

***A AFRICA CENTRAL E OS LUGARES DE MEMÓRIA DO TRÁFICO ATLÂNTICO
NA COSTA DE MARAÚ: ETNÔNIMOS, ETNICIDADE E DIASPORA.***

**AFRICA CENTRAL AND THE PLACES OF MEMORY OF THE ATLANTIC
TRAFFIC IN AT THE EXPENSE OF MARAÚ: ETNÔNIMOS, ETHNICITY AND
DIASPORA.**

Cristiane Batista da Silva Santos¹

Resumo: A proposta deste artigo é a de discutir de forma articulada duas questões relacionadas ao tráfico atlântico ilegal e a conformação do cenário sul baiano em torno da vila de Maraú, indicando os lugares de desembarque e as memórias dos que ali chegaram à costa da península no século XIX. As ações de liberdade mostram tanto a estratégia de resistência quanto o mapeamento desses lugares de desembarque. O segundo propósito é discutir como as relações de trocas diretas entre a África Central e o sul da Bahia com o zimbo e farinha de mandioca ocasionaram em contrapartida a entrada de centro africanos na região que incidiram, entre outras influências, nas manifestações culturais na Vila de Maraú expressa nos atos denominativos dos lugares, como os etnônimos e as sociabilidades como marcas de etnicidade e memória.

Palavras-chave: África Central, tráfico ilegal, etnônimo, diáspora.

Summary: The proposal of this article is to discuss of form articulated two questions related to the illegal Atlantic traffic and the resignation of the Bahian south setting around the town of Maraú, indicating the places of arrival and the memories than there arrived to at the expense of the peninsula in the century XIX. The actions of liberty show so much the strategy of as much as resistance the mapping of those places of arrival. The second purpose is going to discuss like the relations of you change direct elections between the Africa Central and the south of the Bahia with the zimbo and flour of manioc, caused in compensation the entrance of African center in the region that reflected between other you influence, in the cultural manifestations in the Town of Maraú express in the acts denominativos of the places, as the etnônimos and the sociabilities like marks of ethnicity and memory.

Keywords: Central Africa, illegal traffic, etnônimo, Diaspora.

Natural da Costa da África, de mais ou menos 60 anos, solteiro, João Nagô era pescador, ofício bastante comum na região, já que as vilas em questão eram banhadas por diversos rios que desaguavam na baía de Camamu. João declarou tratar “por parente a mãe dos autores por serem naturais de terras vizinhas”.²

A descrição acima traz um depoente numa das numerosas ações de liberdade em Maraú, João Nagô. Os escravos que moveram tais ações eram residentes nas propriedades rurais de

¹ Cristiane Batista da Silva Santos, Doutoranda em Estudos Étnicos e Africanos - CEAO/UFBA, Professora de História da África do Departamento de Ciências Humanas da UNEB.

² SILVA, Ricardo Tadeu Caíres. *Memórias do Tráfico Ilegal de Escravos nas Ações de Liberdade: Bahia, 1885-1888*. Afro-Ásia, 35 (2007), 37-82, p.56.

Maraú e das vilas vizinhas como Barra do Rio de Contas, Santarém e Camamu, localizadas no sul da província da Bahia, especialmente no penúltimo decênio do século XIX.

Os sujeitos não estavam alheios nem às leis nem aos argumentos que concorressem para romper com a escravidão. A “costa” da qual viera João, vieram tantos outros para o sul da Bahia. O perfil de João começa a ser definido por sua denominação, Nagô. Ainda que durante o período, tal denominação fosse vaga. E ademais, sua profissão de pescador, o colocava em contato permanente com a costa da península. Era testemunha ocular.

Os dados relativos ao tráfico ilegal no sul da Bahia ainda são muito esparsos, ressaltando um capítulo da tese e artigos de Ricardo Tadeu Caíres especificamente sobre Maraú e um artigo de Ronaldo Lima da Cruz sobre Ilhéus. Sobre outras regiões do Brasil e mesmo sobre a capital da província, no entanto, há sólidas pesquisas.

Nem os lugares de desembarque ilegal, nem o traficante, nem o curador responsável, eram desconhecidos. E foram denunciados oficialmente por escravos que lá teriam desembarcado depois da promulgação do artigo 1º da lei de 7 de novembro de 1831 que considerava livres todos os africanos introduzidos no território nacional a partir daquela data. Mas mesmo depois desta, por vinte anos, até 1850, foi considerado impossível, na prática, suprimir este comércio e, por último, foi finalmente abolido depois de 1850, como explica Leslie Bethell.³ No entanto, o tráfico atlântico continuava na Bahia e no sul de igual modo⁴.

Homens e mulheres, seus filhos e amigos, estiveram a repetir perante a justiça, da qual enviaram suas petições, quais foram os lugares de chegada, de estada e por fim, os lugares de onde ultimamente vinham para reclamar por liberdade em virtude da ilegalidade. Todavia, era preciso provar que cada um ali, de fato chegara depois de novembro de 1831.

E por conta disto, o discurso dos que alegavam e testemunhavam estava afinado. Em unísono, repetiram os nomes dos lugares, do traficante responsável e desenhavam por fim um cenário aterrador, ilegal, como tantos outros, Bahia a fora. Mas ali era o prédio da justiça na Vila de Maraú na segunda metade do século XIX, onde chegaram mais de dezenas de processos, constando em cada um deles, duas e até três pessoas, nos quais além do mesmo sonho dividiam laços de parentescos, pelo quais suas vidas e destinos estavam sujeitos ao desfecho da ação legal, girando uma disputa judicial entre aqueles cativos e seus respectivos senhores.

Muitas leituras podem ser depreendidas dessas ações: o relato do que protesta e as versões das testemunhas, o argumento dos senhores, e em cada uma dessas vertentes, certas

³ BETHELL, Leslie. *A abolição do comércio brasileiro de escravos*. Tradução de Luiz A.P. Souto Maior. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.

⁴ KLEIN, Herbert S., *O tráfico de escravos no Atlântico*. Ribeirão Preto–SP, FUNPEC, 2004.

possibilidades de olhar. Só não houve dissonância quanto à prática do tráfico ilegal, nem sobre os lugares citados e o maio responsável. Nos processos não é isso que estava em questão. O embate, no entanto, foi mais no campo da memória em torno da data de proibição legal e da soma dos anos de estadia do dito escravo na fazenda, ou na data da compra, e para tal, foram arrolados como testemunhas intencionalmente, sujeitos que em solidariedade acusavam uns e defendiam outros. E será nesse contexto que irei alocar os sujeitos em condição escrava na vila de Maraú, que foram desembarcados no “cenário da desova”, expressão bem apropriada dada por Ricardo Tadeu Caíres Silva, quando dedicou o primeiro capítulo de sua tese a análise dessas ações de liberdade especificamente na vila de Maraú⁵.

Além da Vila de Maraú, tomando como referência de proximidade, as praias de Ilhéus também tiveram pontos de desembarque ilegal. Isso sugere que a dependência desta região ao trabalho escravo era grande ao final do século XIX. E comprova no plano interno político da vila uma rede de relações e sobrenomes que se encontram nas teias complexas de influência e parentesco. Quanto a isso convém sublinhar que além dos escravos e senhores, tanto o perfil das testemunhas, quanto dos curadores eram bastante complexos, dado ao fato de ser uma vila pequena, e os processos em torno de parentes, proprietários e a elite econômica do lugar. Trouxe ainda o nome do grande traficante de escravos da vila de Maraú e adjacências: Miguel Gahagem Champloni. Uma das primeiras coisas que nos chama a atenção nos depoimentos são as identificações de sujeitos centrais como este traficante, seus cúmplices, senhores locais e bem como do maior curador, Abdon Ivo de Moraes Vieira. Muitos tinham os mesmos sobrenomes.

No geral, a população composta pelos livres pobres, e ex-escravos também viam esses desembarques, sabiam onde os escravos ficavam ocultos e muitas vezes eram ladinizados por um africano que chegara há mais tempo. Isso tudo antes da venda, que supriria a demanda local das vilas e dali de entorno. E foram muito importantes como testemunhas⁶.

O contexto em que se circunscrevem as ações de liberdade na vila de Maraú decorria, em síntese, da resistência ao sistema escravista, é claro. Mas, o apoio imediato e ideológico apontado nas denúncias era o decreto de 1831, a ilegalidade do tráfico intercontinental. A região em questão era grande produtora de farinha de mandioca e em segunda instância de outros gêneros alimentícios, e tinha a seu favor o que mais tarde provaria o negócio ilícito, uma vasta área litorânea com condições propícias para o desembarque ao longo de toda a costa de Camamu ao norte, indo a Ilhéus ao sul.

⁵ SILVA, Ricardo Tadeu Caíres. *Caminhos e descaminhos da abolição*. Escravos, senhores e direitos nas últimas décadas da escravidão (Bahia, 1850-1888). Curitiba: UFPR/SCHLA, 2007; *Os escravos vão à justiça: a resistência escrava através das ações de liberdade*. Bahia; século XIX. Dissertação (Mestrado em História): Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2000.

⁶ RODRIGUES, Jaime. *O Infame Comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*, Campinas, Ed. da Unicamp, 2000.

No plano das resistências, estas vilas já eram marcadas pela formação de mocambos desde o início do século XVII e encontraria mais uma resistência coletiva, as sucessivas ações de liberdade no último decênio da vigência da escravatura. Um panorama da quantidade dessas ações no ajudam a seriar e inferir alguns aspectos, como os aponto a seguir:

Tabela: Relação das ações de liberdade da Vila de Marajú

Ano	Escravo	Senhor
1873	Antonio Manoel de Tal	Rodrigues Silveira
1882	Laurindo Izidoro, Cyriaco Andre (E outros) - Escravos	Fernandes de Souza-Herdeiros
1887	Raimunda (Criola) de Tal	Salustiano Nunes
1879	Luiza de Tal (Criola)	Manoel Pimenta
1888	Manoel Barraco (Criolo)	Maria Joana de Souza Coitinho
1888	Sebastiana (Criola) de Tal	Jose Freire do Espírito Santo
1885	Angélica (Africana) de Tal	Domingos Francisco do Nascimento
1883	Rafael Francisco do Nascimento	Domingos Francisco do Nascimento
1886	Ubalдина (Criola) de Tal	Felix Jose Pinto
1886	Ubalдина (Criola) de Tal	Felix Jose Pinto
1887	Elisariara e Candida Felisardo, (Criolos)	Maria Joana de Souza Coutinho
1887	Jerônimo e Monica e Maria(Africana e Filhos)	Rogério Damasceno
1886	Felix de Tal (Criolo)	Felisberto Jose de Melo
1887	Faustina e/ Seus Filhos de Tal	João Martins Ferreira
1886	Antonio (Criolo) de Tal	Felisberto Jose de Melo
1886	Bernardo (Escravo) de Tal	Domingos Francisco do Nascimento
1886	Ubalдина (Criola) de Tal	Felia Jose Pinto
1885	Rosa (Escrava) de Tal	Manoel Rodrigues de Oliveira
1887	Leonardo e/ Outros Felis	Manoel Rodrigues de Oliveira
1888	Liberato Escravo	Felix Jose Pinto
1888	Bernardino escravo	Felix Jose pinto
1888	Maria escravo	Jose Freire do Espírito Santo

Fonte: Arquivo Público do Estado da Bahia – APEBA. Seção Judiciária. Série: Ação de liberdade.

