para duas dessas datas conseguimos informações sobre o desembarque dos africanos. A apreensão de 30 de outubro 1851, onde consta a presença de 13 africanos da África Central num total de 208 africanos, trata-se do navio Relâmpago, apreensão que ficou conhecida como o desembarque da pontinha.⁵ A outra de que temos notícia e a mais significativa, para nós, no que concerne à quantidade de *africanos livres* chegados da África Central, foi a de 30 de janeiro de 1856 onde aparecem 74 *africanos livres* apreendidos naquela data. Destes 57 são Angolas e 15 congos, totalizando 72 *africanos livres* embarcados na África Central. Trata-se do navio de bandeira norte - americana o *Mary E. Smith* “talvez o último navio norte-americano conhecido a transportar africanos para o Brasil” que, chegando em São Mateus, província do Espírito Santo, foi abordado pelo vapor brasileiro *Olinda* que o escoltou até o Porto de Salvador.⁶ Segundo Graden o Smith embarcou da região do Congo com um carregamento de “400 a 450 africanos”. Como sabemos, após a aprovação da Lei Euzébio de Queiroz, em

⁴ Florence, “Nem escravos, nem libertos”, p.61.

⁵Sobre esta apreensão, ver Luís Henrique Dias Tavares, *O desembarque da pontinha*, Salvador, Centro de Estudos Baianos, n 72, 1971; Oliveira, “Retrouver une identité: Jeux sociaux des africains de Bahia, p. 122.

⁶Dale T. Graden, “O envolvimento dos Estados Unidos no comércio transatlântico de escravos para o Brasil, 1840-1858”, *Afro-Ásia* 35 (2007) p. 31.

setembro de 1850, empresários americanos tiraram proveito das oportunidades oferecidas pela demanda de escravos no Brasil, protegidos pela isenção de revistas ou aprisionamento por parte da esquadra britânica. As autoridades portuárias observaram que, no intervalo entre a interceptação do *Mary E. Smith* e a chegada a Salvador, “pelo menos setenta e um africanos [foram] mortos de doença contraída a bordo do navio”.⁷

Na certeza de que o *Mary E. Smith* estava infringindo lei brasileira, aplicaram-lhe a sanção devida e desembarcaram os sobreviventes, o que “causou terror entre a população da cidade” pois, já há cinco meses, aproximadamente, vinha-se lutando contra a epidemia do cólera, e temia-se que a presença dos africanos doentes viesse a complicar, mais, a situação.⁸ Sem dúvida o povo estava com razão, pois, Rodrigues aponta que o cólera era uma doença, dentre outras, “que tinha enorme incidência nos navios negreiros”.⁹ Cuidados médicos e higiênicos foram tomados objetivando a recuperação daqueles africanos, mas de nada adiantou. Alguma decisão deveria ser tomada para que se conseguisse acalmar os ânimos da população e, ao mesmo tempo, salvar o máximo de africanos possível. A solução foi isolá-los nas instalações - celas - da Casa de Prisão com Trabalho que, apesar de estar com as obras incompletas, instalou “no raio celular, em caráter provisório, uma enfermaria para alojar 313 africanos livres apreendidos no tráfico ilegal”. Vale frisar que esses 313 africanos foram aboletados num espaço cuja previsão era de acomodar um total de 200 presos quando inaugurada.¹⁰

O Arsenal da Marinha assumiu a responsabilidade de fornecer a alimentação para os enfermos, sem entrar no mérito quanto à qualidade.¹¹ Mas para o responsável pela enfermaria, o médico João Ferreira de Bittencourt e Sá esse problema era de suma importância e deveria ser solucionado a contento. Daí não ter medido esforços para reivindicar melhorias na alimentação dos enfermos da Casa de Prisão com Trabalho, chamando a atenção do Intendente da Marinha para a necessidade de permuta da “carne secca das charqueadas e farinha p[ar]^a a de carne moqueada e bolachão fino; p[ar]^a q[ue] quase todos estão predispostos á soffrimento do tubo intestinal p(el)a ma alimentação e aguada q(ue) costumão

⁷ Ibid., p. 31. Sobre navios americanos no tráfico ilegal ver Robert Conrad, *Tumbeiros: o tráfico escravista para o Brasil, São Paulo, Brasiliense, 1985.*

⁸ Ibid., p. 31.

⁹ Jaime Rodrigues, *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780/1860)*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005, p.40.

¹⁰ Trindade, “A casa de prisão com trabalho”, p.121.

¹¹ Ibid.

fornecer-lhes a bordo durante a viagem”.¹² A preocupação do Dr. João Ferreira, segundo Trindade, se estendia até à cobrança, via ofício ao Presidente da Província, de um *africano livre* que “seria utilizado como”lingua ou interprete” na comunicação com os recém-apreendidos”.¹³

Em balanço feito pelo administrador da Casa, foi apresentado o seguinte resultado para o dia 11 de março: dos 313 “africanos livres” 61 estavam em bom estado de saúde, 25 se encontravam na enfermaria, 20 haviam sido internados no hospital, 67 distribuídos para os estabelecimentos públicos e 140 tinham morrido. As mortes dos africanos aconteciam em série. As informações de óbitos aconteciam em exíguos espaços de tempo. Em carta enviada ao Presidente da Província, no dia sete de fevereiro de 1956, o Chefe de Polícia informou àquela autoridade a morte, no dia anterior, às cinco horas, de oito africanos que foram sepultados no cemitério da Massaranduba, além de mais 10 que faleceram “de então para cá” e que “forão para o mesmo cemitério”.¹⁴ Parece que o Chefe de Polícia, no momento em que redigia o documento para o Presidente da Província, recebeu informação através do guarda que tinha vindo da Casa de Prisão que já existiam “sete cadaverez para ser sepultados” totalizando, assim, 25 mortes em dois dias, restando apenas, no balanço de 15 de março, 57 africanos.

Em abril, era visível a redução de africanos na Casa de Prisão com Trabalho, só restando ao administrador da obra da Casa entregar os dois últimos africanos livres que lá se encontravam, Epifânio e Benedita, em 27 de abril de 1856 para o procurador do Recolhimento de São Raimundo.¹⁵ Epifânio, de 22 anos, Angola, tinha o número 589 como registro no mapa de “africanos livres” onde não tivemos informação quanto ao seu comportamento. A africana Benedita Angola dois anos mais velha que Epifânio, registro número 694, teve o seu comportamento registrado como regular. Os dois tiveram o mesmo concessionário, como destino. Acreditamos que tenham se adaptado aos serviços do Recolhimento de São Raimundo já que não detectamos, no mapa, nenhuma informação de movimentação desses africanos após as suas chegada naquela instituição. Salvo a informação da passagem de Epifânio para o reencontro com os seus ancestrais, em 23 de dezembro de 1863.

Mas não devemos inferir que os “africanos livres” tenham se acomodado diante de tão paradoxal situação. As reações variavam de um comportamento caracteristicamente rebelde

¹² Dr. João Ferreira Bittencourt para o presidente da província, 16/02/1856, APEBa, Casa de Prisão, 1836-1868, maço 3082.

¹³ Trindade, “A Casa de Prisão com Trabalho”, p.122.

¹⁴ Sobre o cemitério da Massaranduba, ver Reis, *A morte é uma festa*, pp. 197-198.

¹⁵ Trindade, “A Casa de Prisão com Trabalho”, p. 122.

como fuga, embriaguez, amolecimento durante o trabalho à alteração das faculdades mentais como efeito do conflito, às vezes latente, não resolvido entre o africano e o concessionário.

Tabela 11
Nação e comportamento dos africanos livres

Comportamento	Angola	Congo	Nagô	Haussá	Outras*	Total
Bom	39	6	60	19	2	126
Mau	5	2	3		2	12
Sofrível	12	2	14	5		33
Regular	16	6	25	2		49
Ótimo	5	5	21	5		36
Péssimo	3		1			4
Vadio	4		1			5
Ladrão/trabalha bem	1	3				4
Bom - está fugido			1			1
Bom/Preguiçoso	3		1	1		5
Vadio/fugiu	1					1
Mau - está preso	1					1
Embriaga-se	2					2
Exemplar			1			1
Mal - é ladrão			1			1
Desobediente			1			1
Está doído					1	1
Bom/sofrível			1			1
Mal - embriaga-se			1			1
Está idiota					1	1
Total	92	24	132	32	6	286

Fonte: “*Mapa de africanos livres*”.

* Outras: Tapa(1)=Mau; Galinha (2)=Bom e mau; Jeje (2)= Bom e “está doído”; Benin(1)=”está idiota”

Devemos evitar qualquer tipo de interpretação imediatista, presumindo que os africanos classificados como de “bom” ou “ótimo” comportamento sejam aqueles que costumavam concordar com a sua submissão. Aliás, as 20 variáveis referente ao comportamento, nos possibilita entrever estratégias de reação ao não cumprimento, pelo governo, das leis que facultava aos africanos, direitos garantidos deste 1818, que estabelecia “penas para os que fizerem comércio proibido de escravos”.¹⁶ Através das variáveis apresentadas podemos, também observar uma *situação* que contraria a idéia difundida pela tradição historiográfica de uma possível passividade por parte dos centro-africanos diante dos

¹⁶ *Collecção das Leis do Brasil de 1818-1819*, Alvará de 26 de janeiro de 1818, pp. 7- 10.

dissabores da escravidão. Segundo Clóvis Moura, essas “formas fundamentais, se forem desdobradas em detalhes, em microanálise, poderão ser enumeradas como *passivas*”.¹⁷

Outras formas de resistência foram utilizadas pelos africanos sempre que sentiram os seus direitos sendo cerceados pelo governo ou por concessionários particulares. As petições são exemplos destas novas estratégias motivadas segundo Mamigonian “pelo anúncio do decreto nº 1.303, de 28 de dezembro de 1853, que ordenava a emancipação dos africanos livres que tivessem servido a particulares por quatorze anos”. O esmero na redação, em alguns casos, e a não assinatura por um único peticionário, “revelam ações coletivas e demonstram a influência da etnicidade na resistência travada por africanos livres à sua condição”.¹⁸ O que não passou despercebido, por Miller; pelo menos no que se refere à utilização, pelos africanos livres, da identidade como instrumento de organização política.¹⁹

