Universidade Europeia
LAUREATE INTERNATIONAL UNIVERSITIES

2017

GABRIELA DE FREITAS ALVES DE OLIVEIRA

REMINISCÊNCIAS CULTURAIS DO TRÁFICO DE ESCRAVOS: CONEXÕES BAHIA, BENIN, PORTUGAL

Universidade Europeia
LAUREATE INTERNATIONAL UNIVERSITIES

2017

GABRIELA DE FREITAS ALVES DE OLIVEIRA

REMINISCÊNCIAS CULTURAIS DO TRÁFICO DE ESCRAVOS: CONEXÕES BAHIA, BENIN, PORTUGAL

Projeto apresentado ao IADE-Universidade Europeia, para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Design e Cultura Visual, com Estudos de Fotografia, realizado sob a orientação científica do Doutor Anibal Lemos, Professor Auxiliar do IADE-Universidade Europeia.

Dedico este trabalho a Arnaldo Caiche D'Oliveira, que me estimulou a pensar, pela primeira vez, em enveredar pelos caminhos da fotografia.

Era um sonho dantesco… o tombadilho
Que das luzernas avermelha o brilho.
Em sangue a se banhar. Tinir de ferros… estalar de açoite… Legiões de homens negros como a noite,
Horrendos a dançar…
Negras mulheres, suspendendo às tetas
Magras crianças, cujas bocas pretas
Rega o sangue das mães:
Outras moças, mas nuas e espantadas,
No turbilhão de espectros arrastadas,
Em ânsia e mágoa vãs!
E ri-se a orquestra irônica, estridente…
E da ronda fantástica a serpente
Faz doudas espirais …
Se o velho arqueja, se no chão resvala,
Ouvem-se gritos… o chicote estala.
E voam mais e mais…
Presa nos elos de uma só cadeia,
A multidão faminta cambaleia,
E chora e dança ali!
Um de raiva delira, outro enlouquece,
Outro, que martírios embrutece,
Cantando, geme e ri!

"O Navio Negreiro" (Castro Alves)

o júri

presidente

Doutor Flávio Henrique de Almeida
Professor Auxiliar do IADE – Universidade Europeia

Doutor Augusto Lemos
Professor Adjunto na Escola Superior de Educação do Porto

Doutor Anibal Lemos
Professor Auxiliar do IADE – Universidade Europeia

AGRADECIMENTOS

Quando iniciei este projeto, já fazia ideia da dedicação e do esforço que nele teria de aplicar. Já havia acompanhado a trajetória de muitos amigos que passaram pelo mesmo processo e, com pequenas diferenças, a história é sempre a mesma: abdicar de tempo de lazer com a família e amigos, passar mais de um ano praticamente lendo apenas materiais relacionados com o tema desenvolvido, dormir menos horas, ter crises de ansiedade, pensar que está tudo muito ruim para depois achar que está muito bom e depois novamente muito ruim, sofrer antecipadamente o momento da defesa, entre outros. Minha maior surpresa foi, entretanto, o quanto as pessoas ao nosso redor são capazes de ser solidárias com esse processo e nos ajudar das mais diversas formas possíveis.

Amigos antigos que eu não via há muitos anos, novos amigos que eu mal conhecia mas que graças ao projeto levarei para o resto da vida, amigos interessados em me ouvir falar repetidamente sobre o mesmo tema, amigos apaixonados pelo mesmo tema, acadêmicos que eu conheci durante a pesquisa, professores, familiares... todos foram importantes em maior ou menor grau para a conclusão deste projeto.

Agradeço em primeiro lugar ao meu Orientador, Professor Anibal Lemos, pelo apoio que me deu para prosseguir com o tema que eu desejava explorar, pela tranquilidade que me transmitiu durante todo o processo, pelas boas conversas, pelas horas a mais que passou me acalmando quando os nervos me dominavam e, acima de tudo, pela grande confiança depositada em mim. Espero que o resultado final deste trabalho corresponda às expectativas.