Os dados acima expostos foram retirados da seção de processo cíveis e nos revela a identidade dos senhores de escravos da vila, inclusive a incidência de seus nomes em alguns processos, revelando ainda a ação conjunta de dois ou três num mesmo processo, ao passo que também faz uma diferenciação entre africanos e crioulos nesse contexto: 14 homens, 13 mulheres, e destes 09 casos identificando-os como criolos e 02 africanos, sendo que para quase todos os processos, foram utilizados os termos *escravo* ou *de tal*, que resumiam a identificação

geral. Sabemos, entretanto, que à medida que se aproximava do final da década de 80 do século XIX, as ações foram mais numerosas às vésperas da abolição. O que permite inferir que o clima agonizante do sistema escravista era percebido por esses sujeitos⁷. Ou ainda, que a ineficácia de leis anteriores os incitara ainda mais pela luta por liberdade.⁸

Na seção de processos cíveis, apenas dois deles aparecem identificados como as identificações de africanas, como no caso de Angélica Africana de Tal, que em 1885 move uma ação de liberdade contra Domingos Francisco do Nascimento; e depois em 1887, Jerônimo e Mônica a Africana, moveram ação de liberdade contra Rogério Damasceno. Com o termo “escravo” na identificação do arquivo do processo, encontram-se mais sujeitos, são sete ao todo, já com a identificação de “crioulo”, nove processos aparecem. No entanto, na análise dos processos crime em Marauá no período em estudo, foi possível identificar que neste caso estes eram identificados como africanos, libertos ou escravos.

É ainda preciso por em relevo o uso da história pessoal e de suas trajetórias pessoais como via de recuperação de um caminho ilegal, onde também se destaca a figura dos crioulos. Esta é uma leitura de que estes sujeitos fizeram uso político da memória coletiva, retirando estratégias do não esquecimento das experiências da travessia, da chegada à costa, e não deixaram seus próprios registros apagados na memória coletiva. Ao contrário, foi preciso que estes sujeitos recuperassem suas descendências fortalecendo os laços com uma origem africana, e fazer uso desta, já que estes seriam a princípio, uma segunda geração do tráfico ilegal. A identificação étnica do escravo era complexa e vaga, de modo que afirmar acertadamente sua procedência é muito difícil, visto que ali

O escravo não tem estado civil. Quase que sempre tem um nome, o de batismo. Não tem apelidos de família. (...) No assento de batismo, quando o fazem, apenas se lhe menciona um nome e o do senhor e, quando muito, o de sua mãe. Nos títulos de venda apenas se lhe menciona o nome de batismo, o do vendedor e comprador e se declara, genericamente, que é da nação (se é africano) sem declarar qual seja, ou crioulo, se é nascido no Brasil, seja onde for. Portanto, as certidões de batismo e os títulos de venda laboram em um vago extraordinário. Demais, os escravos africanos não têm certidão de idade. Da maior parte, principalmente dos que foram introduzidos depois da extinção do tráfico, não há títulos de venda.⁹

⁷ MAMIGONIAN, Beatriz G. Revisitando o problema da “transição para o trabalho livre”: a experiência dos africanos livres. In: Florentino, Manolo (Org.). *Tráfico, cativo e liberdade (Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 389-417; CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil, 1850-1888*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

⁸ Cf Sidney Chalhoub, A lei de 1831, a legalização do direito ao pecúlio, a indenização forçada e a própria liberdade do ventre Lei do Ventre Livre de 1871: CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 159.

⁹ “Parecer de 22 de junho de 1863”. *O Conselho de Estado e a Política Externa do Império: Consultas da Seção dos Negócios Estrangeiros: 1863-1867*. Brasília: Funag, 2007. p.41-42

As narrativas das histórias pessoais, assim como se propõe para analisá-los em Marará, tem sido uma abordagem constante na historiografia notabilizando-se por isto, no estudo contemporâneo da escravidão. Nestas a busca por dar voz aos sujeitos até então esquecidos dá a tônica da narrativa histórica. Exemplo mais completo sobre o Rio de Janeiro, é o de Sidney Chalhoub, em *Visões da liberdade*, onde apresenta os sentidos da liberdade nas últimas décadas da escravidão, mostrando os vários significados desta para aqueles sujeitos, além de mostrar como se utiliza uma série de fontes diversas, entre elas as ações de liberdade.¹⁰

Se nos depoimentos podemos extrair círculos de relações estreitas e solidárias nas duas esferas, no mundo dos senhores e no dos escravos, este encontro na justiça permite traçar os contornos da sociedade que vivia na Vila de Marará à época e imaginar que nos espaços culturais outros embates seriam constantemente travados, por mais que algumas sociabilidades congregassem tais sujeitos em torno dos santos de devoção, por exemplo. Além de Marará, Ilhéus também aparece como exemplo dos lugares em que o tráfico ilegal vigorava na região sul da província da Bahia, cuja alta lucratividade compensava os riscos e motivava o empreendimento em escala atlântica¹¹.

Em 8 de outubro 1856, o ministro da justiça Nabuco de Araújo, em missiva reservada, informou a notícia de que no rio Zaire, na África Centro-Occidental, se estava “construindo um palhote, que deve conduzir Africanos para o Brasil” e, embora tivesse como destino os portos de Ilhéus ou Canavieiras na província da Bahia, alertou que podia buscar algum porto paraense, sendo preciso tomar as “cautellas necessárias para que o crime se não effectue ahi, e pelo contrário sejam seus autores capturados para serem punidos na conformidade da lei”.¹²

As informações sobre a possibilidade do crime citado aparecem também nas crônicas de Silva Campos referindo-se a Ilhéus. Até o final do século XIX, os jornais de lá comentavam a desfaçatez com que o tráfico ocorria. Uma das praias aparece citada como o lugar de desembarque, a praia de Mamoan, parte norte de Ilhéus, sobre esta, há muitos relatos sobre o tráfico ilegal

Depois que, em 1848, as costas próximas da cidade da Bahia e as ribas do Recôncavo começaram a ser vigiadas a fim de evitar-se que os navios negreiros nelas despejassem a sua ignóbil carga, entraram eles de procurar os portos de Ilhéus e de Camamu, onde em paz procediam àquela operação. Em setembro de 51, por exemplo, chegou à praia de Memuam uma polaca repleta de negros, onde “desovou”. – diz pitorescamente um

¹⁰ CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: as últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

¹¹ FLORENTINO, Manolo Garcia. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

¹² Apud: NETO, José Maia Bezerra. APEP, SPP, OMNJ, ano: 1850-1859, cx. 146, Ofício reservado do Ministério e Secretaria de Estado da Justiça ao Presidente da Província do Pará, de 11/05/1859; e Ofício reservado do Ministério e Secretaria de Estado da Justiça ao Presidente da Província do Pará, de 08/10/1856 in: Revista Afro-Ásia, nº 44 (2011), PP, 171-217.

documento da câmara de Ilhéus, de 1864, - sendo todas as “peças” que conduzia, em número de 400, adquiridos pela poderosa família Sá. Conforme uma tradição regional, aquela embarcação deu à citada costa perseguida por uma das belonaves inglesas na repressão do tráfico de africanos.¹³

E ainda, sobre estes episódios também apontou Ronaldo Lima da Cruz, a

Chegando perto da ponta [de Mamoam], vimos duas canoas grandes, que vinham do Brigue para terra com Africano, e enquanto chegávamos, e dificilmente atravessávamos a barreta, porque a maré estava cheia, descarregavam, e fizeram-se ao mar com toda a força do mar, [...] [por] terra fugiam quatro homens brancos.¹⁴

O tráfico, no entanto, foi pulsante até depois da proibição legal, mesmo depois de 1850, o sul da Bahia tem neste quesito uma relação que foi velada até certo tempo pelos historiadores regionais, como denunciada pelos jornais ilheenses, a desfaçatez. Pierre Verger cita um desses episódios, “no dia 05 de setembro de 1851 aproximadamente 600 escravos haviam sido desembarcados num pequeno porto perto de Ilhéus, ao sul da província”¹⁵. Muitas notas de jornais foram publicadas em tom de queixa e o tráfico ilegal continuava em Ilhéus. Mas no que tange a Maraú, essa denúncia foi encontrada apenas no depoimento de escravos e testemunhas, que em juízo contaram e localizaram os detalhes do tráfico ilegal. Numa dessas ações de liberdade, observei no texto da fala de Constança considerada *malunga*¹⁶ de Felicidade quando a mesma declara em juízo que ela,

Veio roubada p^a o Brazil trazida no barco de Champlone q desembarcou na Costa dos Taipús e dahi seguiu ocultamente p^a Santarém, e de Santarém para esta Villa [Maraú], ignorando porem a quem fôra ella vendida e q isto sabe por lhe ter dito a irmã de Antônio Joaquim, mestre do dito barco e Felicidade que foi companheira, isto é, que veio junto c/ a dita Constança¹⁷.

A mesma afirma que veio roubada, portanto contra sua vontade, mas como provar de onde e quando? Acontece que essas trajetórias eram atreladas ao tráfico atlântico e, portanto, só

¹³ CAMPOS, João da Silva. *Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1981, p.203.

¹⁴ ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA – APEB. Seção Histórica, Juizes, Ilhéus, maço 2397, Joaquim Rodriguez de Sousa, Juiz de direito para o Presidente da Província, 10 set. 1851. Apud: CRUZ, Ronaldo Lima da. *Tráfico Clandestino de Escravos: A atuação o Juiz de Direito de Ilhéus da Apreensão dos Africanos Desembarcados da Praia de Mamoam em 1851*. Revista Documentação e Memória/TJPE, Recife, PE, v.2, n.3, 119-134, jan./dez.2010.

¹⁵ VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. Tradução Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1997. p. 433

¹⁶ Utilizo essa expressão em consonância do sentido expressado por Robert Slenes no artigo intitulado: SLENES, Robert W. Slenes, "*Malungu, Ngoma vem!*" África encoberta e descoberta no Brasil (Luanda: Ministério da Cultura, 1995).

¹⁷ SILVA, Ricardo Tadeu Caíres. *Os escravos vão à justiça: a resistência escrava através das ações de liberdade*. Bahia; século XIX. Dissertação (Mestrado em História): Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2000, p.32.

podia ser amparada em relações de solidariedade e compadrio como vemos no trecho acima, e que se fortaleceu à medida que os laços escravocratas afrouxavam-se diante da iminência da ilegalidade, ao passo que os da solidariedade se reforçavam. E como Sheila de Castro Faria assinala sobre o período,

Quando se aboliu o tráfico atlântico, em 1850, reforçaram-se as solidariedades horizontais dos escravos, principalmente porque se agruparam nas grandes escravarias, tornando-as cada vez mais crioulas e, portanto, mais capazes de criar laços entre si.¹⁸

Esses laços se fortaleciam com essas mulheres crioulas e conhecedoras de suas histórias, repassadas entre as gerações mais velhas e as mais novas, que compunham a trajetória ilícita e que eram reclamadas posteriormente na justiça. As escolhas e a disposição destas testemunhas compunham um universo de análise do uso político da memória e da oralidade e de resistência entre os escravizados. Consultei uma documentação que aos poucos deu nomes a esses sujeitos e submergiu suas memórias e suas ações na Vila de Marau oitocentista. Inicialmente instigada pela divulgação da pesquisa de Ricardo Tadeu Caíres que estudou em sua tese a maior parte destas ações de Liberdade, nos quais os escravos e ex-escravos de Marau moveram contra seus senhores, a maioria às vésperas da abolição¹⁹. Foi lá que encontrei tanto os sujeitos estudados por Silva quanto outros cujas histórias apresentavam tanto singularidades quanto aspectos comuns. Há entre estes alguns casos muito marcantes onde o escravo vai reclamar sua liberdade, destaca-se a capacidade argumentativa como o caso de Manoel Barraco, um crioulo, que não só seu sobrenome chama à atenção, como o modo como este recorreu à sua história pessoal, reunindo testemunhas e em nome da lembrança de sua avó ter sido trazida depois do período legal, alega a descendência como fator de justa liberdade²⁰. De modo semelhante, argumentou a seu favor, Raimunda, cujo processo esclarece: “Diz a crioula Raimunda que tendo direito à liberdade por ser filha da africana Rosa, que já é livre, vem requerer a Vs^a em juízo a nomeação de um curador que juramentado defenda seu direito (...) a competente ação de liberdade”²¹. Mais uma vez, fica patente auxílio da memória como forte argumento a favor da liberdade.