Um exemplo prático é o caso de Paulo, Elias, Demétrio e Aniceto, africanos livres que, chegados nas datas citadas na Tabela 10, foram concedidos ao governo da província, indo trabalhar em dois dos cemitérios destinados a indigentes e escravos. João Paulo (Paulo) Angola, Elias e Demétrio, ambos de nação Congo, foram parar no Cemitério das Quintas dos Lázaros, enquanto Aniceto Angola, foi designado para o trabalho no cemitério de Bom Jesus da Massaranduba. No mapa de africanos livres da província, Demétrio e Aniceto foram classificados, respectivamente, como ótimo e bom, enquanto João Paulo e Elias foram avaliados como maus, conforme seus comportamentos, na visão do concessionário.²⁰

Comparando as informações relativas a cada africano não observei muitos elementos em comum, além da forma como vieram terminar nesta província. Mas as suas vidas tiveram como ponto de bifurcação a Cadeia do Barbalho, mas em diferentes situações. Só sobre Paulo se poderia dizer estar na cadeia por se fazer merecedor. Conforme observação no mapa, Paulo foi remetido para o Cemitério das Quintas em 21 de outubro de 1851 e, em 31 de março de 1853 foi recolhido à cadeia do Barbalho, sob a acusação de ter forçado a “uma mulher, armado de um canivete com que a ameaçou”.²¹ Quanto aos outros, não nos foram apresentados elementos que justificassem o recolhimento destes à cadeia. Até porquê Demétrio e Aniceto eram reconhecidos como de comportamentos exemplar. Salvo se eles

¹⁷ Moura, *Rebeliões na Senzala*, p. 273.

¹⁸ Beatriz Gallotti Mamigonian, “Do que ‘o preto mina’ é capaz: etnia e resistência entre africanos livres”, *Afro-Ásia*, nº24 (2000), p.72.

¹⁹ Joseph C. Miller, “Central Africa During the Era of the Slave Trade, c. 1490s-1850s” in: Heywood (org), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, p. 326.

²⁰ “Mapa de africanos livres”.

²¹ *Ibid.*

pagaram por terem saído em defesa de Paulo quando este foi acusado e preso. Vamos saber sobre o *fuzuê* que esses malungos criaram na Cadeia do Barbalho.

Utilizando-se de um procurador, os quatro africanos, apresentando-se como “empregados no Serviço da Cadeia do Barbalho”, enviaram petição ao Chefe de Polícia da Província, “todos com o maior respeito e humildade” queixando-se de terem sido seviciados pelo carcereiro João Caetano Martins que, no dia 24 do mês anterior, “mandou atacar os suplicantes a chicote terrivelmente, deixando os suplicantes com o corpo todo lavrado pelo chicote”. Acrescentaram os peticionários que “no tempo do carcereiro Velho nunca sofrerão tão arbitrário castigo porque o velho não se embebedava”. Os africanos, conhecedores da sua condição jurídico-social e das leis que lhes facultavam direitos, não deixaram de chamar a atenção do Chefe de Polícia para o fato de que eram “homens livres, e não escravos para sofrerem a chicote”. Após tão grave acusação contra um representante da lei ao seu superior, os suplicantes sabiam mais ou menos o que os esperava quando a poeira baixasse. Logo, na mesma petição, solicitaram ao chefe de polícia que os retirasse do serviço daquela cadeia porque “não poderiam servir desta forma”.²²

O carcereiro precisou de muita tinta e papel para se justificar das acusações junto ao Chefe de Polícia. Nos seus argumentos, alegou que no dia 27 do mês de junho, a cadeia recebeu a visita do bispo que deu “um mil réis” a cada preso. No mesmo dia outro carcereiro, com um sentimento mais humanitário, molhou as mãos dos quatro africanos com a quantia de “400rs, em remuneração de lhe terem carregado todos os carrêgos para a casa onde foi habitar”.²³ Dando asas ao seu relato, João Caetano, o carcereiro acusado de sevícias, pelos africanos, tentou se justificar profetizando que os peticionários gastariam todo o montante, 1:400 réis, com geribita. O carcereiro alegou que, não tendo acontecido a missa dominical no dia 28 de junho, este atendeu ao pedido dos peticionários para ir à Baixa dos Sapateiros com a promessa de retornarem a “huma hora da tarde”. Mas falharam os vaticínios do carcereiro. Os suplicantes retornaram três horas após o combinado, além de embriagados. Diante da situação, o carcereiro ordenou que os quatro “se recolhesse na prisão” no que foi atendido por Elias, Paulo e Demétrio. Mas aquele Aniceto Angola, de “bom” comportamento,— talvez essa qualidade tenha sido o critério para que o africano fosse indicado para trabalhar num cemitério para os desafortunados—”armou-se de um pau que estava no pateo, e disse que não

²² José Francisco da Silva em nome dos Africanos livres Aniceto, Paulo, Demétrio e Elias para o chefe de polícia, 1863, APEBa, *Relação de Presos*, 1862-1867, maço 6272.

²³ Carcereiro João Caetano Martins para o chefe de polícia, 04/07/1863, APEBa, *Relação de Presos*, 1862-1867, maço 6272.

obedecia”. Disse o carcereiro que “tomou a frente do referido Aniceto” e chamou por ajuda, tendo-a do cabo da guarda e mais seis praças, para conter a revolta de Aniceto que, sentindo-se em desvantagem com relação ao poder bélico dos guardas, desfez-se do pedaço de pau e “quiz tomar a baioneta do Cabo, lutando para mais de dois minutos”.²⁴

Mas a defesa do carcereiro não parou por aí. Assumiu, inclusive, em seu documento que mandou aplicar oito chicotadas em Aniceto além de amarrá-lo no tronco, pelo pé direito “até findar a bebedeira” e, para completar os castigos, manteve os quatro africanos detidos por seis dias estimulando-os a se organizarem para a redação da petição, “depois que se esgotaram os empenhos que aplicarão” não podendo inclusive participar “do festejo do dia 2 de julho”. O carcereiro defendeu-se veemente das acusações de sevícia, inclusive orientando o chefe de polícia para que este ordenasse a ida dos presos à chefatura para uma inspeção corporal “ou vir cá pessoa de confiança de V. S^a examiná-los, a fim de reconhecer a falcidade”.²⁵ Quanto à acusação de não conseguir cumprir com as suas responsabilidades profissionais sem o estímulo do malafo, conforme redigiu o procurador dos africanos livres, o carcereiro apresentou várias pessoas como testemunhas da sua probidade: os empregados da Cadeia, os presos, os Comandantes da Guarda e respectivos praças, e afirmou que essa simpatia que a comunidade carcerária tinha por ele não era coisa do tipo, neste caso específico, visão espasmódica da admiração.

No final da sua exposição de motivos para justificar a punição aplicada aos africanos livres, e de forma acentuada ao Aniceto, o carcereiro tentou envolver o seu chefe emocionalmente, reconhecendo que não estaria livre dos inimigos voluntários e involuntários, assim como dos políticos a quem interessava difamá-lo com a “pecha” de alcoólatra que “mercê de Deos, nunca tive na minha mocidade, quanto mais agora no ultimo quartel de minha vida”.²⁶ Creio que o Chefe de polícia tenha se utilizado de alguns lenços para secar as lágrimas, provocadas pela exposição do seu subordinado.

Infelizmente, não temos informações sobre o destino dos *malungos* de Aniceto. Só sabemos, através das observações contidas no “mapa de africanos livres da província”, que Aniceto era muito escorregadio. Antes dos problemas que criou no Barbalho, já tinha fugido do cemitério da Massaranduba, conforme comunicação do administrador. Foi capturado, mas fugiu novamente. Urgia uma alternativa que evitasse o vai-e-vem de Aniceto. Foi entregue a José Barros Reis quem mandou Aniceto para a construção da Cadeia do Barbalho. Ali, ao

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

mesmo tempo em que estava a serviço do governo, estava também sob os olhares dos homens da lei. Em 1864 foi cedido à Câmara Municipal da Capital — acredito que como resultado do movimento que liderou na Cadeia do Barbalho— e, assim, ficou livre das crises do carcereiro pinguço.²⁷

Como pudemos observar, os africanos livres utilizaram um dos instrumentos que poderíamos acreditar circunscrito aos concessionários, fossem esses representados por particulares ou órgão do governo. Vale ainda chamar a atenção para a variedade de solicitações quando as petições foram o instrumento mais utilizado. Um exemplo dessa variedade é o caso de Antonio Nagô e Daniel Angola, ambos apreendidos do tráfico ilegal em datas diferentes, setembro de 1851 e janeiro de 1856, respectivamente, sendo designados para trabalhar em órgãos diferentes do governo. Antonio foi para a Cadeia do Barbalho, enquanto Daniel foi mandado para o Cemitério de Bom Jesus da Massaranduba.²⁸ Daniel passou ao serviço da Casa de Prisão com Trabalho, na época também chamada de Cadeia da Conceição, em troca de Gonçalo, que vivia mais uma situação tão dúbia quanto a sua situação jurídica: consta no mapa de africanos livres como portador de duas nações díspares, congo e haussá.²⁹ Cláudia Trindade interpretou essa troca de um *africano livre* pelo outro como uma estratégia do chefe de polícia para tirar proveito do “bom” comportamento de Daniel, o que talvez se pudesse traduzir como “bom” trabalhador.³⁰

Antônio Cosme, Angola, precisa ser apresentado para evitar que a homonímia se transforme em um problema para o entendimento do leitor. Antônio Cosme “trabalhou com Daniel até oito de julho de 1863”, quando caiu no mundo, desapareceu. Em 1º de outubro, depois de muita procura, a administração da Casa de Prisão Com Trabalho recebeu notícias dele através do subdelegado da Sé de que o fujão dera entrada no dia 29 de setembro no Hospital da Caridade, falecendo no dia 30”.