Sobre os amigos, velhos e novos, tenho alguns que não posso deixar de mencionar nominalmente. Ao casal de amigos queridos Fernando Seliprandy e Graziela Rodrigues, agradeço pela inestimável ajuda para desvendar os meandros deste projeto, sem a qual o resultado teria sido bastante diferente. A João Lins, meu amigo de infância que eu não via há mais de uma década, que me recepcionou em sua linda cidade natal, Salvador, de braços abertos, como se tivéssemos nos visto pela última vez há apenas uma semana, com a

tranquilidade e a simpatia tão típicas do povo baiano, que me conduziu pelas entranhas dessa terra que é o coração do Brasil, deixo-lhe aqui minha gratidão eterna e uma grande dívida que você poderá cobrar quando quiser. A Ed Ribeiro, que de colega artista se tornou um amigo querido, que com a sua luz e bondade me abriu diversas portas e tornou meus caminhos tão mais alegres e agradáveis com a sua presença, obrigada do fundo do meu coração. Que os Orixás lhe tragam ainda mais bênçãos nessa vida, pois você merece todas que puder ter. A Tacun Lecy, talentoso colega fotógrafo e Filho de Santo, cujo caminho cruzou com o meu quando visitei o terreiro Raiz de Ayrá, que tão pacientemente me explicou sobre a ritualística do Candomblé Nagô, que trocou comigo retratos, que me fez ver a cumplicidade, a amizade, a responsabilidade e o companheirismo que existem entre os Filhos de Santo e sua Mãe, com quem eu me senti tão à vontade como se já nos conhecêssemos há anos, muito obrigada por tudo. Espero um dia poder retribuir toda a sua bondade.

Agradeço também pela imensa ajuda ao professor da UNEB Gildeci Leite, diretor do Departamento de Ciências Humanas e Tecnologias (DCHT) do Campus XXIII da Universidade Estadual da Bahia (UNEB), em Seabra, que me disponibilizou importante material de pesquisa quando eu não tinha mais outras alternativas e que se mostrou tão aberto e interessado no meu projeto. Agradeço à Mãe Stella de Oxóssi por ter-me disponibilizado seu precioso tempo com tanta simpatia e, principalmente, à Graziela, por ter tornado esse encontro possível. Agradeço à simpática Mãe Mariá, mulher doce e ao mesmo tempo tão forte, por ter-me recebido como uma filha no terreiro Raiz de Ayrá e por ter-me dado grande liberdade tanto para fazer entrevistas quanto para capturar fotografias.

Meus sinceros agradecimentos a Angela Elisabeth Lühning, Alex Baradel, Roberta Rodrigues, Núbia Lourenzo e Dona Cici, integrantes da equipe da Fundação Pierre Verger que tão bem me receberam no dia de minha visita à casa e foram extremamente solícitos para me ajudar em todas as questões.

E por último, mas não menos importante, agradeço ao meu marido, companheiro, amigo e mentor, João Paulo Marão. Você me inspira todos os dias e me faz querer ser uma pessoa cada vez melhor. Sem a sua ajuda, o seu apoio, o seu amor, a sua sabedoria e a sua

experiência, eu não teria completado essa jornada. Espero, no espaço de tempo de uma vida, retribuí-lo por tudo.

PALAVRAS-CHAVE

Tráfico transatlântico de escravos, fotografia, cultura, Benin, Portugal, Bahia, Brasil.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo lançar um olhar fotográfico sobre as influências que o tráfico transatlântico de escravos exerceu sobre as trocas culturais ocorridas entre Bahia, Benin e Portugal. A escolha desses locais como foco da pesquisa relaciona-se com a ligação histórica entre eles, e também com a minha própria trajetória. Pretende-se demonstrar, por meio do registro fotográfico com contextualização histórica e análise de imagens de outros fotógrafos, além das minhas próprias, como o tráfico de escravos, apesar das consequências ignóbeis por todos conhecidas, proporcionou um valioso intercâmbio cultural entre as sociedades africanas, portuguesa e brasileira, com desdobramentos que marcaram indissociável e profundamente todos os envolvidos.