E, num dos primeiros casos em 1882, um só processo resolveria o destino de um grupo composto por duas ou três pessoas, como o movido por “Ciriaco, Laurindo e Izidoro, escravos e outros”²², depois destes ao longo dessa década, outros também viriam como o de Maria, Jerônimo e Mônica Africana e filhos em 1887 e o de Felisardo, Elisiaria e Cândida em 1888²³.

¹⁸ FARIA Sheila de Castro. *Identidade e comunidade escrava: um ensaio*. Revista Tempo, p.126. Disponível em > <http://www.scielo.br/pdf/tem/v11n22/v11n22a07.pdf>, acessa do em 02 de Out.de 2012.

¹⁹ SILVA, Ricardo Tadeu Caíres. Op. Cit.2000.

²⁰ Ação de Liberdade – APEB – Seção Judiciária 23/0808/05

²¹ Ação de Liberdade - APEB – Seção Judiciária- 23/0808/06

²² Ação de Liberdade – APEB – Seção Judiciária 23/0810/22 -

²³ Ação de Liberdade – APEB – Seção Judiciária 23/0808/12

No caso de Maria, por exemplo, em primeiro lugar a mesma alega sua origem, por ser ela africana importada para a Vila muito depois de 1831, e seus filhos sentem-se com o mesmo direito à liberdade que mãe. E o pretense dono reclamara que estes deixaram de cumprir seus serviços para estar em companhia do curador Abdon Ivo, que deveria no prazo de dez dias devolvê-los, pois conforme a matrícula dos escravos ele alegava inteira razão quando argumentava que estes não tinham direito à liberdade. E mais, consta ainda, que Maria é filha da africana Bernarda que veio grávida e teve a filha no Taipus de Fora onde estava com muitos outros africanos ocultos nas matas, pois haviam desembarcado no navio negreiro de Miguel Champloni. E então Maria, junto com a mãe, foi depois conduzida aos arrebalde da Vila de Maraú. Esses casos descortinavam uma série de ações comuns nestes casos, como por exemplo, o ato de escondê-los depois da chegada às praias dos povoados do termo de Maraú para aprender a língua portuguesa ou esperar serem entregues aos compradores que os encomendara. Outros processos de ação pela liberdade eram marcados por trajetórias individuais, mas nem por isso menos importante ou sem o apoio solidário das testemunhas, entre outros, esse foi o caso de Raimunda (crioula) em 1887²⁴, Aprígio escravo em 1887²⁵, Luiza (crioula) em 1879²⁶, nos casos individuais a definição étnica daquele contexto demarcava-os separando-os em crioulos ou africanos. No mesmo período, outro tipo de processo foi bastante recorrente como os de Autos de Soldada, em mais de vinte processos movidos entre os anos de 1879, iniciando com Benedito Costa²⁷, e 1888, com o de Lídia de Tal²⁸, observa-se que o cotidiano jurídico também recebia processos de Ação de Pecúlio, como o movido por Luzia Escrava em 1877²⁹, a título de exemplo. Com as identificações de africano, escravo ou crioulo, é possível delimitar o olhar e traçar a composição de quadros sociais de utilização de uma memória ou de laços de solidariedade, passível de ser identificada nos arquivos e na leitura das argumentações a que estes sujeitos recorreram, e que mesmo sob o filtro da escrita oficial, pululam mostras inequívocas de resistências, estratégias e solidariedades. Isto não quer dizer que não existam outros processos, mas preferi acentuar os que foram étnico e socialmente identificados. São estas outras vertentes que compõem uma forma de resistência, ou seja, ações diferenciadas, mas nascidas sob o mesmo intento: resistir. Já outras lutas foram encontradas na seção de inventários, com a identificação do termo africano. Foi nessa seleção que encontrei um inventário cujo interessado era o Africano

²⁴ Ação de Liberdade –APEB – Seção Judiciária 44/15/83/24

²⁵ Ação de Liberdade –APEB – Seção Judiciária 23/080/02

²⁶ Ação de Liberdade –APEB – Seção Judiciária 23/805/04

²⁷ Ação de Liberdade –APEB – Seção Judiciária 23/801/39

²⁸ Ação de Liberdade –APEB – Seção Judiciária 23/802/07

²⁹ Ação de Liberdade –APEB – Seção Judiciária 31/1100/30

Luiz, em 1879, e a parte era Margarida Damiana Vieira. O que Margarida teria deixado para o interesse de Luiz? O que estaria em questão que o moveu à justiça?³⁰

O inventário de um dos maiores proprietários de escravos da Vila de Marará, Raimundo de Souza Vivas,³¹ nos dá um exemplo da ausência desse componente designativo, ao citar seus bens móveis, enumera e descreve-os, há adjetivos como função e idade e outras descrições dos seus escravos, não a nação. De igual modo, nos testemunhos das ações de liberdade na segunda metade do XIX, onde a procedência seria forte argumento a favor da ilegalidade, poucos disseram sua origem, preferiram centrar suas memórias estruturadas em sua fala da chegada e do trajeto de suas histórias do desembarque até o trabalho forçado na fazenda ou casa de tal senhor, ali posto em juízo.

Outra categoria de processos foi também no âmbito religioso, cujo universo cultural do mundo escravo nasceu à sombra da cruz que direcionava a formação da sociedade colonial devido à força que o Cristianismo exercia sobre o Império Português do Brasil. No plano das relações sociais, na segunda metade do XVIII e início do XIX, o cotidiano da vila colonial, como não poderia deixar de ser, estava envolto do mundo religioso que girava em torno da Igreja de São Sebastião do Marará. E foi desse universo que saíram as maiores denúncias.

Denúncias chegavam aos inquisidores de diversas partes da América Portuguesa, esta, marcada pelas formas e julgamentos de religiosidade colonial católica marcando o cotidiano nas Vilas. Luiz Mott, ao estudar a Bahia neste período relata as denúncias e crimes pelos quais os cristãos baianos eram acusados perante a Inquisição, encontram na Vila de Marará indícios de que alguns culpados ali também se encontravam, entre alguns de seus moradores como militares, administradores e padres. As “imoralidades” eram apontadas no viver cotidiano como, por exemplo, “o capitão Pedro do Espírito Santo, casado, morador em Marará, vivia concubinado com uma parda, ex- escrava de Luiz Farinha ”³². É de se presumir que esse sobrenome fosse ligado a atividade econômica exercida na vila, mas há o registro do testamento de Ana Farinha³³. Além das lutas judiciais, outras resistências no campo da cultura seriam inscritas no cotidiano da Vila de Marará, cuja diáspora permitiu que singularidades fossem dadas a ver.

A África Central Atlântica e as e os signos culturais bantos reelaborados na diáspora atlântica

³⁰ APEB – Seção Colonial Provincial- Inventários – 5\ 1862\ 2333 \1879

³¹ APEB – Seção Colonial Provincial- Inventários – 5\ 1862\ 2334 \1879

³² MOTT, Luiz. Bahia: inquisição & sociedade. Salvador: EDUFBA, 2010, p.28.

³³ APEB, Seção Judiciária, Testamento, Livro 01, MARAU, Registrado em 1813-11-04.

No final do século XIX, entre muitos escravos que procuraram a justiça em Marau, movendo ação de liberdade contra seus senhores, estava Constança, uma africana, que queria provar a todo custo que sua escravidão era ilegal. Entre as diversas testemunhas que depuseram a seu favor, estava outro africano de mais de 60 anos, lavrador, que vivia de seu trabalho. O que, no entanto, chama a atenção, é que o escrivão o identifica como “africano Victoriano Ferreira, mais conhecido por Bitu Andá”, que conhecia bem a africana Constança.³⁴ O que o escrivão não quis dizer, mas podemos ler claramente são entre outras acepções: a estratégia de resistência de enfrentar a lei, ainda que à primeira vista era um escravo contra o senhor, a solidariedade dos testemunhos, a recorrência às memórias do desembarque ilegal e mormente a identidade e identificação social de Bitu Andá. Nesta última, ele possui um nome de batismo, mas o que sobressai é o seu nome africano, tipicamente centro-africano, numa leitura mais acurada do termo bitu.

O estudo sobre a diáspora Atlântica no sul da Bahia tem revelado forte permanência das ressignificações da cultura bantu na região, originadas do tráfico entre Ilhéus e os porto de Luanda-Congo e Angola desde o século XVII. O antigo reino do Congo teve seu apogeu no século XVII, antigo domínio africano no litoral do que hoje é o norte de Angola, os antigos reinos Ndongo, composto por cinco províncias: Mpemba, Mpemba, Nsundi, Mbamba e Soyo que se submetiam ao poder do rei, o mani Congo. Embora o porto de Luanda tenha se destacado, outras cidades litorâneas participavam do tráfico. Alberto da Costa e Silva, explica que

Nesta extensa região congo-angolana, composta basicamente de populações de um mesmo tronco lingüístico – o banto – concentrar-se-ia a atenção portuguesa, cada vez mais vinculada à região de Angola, e menos ao Congo, sobretudo depois da expulsão dos holandeses de Luanda, que lá haviam permanecido de 1641 a 1648, e da aliança com a Rainha Nzinga, na segunda metade dos seiscentos.³⁵

No estudo das sociabilidades e culturas africanas na vila de Marau, chama a atenção o modo como certas nomeações tanto nas festividades quanto na toponímia do lugar de entorno são de maioria centro-africana e ganharam significações na memória e história do lugar. Processo semelhante ocorrido no Sudeste do Brasil, quando ao estudar uma manifestação cultural, o jongo, Marta Abreu e Hebe Mattos, assinalam que “as proximidades linguísticas e religiosas dos povos *Bantus* certamente criaram elementos de coesão e de solidariedade nas experiências do cativo e na construção do jongo do sudeste ao longo do século XX”³⁶.

³⁴ APEB, Seção Judicial, Ações de Liberdade.

³⁵ SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2002. (Capítulos 10 – Congo e 11 - Angola)

³⁶ MATTOS, Hebe. ABREU, Marta. “*Remanescentes das Comunidades dos Quilombos*”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. Artigo originalmente publicado em “Iberoamericana: América Latina - Espanha – Portugal”, revista do Ibero-Amerikanisches Institut (Berlim), Ano XI (2011) n. 42, Dossiê *Novas etnicidades no Brasil: Quilombolas e índios emergentes*, pp. 147-160.

Estes elementos são mostras de afirmação de uma identidade africana tomada como símbolo de valor para os moradores do lugar, assim como para os afrodescendentes e portadores destas memórias e posturas. Sem, no entanto, significar uma sobrevivência. Prefiro coadunar com a ideia de que mesmo se pertencessem “a um só grupo étnico na África, ao se reorganizarem no cativeiro, os escravos o fazem em novas condições podendo (quando lhes é possível decidir) optar, ou não, pela reconstrução de suas antigas formas de organização. Por fim, mesmo quando optam por esta reconstrução, sua cultura não será a mesma”³⁷.

Os séculos de tráfico entre o sul da Bahia e Angola nos permite afirmar a existência de aspectos dessa cultura centro-africana, de povos falantes das línguas bantas, que vieram em duas fases distintas para o sul da Bahia. A primeira referente ao século XVII, conforme Luís Vianna Filho³⁸, primeiro autor a propor uma divisão do estudo do comércio negreiro baseado em ciclos, a superioridade da importação de negros bantus na Bahia, no século XVII é incontestável. Estes escravos foram principalmente encaminhados para as vilas mais antigas, como Camamu, Cairu e Boipeba. Como num episódio em que os índios atacaram no litoral uma caravela procedente de Angola, que os batavos afundaram, e cuja tripulação branca e alguns negros dos cento e setenta que conduzia foram salvos e postos em terra no rio de Contas.³⁹ Este exemplo, mesmo isolado, demonstra que não eram poucos.