O Administrador do Hospital da caridade participou-me que no dia 29 findo tinha para ali entrado o Africano livre Antonio Cosme, mandado pelo Subdelegado do Curato da Sé, e que tinha falecido em 30; e que disso mesmo ia dar conhecimento ao dicto subdelegado, cujo preto estava ausente desta Cadeia desde 8 de julho deste anno, como participei a cuja Repartição de Polícia, na parte que diariamente remetto.³¹

²⁷ “Mapa de africanos livres”.

²⁸ Ibid.

²⁹ Trindade, “A Casa de Prisão com Trabalho”, p.126.

³⁰ Ibid.

³¹ Feliciano Candido Rodrigues para o chefe de polícia, 1/10/1863, APEBa, *Relação de Presos*, 1862-1867, maço 6272.

Com a morte de Antonio Cosme Angola, em setembro de 1863, Antônio Nagô, que até então prestava serviço na Cadeia do Barbalho, passa a ser o mais novo companheiro de Daniel Angola na Casa de Prisão com Trabalho quando, em novembro do mesmo ano, insatisfeitos com o tipo de tratamento que lhes estava sendo dispensado, redigiram duas petições de caráter reivindicatório: uma ao chefe de polícia da província, e outra ao “Illm Snr. Dr. Delegado Inspector das Prisoos”. As sutilezas contidas nas petições nos leva a transcrevê-las na integra.

Illm. Snr. Dr. Chefe de Polícia

Os africanos livres Antonio e Daniel, applicados no serviço da, veem respeitosamente implorar de V. Sa. a graça de authorizar ao Illm. Snr. Dr. Administrador para que conceda aos suplicantes a permissão de irem a rua Como Dantes porque os suplicantes têm de costume sahirem a fim de fazerem suas compras de palha para seu trabalho de fazerem balaios, e hora achando-se priridas, O QUE É ISSO? veem respeitosamente, pedirem que por equidade não deixe frustradas as Supplicas dos Suplicantes nestes termos.³²

Illm. Snr. Dr. Delegado Inspector das Prisoos

Antonio e Daniel Affricanos livres, applicados no serviço da Casa de Prisão com trabalho, Veem Com o nosso profundo respeito emplorar De VS^a de authorizar ao Illm. Sr. Dr. Adm. para que conceda aos Supplicants, licença para Sairem a rua Como Dantes para Comprarem Suas palhas para poderem continuarem suas profissão de fazerem balaios para com este diminuto producto Comprarem alguma Cousa que lhes é mister_ e confiados na retra justiça da V. Sa.³³



Figura 2. Negro trabalhando com palha.

³² Antonio e Daniel para o chefe de polícia, 11/1863, APEBa, *Relação de Presos*, 1862-1867, maço 6272.

³³ Antonio e Daniel para o delegado inspetor das prisões, 11/1863, APEBa, *Relação de Presos*, 1862-1867, maço 6272.

Observamos que apesar de terem conhecimento dos seus direitos, os africanos se escoram em reverências o que, o que geralmente auxiliava para o deferimento de suas solicitações. O Estado, enquanto concessionário, permitia certos espaços de autonomia porque isso o fortalecia enquanto autoridade, desde que toda e qualquer conquista obtida pelo *africano livre* ou escravo, por qualquer meio, fosse convertida em concessão, em permissão do proprietário.³⁴ Atentemos, também para a importância que os suplicantes dispensam ao fato de já existir um costume anterior de “Saiem a rua”. Para E. P. Thompson, “quando um ato razoável, uma vez praticado, é considerado bom, benéfico ao povo e agradável à natureza e à índole das pessoas, elas o usam e praticam repetidas vezes, e assim, pela freqüente iteração e multiplicação do ato, ele se torna costume; e se praticado sem interrupção desde tempos imemoriais, adquire força de lei”.³⁵ No documento enviado ao Delegado Inspetor das Prisões, mais específico, os suplicantes acentuaram a necessidade da confecção dos balaaios para “com este diminuto producto Comprarem alguma Couza que lhes é mister”. Nas entrelinhas desta petição podemos detectar uma outra denúncia que diz respeito a responsabilidades não assumidas pelo concessionário. Neste caso específico, o governo, deveria estar provendo os africanos de todas as suas necessidades, *ex vis legis*, não tendo estes que “sahirem a rua para comprarem alguma coisa” que lhes fosse mister. O Administrador da Casa de Prisão com Trabalho foi instado por despacho do chefe de polícia da Província a procurar uma solução para o problema apresentado pelos peticionários, e teve como resposta que os suplicantes só à noite ficavam retidos na Casa de Prisão com Trabalho e que

pelo espaço do dia porem cuidão de diversos misteres da rua, sendo todos vigiados; tanto porque sobre o primeiro [Antonio Nagô] traz positiva recomendação de VS^a para trazel-o debaixo de chaves, como sobre o segundo ha o motivo de que ha poucos dias amanheceu fora da caza bastante embriagado; VS^a porem deliberará a respeito de seus pedidos como achar conveniente.³⁶

Os africanos conseguiram mexer com o orgulho do administrador da Casa de Prisão com Trabalho ao endereçarem suas petições diretamente a instâncias superiores, não lhe dando oportunidade de colocar em prática a sua autoridade, em uma situação em que a concessão era o objeto do conflito entre os africanos e o concessionário. O administrador, inclusive, apresentou em sua réplica, postura do chefe de polícia que conotava contradição já

³⁴ Enidélce Bertin, “Os meia-cara. Africanos livres em São Paulo no século XIX” (Tese de Doutorado em História, Universidade de São Paulo, 2006), p. 146.

³⁵ E. P. Thompson, *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 86.

³⁶ Administrador da Casa de Prisão com Trabalho para o chefe de polícia, 19/11/1863, APEBa, *Relação de Presos*, 1862-1867, maço 6272.

que aquele tinha “positiva recomendação” do seu chefe para trazer Antônio Nagô “debaixo de chaves”, ainda assim se mostrava disposto a avaliar a possibilidade de atender à solicitação do suplicante, adicionado ao comportamento de Daniel Angola que, “ha poucos dias amanheceu fora da caza bastante embriagado”. Ao finalizar a sua correspondência, o administrador não disfarçou a sua irritação diante da indecisão do chefe de polícia e coloca nas mãos desse a decisão final. Leva-nos a acreditar que houve algum tipo de acordo entre o administrador e os africanos já que a dupla ainda ficou por lá até junho de 1864 quando foram trocados por outra dupla, também, composta de duas etnias diferentes, um nagô e um Angola.

O nagô, de nome Izidro de 28 anos, classificado como de ótimo comportamento foi apreendido em 30 de setembro de 1851—provavelmente um dos 150 nagôs desembarcados na Pontinha — sendo concedido para os serviços de construção da estrada 2 de julho em julho de 1859. Em 22 de outubro de 1862, passou para o serviço da Câmara Municipal, e em 18 de maio de 1864 é concedido para os serviços da Casa de Prisão com Trabalho.³⁷ O Angola de nome Joaquim, de 22 anos, apreendido em 30 de janeiro de 1856, pode ser um dos Angolas apreendidos do navio Mary E. Smith que sobreviveram à travessia do atlântico e à epidemia do cólera. Foi classificado como de péssimo comportamento, contrariando a falsa idéia, que se tornou tradição, de uma certa docilidade Angola. Assim como Isidro, Joaquim também foi concedido para as obras da estrada 2 de julho em 1859, e dali seguiram no mesmo dia e ano para a Casa de Prisão com Trabalho.³⁸ Apesar das coincidências que marcaram a trajetória de Isidro e Joaquim, ao chegarem à Casa de Prisão com Trabalho continuaram se comportando conforme a avaliação constante no mapa de africanos livres: O nagô de ótimo comportamento, e o Angola de péssimo comportamento. Joaquim só esperou seis meses, aproximadamente, para que ele mostrasse as unhas.

Em correspondência para o chefe de polícia da província, data de 28 de junho de 1864, o administrador da Casa de Prisão com Trabalho comunica àquela autoridade que “o *africano livre* de nome Joaquim, a pouco vindo com o de nome Izidro para esta caza em troca dos dous que cá estavão, acha-se fugido desde o dia 25 a tarde, que pelos seus maus hábitos convem que seja retirado desta Caza”.³⁹ O administrador não queria esperar pra ver e, mesmo antes de ter o africano capturado, por ordem expressa do seu superior, já foi dando a sua contribuição quanto ao que deveria ser feito com Joaquim. Como já dissemos, uma das estratégias do

³⁷ “Mapa de africanos livres”.

³⁸ Ibid.

³⁹ Administrador Lucio Bento Cardozo para o chefe de polícia, 28/06/1864, APEBa, *Mapa de presos*, 1864-1867, maço 6273,

governo para controlar os africanos livres, contidos no conjunto dos “incontroláveis”, era colocando-os a serviço da Cadeia onde teriam o mesmo tratamento dispensado aos presos, mas, para Joaquim, urgia uma solução mais eficiente.

Em resposta a uma carta do chefe de polícia da província, datada do dia 12 de julho de 1864, o administrador da Casa de Prisão com Trabalho não economiza tinta nem papel para externar a sua indignação quanto à forma como foi feita a troca dos “africanos livres ocupados no serviço [daquela] caça”, mandados pelo inspetor da Câmara Municipal, “por um simples officio, para substituirem aos que aqui servirão de nomes Antonio e Daniel”. Daí em diante ele rasga o verbo na apresentação dos recém chegados, “sendo o de nome Izidro um optimo preto tanto pelos costumes, como pelos serviços, e além de tudo pela obdiencia.” Para o africano Joaquim Angola não dispensou nenhum tipo de informação que coincidissem com as dispensadas para Izidro. Logo afirmou que “o Joaquim porém contradiz perfeitamente a este, estando fugido desde o dia 25 a tarde, [...] ainda por aí vaga entretido certamente com a embriaguez”.⁴⁰ Segundo Bertin, era comum nas cartas dos administradores dos estabelecimentos, á Presidência da Província, a alegação de que a insubordinação dos africanos livres eram simbolizadas pela fuga, embriaguez, brigas, dissimulações e tentativas de suicídio.⁴¹ Podemos observar que o administrador não apresenta nenhum motivo que tenha estimulado o ato de “insubordinação” de Joaquim. Nem mesmo os maus tratos significavam para as autoridades justificativa para qualquer ato de rebeldia.