KEYWORDS Transatlantic slave trade, photography, culture, Benin, Portugal, Bahia, Brasil.

ABSTRACT

The present work aims to take a photographic look at the influences that the transatlantic slave trade has had on the cultural exchanges between Bahia, Benin and Portugal. These places were chosen as the focus of this research due to the historical relation among them, as well as with my personal path. It is intended to demonstrate, through the photographic record with historical contextualization and also analysis of the work from other photographers besides my own, how the slave trade, despite the sordid consequences by all known, provided a valuable cultural exchange between African, Portuguese and Brazilian societies, with unfoldings that deeply and inseparably marked all those involved.

ÍNDICE

ÍNDICE DE FIGURAS 21

INTRODUÇÃO 41

1. FRAGMENTOS HISTÓRICOS NO CONTEXTO DO TRÁFICO TRANSATLÂNTICO DE ESCRAVOS 47

1.1 O Forte de São Jorge da Mina como símbolo do Império Português na África Ocidental 47

1.2 Relação direta entre Bahia e Benin no contexto do tráfico transatlântico de escravos: o papel do tabaco 62

1.3 A presença portuguesa no Benin: o Forte da Ajuda e seu papel no contexto histórico do tráfico de escravos 66

2. OS AFRO-BRASILEIROS RETORNADOS À COSTA OCIDENTAL DA ÁFRICA 73

2.1 Contextualização histórica 73

2.2 Chachá 76
2.2.1 Os sucessores do Chachá 82

2.3 A bagagem cultural afro-brasileira trazida na viagem de retorno 95
2.3.1 A "Burrinha": música e dança 95
2.3.2 A Festa do Senhor do Bonfim 103

3. PIERRE VERGER 107

3.1 A história do intercâmbio cultural entre a Bahia e o Benin contada pelos retratos de Pierre Verger e o legado de sua pesquisa etnográfica, antropológica e histórica 107

3.2 Pierre Verger – de fotógrafo a etnólogo 110

3.3 Análise das imagens de Pierre Verger sobre o paralelo Bahia-Benin 119

4. PARALELOS ENTRE PERSONAGENS DO PASSADO E DO PRESENTE 123

4.1 Portugal – a ausência eloquente 123
4.1.1 Fernanda do Vale 125
4.1.2 Virgínia Quaresma 126
4.1.3 Sousa Martins 127

4.2 Bahia, Brasil – Mãe Stella de Oxóssi, Ialorixá do terreiro de Candomblé "Ilê Axé Opô Afonjá" 128

4.3 Benin, África Ocidental – Mme. Patterson e o modo de viver "à brasileira" em África 137

5. ARQUITETURA 147

5.1 Arquitetura colonial portuguesa em Salvador, Bahia 147
5.1.1 Construções Militares 147
5.1.2 Construções Religiosas 152
5.1.2.1 Igreja da Ordem Primeira de São Francisco 155
5.1.2.2 Igreja da Ordem Terceira de São Francisco 161

5.2 Arquitetura colonial portuguesa no Benin e em Salvador 165

6. INFLUÊNCIAS DO TRÁFICO DE ESCRAVOS NA CULINÁRIA 179

6.1 Rota do fluxo de alimentos no contexto do tráfico transatlântico 179
6.1.1 Mandioca 180
6.1.2 Milho 184
6.1.3 Abacaxi, caju e ameixa 185
6.1.4 Pimentas 186
6.1.5 Dendê 187

6.2 Pratos típicos encontrados na Bahia e no Benin 192

7. RELIGIÃO 195

7.1 Influência da população de escravos africanos em Salvador 195

7.2 Introdução aos conceitos básicos do culto aos Orixás e Vodum africanos 196

7.3 Outros cultos para além dos "Orixás" 200
7.3.1 Os gêmeos Ibeji 200
7.3.2 Gueledés 200
7.3.3 Egunguns (ou Egum ou Babá Egum) 202
7.3.3.1 Cerimônia dos Eguns, em Uidá, Benin – 2014 205