Na primeira fase do tráfico transatlântico, ou seja, entre os séculos XVII e XVIII, prevaleceu a relação direta com a região de Congo e Angola, Frei Vicente do Salvador pormenorizou um episódio dessas trocas na região

a nau, que havia deixado no morro de S. Paulo, que é a barra daquele rio, e daí para a cidade, depois tornou ao Camamu com outra nau, e com mais lanchas e soldados, e outro português, que havia sido seu carcereiro no tempo que esteve preso, e com muitos negros dos que haviam tomado dos navios de Angola, para ver se lhos queriam trocar por vacas, porcos, e galinhas.⁴⁰

Os diversos relatos em torno das naus citavam-nas como provenientes de Angola. E numa segunda fase, que posteriormente ganha incremento no século XIX, época em que este já era considerado ilegal. O sul mesmo em pequena escala, foi um dos destinos.⁴¹ Pode-se inferir que de modo geral no Rio de Janeiro e na Bahia, até a década de 1830, houve uma entrada massiva de escravos provenientes da zona congo-angolana, ou seja, da costa centro-ocidental, de

³⁷ SOARES, Mariza de Carvalho. "Mina, Angola e Guiné: nomes d'África no Rio de Janeiro setecentista". *Tempo*, Niterói, 6, pp.73-93,1998, p.09.

³⁸ VIANA FILHO, Luiz. *O negro na Bahia*. 2. ed São Paulo; Brasília: Martins: INL, 1976.

³⁹ CAMPOS, João da Silva. *Op. Citp*.92

⁴⁰ SALVADOR, Frei Vicente. *História do Brasil*. Livro I, p, 148.

⁴¹ CF, Alencastro, cap. 6, “As guerras pelo mercado de escravos”, pp. 188-246 e o apêndice 7, “Sobre o número de escravos saídos de Angola e entrados no Brasil nos séculos XVI e XVII”, pp. 375-380.

origem Bantu.⁴² Durante o período legal do tráfico com a África Central, os principais portos recebiam escravos provenientes dos reinos do interior como Cassange e Matamba, e em meados de 1830, das imediações de Luanda foram despachados entre 1837-1840, perto de 77 mil cativos⁴³.

O tráfico transatlântico deu ensejo à vinda de diversos grupos étnicos africanos para a América. No que tange ao Brasil, foram oriundos de três grandes áreas africanas: África ocidental, centro-ocidental e a costa oriental. Mary Karasch, Sheila de Castro Faria e Mariza Soares,⁴⁴ chamam de África Centro-ocidental a região do Congo – Angola. Mary Karasch explica que, no século XIX, essa região era comumente dividida em três áreas principais: Congo Norte (Cabinda), Angola e Benguela, esta inclusive, a maior, no panorama étnico da densa população africana da Corte do Rio de Janeiro.

Dois referenciais orientam esta discussão encetada aqui. A primeira diz respeito à região ao qual faço menção ao associar tais aspectos dos quais seriam oriundas as expressões culturais de Marau, refiro-me à área centro-ocidental ou central-Atlântica. A segunda é de que uma premissa que deve ficar clara, e a que discuto as culturas africanas e sociabilidades escravas, na perspectiva da reelaboração cultural, ressignificada pela diáspora. Novas culturas e práticas foram possíveis na vila de Marau no século XIX, distanciando-se, porém de buscar uma equivalência ou mesmo a ideia culturalista das sobrevivências ou traços originais, de características intactas. Posto isto, entendo como assinalam Richard Price e Sidney Mintz, que mesmo nas situações especiais em que alguns membros de determinado grupo étnico ou linguístico puderam manter-se em estreito contato, essa orientação deve ter sido um foco secundário de compromisso, enquanto a nova cultura afro-americana e seus laços sociais concomitantes constituiu o foco primário⁴⁵.

Diante destas premissas abro duas frentes de argumentação daqui por diante: a análise do estado dessa historiografia e os suportes teóricos voltados a essas questões e a segunda, discutir o modo como os centro-africanos se inscreveram na região sul da então província da Bahia. O estudo sobre os centro-africanos na Bahia aproxima-se muito das conclusões de Linda Heywood, de que “o interesse geral e o conhecimento da história e do impacto cultural dos centro africanos na diáspora Atlântica está muito aquém do dedicado à África Ocidental”⁴⁶. A autora destaca ainda uma gama de estudos sobre as manifestações culturais oriundas da África Ocidental, como as dos

⁴² FERREIRA, Roquinaldo Amaral. *Dos sertões ao Atlântico: Tráfico ilegal de escravos e comércio ilícito em Angola, 1830-1860*. 1995. Dissertação (Mestrado)– Universidade federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

⁴³ REIS, João José. Op. Cit, p.116

⁴⁴ KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

⁴⁵ MINTZ; PRICE, 2003, Op. Cit, p. 71

⁴⁶ HEYWOOD, Linda M. (Org). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Ed. Contexto, 2008, p.18.

yourubas e de Dahomé, em detrimento de elementos da África Central, de mais difícil compreensão. Para além da análise de cunho religioso, os aspectos econômicos são passíveis da compreensão de como a região Centro ocidental, constituiu-se na maior ligação com os portos baianos. Pierre Verger destaca a atuação dos traficantes baianos em decorrência de troca com o fumo baiano desde fins do século XVII e essa região⁴⁷.

Na Bahia, a historiografia geral sobre a escravidão caminha a passos largos.⁴⁸ No entanto, os estudos sobre os centros africanos na Bahia ainda são poucos, mesmo nas últimas duas décadas com o incremento de pesquisas regionais tendo o recôncavo e o sul baiano como tema a escravidão. Referente à área em questão, apenas esparsas referências fazem menção à relação entre escravidão e procedência.

Ao focar a história dos centro-africanos na perspectiva das práticas culturais, implica aqui num diálogo com a ideia de criouliização, visto que ao tratar da diáspora atlântica das práticas culturais nas quais se atribui uma orientação centro-africana na América, os teóricos passam a fazer uma distinção acirrada entre pureza cultural africana e criouliidade. Ademais, a ideia de Luanda como ponto de comércio que aglutinava africanos e portugueses, foi apontada por Roquinaldo Ferreira como “um centro difusor de uma cultura crioula, que mesclava elementos da cultura europeia e africana”⁴⁹.

Prefiro encaminhar esta discussão por uma concepção de que as culturas africanas em Marau, expressas das diversas maneiras, tem em conjunto uma importância singular e lugar empírico passível de ser lido como reelaborações culturais, ressignificações, sejam lá quais forem as procedências e nações étnicas ali em questão. Melhor pensar na formação cultural não como transferência, mas como empréstimo e adaptação, modificação e invenção, ou melhor, negociação expressas no conjunto das festas, irmandades e etnônimos evocados ali.

⁴⁷ Verger, *Fluxo e Refluxo*, pp. 37–44. Segundo Pierre Verger, Grande Popo, Uidá Jakin (ou Jaquin) e Apa, foram os principais portos de aquisição de escravos localizados na África Ocidental, região conhecida como Costa da Mina, região a leste do Castelo São Jorge da Mina, atual Gana, entre o rio Volta e Cotonu. E foi o fumo produzido na Bahia que permitiu aos comerciantes baianos desde o final século XVII firmar relações comerciais com esta região.

⁴⁸ Podemos apontar entre outros, alguns trabalhos que são referências de primeira ordem para historiador especialmente sobre a Bahia: FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhada da Liberdade: história e trajetórias de escravos e libertos na Bahia, 1870-1910*. Campinas. Editora Unicamp, 2006. CASTELLUCCI JUNIOR, Wellington. *Pescadores e Roceiros: Escravos e Forros na Ilha de Itaparica entre os anos 1860-1888*. São Paulo. 1ª. ed. São Paulo: Annablume Editora Ltda/Fapesb, 2008. REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. *A Família Negra no Tempo da Escravidão: Bahia, 1850-1888*. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2007. REIS, João José. *Domingos Sodré. Um Sacerdote Africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo. Companhia das Letras, 2008. Assim também como em relação ao Sudeste: MACHADO, Maria Helena P. T. *O Plano e o Pânico: os movimentos sociais na década da abolição*. Rio de Janeiro/São Paulo: UFRJ/EDUSP, 1994. CHALLOUB, Sydney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

⁴⁹ FERREIRA, Roquinaldo. Op. Cit, p.

O certo é que são relacionais e que foram negociadas antes de ser postas em prática. O produto final, materializado no cotidiano da Vila, seja em forma de festas e sociabilidades não obstante, são por si só grandes objetos de análise e problematizações se considerarmos a interferência de uma criouliização nestas. Nicolau Parés explica de modo muito contundente que

O processo de *criouliização cultural* (isto é, o processo de transformação a que estiveram sujeitas as culturas africanas no Brasil) e, por outro, o processo de *criouliização demográfica*, ou seja, o crescimento da população crioula (crioulo aqui entendido como indivíduo negro de ascendência africana nascido no Brasil). Essa diferença é analiticamente importante, porque embora ambos os processos estejam inter-relacionados eles não são paralelos, nem o primeiro é resultado do segundo. As oscilações da demografia crioula e os padrões das uniões entre crioulos e africanos [...] condicionaram as possibilidades de transmissão dos referentes culturais e linguísticos africanos e constituíram aspectos críticos do complexo processo de *mudança cultural* chamado criouliização⁵⁰.

Portanto, as ideias de John Thornton, Paul Lovejoy, Gwendolyn Hall, Colin Palmer, James Sweet e Douglas Chambers, argumentam que matrizes culturais africanas (no caso de Thornton, o afro-catolicismo Bakongo) cumpriram papel fundamental na sociabilidade e cultura africana nas Américas⁵¹. Thornton se refere à articulação entre os “elementos” da cultura e o contexto social, *ou* como criouliizado *ou* como africanizado⁵². E completa que

Para compreender o processo de manutenção da cultura, sua transformação e transmissão, deve-se entender primeiro o que significa cultura e, em especial, a dinâmica cultural. Os antropólogos definem esse processo como um modo de vida de uma sociedade incluindo entre outros aspectos, parentescos, estrutura política, linguagem e literatura, artes, música, dança e religião. Mas esses elementos não são estáticos. Alguns são muito sensíveis às características de uma determinada área e podem mudar rapidamente; outros são mais estáveis e transformam-se com mais vagar⁵³.

Os aspectos elencados por Thornton apontam de igual modo para o conceito de criouliização para enfatizar a criatividade cultural dos escravizados nas Américas, tal qual o postulado por Mintz e Price. E Nicolau Parés concordando com as ideias destes, afirma que a persistência de certas orientações cognitivas ou “visões do mundo” africanas que, como princípios “gramaticais” subjacentes, teriam direcionado as escolhas e preferências dos africanos no processo de criouliização⁵⁴.

⁵⁰ PARÉS, Luiz Nicolau. *O processo de criouliização no recôncavo baiano (1750-1800)*. Afro-Ásia, n.33(2005), 87-132p. 87-88.

⁵¹ FERREIRA, Roquinaldo / Revista de História 155 (2º - 2006), 17-41, p.20.

⁵² PRICE, Richard. *O milagre da criouliização: retrospectiva*. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro: Ed. UCAM, ano 25, n. 3, p. 383-419, dez. 1999.

⁵³ THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 279-80.