Voltemos a Joaquim que, depois de uma fuga do tipo “reivindicatória”, apresentou-se, segundo o administrador da Casa de Prisão com Trabalho, no dia 18 de julho de 1864 “bastante embriagado, pelo que parece esse que deve ser castigado no serviço dos forçados da Casa de Correção, e que findo o castigo VS^a lhe dará outro destino, providenciando de modo a que venha, quanto antes, em troca d’elle, outro de melhores costumes”.⁴² Mais uma vez, através das palavras do administrador, observamos que Joaquim não só subverteu a ordem como, também, mostrou que o espaço pensado pelo governo para corrigir os mais insubordinados não tinha lhe cabia. Vimos até agora que na relação social entre africanos livres e concessionários, houve sempre a luta daqueles em busca de seus direitos, e o desinteresse desses em reconhecer que estavam desrespeitando o drama de quem, “sabendo-se livre, lutava para provar a liberdade, os bons costumes, e a capacidade de autonomia”.⁴³

⁴⁰ Administrador Lucio Bento Cardozo para o chefe de polícia, 12/07/1864, APEBa, *Mapa de presos*, 1864-1867, maço 6273.

⁴¹ Bertin, “Os meia-cara. Africanos livres em São Paulo no século XIX”, p. 149.

⁴² Sobre fugas reivindicatórias ver Reis e Silva, *Negociação e Conflito*. P. 63.

⁴³ Bertin, “Os meia-cara. Africanos livres em São Paulo no século XIX”, p.133.

Tabela 12
Faixa etária dos africanos livres

Nação	Faixa etária						Total
	0 a 14	15 a 20	21 a 30	31 a 40	41 a 50	51 a 60	
Angola	1	34	61	8	-	-	104
Congo	-	9	20	2	-	-	31
Nagô	1	3	95	47	5	-	151
Haussá	-	-	19	15	-	-	34
Tapa	-	-	4	-	-	-	4
Galinha	-	-	-	1	-	-	1
Jeje	-	-	-	-	-	2	2
Luanda	-	-	-	1	-	-	1
Benin	-	-	-	1	-	0	1
Total	2	46	199	75	5	2	329

Fonte: “Mapa de africanos livres da província”.

Quanto à faixa etária dos africanos livres, de nação Angola, analisados a partir das informações contidas no “mapa de africanos livres”, obtivemos os seguintes dados: para africanos de zero a 14 anos encontramos só um africano; para a idade entre 15 e 20 anos obtivemos 34 e oito africanos em idades que variam entre 31 e 40 anos. Vale fazer uma exposição dessa criança de etnia Angola, presente na Tabela 12. As informações a respeito de Gustavo Angola —esse é o seu nome— já nos chama a atenção para mais uma situação dúbia, além da sua situação jurídica. A sua primeira idade é de 10 anos, e a segunda idade é avaliada em 30 anos. Foi resgatado das mãos dos traficantes ilegais em setembro de 1851, um mês antes daquele desembarque da Pontinha. A terceira contradição é fato de ter a sua segunda nação registrada no mapa como Congo o que pode ser explicada pelo princípio das similaridades lingüísticas, apresentadas por Slenes em seu artigo célebre, o que pode ter levado o escrivão à confusão.⁴⁴ Em 31 de junho de 1858, foi concedido para trabalhos em obras sob o cuidado de Barros Reis. Fugiu. Um mês após, foi encontrado e devolvido para o comendador Barros Reis. Deve ter ficado trabalhando por lá durante cinco anos porque existe uma lacuna entre a data em que foi reencontrado: 31 de julho de 1858 e maio de 1863, quando foi enviado para trabalhar nas obras do morro de S. Paulo. Em 19 novembro de 1863, foi trabalhar nas Quintas dos Lázarus.⁴⁵

Mais uma vez a redação do mapa nos expõe a dúvidas quando, num curto espaço temporal de cinco dias, informa que Gustavo se encontra em poder do cidadão José Carlos Ferreira, sem falar dos trâmites utilizados para a concretização da concessão— obviamente

⁴⁴ Slenes W. Robert. “*Malungo N’goma Vem!*”, p. 8.

⁴⁵ “Mapa de africanos livres”

porque desde 4 de setembro de 1850 já tinha sido— proibida a arrematação de “africanos livres” por particulares.⁴⁶ Ao mesmo tempo, informa que Gustavo “foi para as obras do rio Camorugipe em 24.11.1863”.⁴⁷

Como pudemos observar, a partir do documento, que não havia preocupação com a situação jurídica daqueles africanos na relação com a sociedade escravagista. Mas não houve trégua nesta relação. Como já vimos, as reações dos africanos variou entre fugas ou, até mesmo, agressões físicas.

Tabela 13
Local de trabalho dos africanos livres Angolas

	Frequência	%
Obras a cargo de Barros Reis	23	20,5
Iluminação da capital	17	15,2
Santa Casa da Capital	13	11,6
Quinta dos Lázarus	13	11,6
Estrada 2 de julho	4	3,6
Convento de São Francisco	4	3,6
Colégio dos Órfãos de São Joaquim	4	3,6
Santa Casa de Misericórdia de Cachoeira	4	3,6
Asilo do Recolhimento de São Raimundo	3	2,7
Passeio Público	3	2,7
Santa Casa da Misericórdia da V. da Barra	3	2,7
Cemitério do Bom Jesus	3	2,7
Santa Casa de Misericórdia de Santo Amaro	2	1,8
Cadeia do Barbalho	2	1,8
Santa Casa de Misericórdia de Nazaré	2	1,8
Hospital de Montserrat	1	0,9
Repartição de Polícia	1	0,9
Morro de São Paulo	1	0,9
Santa Casa de Misericórdia de Valença	1	0,9
Repartição das obras públicas	1	0,9
Palácio do Governo	1	0,9
Recolhimento dos Humildes de Santo Amaro	1	0,9
Tesouraria Geral	1	0,9
Colégio N.Sra. dos Anjos	1	0,9
Palácio Arquiepiscopal	1	0,9
Secretaria da Presidência	1	0,9
Não informa	1	0,9
Total	112	100,0

Fonte: Mapa de africanos livres da província

⁴⁶ *Coleção das Leis do Império do Brasil*. Typografia Nacional, 1850, pp. 204-206.

⁴⁷ “Mapa de africanos livres”.

Eram diversos os espaços ocupados pelos africanos livres, para onde eram enviados como prestadores de serviço sob a promessa governamental de que só trabalhariam nesses lugares até que a Assembléia Geral tivesse resolvido o problema de reexportação dos africanos traficados após a lei de 1831.

As obras públicas, sob a coordenação do Comendador Barros Reis, era onde se encontrava a maioria de africanos livres, (20,5%). Alguns espaços eram marcados pela alta rotatividade, em função da repulsa dos africanos em lá permanecerem por muito tempo. Os cemitérios e as cadeias são exemplos desses espaços. Estar próximo ou conviver com o morto não era costume do africano Angola. Naqueles espaços eram sepultados, como já vimos no primeiro capítulo, os suicidas, os mendigos, leprosos desprovidos de qualquer condição para terem um sepultamento “decente”. Trabalhar no cemitério significava participar diretamente do infortúnio daqueles *malungos* que não puderam fazer da morte uma festa. Desde o transporte do falecido, no *bangüê*, até o sepultamento em cova rasa.

Exemplo de resistência ao serviço nos cemitérios é o caso de Sinfrônio Angola que, ao ser concedido para trabalhar no cemitério da Quinta dos Lázaros, em setembro de 1851, foi classificado como de “mau comportamento” e de ter “por hábito embriaguez”.⁴⁸ Leva-nos a crer que Sinfrônio não tinha a condição de encarar o dia-a-dia do serviço, sem o auxílio do *malafo*. Mais um caso, dentre outros, é o de Leopoldo Angola, de idade aproximada em 20 anos que resgatado do tráfico ilegal em 30 de outubro de 1851 foi concedido para os serviços do cemitério das Quintas dos Lázaros em novembro do mesmo ano. Para não fugir à regra, conseguiu meios, os quais desconhecemos, para sair dos serviços do cemitério e foi mandado para as obras do Morro de São Paulo. Essa movimentação para longe dos seus, com certeza, levou-o a criar algum tipo de “problema” que o trouxesse de volta para a capital. De tal forma que ele foi transferido para a Casa de Prisão com Trabalho, em 21 de setembro de 1864. Depois aparece preso, sem que conste em sua ficha o motivo da prisão.⁴⁹ Segundo Mamigonian, “africanos livres devolvidos por seus concessionários porque tinham se tornado insubordinados e recusavam-se a obedecer ordens eram, freqüentemente, transferidos para instituições onde, esperava-se, eles estariam sujeitos a uma disciplina mais rigorosa”.⁵⁰ Para o caso da Bahia não cabe essa análise da competente autora. A maioria dos africanos livres enviados para os serviços da Casa de Prisão com Trabalho tinha bom comportamento, até que tivessem os seus direitos desrespeitados. Outro que deu trabalho ao governo provincial foi o

⁴⁸ “Mapa de africanos livres”.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Mamigonian, “Do que ‘o preto mina’ é capaz”, p.12.

africano livre de nome Dário Angola, apreendido em 30 de janeiro de 1856 — mais um chegado no carregamento do *Mary E. Smith* — sendo, no mesmo ano, concedido à Santa Casa da Misericórdia, e dali designado para o Hospital da Caridade.⁵¹ Cremos importante abrir um parêntese para apresentar o Hospital da Caridade, como parte do organograma da Santa Casa da Misericórdia, na dinâmica social do século XIX em um momento em que o governo da província utilizava a mão-de-obra de africanos livres que, em função da sua situação jurídica, lutavam contra qualquer tratamento que os confundissem com escravos.