7.4 Paralelo entre o papel social do culto aos Orixás, no Benin (África), em Salvador (Brasil) e em Lisboa (Portugal) 212
7.4.1 Salvador 212
7.4.2 Benin 213
7.4.3 Portugal 214

7.5 Sincretismo 215

7.6 O Candomblé como religião no Brasil 219
7.6.1 Origens do Candomblé em Salvador (Bahia, Brasil) 219
7.6.2 Características do Candomblé baiano 220
7.6.2.1 Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, Salvador, Bahia, Brasil – maio de 2017 223
7.6.2.2 Terreiro Raiz de Ayrá, São Félix, Bahia, Brasil – maio de 2017 225

7.7 A Irmandade da Nossa Senhora do Rosário e seu papel histórico no contexto de luta das comunidades afrodescendentes 233
7.7.1 Irmandades e "santos negros" em Salvador 233
7.7.2 Irmandades e "santos negros" em Portugal 242

8. A ESCRAVIDÃO EM PORTUGAL 253

9. LUGARES DE MEMÓRIA EM SALVADOR, BENIN E PORTUGAL, NO CONTEXTO DA ROTA DO ESCRAVO DA UNESCO 261

9.1 Rota do Escravo de Uidá (Benin) 261

9.2 Rota do Escravo de Lagos (Portugal) 268

9.3 "Rota do Escravo" de Lisboa (Portugal) 274

9.4 "Rota do Escravo" de Salvador e São Félix (Bahia, Brasil) 288
9.4.1 Salvador – Bahia, Brasil 288
9.4.2 São Félix – Bahia, Brasil 294

10. PORTFÓLIO FOTOGRÁFICO – PROJETO PARA REALIZAÇÃO DE EXPOSIÇÃO..... 297

CONCLUSÃO 309

BIBLIOGRAFIA 315

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Na imagem, desatacam-se os canhões que ajudavam a proteger o Forte contra invasores estrangeiros ou locais. 47

Figura 2: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Vista da fachada lateral direita do Forte 52

Figuras 3 e 4: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Vista do interior do Forte a partir do último andar. 52

Figuras 5 e 6: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Detalhes da parte interior do Forte. Na primeira imagem, canhões e balas antigos e, na segunda, o brasão do forte com os dizeres "Liberdade e Justiça". 52

Figura 7: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Andar superior do Forte, onde ficavam alguns quartos dos oficiais. 53

Figuras 8 e 9: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Detalhe na grade em frente aos quartos onde ficavam os escritórios da administração do Forte. O "W" seria de "West Indian Company" – "WIC" – ou "Companhia das Índias Ocidentais". 53

Figura 10: Tabela sobre a progressão do tráfico de escravos em direção à Costa da Mina, em períodos de 5 anos (Verger P. , 1987, pp. 12-13). 56

Figuras 11 e 12: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Exterior das celas onde os escravos eram mantidos. 60

Figuras 13 e 14: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Interior das celas onde os escravos eram mantidos. 60

Figuras 15 e 16: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Interior das celas onde os escravos eram mantidos. 60

Figuras 17 e 18: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Detalhes do interior das celas onde os escravos eram mantidos. 60

Figuras 19 e 20: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Interior das celas onde os escravos eram mantidos. 61

Figuras 21 e 22: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Corredores de acesso às celas onde os escravos eram mantidos. 61

Figura 23: Gabriela Oliveira – "*Zemidhjans*" fumando. Cotonou, Benin, 2014. Os *Zemidhjans* são a principal forma de transporte pago em Cotonou. Seriam o equivalente aos "mototáxis" brasileiros. Utilizam motos chinesas baratas e cumprem longas jornadas de trabalho. O tabaco é um dos tipos de estimulante que eles costumam utilizar. Alguns tomam estimulantes com cafeína e até mesmo remédios que só podem ser vendidos com receitas para conseguirem se manter alertas. No geral, contudo, os habitantes do Benin não tem o hábito de fumar como parte da cultura local atualmente, como os franceses ou os italianos, ao contrário dos seus antepassados do século XVIII, que muito apreciavam o tabaco brasileiro. 62