⁵⁴ PARÉS, Luis Nicolau. Op. Cit, p.87

Os caminhos teóricos sobre os quais as culturas africanas em diáspora têm sido pensadas é motivo de grande debate no campo historiográfico. No entanto, por quais concepções é possível entender as culturas africanas em diáspora presentes na Vila de Marará? A perspectiva de entendimento para as culturas africanas em diáspora em Marará apontam para a interpretação de que as reelaborações culturais contaram com um princípio orientador de novas experiências na América, como postularam Mintz e Price, mesmo a despeito da grande heterogeneidade cultural, reelaborando novas culturas, mas obedecendo ou orientando-se por uma “gramática profunda”. Sobre essas experiências, ao passo que tece críticas, John Thorton, prefere assinalar que existe uma co-relação entre as experiências na América e as zonas culturais africanas de proveniência de certos grupos, e mesmo sem desconsiderar a complexidade, considera fatores como zonas de proximidade e o sistema econômico como fundamentais para a determinação de algumas similaridades culturais. Assim, pode-se sublinhar que apesar das diferenças mais evidentes entre os diversos grupos africanos que chegaram para o sul baiano entre os séculos XVII e XIX, os fenômenos observados na vila de Marará como os etnônimos dados aos lugares, povoados, as festas, as devoções e os santos ali escolhidos, apontam para certos conjuntos de valores ou “constelações compartilhadas” comuns, também discutidos por Willy Craemer *et al*⁵⁵.

Não há homogeneidade nem cultura transplantada, nem nos grupos, nem na linguística e nem nas expressões culturais, no entanto, elas apontam para a presença de culturas africanas que vicejaram nessa região. Isso corrobora para a abordagem de um lugar empírico importante. E para além da vila, mostra que similaridades mais amplas entre o sul da Bahia e a África Central, - aqui entendida como uma grande matriz difusa, mas que não se constituiu em barreira para que elementos de lá oriundos, mesmo em contato com as culturas europeias e crioulas, não se recriassem – existiram nas manifestações culturais.

Na rota do tráfico transatlântico, o Rio de Janeiro foi o lugar que mais recebeu escravos da África Central atlântica, portanto, mereceu por parte da historiadora Mary Karasch um grande escrutínio, a autora analisou os aspectos culturais da população banto de lá, mas utilizando como referência os estudos sobre a África Centro-ocidental.⁵⁶ E para tal, Karasch baseou-se nas considerações de Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée Fox que sustentaram a ideia de um referencial tradicional comum, que mesmo diante de toda a diversidade de povos e línguas, esse

⁵⁵ DE CRAEMER, Willy, VANSINA, Jan e FOX, Renée. Religious Movements in Central Africa: a theoretical study. In: *Comparative Studies in Society and History*, (18), 1976. Apud KARASH, Mary. Central African Religious Tradition in Rio de Janeiro. In: *Journal of Latin American Lore*. Los Angeles, 5, n.2, 1979, pp. 233-253.

⁵⁶ KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro. 1808-2850*. São Paulo, Cia das Letras, 2000.

referencial seria mantido. Dessa acepção, a autora enfatiza a expressão que se tornou elucidativa, o “complexo ventura-desventura”.⁵⁷

Casos excepcionais são dignos de nota, como a quantidade de elementos africanos numa região como o sul baiano, que não possui a *priore*, característica demarcada de região escravista, como por exemplo, figura o recôncavo açucareiro em relação ao sul. Por mais que a questão econômica tenha se destacado, tendo como produtos principais o zimbo, a madeira e a farinha de mandioca, foi mesmo nos aspectos singulares das expressões culturais que esta mais se destaca, mais suscita carências de pesquisas sobre a experiência cotidiana de um contingente de pessoas escravizadas nessa região, que deixaram singularidades em vários aspectos.

Esses argumentos se fortalecem quando observamos a existência de termos que só existem na região e na África, como por exemplo, nomes de cidades do norte de Angola, como cambuízo ou ainda a festa do zambiapungo, entre outras. A influência dos centro-africanos só sobressaiu-se nas pesquisas de modo mais atinente ao congado e as irmandades. Resultado das relações inter-étnicas nas situações mais adversas, mas que ainda assim lhes couberam fazê-lo, como o ato de nomear lugares mesmo que fossem propriedades de outros, nomearam também lugares que deu origem a povoados, bairros e até mesmo uma santa católica. Essa reinterpretação dos sentidos poderá ser buscada sempre enfatizando que o caminho para tais elucubrações foi realizado no sentido do objeto e na busca de suas origens. Ou seja, não quis buscar um pedaço da África no sul da Bahia, mas um estudo sobre as manifestações postas ali em dinâmica, por possuírem especificidades que só foram entendidas quando possível desvelar suas origens assentadas em similaridades gerais com uma região africana, essa orientação é intrínseca ao objeto, o que suscitou relações e aproximações com as culturas expressas em Marará.

Heywood apresenta uma interpretação síntese diante dos debates que discutem o modo como os centro-africanos lidaram com suas culturas no Novo Mundo afirmando que eles “estavam livres para adotar elementos da cultura portuguesa que não alterassem radicalmente seus próprios valores”.⁵⁸ Fato que explica o modo como na vila de Marará houve coexistência e até mesmo mescla, no exemplo aludido onde a Nossa Senhora da Conceição do Cambuízo é a síntese desse processo mais visível. Sobre os centro-africanos, tem sido mais profícuas as pesquisas sobre os expressivos dados numéricos relativos aos fluxos e fases do tráfico transatlântico para Bahia, bem como as perspectivas comparativas com outras praças mercantis da América portuguesa como o Rio de Janeiro. E os estudos se ocupam da escravidão na capital da província, Salvador, ou quando muito reportam-se ao recôncavo. Mas, quanto aos estudos dos

⁵⁷ Quanto a este princípio, entre o modo de lidar com a morte ou a saúde, e será como essa cosmologia que entenderemos as festas negras que tem como tema nascimento e morte, como o mandu de Marará.

⁵⁸ HEYWOOD, Linda. 2008, Op. Cit., p.119

centro-africanos em diáspora, numa perspectiva geral, Heywood destaca que apesar de ainda ser evidente o interesse nas origens da África Ocidental “muitas pesquisas destacam a dimensão da África Central. Entre esses estão os estudos elaborados por Mary C. Karasch (1987), Winnifred Vass e Joseph Holloway (1979), Robert Farris Thompson (1983) e John K. Thornton.”⁵⁹ Embora, como os estudou Joseph Miller, os centro-africanos estivessem em todas as regiões, representando quase 45% ou aproximadamente 5 dos 11 milhões de africanos importados como escravos para as Américas entre 1519 e 1867⁶⁰, cabe destacar que nestas pesquisas sobressai-se o Rio de Janeiro como a principal região que mais recebeu escravos da região Central africana Atlântica, nos séculos, XVII e XVIII, e mais, sobre esta se atribui forte influência da cultura banto ⁶¹.

Na Bahia, no entanto, rompendo com esta lacuna, a pesquisa de Lucilene Reginaldo traz elucidções sobre a cultura centro africana na Bahia, nos setecentos. Foi neste trabalho que encontrei aportes teóricos e olhares que comungam com dois aspectos fulcrais desta pesquisa: a cultura de orientação geral como proveniente de Angola, ou seja, a centro-africana na Bahia; e o fato desta voltar-se para outros espaços para além da capital da província⁶².

Sobre o sul da Província da Bahia, não há estudos voltados para a relação entre escravidão e maior ou menor procedência seja bantu ou outra, ou mesmo sobre práticas culturais a estes inter-relacionadas. No entanto, no contexto de outros temas pesquisados foi possível encontrar três referências aos grupos étnicos que estariam naquelas vilas do sul.

A primeira foi a pesquisa de Lara de Melo no estudo da resistência escrava em Camamu no século XVII, na qual identifica povos bantos na região quando se reporta “a taxação dos moradores “proporcionalmente ao número de escravos que possuíssem”, sugerindo, já para este período, a presença de africanos, provavelmente bantos, sobretudo da região Congo -Angola, de onde a Bahia então importava cativos em grande número”.⁶³ Além dessa taxação, que implicava na aquisição de escravos, estes de maioria banto devido ao ciclo em curso para a produção de farinha, outro aspecto que os põe em relevo é a existência de quilombos desde pelo menos o século XVII. Nestes, no perfil dos responsáveis pelo levante ocorrido em Camamu em 1691, é destacada a participação de escravos centro-africanos:

⁵⁹ Idem, p.08

⁶⁰ MILLER, Joseph C. *África Central durante a era do comércio de escravizados*, de 1490 a 1850. In: HEYWOOD, Linda M. (org.) *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

⁶¹ RODRIGUES, Jaime, *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.

⁶² REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos angolas – irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011. 416p.

⁶³ SANTOS, Lara de Melo dos. *Resistência indígena e escrava em Camamu no século XVII*. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em História da UFBA) - Universidade Federal da Bahia, 2004 p.33.

Neste cenário teríamos mulatos (mesmo que fossem minoria) liderando um movimento no qual participaram escravos (e talvez libertos) crioulos e africanos, estes últimos na maioria bantu-falantes, sobretudo da região Congo-Angola, de onde vinha a maior parte dos escravos neste período.⁶⁴

E depois, a tese de Valéria Amim que defende uma primazia da cultura de Angola no candomblé de Ilhéus, afirmando que nesta região foi forte a predominância das culturas oriundas das civilizações banto do grupo Angola-Congo representadas pelos ambundos, cassanges, bangalas, imbangalas, dembos. No caso de Ilhéus,

é possível afirmar que houve uma identificação com a nação Angola, desde o início de sua formação, e ainda hoje isto se observa, remetendo-nos a um contexto diferenciado, se comparado ao da cidade de Salvador e do Recôncavo baiano, sabidamente, nagô, quando da introdução massiva dos iorubás no século XIX.⁶⁵

Por fim, Valdineia Sacramento, ao estudar o quilombo do Borrachudo na vizinha Barra do Rio de Contas, que contava com muitos escravos de Marauá, afirma sobre sua consulta às fontes que os

Documentos manuscritos em que estão relacionados os habitantes presos dos quilombos não fazem nenhuma referência sobre os lugares de origem desses africanos, mas o provável é que fossem de origem étnica diferente, ou pelo menos que parte deles fosse de origem bantu, sobretudo, da região Congo-Angola, de onde vinham, desde o século XVII, os escravos desembarcados em terras baianas⁶⁶.

Sacramento, assim como Santos, presume essa origem banto, ao passo que credita uma diversidade étnica embora não declarada, também aponta a ausência desta nos arquivos. Há, entretanto, um fator complicador: a discussão sobre nação ou etnia dos africanos. Embora não seja esta preocupação aqui, é preciso sublinhar que as denominações recebidas nos registros “eram etnônimos que misturavam os nomes de portos de embarque, os mercados e as feiras onde eram vendidos, alguns *reinos* e raramente etnias próprias africanas”⁶⁷, como explica Regiane Mattos. Os etnônimos mapeados por si só não provam procedência dos escravos e também não esta tal intenção. Embora possamos perceber nas fontes a ausência da origem ou a nação dos escravos no sul baiano ao longo do XVIII e XIX, salvo os poucos casos em que há uma identificação de origem por parte dos mesmos. Vejamos alguns casos elucidativos. No dia 02 de

⁶⁴ SANTOS, Lara de Melo dos .Op. Cit,p. 87

⁶⁵ AMIM, Valéria. *Águas de Angola em Ilhéus: Configurações Identitárias no Candomblé do Sul da Bahia*. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 10, Maio 2011 - ISSN 1983-2850 ><http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/index.html>.

⁶⁶ SACRAMENTO, Valdineia de Jesus. *Mergulhando nos mocambos do Borrachudo – Barra do Rio de Contas (século XIX) / Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos - 2008.p.77.*

⁶⁷ MATTOS, Regiane Augusto de. *De cassange, mina, benguela a gentio da Guiné Grupos étnicos e formação de identidades africanas na cidade de São Paulo (1800-1850). Série: Produção Acadêmica Premiada – FFLCH. USP, 2009, p.10.*

março 1850, o juiz da paz de Maraú queixava-se ao presidente da província da Bahia que há dois meses encontrava-se preso um preto africano recolhido a cadeia por andar fugido e salientava que agiu corretamente, pois procedeu logo ao interrogatório, mas o mesmo não lhe dera nenhuma pista de quem seria o seu dono e por conta desse silêncio, estava preso há dois meses até que o mesmo falasse ou o dono aparecesse⁶⁸.