Para Santa Casa da Misericórdia foram enviados 13 africanos de nação Angola 11.6% do total de 112, concedidos para as várias instituições do governo. Da Santa Casa, eram distribuídos para outras instituições administradas por ela, como os cemitérios e Hospital da Caridade. Já falamos do significado dos cemitérios para os africanos e, quanto ao hospital o sentimento não era muito diferente. O Hospital da Caridade era o espaço onde os africanos livres tinham contato com as causas que antecediam a morte dos “marinheiros, andarilhos, mendigos, prostitutas, órfãos desassistidos, loucos, enfim, indivíduos que não haviam conseguido adequar-se à sociedade excludente e impiedosa para com aqueles que apresentavam um comportamento diferente, que tivessem caído em estado de pobreza, ou ainda, que por alguma razão encontravam-se desgarrados da família”, ou seja, numa cidade em que “se não se soubesse que ela fica no Brasil, poder-se-ia tomá-la sem muita imaginação, por uma capital africana” podemos imaginar a cor da clientela desse hospital.⁵² Daí não foram poucos os africanos concedidos àquela instituição que buscaram estratégias para não ter que testemunhar tanto sofrimento.

Voltemos agora a falar de Dário. Parece que o africano ficou trabalhando, normalmente, até o dia 20 de setembro de 1861 quando caiu no mundo, o que levou o administrador daquela instituição, em 8 de outubro de 1861, a escrever para o Provedor da Santa Casa, informando do sumiço “desde 20 do mes passado do *africano livre* de nome Dario, idade provavelmente 35 anos, nação Angola, baixo, cheio de corpo, cara larga, uma orelha furada, dentes limados e olhos esfumaçados: tem muitos signaes miudos pelo peito, e alguns nas maçães do rosto, sendo muito ladino”.⁵³ Três meses após, Dário é encontrado e mandado de volta para o hospital onde prestava serviço, mas o mordomo daquela casa entrou em contato com José Augusto Chaves, presidente da província, rogando a esse que se

⁵¹ “Mapa de africanos livres”.

⁵² Rios, “Entre a vida e a morte”, p.132; Andrade, *A mão de obra escrava em Salvador*, p.27

⁵³ Administrador do Hospital da Caridade João Manoel de S. Coutinho para o provedor da Santa Casa de Misericórdia, 08/10/1861, Arquivo da Santa Casa de Misericórdia de Salvador (doravante ASCMS), *Correspondência do Provedor*, 1861.

dignasse ordenar a remoção de Dario para o serviço interno de alguma das prisões públicas, d'onde não deva sair, porque “além de se achar extremamente exaltado e ensubordinado ameaça muito seriamente outro companheiro do serviço do hospital de quem suspeita que partira denuncia acerca do lugar em que estava acoitado”.⁵⁴ A expressão: “remoção para o serviço interno de alguma das prisões públicas” era um eufemismo para “prenda-o”. Já sabemos que o espaço da prisão era o lugar escolhido pelos concessionários para frear os ânimos daqueles africanos livres que exigiam ter respeitado o seu direito de não ser tratados como escravos. Segundo Cláudia Trindade, “a população carcerária acompanhou as características dos habitantes de Salvador no século XIX, uma cidade negra, sofrida e perseguida pela polícia que não hesitava em direcionar essa população indesejável para as instituições do “mundo civilizado”: prisão, asilo, hospital, etc”.⁵⁵

Diante de tão clara constatação, podemos até profetizar a decisão tomada pelo presidente da província que, respondeu o ofício do mordomo do Hospital da Caridade declarando-lhe que deveria “fazer recolher a prisão do Barbalho o *africano livre* de nome Dário, nº 562, nação Angola, que se acha ao serviço d'esse hospital”. E para lá foi o Dário fazer parte dos 320 presos que compunham a população carcerária da cidade naquele ano de 1861.⁵⁶

Domiciano Angola, de número 555, foi motivo de um imbróglio que se identifica com a situação dúbia dos próprios africanos livres. Em 28 de janeiro de 1857, o provedor Francisco José Godinho, em ofício enviado ao chefe de polícia da província, informou-lhe que, na tarde do dia anterior, um homem pardo tinha lhe dito que tinha notícia de um preto Africano que tinha fugido da Santa Casa, e que “estava longe e só com dificuldade se poderia capturar”, mas fez a seguinte proposta, que “se eu lhe pagasse bem iria elle arriscar sua vida para prendel-o”. O provedor continua se explicando para o chefe de polícia, inclusive informando-o de que não tinha notícia de fuga de nenhum africano e, por isso, colocou como condição para o pagamento do suposto resgate, a apresentação do fugitivo e que “se elle fosse da Santa Casa dar-lhe-ia huma gratificação e como elle reconheceo pouco empenho da minha parte, e malogradas suas esperanças declarou estar o preto no Bomfim, Itapagipe ou Itacaranha”. E continuou o provedor as suas explicações ao chefe de polícia, informando-o da certeza de que tivera chegado à conclusão — talvez com a ajuda de algum informante

⁵⁴ Mordomo do hospital da Caridade para o presidente da província, 21/012/1861, ASCMS, *Correspondência do Hospital da Caridade*, 1861.

⁵⁵ Trindade, “A Casa de Prisão com Trabalho”, p. 112.

⁵⁶ *Ibid.*, vide tabela e observação referente ao total de presos no último dia do mês de dezembro, p.87.

interno— de que realmente “falta o preto livre n° 555 de nome Domiciano” solicitando ao chefe de polícia que ordenasse para que fossem dadas ordens para que Domiciano fosse capturado e entregue no Hospital desta Santa Casa.⁵⁷

Diante de tão preocupante conclusão, não teria o provedor decisão melhor do que oficializar o desaparecimento do *africano livre* Domiciano. E assim o fez. Enviou, imediatamente outro comunicado ao presidente da província no qual não se limitou, como no anterior, a solicitar a captura do africano, mas expôs a sua indignação quando chamou a atenção do presidente para o fato de que Domiciano estava, temporariamente, no Hospital à disposição do destinatário e, pelo chefe de polícia, “designado a embarcar para o Amazonas”. Pode ser que o desaparecimento de Domiciano tenha sido estimulado pela recusa em ir para tão longe da província. Paralelo ao documento enviado ao chefe de polícia, o provedor mandou anunciar nos jornais a fuga do *africano livre* e acrescentou no seu documento à autoridade policial que nutria esperanças de que em breve o africano seria capturado.

O empenho para a captura de Domiciano não teve trégua. De tal forma que no dia 29 de janeiro, ou seja, no dia seguinte aos comunicados para o chefe de polícia, o provedor já pôde informar que o africano tinha sido entregue ao “administrador da Santa Casa” por hum indivíduo que o capturou para as bandas de Itapagipe”. Com a captura de Domiciano, o chefe de polícia não quis mais esperar para tirar alguns desses africanos livres, conforme Vilhena, do seu “teatro dos vícios”, e providenciou o envio de alguns deles para a província do Amazonas, o que já estava previsto, pelo menos, para Domiciano, mas pelo que vimos Domiciano permaneceu na província, mas não permaneceu no hospital.⁵⁸ Foi enviado para trabalhar no cemitério do Campo Santo, o que não deixou de ser um castigo. Como vimos, foram vários os africanos livres que reagiram à situação que lhes foi imposta tendo como uma das justificativas “a dificuldade em se cobrir o alto investimento necessário para esta iniciativa, [a reexpatriação dos africanos traficados após 1831] fosse pelos contrabandistas ou pelo governo do Império”.⁵⁹

Sancho foi um dos 38 Angolas resgatados no dia 08 de setembro de 1851. De 22 anos, Sancho recebeu o n° 40 no mapa de africanos livres da província e, em 18 de maio de 1858, foi concedido ao comendador Barros Reis — não sabemos o que ficou fazendo nesses sete anos — para o serviço de iluminação da capital, para onde foram enviados 17 dos africanos

⁵⁷ Provedor Francisco José Godinho para o chefe de polícia, 28/01/1857, ASCMS, *Registro de Correspondência*, 1856-1861, A 93 Livro 9°.

⁵⁸ Luis dos Santos Vilhena, *A Bahia do século XVIII, Bahia*, Itapuã, 1969, p.303.

⁵⁹ Reis, “A família negra no tempo da escravidão, 1850-1888”, p. 130

livres, do total dos 112 Angolas (ver Tabela 13). Em 21 agosto de 1862, passou para o serviço da Santa Casa da Misericórdia. Desapareceu da Santa Casa e, quando apareceu foi com o nome de Severo e como servente nas obras do Morro de São Paulo.⁶⁰ Esse comportamento de Sancho vem comprovar as várias estratégias utilizadas pelos africanos, quando a eles não interessava ficar no lugar para onde eram enviados. Valia até trocar de nome e se apresentar em qualquer serviço diferente do anterior.