Figura 24: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte da Ajuda. Uidá, Benin, 2013. Fachada frontal do Forte de São João Batista da Ajuda, hoje transformado em museu sobre a história de Uidá. 66

Figuras 25 e 26: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte da Ajuda. Uidá, Benin, 2013. À esquerda, a placa diz "Forte Português de Uidá – Forte São João Batista da Ajuda – Restaurado com o apoio da Fundação Calouste Gulbenkian de Portugal. 10 de Agosto de 1990." À direita, a mensagem em português "Bemvindo seja, quem vier por bem", impressa em azulejos também portugueses.

Ambas as placas representam marcas do passado e do presente sobre a influência portuguesa no Benin. 66

Figuras 27, 28, 29 e 30: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte da Ajuda. Uidá, Benin, 2013. Imagens que demonstram a estrutura do Forte: um sobrado em estilo colonial português, que constituía a moradia principal dos oficiais, uma igreja, ao fundo, e estábulos na parte traseira. Na útima imagem, vê-se o brasão português ao lado dos canhões expostos em um dos pátios internos do Forte. 67

Figuras 31 e 32: Gabriela Oliveira – L'Ecole de Bresil. Uidá, Benin, 2012. As placas acima são testemunhos materiais da preocupação dos afro-brasileiros retornados em manter e transmitir o novo modo de vida que haviam aprendido na Bahia. Na primeira placa, lê-se "*Complexe Scolaire de Brésil*" ("Complexo Escolar do Brasil"), enquanto na segunda encontra-se a história da formação desse complexo escolar, cuja primeira escola teria sido fundada pelos "afro-brasileiros cristianizados e alfabetizados", no início do século XX. 74

Figura 33: Gabriela Oliveira – Das mãos do Presidente do Benin, Boni Yayi, o ex-Presidente Lula recebe um retrato seu ao lado do Chachá VIII. Cotonou, Benin, 2013. Em visita não-oficial ao Benin, em abril de 2013, acompanhando empresários brasileiros em missão de reconhecimento de potenciais áreas de investimento em países africanos, o ex-Presidente Lula recebe das mãos do então Presidente do Benin, Thomas Boni Yayi, um retrato seu com o Chachá VIII, registrado em uma anterior visita oficial ao país. Ao fundo, o avião no qual veio a comitiva e, entre os dois presidentes, a intérprete franco-brasileira, Mireille Sainte-Claire, que auxiliou o Presidente Lula durante a visita. Apesar de ser uma visita não-oficial, o Presidente Lula, muito estimado pelos africanos, foi recebido com honras de chefe de estado, por insistência do Governo do Benin. Centenas de pessoas o aguardavam no aeroporto e, quando o Presidente desembarcou, cantaram canções da comunidade Agudá, em um português enferrujado, e fizeram saudações em palavras em português, que insistiram em memorizar apenas alguns minutos antes. O gesto do Presidente Boni Yayi, aqui registrado, simboliza o prestígio ainda atribuído à figura do Chachá pelos representantes políticos locais e a importância da sua figura como líder da comunidade de Retornados afro-brasileiros do país. 77

Figura 34: Gabriela Oliveira – Série sobre o Chachá. Uidá, Benin, 2013. Paulo Nazareth (em pé), artista brasileiro, presenteando o Chachá VIII (à direita) durante visita do então Subsecretário de Assuntos Políticos do Ministério das Relações Exteriores do Brasil, Embaixador Paulo Cordeiro (à esquerda), em *Singbomey*. Quando comparecia em cerimônias públicas ou quando recebia visitas de autoridades em sua casa, o Chachá costumava vestir-se à moda europeia, com terno e gravata, e não com as roupas tipicamente africanas, feitas com *pagnes* de ricas estampas coloridas. Esse é um costume comum entre os Agudás, que prezam pela manutenção das tradições que seus antepassados trouxeram do Brasil. Se, antes, elas tiveram um papel importante no enquadramento dos Retornados no contexto da sociedade africana, hoje, os Agudás as utilizam como forma de diferenciação, orgulhosos da herança familiar afro-brasileira. No cachimbo sobre a mesa, estão gravados a data e o local da cerimônia de entronização do Chachá VIII ("*Ouidah,* 07-10-95"), significativo momento de reafirmação da importância da tradicional família De Souza na sociedade beninense. 79