O preso era um preto africano, era o máximo que o juiz de paz sabia sobre sua identificação. Já o silêncio do preto interrogado, ao contrário, diz muito sobre sua estratégia de resistência diante da possibilidade de retorno ao cativeiro. Foram em situações como essas, onde predominam as denominações “preto ou africano”, que surgiu a maior parte das informações sobre a origem dos escravos que viviam em Maraú e nos termos da Vila. Uma segunda distinção étnica era feita pela utilização do termo “crioulo” quando havia necessidade de identificar os sujeitos no universo de escravos, pretos, forros e pobres, como nas situações em crimes de autoria desses sujeitos ou que eram acusados.

Em 30 de abril de 1859 o juiz se queixava de crimes cometidos por crioulos na Vila, como o caso crioulo João Francisco da Luz, conhecido como João Dodó, que às sete horas da noite sofreu um ferimento de outro crioulo de nome Manoel Marcelino Caito que afundou o crânio daquele outro.⁶⁹ Embora o sobrenome “Caito” seja proveniente de Cuanza, sul de Angola, ali era apenas mais um crioulo. Por conta dessas lacunas, que esse silêncio sobre a cor foi discutido por Hebe Maria Mattos ao estudá-los na segunda metade do século XIX, salientando como percurso que o historiador trilha na investigação sobre a história da escravidão, ao qual considera como um dos “mais intrigantes e irritantes”.⁷⁰ No entanto, algumas identificações foram possíveis, na leitura das entrelinhas do cotidiano, citadas nas correspondências oficiais pela associação e interpretação intrigante, como postula Mattos.

E foi numa destas, entre muitas histórias envolvendo um povoado, denominado Quitungo, do qual o juiz relatara alguns crimes. No caso em questão, escreve o juiz, que no dia 11 de julho de 1859, numa “Fazenda do sertão do Quitungo, termo da Vila”, - ele tinha a honra irônica de informar -, que o cabra de nome Vicente, escravo do fazendeiro João Bernardo do Carmo matou com um tiro de espingarda uma escrava crioula de nome Josefa pertencente ao mesmo dono, e depois, carregou de novo a espingarda e suicidou-se com outro tiro dado sobre a cabeça do qual morreu instantaneamente”. E o juiz continua com as informações de praxe dizendo que foi instaurado um inquérito para que todos saibam” a verdade dos factos”⁷¹. Neste

⁶⁸ APEB, Seção Judiciária, Governo da Província, Juízes de Maraú, 1850, Maço 2476.

⁶⁹ APEB, Seção Judiciária, governo da província, Juízes de Maraú, 1850, Maço 2476.

⁷⁰ Hebe Maria Mattos. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 94-97.

⁷¹ APEB, Seção Judiciária, Governo da Província, Juízes de Maraú, 1850, Maço 2476.

segundo caso, o povoado em questão, chamado Quitungo era conhecido como reduto de negros, lugar perigoso do termo da vila. E a associação entre lugar de preto e de escravos como sinônimo de perigo, era fortalecida pela localização dos crimes ali. O mesmo juiz informa depois que “o indivíduo Pedro Gomes de Araújo foi acusado de dar três facadas no inspetor e em seu irmão no lugar chamado de Quitungo termo na Vila de Maraú, e escapando depois do crime”. O juiz afirma que esse sujeito teve incentivo do povo do referido lugar.⁷² A ênfase do juiz era no sertão, sentido de distante e perigoso, a minha análise recai também no significado do termo, cuja origem bantu remetia à África Central. Tanto no primeiro caso em que preto africano designa o sujeito, quanto no segundo, que tem quitungo, como o lugar desses pretos, evidenciam a diáspora atlântica na região. Além de quitungo, uma sucessiva descoberta de termos ganhou vulto nos documentos analisados. Apesar de raras as situações, em algumas delas a identificação que remetia à origem africana deixava se entrever assim, indiretamente.

Os escravos que vieram para Maraú, Camamu, Nilo Peçanha, Ilhéus, Barra do Rio de Contas, seguindo a lógica do tráfico, eram oriundos de diversas regiões africanas, e em Maraú há denominações e usos de alguns termos específicos, o que sugere que a dinâmica do tráfico não impediu, - pelo contrário, fomentaram nomes genéricos e que foram negociadas em meio a múltiplas possibilidades dadas as origens étnicas diferenciadas ali -, que estes sujeitos escravizados denominassem os lugares, festas, santos, rios, povoados a partir de suas referências, conteúdos simbólicos (“crenças e valores”).

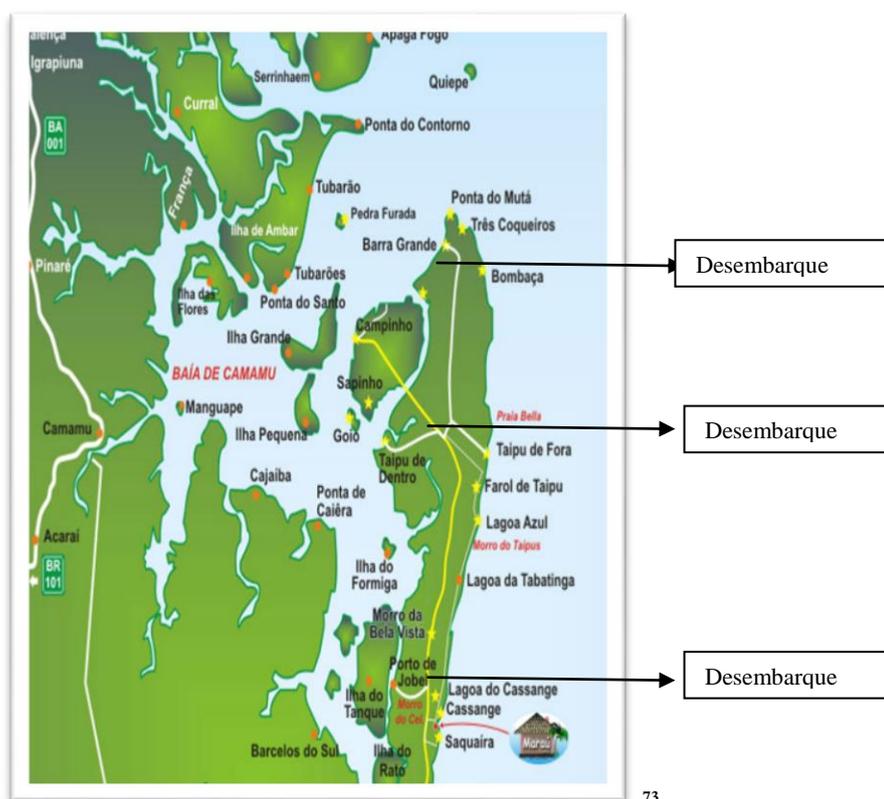
Em Maraú os objetos de pesquisa em torno das sociabilidades passam antes pelo entendimento e busca da origem de termos e o uso de vocábulos de origem africana, pela importância atribuída na tradição oral, memórias e narrativas do lugar. Sejam nomes de pessoas como os sujeitos como Bitu Andá e Marcelino Caito, e, mormente nos lugares como *o Rio Ambuba, Rio Bitus, Rio Tibola e Mombaça, Quitungo, Cassange, Cambuíço, Cucumbi, Mandu, Cassumba, Mombaça, Saruê, Ambuba, Goio, Jobel, Caiera*. Cada um destes termos tem grande significação em Maraú, foram incorporados nos falares cotidianos e a maioria destes são pertencentes às línguas quicongo e quibumdo, como línguas majoritárias faladas em Angola, e em parte do Congo e são pertencentes à grande família etno-linguística bantu. Outras pertencem a regiões diversas, mas ali, são entendidas como africanas e, portanto, tem peso de apropriação étnica e remetem a uma “África”, a um povo que ali vivera, seja de passagem, em trabalho e frequência cotidiana, mas vigora essa memória e essa identificação coletiva. Estes atos denominativos se tornaram materializadas em expressões que foram identidades dadas, por exemplo, à capela, à santa padroeira, ao bairro, às ruas e um grande número de rios. O que sinaliza não sobrevivências, mas referências ressignificadas desses elementos culturais africanos, que quando despontaram na

⁷² APEB, Seção Judiciária, governo da província, Juízes de Maraú, 1850, Maço 2476.

pesquisa apontaram como provenientes do grande universo que abarca a África Central. Mas é na Vila de Marau que tais elementos se afiguram num conjunto, de importância atemporal. Tanto a toponímia quanto as memórias do desembarque, tornaram-se lugares de memórias centro-africanas.

Qualquer que tenha sido o “volume” do tráfico, dos escravos e de suas organizações, é importante destacá-los na região sul da província da Bahia. Caçanje é um termo de múltiplas significações, aparece ora como nação ora como lugar, neste caso em específico constituía um conjunto de reinos ao lado de Matamba e Caçanje, fixados no interior de Luanda, compondo as áreas de comercialização de escravo. O termo Caçanje para Marau é nome de um lugar, uma praia que recebia os navios com escravos depois de serem proibidos; e aparece nas entrevistas como mais do que um simples lugar, ganha feições mais simbólicas, como o lugar de dor, começo do sofrimento, porta por onde as características atuais entraram na Vila, etc, assim como ponto de encontro, idas e vindas

Figura – Região da baía de Camamu e península de Marau



Foi assim, no meio dos relatos e na observação do mapa local e de posse das características do lugar que esses etnônimos vieram à tona na toponímia carregados de um forte poder simbólico para os que orgulhosamente explicaram em uníssono nas entrevistas realizadas de que estes vieram da África ou quando variavam a resposta, utilizaram o termo costa. Ainda

⁷³ Fonte: Adaptação de imagem disponível em: <http://www.residencialmarau.com.br/homes/localizacao.htm>

que essa generalização informe pouco ao historiador, para o morador, no entanto, ela diz muito e carregada de sentidos políticos. Essa África generalizada nos depoimentos e na tradição oral em Marauá aponta para algumas especificidades que se afinam com a tese central deste texto. Os termos são palavras-chave nessa análise, muito dos quais o dicionário banto as traduz⁷⁴. Mas a maior tradução ou interpretação é de que esses foram atos de poder, como afirma Michel de Certeau, que todo poder é toponímico, e instaura a sua ordem de lugares dando nomes⁷⁵. Sobre os estudos toponímicos, eles têm uma natureza interdisciplinar. E para a história penso em como a explicação oferecida por Maria Vicentina Dick⁷⁶ quando ela afirma que a toponímia do Brasil constitui-se também com substrato, abstrato de etnias e falares, e com superestratos de natureza civilizatória. Com o passar do tempo foi constituindo formas peculiares de regionalismo. Assim, afirmo que há uma memória toponímica dos *topônimos*⁷⁷ (do grego *topos*, “lugar”, e *onoma*, “nome”), que constituem um interessante campo de pesquisa, aos quais considero essas nomeações como jogos classificatórios utilizados em situação adversa de necessidade de demarcar uma identidade presente num dado espaço. Mais uma vez, a memória aparece como categoria de análise e como uma ancoragem para as práticas que só por existir, ou melhor, resistirem informa para além da performatividade da festa.