Mas a documentação não se limita a mostrar o *africano livre*, de nação Angola, reagindo á ação dos concessionários, através de comportamentos rebeldes. Temos também africanos que, quando foram indicados para serviços que não ofendia aos seus princípios culturais davam o melhor de si, inclusive merecendo elogios daqueles que nem sempre estavam dispostos a fazê-lo. Um exemplo envolve dois africanos de nação Angola. Um deles, Bruno, de comportamento regular, foi encaminhado para o serviço da Secretaria da Presidência em 02 de junho de 1862. Ficando este africano enfermo, foi trocado por outro africano de nome Guilherme que estava a serviço das obras sob a coordenação de Barros Reis a quem foi solicitada a sua liberação para que substituísse Bruno na Secretaria da Presidência da Província. O comendador Barros Reis não se recusou a atender a solicitação, mas Guilherme seguiu acompanhado de um ofício assinado pelo comendador no qual apresentava o africano de nação Angola como “o mais inteligente, ativo e de boa conduta, sendo por isso sensível a sua falta no serviço”.⁶¹

Para o serviço de iluminação da capital foram concedidos 17 africanos livres de nação Angola. Até, aproximadamente, a década de 1860 a iluminação da cidade era alimentada com azeite de peixe. As obras de iluminação da cidade, depois de estar o governo autorizado, não deveriam passar de três anos e, para um perfeito funcionamento do sistema foi prevista a necessidade de um administrador geral, dois inspetores, um fiel, dez fiscais e 54 acendedores.⁶² A função de acendedor dos lampiões ficava sob o encargo de africanos livres que tinham, conforme Anna Amélia Vieira, “cada um a seu encargo 25 deles”.⁶³ O regulamento elaborado para gerir o sistema de iluminação previa sanções para os responsáveis pelo bom funcionamento do serviço. Ainda segundo Amélia, “cada bico de lampião que se encontrava, sem motivo, apagado, importava numa multa de 20 réis por hora para o

⁶⁰ “Mapa dos africanos livres”.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ana Amélia Vieira Nascimento, *Dez Freguesias da Cidade de Salvador*, Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1986, p. 46

⁶³ Ibid.

acendedor.⁶⁴ Outras penalidades atingiam os fiscais”.⁶⁵ Os africanos livres receberiam 100 réis por dia trabalhado, além de alimentação e vestuário. Talvez a seriedade no cumprimento desses direitos justifique o fato de a maioria dos 17 africanos livres, designados para o serviço de iluminação da capital (55,5%), terem sido classificados como de bom comportamento. Além disso, o tipo de trabalho garantia ao africano a possibilidade de circular pela cidade e, assim, poder fazer contatos e, às vezes, prestar pequenos serviços extras. Qualquer acordo que, pelo menos, conotasse mobilidade social seria bem-vindo. Um exemplo dado por Mamigonian é quando “dependendo do acordo, os africanos livres podiam viver sobre si e ver o concessionário [quando particular] apenas uma vez por semana, para pagar o jornal”.⁶⁶ Mas isso ainda não era bastante para que abandonassem o projeto de continuar lutando por liberdade enquanto esta ainda não fosse realidade. De tal forma que os concessionários ficavam confusos diante das oscilações comportamentais desses africanos que chegava a atingir a contradição.

Foi o caso do *africano livre* de nome Dionísio Angola, 25 anos, resgatado do navio americano Mary E. Smith em 30/01/1856. Em 1861, passou para os serviços da Santa Casa da Misericórdia de Cachoeira de onde foi transferido, em 01/07/62, para o serviço de iluminação da capital sob a coordenação do comendador Barros Reis. Quando avaliado quanto ao comportamento, mostrou não ter facilitado ao concessionário uma interpretação imediata da sua personalidade: foi avaliado como de bom comportamento, mas preguiçoso. A segunda avaliação de Dionísio, em função dos interesses que ligavam os africanos livres aos concessionários, justificaria uma relação conflituosa o bastante para ser concedido, no mínimo, para os serviços da Casa de Prisão com Trabalho. Outro de nome Dionísio Angola tinha algo mais em comum com o anterior além do nome. Era, também, bom e preguiçoso. Dionísio, de 21 anos, foi apreendido em 08/09/51 e foi concedido para o trabalho na Santa Casa desde dezembro de 1855. Quando avaliado, teve escrito em sua ficha que “quanto ao serviço é preguiçoso e quanto ao mais é bom”.

Vitorino Angola, por exemplo, de 24 anos, de bom comportamento, foi concedido a Barros Reis em 11 de julho de 1862 para o serviço de iluminação da capital. Não atendendo às perspectivas do administrador para o serviço de iluminação, em 1 de fevereiro de 1863, foi enviado para as obras do Morro de São Paulo para trabalhar como servente. Um ano depois,

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Idem, p.47.

⁶⁶ Beatriz Gallotti Mamigonian, “Revisitando o problema da “transição para o trabalho livre” no Brasil: a experiência de trabalho dos africanos livres”, Jornadas de História do Trabalho, Pelotas 2002, p.6-7.

arrumou um jeito de voltar para Salvador, mas transferido para os serviços da Casa de Prisão com Trabalho.⁶⁷ Outro que passou por situação semelhante à de Vitorino foi Gregório Angola, apreendido do mesmo navio em que chegou Dionísio e concedido em 09 de junho de 1858 para o serviço de iluminação. Reconhecido de bom comportamento, mas mesmo assim foi, em 01 de julho de 1862 para a Santa Casa de Misericórdia da Capital. Descobriu-se, depois de algum tempo, que apesar de Gregório ter sido transferido para a Santa Casa, não se encontrava na instituição. Quando foi encontrado, foi enviado para atuar como servente nos serviços do Morro de São Paulo em 18 de fevereiro de 1863, mas alguma coisa orientou o coordenador das obras a indicá-lo, como aconteceu com Vitorino e Dionísio, para os serviços da Casa de Prisão com Trabalho, apesar do bom comportamento.⁶⁸

Outra variável que nos chamou a atenção foi a idade média dos africanos livres de nação Angola, apreendidos do tráfico ilegal, e o tempo de trabalho até o falecimento. A idade média dos africanos de nação Angola, apreendidos no período de 1851 a 1856 é de 23 anos. Tivemos ainda a informação de dez africanos de nação Angola que faleceram ainda em atividade laboral sendo: quatro no hospital, dois em obras públicas, um no cemitério, um no asilo, um no serviço da polícia e um no da cadeia.⁶⁹ Conforme Mamigonian, em suas pesquisas sobre africanos livres do Rio de Janeiro, “os africanos livres que trabalhavam em instituições públicas [nos anos 1830] morreram nos primeiros cinco anos depois da chegada, enquanto que um número consideravelmente menor daqueles a serviço de concessionários privados 15% morreu no mesmo período”.⁷⁰ E segue atribuindo esse triste resultado ao “trabalho pesado feito pelos africanos livres, particularmente nas obras públicas, nas construções de estradas e nos arsenais”.⁷¹ Em função do período que estamos pesquisando, após 1850, data limite da concessão a particulares, não pudemos utilizar as mesmas variáveis utilizadas por Mamigonian. Mas quando analisamos a duração de tempo de trabalho entre a data de concessão e a data de falecimento em diferentes ocupações governamentais, chegamos às seguintes conclusões: O africano concedido ao serviço de polícia faleceu após dez anos de trabalho; os que trabalhavam nos hospitais resistiram ao trabalho por sete anos; os dois enviados para o serviço das obras faleceram após cinco anos, coincidindo com as pesquisas de Mamigonian; o africano Angola que faleceu nos serviços da cadeia só estava trabalhando na instituição há três anos, e o concedido para o cemitério só tinha um ano de trabalho desde a

⁶⁷ “Mapa de africanos livres”

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Mamigonian, “Revisitando o problema da “transição para o trabalho livre” no Brasil, p.11.

⁷¹ Ibid.

data da concessão. Observemos que, para o período analisado, só um africano Angola morreu enquanto ainda era funcionário do cemitério.

Todos que foram concedidos para aquela instituição, administrada pela Santa Casa, buscaram meios para mudar de trabalho. Esse comportamento reforça as nossas conclusões, apresentadas anteriormente, quanto ao significado simbólico do cemitério para os africanos centrais. Ainda com relação à morte de africanos livres, as nossas pesquisas revelaram uma situação que nos leva a suspeitas. Sete africanos livres foram dados como mortos, imediatamente depois que foram concedidos à Santa Casa de Misericórdia, em 1856, com diferença de alguns dias, de um óbito para o outro.⁷² Isso só se justificaria se o momento da concessão coincidissem com aquele em que o cólera *morbis* ditava a sorte de quem viveria e quem morreria. Conrad tenta nos explicar essa “macabra” coincidência com o seguinte argumento: “um truque costumeiro era produzir um escravo morto no Hospital da Misericórdia, ou de um amigo fazer um inquérito e declarar o africano vítima de morte natural. Às vezes, contudo, essas formalidades fraudulentas eram dispensadas e os africanos eram abertamente reescravizados”⁷³

Além da situação ambígua que há tempo vem excitando historiadores brasileiros e estrangeiros, e a luta constante pela defesa dos seus direitos, os africanos livres trouxeram marcas que refletem a crueldade dos traficantes, em nome da defesa das suas “propriedades”: as marcas de *kirimbu*. Para citar algumas, dentre várias, início com o africano livre Affonso Angola, de 27 anos, apreendido em 1851.⁷⁴ No mesmo ano foi concedido à Santa Casa da Misericórdia para o serviço do Campo Santo. Segundo o documento de Registro da Santa Casa, ele “tem no peito direito o signal G M e nas costas P”.⁷⁵ Outro, de nome Raimundo Angola, nº 74, *malungo* de Affonso, foi resgatado do tráfico ilegal em 08 de setembro de 1851, e imediatamente foi concedido à Santa Casa da Capital. Classificado como de mau comportamento, além de ter “no peito o signal L e nas costas um P”.⁷⁶ Carlos Angola, também funcionário do Campo Santo, de 26 anos “tem na pá direita o signal D E, e entre as

⁷² “Relação dos africanos livres que o governo desta província tem concedido para o serviço da Santa Casa de Misericórdia com declaração de seus nomes e empregos”, ASCMS, *Livro de Registro de Correspondência*, 1856-1861, A-93 livro 9^a, fl. 114.

⁷³ *Tumbeiros: o tráfico escravista para o Brasil*, p. 178.

⁷⁴ Carimbo, na língua Kikongo. Mais uma marca do léxico Centro - ocidental na Língua Portuguesa. Para maiores informações sobre a influência das línguas africanas em nosso léxico, ver Yeda Pessoa de Castro, *Falares Africanos na Bahia: Um vocabulário afro-brasileiro*, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras – TopBooks, 2001.