Figura 35: Reprodução de retrato tradicional de Francisco Félix de Souza, publicado por Verger em 1968, que se encontrava, à época, exposto na galeria de retratos da Família De Souza. (Guran, 2000, p. 28) 86

Figura 36: Milton Guran – Mulheres da família De Souza abençoam o Chachá VIII no dia da cerimônia de sua entronização. Uidá, Benin, 1995 (© Milton Guran). Capturada por Guran na galeria de retratos da família De Souza, em *Singbomey*, a imagem revela o retrato do Chachá já modernizado, conforme citado pelo autor (Guran, 2000, p. 235). 86

Figura 37: Gabriela Oliveira – Série sobre o Chachá. Uidá, Benin, 2013. Retrato do Chachá I. Imagem capturada durante visita ao Museu do Chachá, que fica dentro de sua antiga residência (*Singbomey*). Pode-se perceber que o retrato do Chachá está diferente da reprodução apresentada na Figura 36, conforme já comentado acima. 87

Figura 38: Gabriela Oliveira – Série sobre o Chachá. Uidá, Benin, 2013. A "*Place Chacha"* ("Praça do Chachá") está localizada em frente à casa do Chachá ("*Singbomey*"), no bairro brasileiro "*Quartier Brésil*", em Uidá, Benin. Na imagem pode-se ver a árvore considerada pelos locais como sagrada, onde foram enroladas bandeiras de vários países. 89

Figura 39: Gabriela Oliveira – Série sobre o Chachá. Uidá, Benin, janeiro de 2013. Embaixador Paulo Cordeiro e Chachá VIII visitam o quarto do Chachá I, em *Singbomey*. Ambos sentam-se sobre a cama onde dormiria o Chachá I, feita em madeira de jacarandá do Brasil, que tem o colchão forrado por uma bandeira brasileira. 90

Figura 40: Arquivo pessoal da autora. Comendo acarajé na Casa do Chachá. Uidá, Benin, 2013. 92

Figura 41: Gabriela Oliveira – Série sobre o Chachá. Convidados assistem animados à apresentação da Burrinha, no pátio interno de *Singbomey*. Uidá, Benin, 2013. 93

Figura 42: Gabriela Oliveira – Série sobre o Chachá. Apresentação da Burrinha, no pátio interno de *Singbomey*. Uidá, Benin, 2013. À esquerda, a personagem da "Mammywata" e, mais ao fundo, o personagem do "Chirac". 93

Figura 43: Pierre Verger – À esquerda, Burrinha, em Porto Novo, Benin; à direita, Bumba-meu-boi, em Recife, Pernambuco, Brasil. Pode-se ver nas duas imagens o personagem do "capitão", que, do alto de seu cavalo (uma armação presa à cintura), comanda o espetáculo. Apesar de algumas diferenças na decoração das fantasias, vemos em comum os elementos do homem sobre o cavalo e da espada por ele empunhada. Em ambas as fotos, o público que segue a festa se veste com roupas claras, provavelmente brancas (©Fundação Pierre Verger. 97

Figura 44: Gabriela Oliveira – Burrinha em Singbomey, residência do Chachá. Uidá, Benin, 2014. 100

Figura 45: Gabriela Oliveira – Série sobre a apresentação da Burrinha quando da visita do então Ministro do STF, Joaquim Barbosa, à Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2014. 100

Figuras 46 e 47: Gabriela Oliveira – Série sobre a apresentação da Burrinha quando da visita do então Ministro do STF, Joaquim Barbosa, à Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2014. 101