Em função desta argumentação, interessa discutir e articular essa apropriação e territorialidade realizadas por estes sujeitos perpretadas por contribuições dos diversos grupos étnicos, que em sua maioria oriundos da África Central demarcaram suas experiências nomeando os lugares do qual em primeiro plano depreende-se como forte mostra de poder simbólico que essa apropriação subjaz. Para Yeda Pessoa de Castro estas são também “marcas lexicais portadoras de elementos culturais compartilhados”⁷⁸. E reforça essa expressividade bantu explicando que “calcula-se que dos 75% dos quatro milhões de indivíduos trazidos em escravidão para o Brasil, a maioria era proveniente dos reinos do Congo e do Ndongo, de falas quimbundo e quicongo, e foram distribuídos por todo o território brasileiro do começo do tráfico, no século

⁷⁴ PESSOA DE CASTRO, Y. P. (1968) Etnônimos africanos e formas ocorrentes no Brasil. *Afro-Asia*, 6-7, Universidade Federal da Bahia; LOPES, N. (1993-1995) *Dicionário Banto do Brasil*, Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura.

⁷⁵ CERTEAU, Michel de. Relatos de espaço. In *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, s/d, p. 216

⁷⁶ DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. *O léxico toponímico: marcadores e recorrências linguísticas*. In: *Revista Brasileira de Linguística*. (SBPL) (Sociedade Brasileira de Professores de Linguística). São Paulo: Plêiade, 1995. v. 8. Os nomes como marcadores ideológicos. In: *Acta Semiótica et Linguística - SBPL* (Sociedade Brasileira de Professores de Linguística). São Paulo: Plêiade, 1998. v. 7., (2006, p.94-95).

⁷⁷ A Toponímia é uma área de investigação que se fundamenta na ideia de que a nomeação de um lugar não se dá de maneira aleatória ou despropositada, mas que essa nomeação ao ser investigada pode revelar importantes informações referentes à língua em uso na região pesquisada e aos costumes e valores preponderantes na conduta dos falantes. Ela também pode revelar os acontecimentos históricos e as influências sofridas através dos contatos com outros grupos étnicos que ali se instalaram.

⁷⁸ CASTRO, Yeda Pessoa de. Marcas de Africania no Português Brasileiro. *Núcleo de Estudos Africanos e Afrobrasileiros em Linguas e Culturas*. Africanias.com, 01 (2011). Pag. 2 .

XVI, ao seu final, no século XIX.⁷⁹ Na história do Congo⁸⁰, e depois no tráfico transatlântico em diáspora, encontramos as bases filosóficas do pensamento e cultura que dariam contornos às práticas religiosas na Bahia.

Mesmo diante da diversidade étnica pelo qual se estruturavam as sociedades africanas em diáspora, é importante destacar que num macro universo como o de cultura bantu sendo matriz referencial, em diáspora alguns etnônimos foram ali admitidos como demarcadores de determinadas regiões. Como neste caso, em Maraú, os termos surgem como sinais diacríticos de africanos que deixaram tanto nos lugares quanto nas festas dos padroeiros já nomeados, um identidade sobreposta, tida como “africana”, isto já é por demais relevante. E naquele contexto, foi preciso que certos termos fossem auto-referenciados por eles e mesmo que estes representassem vastas regiões da África ou portos de embarque. Pesa o fato de que diante de uma sociedade branca e escravocrata, a manutenção dos termos, ainda que não significassem um único lugar específico, o que era claro no entendimento dos escravos, não era para os seus senhores. E mais, para os africanos era a abertura de um espaço político de negociação identitária, ao, por exemplo, dar um sobrenome africano a uma santa católica como neste caso Nossa Senhora da Conceição do Cambuízo, lugar do norte de Angola.

Seria um fato corriqueiro na história, se tomássemos como parâmetro o fato de que nos lugares onde houve a escravidão, houve nomeação. Mas tangencio para a importância assumida destas ações em Maraú, como lugar empírico inédito, sem estudos precedentes dessa natureza. Isto não pode passar incólume, ainda mais diante do fato de que em outros lugares de entorno, uma palavra como *cambuízo* não possui a importância que tem lá, e mais, não conheço no Brasil, registro de nenhum outro lugar com esse termo. No entanto, em Maraú é bairro, é sobrenome do padroeiro, é o nome de uma irmandade que construiu uma capela no século XIX em homenagem a Nossa Senhora do Cambuízo. A tradição oral da comunidade quanto a esta capela, por exemplo, oferece detalhes, de que esta teve sua construção originada de um protesto, em virtude de alguns escravos serem impedidos de frequentar a igreja matriz salvo em condições de catequese. Isto sim interessa sobremaneira a essa pesquisa é essa representação, de um episódio de resistência que gerou ações coletivas em resposta. Como as palavras encontradas nas confrarias, nas festas e em outras denominações que, se em conjunto apontam para essa direção étnica e identitária, por si só já valem a discussão dessa intrínseca diversidade. É ainda Mac Cord que aponta os caminhos assinalando que a identidade étnica surge, portanto, como uma efetiva construção política. Diante de uma proibição e coibição é presumível que os escravizados ali em conjunto e ação também coletiva preferissem demarcar de modo reativo e diacrítico dando, por

⁷⁹ CASTRO, Yeda Pessoa, Op. Cit.

⁸⁰ VANSINA, Jan. O reino do Congo e seus vizinhos. In: OGOT, Bethwell Allan. *História geral da África*, V: África do século XVI ao XVIII. Brasília: UNESCO, 2010.

exemplo, um de seus grupos étnicos, ou mesmo o termo de empréstimo do porto de embarque ou registro dos traficantes. O que importa é a ação de nomear, e neste caso em Marau foi política. E Cord ainda reforça que “Apesar da generalização, *africanos*, que se instituía no transcorrer dos novecentos, a marca étnica não arrefeceu instantaneamente.”⁸¹

De posse dessa memória coletiva da importância da história da escravidão em Marau, recorri a um corpus documental que coadunasse com essa ideia e os sentidos dados pelos moradores do lugar. E tais etnônimos como *caçanje e mandu* não podem ser ignorados repito. Nesta perspectiva, considero que a cultura predominante de Angola é um diferencial sobre as demais culturas africanas em Marau, e para sustentar essa afirmação, pensemos em como, na discussão anterior, explicamos o tráfico e a diáspora no espaço atlântico em volta.

Desta capacidade de integração e, principalmente, a religiosa, suscito a forma como estes escravos puderam integrar-se em Marau de tal forma que dividiram as atenções e predileções dos católicos da pequena vila. Isso se supõe pela força quem tem o ato de acrescentar um sobrenome centro-africano para a padroeira como já me referi aqui. E mais, soma-se o peso simbólico ao fato de que a santa como patrona da capela erguida por eles já fora acrescentada ao santo patrono oficial e primeiro da Vila de Marau, São Sebastião, de iniciativa e devoção dos capuchinhos italianos. O histórico da Vila traz dois elementos importantes: a denominação “Cambuízo”, a capela foi erguida pela Irmandade dos Negros do Cambuizo no início do século XIX, 1818, e também deu origem a um bairro negro chamado Cambuizo onde a igreja de mesmo nome fica na praça central do bairro e ao lado uma capela e um cemitério, no alto, próximo ao mar e mais afastado do centro da Vila. É um lugar de reconhecida identidade e memória coletiva de atuação dos escravos que viviam na vila.

Figura 01: Igreja, capela e cemitério

Figura 02: Bairro do Cambuizo.



Fonte: Fotografias da Pesquisa de Campo de Cristiane Batista em Janeiro de 2012

⁸¹ CORD, Mac. Op. Cit, p.05

Como duas marcas materiais e imateriais dos escravos que viveram ali, esta é a versão dos que vivem lá hoje, a mesma versão que a administração paroquial tem para contar, é um fato suposto e compartilhada pela comunidade local.

Neste contexto dois conceitos extremamente imbricados como o termo nação⁸² e o outro, "Angola"⁸³, devem ser explicitados quando me reporto aos africanos oriundos da África Central. É presumível que em Marau, a reunião de diversos grupos étnicos resultasse em alianças, formas de organização de sociabilidades, tanto no trabalho quanto na vida religiosa. Então "nação" nessa abordagem aqui não corresponde necessariamente a uma etnia, que por exemplo, teria se "transplantado para Marau", mas considerar de modo muito largo que em alguns casos, nações, grupos étnicos, reinos, vilas, regiões e grupos linguísticos podem coincidir. Penso que importa mais, e aqui a discussão procura deixar isso bem claro, é lidar com o campo onde as *nações* e as representações atribuídas a este conjunto tem valor para um determinado grupo e dão o tônus do que aqui se discute, de modo que apreendo as contribuições linguístico-culturais africanas.

Lembro ainda como no caso que citei anteriormente em torno do termo Cassange⁸⁴ a grande feira de venda de escravos do norte de Angola. Angola pode significar muita coisa. É um termo "guarda-chuva" como nos advertiu João José Reis⁸⁵ e como tem nos sustentado contra as imprecisões o fabuloso texto "Quem eram os negros da Guiné" de Mariza Soares⁸⁶. E não foi com essa procedência que as fontes e os depoentes identificaram os indícios que eu resolvi tomá-los como centro-africanos em Marau. De posse desse arcabouço tanto material quanto mnemônico é que a pesquisa passou a agrupá-los mesmo sob diversas possibilidades, de uma forte presença de expressões culturais que mesmo reelaboradas, são de modo inequívocos embora generalizantes, africanas.

Se na procedência não podemos afirmar a origem e os limites dos significados de certos termos, como adverte Mac Cord⁸⁷, no destino, entretanto, podemos vislumbrar outras formas

⁸² O termo nação tem sido bastante discutido. Dentre tais acepções considero que os sentidos aqui tomados primam pelo que discutem: OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Quem eram os 'negros da Guiné'? A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Asia* n. 19/20, 1997. pp. 37-73; KARASCH, Mary. 'Minha nação': identidades escravas no fim do Brasil colonial. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2000. pp. 127-139; SOARES, Mariza de Carvalho. Descobrimo a Guiné no Brasil colonial. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 161, n. 407. abr/ jun. 2000. pp.71-94.

⁸³ Coadunando com as ideias centrais discutidas por Mariza Soares, o termo "nação" não se refere a nenhuma identidade étnica ou cultural africana específica, ele foi criado pelos colonizadores para definir, dentre outros, as regiões de origem dos escravos, portos ou mercados abastecedores. Sobre as "nações e grupos de procedências" africanas, conferir SOARES, Mariza de Carvalho. Op. Cit., p.93-127.

⁸⁴ A palavra apresenta variação de grafias como cassanje, caçange, cassange, optei por manter conforme a fonte.

⁸⁵ REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. *Tempo*, Ria de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 7-33, 1997.

⁸⁶ *Devotos da Cor*. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

⁸⁷ CORD, Mac. Identidades Étnicas, *Irmandade do Rosário e Rei do Congo: sociabilidades cotidianas recifenses* (século XIX), Revista de Antropologia -Campos, vol 4, 2005.

associativas entre palavras e termos que cumpriam a manutenção de um conjunto de práticas culturais que salvaguardariam informações sobre pelo menos uma partilha de traços culturais comuns para além da língua. Esta ideia atua como suporte para tecer outras, entre as quais se sustenta essa pesquisa. Lembro advertidamente em como as análises empreendidas por estes autores estão imbricadas de grande dose do constructo ideológico vigente ali, permeadas é bem verdade do enquadramento ideológico sobre o negro e prenhe de adjetivações negativas e preconceituosas sobre os Angolas. Desses autores apontarei os elementos que em seus textos corroboram com as expressões culturais encontradas em Maraú que me levaram a identificar aproximações com os povos bantu.

Com essas ressalvas todas, importa que se note que estes autores em comum apontaram as manifestações culturais, entre elas a que constitui objeto central desta pesquisa, a festa do cucumbi - folguedo cujo termo é variação de congada, ambas realizadas em devoção a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito inclui ainda a coroação de reis e rainhas negras - a festa aos santos pretos e a devoção a esta variação de Nossa Senhora como influência muito próxima da cultura bantu na sociedade baiana. E aqui destaco que estas manifestações de raízes afro centrais estão presentes no sul da Bahia e até então não foram exploradas pela historiografia. A proveniência de uma região centro-africana em trânsito e em reelaboração na diáspora transatlântica suscitou novas identidades e estas têm recebido espaços de discussão em outros contextos, numa perspectiva afro-americana e neste ínterim estão inclusos tanto o Rio de Janeiro quanto o Sudeste brasileiro no Vale do Paraíba, com pesquisas profícuas, além dos já citados trabalhos sobre a Bahia. Essas são as principais regiões cujo intenso tráfico legou a presença de escravizados oriundos da África Central.