⁷⁵ ASCMS, *Livro de matrícula dos africanos livres a serviço da Santa Casa*, 1862-1864, B- 201

⁷⁶ *Ibid.*; “Mapa de africanos livres”.

duas pás P”, ou seja, entre os ombros.⁷⁷ Faz-nos acreditar que estas marcas tenham sido colocadas no momento de embarque nos portos africanos. Encontramos também crianças portando estas marcas, como é o caso de outro Affonso Angola, este de 12 anos, que segundo os assentamentos da Santa Casa, este *africano livre* tinha no peito direito as iniciais A M, e nas costas um P. A segunda criança, portadora dessas marcas, é Carlos Angola, de 10 anos, que tem na pá direita a marca I E. E nas costas a letra P. Essas evidências podem contrariar a afirmação de Florence de que “não havia crianças entre os africanos livres”.⁷⁸ Concordaria com a idéia de que as idades das crianças, apresentadas no “Mapa de Africanos Livres da Província”, não funcionam como prova de que chegaram aqui com os seus pais, mas importa saber se são fidedignas as informações contidas no mapa, com relação à faixa etária das crianças, ou se somente se preocuparam em registrar a existência física daquelas crianças.⁷⁹ O fato é que não só nos mapas aparecem estas crianças, assim como nos assentamentos da Santa Casa da Misericórdia.

Vimos que os africanos livres, como todo africano em qualquer lugar da diáspora, não se acomodaram diante da situação contraditória em que foram colocados pelos traficantes os quais, interessados unicamente com o lucro que teriam, independente dos problemas que tivessem os escravizados. Mas observamos que, caso tomemos os africanos de nação Angola como o todo, os africanos livres não vacilaram quando precisaram renovar as estratégias, necessárias para atingir qualquer objetivo cujo sinônimo fosse liberdade.

⁷⁷ ASCMS, *Livro de matrícula dos africanos livres a serviço da Santa Casa*, 1862-1864, B- 201

⁷⁸ Florence, “Nem livres, nem libertos”, p. 66.

⁷⁹ Isabel Reis faz uma abordagem sobre as crianças constantes no “Mapa de africanos livres”, ver Reis, “A família negra no tempo da escravidão, 1850-1888”, capítulo III. São crianças de nações diferente da nação Angola portanto não fizeram parte da nossa abordagem.

EPÍLOGO

Com esta dissertação acreditamos ter dado início a uma revisão da história da escravidão africana na cidade da Bahia no século XIX, para que outros trabalhos venham a complementar as nossas pesquisas concernentes aos africanos de nação angola, e até de outras nações da África Centro Ocidental, na Bahia. Hoje já é possível encontrar outros trabalhos referentes ao tema, mas nada, até agora, para o século XIX, período escolhido por nós, referente à Bahia. Acredito que se em algum momento houve tentativas, os pesquisadores devem ter se deparado com problemas semelhantes aos que quase me fizeram voltar atrás, mas decidimos que alguém deveria avançar em direção ao desafio e dar início à retirada deste véu que, há muito tempo, vem encobrendo a história dos centro-africanos na cidade e província da Bahia. Falta de documentação, além dos problemas de conservação,

Talvez possamos apresentar, como um dos problemas que desembocaram neste esquecimento histórico a falta de abordagens ou considerações teóricas referente aos bantos, especificamente no ambiente baiano. Já é chegado o tempo de a comunidade afrodescendente de Salvador tomar conhecimento das várias histórias escritas por nossos ancestrais centro africanos, aqueles que foram chamados por Jan Vansina de “Ancestrais esquecidos” e que essas histórias não fiquem limitadas a uma nação ou etnia africana em especial, levando alguns que, por exemplo, ao buscarem a sua ancestralidade, tenham se sentido envergonhados ao descobrirem que as suas raízes se encontram na área Sub-Equatorial do continente africano, em função do preconceito a que foram expostos os congo-angolanos por antropólogos, historiadores e até sacerdotes, que só tiveram olhos para o legado da África ocidental.

As várias culturas de matriz Centro-ocidental, alocadas na Bahia, vem há longo tempo, carecendo da atenção dos pesquisadores que queiram contribuir para o estudo do diversificado arco cultural africano na Bahia. A Capoeira Angola, por exemplo, viveu um momento da sua história, década de 1930, em que esteve ameaçada de desaparecimento quando um seguimento social, para negar a africanidade da capoeira, criou um novo estilo e determinou a capoeira uma manifestação genuinamente brasileira. Não só deste determinismo, mas muitos outros vitimaram a capoeira limitando-a a mais uma, simples, manifestação folclórica ou atividade esportiva.⁸⁰

⁸⁰ Isto é só um aquecimento para um trabalho mais específico sobre capoeira, num futuro breve.

Quanto ao candomblé de angola trata-se de um tema ainda muito mal explorado, no que se refere ao século XIX, devendo futuras pesquisas lhe dedicar uma atenção especial por que “na tentativa de compreender as nações de candomblé, um caminho trilhado por muitos, não só cientistas, mas principalmente adeptos, consideraram as nações exclusivamente pela ótica nagô, o que é etnocêntrico e até nagocrático”.⁸¹ Esse comportamento em alguns adeptos reflete a forte influência que tiveram as interpretações equivocadas, de cientistas que primaram pela aberração. Os candomblés, nos anos de 1830, já tinham certa estabilidade e, até, arregimentavam e aceitavam a participação ou apoio de autoridades “quando era preciso garantir o funcionamento das suas atividades”⁸². Já em 1832 o candomblé do Batefolha, de nação Angola, na freguesia de Santo Antonio, foi palco de discussões entre autoridades locais. O Juiz de paz da Freguesia de Pirajá, atendendo pedido de seguimento da comunidade tentou reprimir a festa, mas foi surpreendido com a apresentação de uma licença concedida pelo juiz de paz da freguesia de Santo Antonio. Felizmente já temos conhecimento de um trabalho que está por vir, do professor Renato da Silveira que, apesar de atender ao período colonial, anterior ao que ora pesquisamos, contribuirá muito para que façamos um contato com o Candomblé de Angola e sua dinâmica social a partir daquele momento.

Não são poucos os vocábulos do nosso léxico que já tem reconhecidos as suas origens em idiomas bantos. Molambo, caçula, mochila, cachaça, sunga, tanga, lengalenga, mandinga, ginga e xingar, são somente algumas das palavras que utilizamos no nosso cotidiano e não nos damos conta de que são, estes vocábulos, mais uma das várias contribuições culturais que atravessaram o Atlântico com os africanos trazidos da região congo-angola. Inclusive o termo “candomblé” utilizado de forma genérica para denominar quase todas as manifestações afro-brasileiras, tem a sua origem na língua Quimbundo.⁸³

Diante do exposto, acreditamos ter atingido o nosso objetivo de chamar a atenção para o significado oculto, também, da presença dos nossos ancestrais Centro-africanos na formação da sociedade brasileira, especificamente, baiana, no século XIX.

⁸¹ Raul Lody, *Candomblé, religião e resistência cultural*, Editora Ática, Série Princípios, nº 108, São Paulo, 1987, p.16.

⁸² Parés, *A formação do Candomblé*, p.131.

⁸³ Para saber mais sobre a influência do idioma de origem banto no léxico baiano, ver Castro, *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

I. Arquivos e bibliotecas.

Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador.

Arquivo Público do Estado da Bahia.

Biblioteca Pública do Estado da Bahia.

Centro de Digitalização - Núcleo das Tecnologias de Informação e Comunicação/UFBA

II. Fontes impressas.

COLLEÇÃO das Leis e Resoluções da Assembléa Legislativa e Regulamentos do governo da provincia da Bahia, publicadas no ano de 1855. Bahia, Typographia de Antonio O. de França Guerra, 1865, vol. VIII.

COLLEÇÃO das Leis do Império do Brazil. Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1878

CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado, feitas e ordenadas pelo [...] Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide [...] propostas e aceitas em Synodo Diocesano que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do ano de 1707. São Paulo, Typ. 2 de dezembro, 1853.

FILGUEIRAS JUNIOR, Araujo. *Código Criminal do Império do Brazil Annotado.* Rio de Janeiro, Eduardo & Henrique Laemmert, 1876.

LEGISLAÇÃO da provincia da Bahia sobre o negro: 1835-1888. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1996.

Repertório de fontes sobre a escravidão existente no Arquivo Municipal de Salvador. AS POSTURAS (1631/1889), Fundação Gregório de Mattos. Prefeitura Municipal do Salvador, 1988.

III. Livros, artigos e teses.

ALENCASTRO, Luis Felipe de *O Trato dos Viventes, formação do Brasil no Atlântico Sul,* São Paulo: Companhia das Letras, 2000, entre outras.

ANDRADE, Maria José de Souza. *A mão de obra escrava em Salvador (1811-1860).* Corrupio: Salvador, 1988

ALTUNA, Padre. Raul Ruiz de Asúa. *Cultura Tradicional Bantu.* Luanda, Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

BARRETO, Maria Renilda Nery. “A Medicina luso-brasileira: instituições, médicos, e populações enfermas em Salvador e Lisboa, 1808-1851” (Tese de Doutorado em História das Ciências da Saúde, Casa de Oswaldo Cruz/ Fiocruz, 2005)

BELLINI, Ligia, SOUZA, Everton Sales e SAMPAIO Gabriela, *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*, Salvador, Edufba/Corrupio, 2006.

BERTIN, Enidelce. “Os meia-cara. Africanos livres em São Paulo no século XIX” (Tese de Doutorado em História, Universidade de São Paulo, 2006)

BOOTH, Newell S. (org) *African Religions: a Symposium*, (New York – London – Lagos, NOK Publishers, 1977)

CARNEIRO, Edson, *Religiões Negras, Negros bantos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 3ª Edição, 1991.

CARVALHO, Marcus de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife 1822 – 1850*, Recife, Ed. Universitária da UFPE, 1988.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares Africanos na Bahia: Um vocabulário afro-brasileiro*, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras – TopBooks, 2001.

CREEL, Margaret Washington. “Gullah Attitudes toward Life and Death”, in Joseph E. Holloway (org), *Africanism in American Culture*, (Bloomington – Indianapolis, Indiana University, 1990).