Figuras 48 e 49: Gabriela Oliveira – Série sobre a apresentação da Burrinha quando da visita do então Ministro do STF, Joaquim Barbosa, à Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2014. 101

Figuras 50 e 51: Milton Guran – A "Burrinha" (© Milton Guran). (Guran, 2000, pp. 166-168). Na primeira imagem, o personagem de Chirac cavalga a burrinha. Na segunda, vêem-se os personagens inspirados em "Giscard" e "Miterrand" (nas pontas), figuras políticas francesas, além da Mammywata (ao centro). Sobre a constante presença de célebres políticos franceses entre os personagens, pode-se aventar que seria uma forma satírica de retaliação da comunidade Agudá contra a colonização francesa, que teve início na segunda metade do século XIX e se estendeu até finais do século XX. Comparando-se as imagens sobre a Burrinha registradas no escopo dessa pesquisa, entre 2013 e 2014, com as de Milton Guran, capturadas por volta de 1996, percebe-se que foram basicamente mantidos os mesmos elementos, com a ressalva de que alguns personagens variam consoante o momento histórico. Quando se comparam as mesmas imagens com as de Verger, registradas por volta de 1960, no entanto, notam-se diversos elementos diferentes, com as roupas brancas, que não são mais utilizadas, predominando-se o *pagne* africano, bem como o personagem do Capitão, ausente em todas as demonstrações mais recentes da festa. Isso demonstra que há uma certa continuidade nas tradições afro-brasileiras mantidas pelos Agudás, mas, também, que, com o tempo, essas tradições incorporaram novos elementos que se relacionam mais com o contexto da sociedade beninense do que com o Brasil. 101

Figura 52: Pierre Verger – Imagem capturada durante a cerimônia da lavagem das escadarias do Bonfim. Salvador, Bahia, Brasil (© Fundação Pierre Verger). Uma senhora afrobaiana senta-se nas escadas da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim, ao lado de uma criança que segura uma vassoura. Cada uma guarda um vaso com flores para depois fazer a oferenda ao Senhor do Bonfim. 103

Figuras 53, 54 e 55: Milton Guran – Membros da comunidade Agudá dançando ao som da fanfarra, alguns fantasiados de personagens da Burrinha, participam do desfile das bandeiras, um

dos momentos que marca a celebração do Bonfim no país. Porto Novo, Benin, 1996 (© Milton Guran). (Guran, 2000, pp. 137-139) 105

Figuras 56, 57, 58 e 59: Gabriela Oliveira – O Embaixador do Brasil Arnaldo Caiche D'Oliveira e o Secretário João Paulo Marão, representantes da Embaixada do Brasil em Cotonou, visitam o Forte de São Jorge da Ajuda para avaliar o estado do acervo de imagens doados por Pierre Verger, que será objeto de renovação com o apoio da Fundação Pierre Verger. Uidá, Benin, 2013. 108

Figuras 60 e 61: Gabriela Oliveira – Série sobre a solenidade de abertura da exposição sobre o Fluxo e Refluxo entre Bahia e Benin, de Pierre Verger, no Forte de São João Batista da Ajuda. Uidá, Benin, 2013. 108

Figuras 62 e 63: Gabriela Oliveira – Série sobre a solenidade de abertura da exposição sobre o Fluxo e Refluxo entre Bahia e Benin, de Pierre Verger, no Forte de São João Batista da Ajuda. Uidá, Benin, 2013. Na primeira imagem, da esquerda para a direita, o curador da exposição, André Joli, o Diretor da Fundação Pierre Verger, Gilberto Sá e o Embaixador do Brasil no Benin, Arnaldo Caiche D'Oliveira. 109

Figura 64: Gabriela Oliveira – Série sobre a solenidade de abertura da exposição sobre o Fluxo e Refluxo entre Bahia e Benin, de Pierre Verger, no Forte de São João Batista da Ajuda. Uidá, Benin, 2013. Rei tradicional chega ao Forte, acompanhado de seu séquito, para prestigiar o evento em homenagem a Verger. 109