As ideias de John Thornton⁸⁸ e de James Sweet⁸⁹ encontram denominadores comuns para além das diferenças que foi o estudo sobre o eixo central, África, e as culturas religiosas em trânsito pelo tráfico e diáspora, sendo que ambos os autores recaem na ideia de uma nova formação cultural e religiosa, nesta assistimos na Bahia Oitocentista. Neste lastro geral, podemos pensar em como esse processo também teria se dado na Bahia. E mais, em como as culturas centro-africanas são parte constituinte de muitas culturas popularizadas e imbricadas ao modo de ser, fazer, falar e - açambarcando as sociabilidades -, festejar com origem no outro lado do Atlântico. E James Sweet volta-se para o campo da cultura e do religioso quando explica que, no Brasil, o domínio da África Central, no tráfico de escravos resultou, durante os séculos XVII e

⁸⁸ THORNTON, John. K. "Religião e vida cerimonial no Congo e áreas de Umbundo, de 1500 a 1700", in Linda M. Heywood (org.) *Diáspora negra no Brasil*, São Paulo, Editora Contexto, 2008, pp. 81-100.

⁸⁹ SWEET, James H. *Recrutar África – cultura, parentesco e religião no mundo afro português (1441-1770)*. Lisboa: EDIÇÕES 70, 2007.

XVIII, numa proliferação de ricas formas culturais e instituições religiosas centro-africanas. »⁹⁰
 Estas em conjunto tanto dos termos e etnônimos, assim como os observados na toponímia, no ato denominativo de festas locais como o cucumbi e o mandu e na cidade vizinha, Nilo Peçanha, com o Zambiapunga, em Cairu e Camamu com a congada, são patrimônios culturais tão religiosos quanto bantus.

Nesta direção, é que ao dialogar com manifestações religiosas de acentuada e propalada origem centro-africana ou mesmo apoiar-me em termos de Angola, tão correntes no cotidiano de um povo, como o bairro, o padroeiro e os nomes de suas festas, aproximo-me do que em linhas gerais, inter-relaciona, como Sweet explica que estão embutidas nessas expressões religiosas e culturais baianas, contornos gerais dos rituais *mbundo* que permaneceram intactos, como elementos genuinamente angolanos de invocação espiritual e conseguiram atravessar o Oceano Atlântico. Por fim, parafrasearei Robert Slenes, quando afirma que o “jongo hoje em várias comunidades do sudeste, quilombolas ou não, é uma das maiores evidências da força da presença de escravos centro africanos no século XIX”.⁹¹ Em várias vilas como a de Maraú, a presença de irmandades de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, das festas de congado, cucumbi⁹², taieiras, zambiapunga e mandu nas antigas vilas, quilombolas ou não, é uma das maiores evidências. Depreendo assim, que na concepção de Pierre Nora, de “lugares de memórias”⁹³ e ressignificação compartilhados na diáspora atlântica no sul baiano e que é de inequívoca riqueza daquilo que entendendo como reelaborações da cultura centro-africana no Novo Mundo. Assim como será oportuno perceber outras expressões como as festas negras e as confrarias e irmandades que foram organizadas pelos escravos de Maraú Oitocentista, como um *continuum* cultural civilizatória centro-africano.

Referências

APEB – Ação de Liberdade – Seção Judiciária. Documentos: 23/0810/22 \ 44/15/83/24\ 23/805/04 \ 23/0808/05 \ 23/0808/12 \ 23/080/02 \ 23/802/07\ 23/801/39 \ 31/1100/30

APEB, Seção Judiciária, Governo da Província, Juízes de Maraú, 1850, Maço 2476.

APEB, Seção Judiciária, Maraú - Testamento, Livro 01, Registrado em 1813-11-04.

⁹⁰ Idem, p.143

SLENES, Robert W (2007): “Eu venho de muito longe, eu venho cavando”: jogueiros cumba na senzala centro-africana. In: Lara, Silvia H. e Pacheco, Gustavo (org): *Memória do Jongo, As gravações históricas de Stanley Stein, Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro: Folha Seca/Campinas: Cecult.

⁹² Festa de origem centro-africana que se apresenta como uma variação da congada, da eleição de reis negros.

⁹³ NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução: Yara Aun Houry. *Projeto História*. São Paulo: EDUC, n. 10, 1993.

APEB. Seção Histórica, Juízes, Ilhéus, maço 2397, Joaquim Rodriguez de Sousa, Juiz de direito para o Presidente da Província, 10 set. 1851.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul: séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AMIM, Valéria. *Águas de Angola em Ilhéus: Configurações Identitárias no Candomblé do Sul da Bahia*. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 10, Maio 2011 - ISSN 1983-2850 ><http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/index.htm>

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição para uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações*. Vols. I & II, São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

BETHELL, Leslie. *A abolição do comércio brasileiro de escravos*. Tradução de Luiz A.P. Souto Maior. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.

CAMPOS, João da Silva. *Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1981.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Marcas de Africa no Português Brasileiro. Núcleo de Estudos Africanos e Afrobrasileiros em Línguas e Culturas*. Africanias.com, 01 (2011).

_____. *Etnônimos africanos e formas ocorrentes no Brasil*. *Afro-Asia*, 6-7, 6-7, Universidade Federal da Bahia, 1968.

CERTEAU, Michel de. *Relatos de espaço*. In: *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, s/d.

CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil, 1850-1888*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CORD, Mac. *Identidades Étnicas, Irmandade do Rosário e Rei do Congo: sociabilidades cotidianas recifenses (século XIX)*, Revista Campos de Antropologia Social, volume 4, p.51-66, 2005.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: as últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CRUZ, Ronaldo Lima da. *Tráfico Clandestino de Escravos: A atuação o Juiz De Direito de Ilhéus da Apreensão dos Africanos Desembarcados da Praia de Mamoam em 1851*. Documentação e Memória/TJPE, Recife, PE, v.2, n.3, 119-134, jan./dez.2010.

DE CRAEMER, Willy, VANSINA, Jan e FOX, Renée. Religious Movements in Central Africa: a theoretical study. In: *Comparative Studies in Society and History*, (18), 1976. Apud KARASH, Mary. Central African Religious Tradition in Rio de Janeiro. In: *Journal of Latin American Lore*. Los Angeles, 5, n.2, 1979, pp. 233-253.

DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. *O léxico toponímico: marcadores e recorrências lingüísticas*. In: *Revista Brasileira de Lingüística*. (SBPL) (Sociedade Brasileira de Professores de Lingüística). São Paulo: Plêiade, 1995. v. 8. Os nomes como marcadores ideológicos. In: *Acta Semiótica et Lingüística* - SBPL (Sociedade Brasileira de Professores de Lingüística). São Paulo: Plêiade, 1998. v. 7., (2006, p.94-95).

FARIA Sheila de Castro. Identidade e comunidade escrava: um ensaio. *Revista Tempo*, p.126. Disponível em > <http://www.scielo.br/pdf/tem/v11n22/v11n22a07.pdf><

FERREIRA, Roquinaldo Amaral. *Dos sertões ao Atlântico: Tráfico ilegal de escravos e comércio ilícito em Angola, 1830-1860*. 1995. Dissertação (Mestrado)– Universidade federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

FLORENTINO, Manolo Garcia. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

HEYWOOD, Linda M. (org.) *Díáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

MAMIGONIAN, Beatriz G. Revisitando o problema da “transição para o trabalho livre”: a experiência dos africanos livres. In: Florentino, Manolo (Org.). *Tráfico, cativo e liberdade (Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 389-417;

MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MATTOS, Hebe. ABREU, Marta. “Remanescentes “das Comunidades dos Quilombos”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação”. Artigo originalmente publicado em “Iberoamericana: América Latina - Espanha – Portugal”, revista do Ibero-Amerikanisches Institut (Berlim), Ano XI (2011) n. 42, Dossiê *Novas etnicidades no Brasil: Quilombolas e índios emergentes*, pp. 147-160.

MATTOS, Regiane Augusto de. De cassange, mina, benguela a gentio da Guiné Grupos étnicos e formação de identidades africanas na cidade de São Paulo (1800-1850). Série: Produção Acadêmica Premiada – FFLCH. USP, 2009.

INTZ, Sidney e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura Afro-Americana*. Uma perspectiva antropológica, Edição revista de 1992, trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Pallas - Universidade Cândido Mendes, 2003.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução: Yara Aun Khoury. *Projeto História*. São Paulo: EDUC, n. 10, 1993.

PRICE, Richard. *O milagre da criouliização: retrospectiva*. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro: Ed. UCAM, ano 25, n. 3, p. 383-419, dez. 1999.

PARÉS, Luis Nicolau. "O Processo de Crioulização no Recôncavo Bahiano (1750-1800)". *Revista Afro-Ásia*, 33, 2005.

REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 7-33, 1997.

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: Irmandades Negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia Setecentista*. Tese (Doutorado)– Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, São Paulo, 2005.

RODRIGUES, Rodrigues. *O Infame Comércio: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*, Campinas, Ed. da Unicamp, 2000.

_____. *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.

SOARES, Mariza Carvalho. *Devotos da Cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. Descobrimos a Guiné no Brasil colonial. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 161, n. 407. abr/ jun. 2000. pp.71-94.

SACRAMENTO, Valdineia de Jesus. Mergulhando nos mocambos do Borrachudo – Barra do Rio de Contas (século XIX) / Dissertação (mestrado) -UFBA, Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos – 2008

SANTOS, Lara de Melo dos. Revolta Indígena e Escrava em Camamu no século XVII. 2004. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2004.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil: 1500-1627*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2002.

SILVA, Ricardo Tadeu Caíres. *Os escravos vão à justiça: a resistência escrava através das ações de liberdade*. Bahia; século XIX. Dissertação (Mestrado em História): Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2000.

_____. *Caminhos e descaminhos da abolição*. Escravos, senhores e direitos nas últimas décadas da escravidão (Bahia, 1850-1888). Curitiba: UFPR/SCHLA, 2007.

_____. Memórias do Tráfico Ilegal de Escravos nas Ações de Liberdade: Bahia, 1885-1888. Afro - Ásia, 35 (2007), 37-82.

KARASCH, Mary. 'Minha nação': identidades escravas no fim do Brasil colonial. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2000.

_____. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro. 1808-2850*. São Paulo, Cia das Letras, 2000.

THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

_____. "Religião e vida cerimonial no Congo e áreas de Umbundo, de 1500 a 1700", in Linda M. Heywood (org.) *Diáspora negra no Brasil*, São Paulo, Editora Contexto, 2008.

SLENES, Robert W. Slenes, "Malungu, Ngoma vem!" África encoberta e descoberta no Brasil - Luanda: Ministério da Cultura, 1995.

_____. "Eu venho de muito longe, eu venho cavando": jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: Lara, Silvia H. e Pacheco, Gustavo (org): *Memória do Jongo, As gravações históricas de Stanley Stein, Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro, 2007.

SWEET, James H. Recriar África – cultura, parentesco e religião no mundo afro português (1441-1770). Lisboa: EDIÇÕES 70, 2007.

VANSINA, Jan. O reino do Congo e seus vizinhos. In: OGOT, Bethwell Allan. *História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. Tradução Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1997.

VIANA FILHO, Luiz. *O negro na Bahia*. 2. ed São Paulo; Brasília: Martins: INL, 1976.