CAVAZZI, Pe. João Antonio de Montecúccolo. *Descrição Histórica dos Três Reinos Congo, Matamba e Angola* (1687). Lisboa, Edição da Junta de Investigações do Ultramar, 1965, 2 volumes.

DAVID, Onildo Reis. *O inimigo invisível: epidemia na Bahia no século XIX*. Salvador, EDUFBA, 1996.

DESCH-OBI, T. J. “Combat and the Crossing of the Kalunga” in HEYWOOD, Linda (org.) *Central Africans And Cultural Transformations In The American Diaspora*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1975.

FLORENCE, Afonso Bandeira. “Entre o cativo e a emancipação: a liberdade dos africanos livres no Brasil, 1818-1854” (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2002).

_____ “Nem escravos, nem libertos: os ‘africanos livres’ na Bahia”, *Cadernos do CEAS* n. 121(1989)

FREY, Pether & VOIGT, Carlos. *Cafundó: a África no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

GRADEN, Dale T., “O envolvimento dos Estados Unidos no comércio transatlântico de escravos para o Brasil, 1840-1858”, *Afro-Ásia* 35 (2007).

FREYRE, Gilberto, *Os escravos nos anúncios de jornais*. Recife Ed. Massangana, 1988.

HEYWOOD, Linda (org.) *Central Africans And Cultural Transformations In The American Diaspora*, (Cambridge University Press, 2002).

_____. *Diáspora negra no Brasil*, (São Paulo, Contexto, 2008)

HOLLOWAY, Joseph E. (org). *Africanism in American Culture*, Bloomington – Indianapolis, Indiana University, 1990.

JANZEN, John M., “The Tradition of Renewal in Kongo Religion”, in Newell S. Booth (org) *African Religions: a Symposium*, (New York – London – Lagos, NOK Publishers, 1977).

JEAN BAPTISTE, Munguele Kiyungu. *Dinamismo cultural bantu e religião: o resgate das estruturas simbólicas bantu*. Programa de Estudos Pós Graduated em Ciências da Religião, PUC – São Paulo, 2003

JESUS, Paulo César Oliveira de. *O fim do tráfico de escravos na imprensa baiana: 1811 – 1850*, Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal da Bahia, 2004.

KARASCH, Mary “Central Africans in Central Brazil 1780 – 1835” in HEYWOOD, Linda (org.) *Central Africans And Cultural Transformations In The American Diaspora*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002

KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808 – 1850*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

KIDDY, Elizabeth W. “Whos Is the King of Congo? A New Look at African and Afro-Brazilian Kings in Brazil” in HEYWOOD, Linda (org.) *Central Africans And Cultural Transformations In The American Diaspora*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

LARA, Silvia H. “Do singular ao plural – Palmares, capitães do mato e o governo dos escravos”, in Reis, João José e Gomes, Flávio (orgs), *Liberdade por um fio: historia dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, 2005, pp. 81-109.

_____. *Campos da violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*, Jorge Zahar Editor, 19ª Edição, 2006.

LIENHARD, Martin. *O mar e o mato: histórias da escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe)*, Salvador, EDUFBA/CEAO, 1988.

LODY, Raul. *Candomblé, religião e resistência cultural*, Editora Ática, Série Princípios, nº 108, São Paulo, 1987.

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

MARTINS, Geraldo Ignácio de Loyola Sodré. *Nossa Senhora da Conceição da igreja da Praia, 1765*, Salvador, Fundação Cultural do estado da Bahia, 1985

MACEDO, Sérgio D. T. *Crônica do Negro no Brasil*, Record, Rio de Janeiro, 1973.

MAIA, Dom Antônio da Silva. *Dicionário Português, - Kimbundu – Kikongo*, Ed. Do autor, 1961.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. “Do que ‘o preto mina’ é capaz: etnia e resistência entre africanos livres”, *Afro-Ásia*, nº24 (2000).

_____. “Revisitando o problema da “transição para o trabalho livre” no Brasil: a experiência de trabalho dos africanos livres”, *Jornadas de História do Trabalho*, Pelotas 2002.

MATTOSO Kátia M. de Queirós. *Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado no século XIX*. Salvador: Hiutec, 1978.

_____. *Ser Escravo no Brasil*, 3ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 2003.

MILLER, Joseph C. *Poder político e parentesco: os primeiros estados mbundu em Angola*, Luanda, Ed. Da Universidade Agostinho Neto, 1985.

_____. *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade 1730-1830*, Madison: University of Wisconsin Press, 1988

MORAIS FILHO, Alexandre Melo. *Festas e tradições populares do Brasil*, Rio de Janeiro:Secretaria Municipal de Cultura, Dgdi, 1994.

MOURA, Clóvis, *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, São Paulo, Edusp, 2004.

NASCIMENTO, Ana Amélia Vieira. *Dez Freguesias da Cidade de Salvador*, Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia.

MURPHY, Jefferson. *The Bantu Civilization of Southern África*, New York: Crowell, 1974.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. “Viver e Morrer no meio dos seus”. *Revista USP*, nº28 (USP, dez/janfev, 1995-1996), PP174-193.

_____. *O Liberto: o seu mundo e os outros, Salvador, 1790-1890* São Paulo, Corrupio, 1988

_____. “ The Reconstruction of Ethnicity: The Case of the Nago in Bahia, Brazil in the Nineteenth Century”, ”, in Lovejoy and David V. Trotman (Orgs), *Trans-atlantic dimensions of ethnicity in the african diaspora*.

_____. “ Quem eram os negros da Guiné?: as origens dos africanos na Bahia”, *Estudos Afro- Asiáticos*, 19-20 (1999)

PARÉS. Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas, SP, Editora Unicamp, 2006.

_____. “A nagoização do candomblé baiano” in BELLINI, Ligia, SOUZA, Everton Sales e SAMPAIO Gabriela, *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*, Salvador, Edufba/Corrupio, 2006, pp. 299-329.

PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva, *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Ed. Garamond Universitária: IPHAN, 2007.

PÍERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, Col. Brasileira, 1945.

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. “Nos Subterrâneos da Revolta: Trajetórias, lutas e tensões na Cabanagem” (Tese de Doutorado em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1988).

QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*, Recife, Ed. Massangano, 1988.

RAMOS, Artur. *Guerra e relações de raça*, Departamento Editorial da União Nacional dos Estudantes, Rio de Janeiro, 1943.

REGINALDO, Lucilene. *O Rosário dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. Tese de doutorado em História Social, Universidade Estadual de Campinas, 2005.

REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835*. Edição Revista e Ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. “Domingos Pereira Sodré: um sacerdote africano na Bahia oitocentista”, *Afro-Ásia*, nº34 (2006).

_____. “Candomblé in 19th century Bahia: priests, followers, clients”, in Mann and Bay (orgs), *Rethinking the African diaspora: the making of a Black Atlantic world in the Bight of Benin and Brazil*, London, Portland, F. Cass, 2001, 116-134.

_____. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 104-115.

_____. “Identidade e diversidade étnica nas Irmandades negras no tempo da escravidão”. *Revista Tempo*, vol.2, nº. 3 (1996).

_____. “O cotidiano da morte no Brasil oitocentista”, in *História da vida privada no Brasil 2*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

_____. “A greve negra de 1857 na Bahia”, *Revista da USP*, nº 18 (1993).

_____ e SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____ e GOMES, Flávio (orgs). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, 2005.

Reis, Isabel Cristina F. dos. *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*, Salvador, Centro de Estudos Baianos da Universidade Federal da Bahia, 2001.

_____. “A família negra no tempo da escravidão, 1850-1888” (Tese de Doutorado em História, Unicamp, 2007)

RIOS, Venézia Durando Braga. “Entre a vida e a morte: médicos, medicina e medicalização na cidade de Salvador -1860–1880” (Dissertação de Mestrado, UFBA, 2001).

_____. “O Asylo de São João de Deos: as faces da loucura” (Tese de Doutorado em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006).

RODRIGUES, Jaime *De Costa a Costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*, p. 28.

- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*, Editora UNB, 2004.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte*, Petrópolis, Editora Vozes, 1976.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da, *A primeira Gazeta da Bahia: Idade d' Ouro do Brasil*. 2. ed., Salvador, EDUFBA, 2005.
- SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das letras, 1988.
- SERRANO, Carlos M. H., “Ginga, a rainha quilombola de Matamba e Angola”, *Revista USP* n 28 (dezembro/fevereiro 95/96).
- SLENES, Robert. “The Great Popoise-Skull Strike: Central African Water Spiritis and Slave Identity in Early-Nineteenth-Century Rio de Janeiro” in HEYWOOD, Linda (org.) *Central Africans And Cultural Transformations In The American Diaspora*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- _____ “Malungu N’Goma Vem: África encoberta e descoberta no Brasil, Luanda, *Cadernos do Museu de Escravatura*, 1995.
- _____ Na senzala uma flor – esperanças e recordações na formação da família escrava, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- SOARES, Cecília C. Moreira. *Mulher negra na Bahia no século XIX*, Salvador, EDUNEB, 2006.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*, São Paulo, Editora da Unicamp, 2001.
- TAVARES, Luís Henrique Dias. *O desembarque da pontinha*, Salvador, Centro de Estudos Baianos, n 72, 1971
- THOMPSON E.P, *Senhores e caçadores*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil*, São Paulo: Art Editora, 1988 (1928).
- TORRES, Otávio da Silva. *A cidade de Salvador perante a hygiene*, These apresentada à Faculdade de Medicina da Bahia. Tipografia Moderna, 1908.
- TRINDADE, Claudia Moraes, “A Casa de Prisão com Trabalho da Bahia, 1833-1865”, (Dissertação de Mestrado em História, UFBA, 2007).
- VILHENA, Luis dos Santos. *A Bahia do século XVIII, Bahia*, Itapuã, 1969.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*, São Paulo: Corrupio, 1987
- VIANNA FILHO, Luís. *O negro na Bahia*, São Paulo, Ed. Nova Fronteira, 1988
- VOGT, Carlos e FRY Peter. *A África no Brasil: Cafundó*, Campinas, SP, Editora da Unicamp, 1996.
- ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1977.