Figura 65: Gabriela Oliveira – Série sobre a solenidade de abertura da exposição sobre o Fluxo e Refluxo entre Bahia e Benin, de Pierre Verger, no Forte de São João Batista da Ajuda. Uidá, Benin, 2013. Outro rei tradicional chega ao Forte, acompanhado de seu séquito, para prestigiar o evento em homenagem a Verger. 109

Figura 66: O Cruzeiro ano 23 n° 43, 11 de agosto 1951, p. 72-73 113

Figura 67: Capa do romance Jubiabá, de Jorge Amado. Jubiabá teria sido a obra que despertou, tanto em Verger como em Carybé, a curiosidade de conhecer os encantos da Bahia descrita por Jorge Amado. 115

Figuras 68 e 69: À esquerda, aquarela de Carybé sobre o Egungun (Araújo, 1980); à direita, João Lins registra a autora interagindo com as projeções dos desenhos de Carybé, na exposição multimídia sobre o artista patente no Forte de São Diogo, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. 115

Figuras 70 e 71: Gabriela Oliveira – Série sobre a Fundação Pierre Verger, em Salvador. Bahia, Brasil. 2017. À esquerda, imagem do quarto em que Verger dormia na casa do Rio Vermelho que deu lugar à sua Fundação. À direita, escadaria que liga o andar de baixo da casa, onde ficam os escritórios, arquivo e biblioteca, ao andar superior, local onde se realizam desportos e oficinas artísticas com jovens da comunidade local. 117

Figuras 72 e 73: Gabriela Oliveira – Série sobre a Fundação Pierre Verger, em Salvador. Bahia, Brasil. 2017. À esquerda, o antigo arquivo de imagens feito pelo próprio Verger. À direita, o novo arquivo dos negativos após passarem por um processo de higienização contra fungos, mantidos em uma sala especial, com temperatura controlada, para melhor conservação. A Fundação objetiva digitalizar todos os negativos de Verger, para máxima proteção de sua obra. 117

Figuras 74, 75, 76 e 77: Gabriela Oliveira – Detalhes da exposição multimídia patente no Forte de Santa Maria, intitulada "Espaço Pierre Verger da Fotografia Baiana", em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. Com uma proposta inovadora de exibição multimídia do acervo, utilizando-se de telas de TV, projeções e óculos de realidade virtual, a exposição abarca, num espaço de 100m^2, mais de 3 mil fotografias do acervo de Pierre Verger e de outros fotógrafos essenciais para a fotografia baiana. 118

Figuras 78 e 79: Pierre Verger – "Fumantes": À esquerda, em Parakou, Benin; à direita, em Salvador, Bahia, Brasil (© Fundação Pierre Verger). O plano de fundo das imagens nos revela o contexto onde cada uma foi registrada. Na imagem da esquerda, vêem-se as palhoças, características das casas do Benin, enquanto, na imagem da direita, vê-se a cidade de Salvador ao

fundo, com sua arquitetura colonial-portuguesa de influência barroca. Nesse paralelo Bahia-Benin, nota-se essa relação tranquila entre o fotógrafo e o objeto da fotografia. Pela postura corporal e expressão facial dos dois sujeitos, percebe-se que eles estão conscientes de que estão sendo fotografados e estão confortáveis com essa ação, como bem explorou Souty (2007). 121

Figura 80: Aquarela de Alberto Sousa, retratando Fernanda do Vale em seus trajes de cavaleira tauromáquica, que figura na capa do livro "Recordações d'Uma Colonial", de Totta e Machado, na Biblioteca Nacional de Portugal, em Lisboa. (Henriques, 2011, p. 60) 125

Figura 81: Retrato em preto e branco de Virgínia Quaresma. (Henriques, 2011, p. 60) 126

Figura 82: Estátua de Sousa Martins. Escultura de Costa Mota (tio), no Campo de Santana, Lisboa. Foto: Júlio Marques. (Henriques, 2009, p. 196) 127

Figura 83: Gabriela Oliveira – Mãe Stella de Oxóssi, Ialorixá do terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Afonjá, na festa de comemoração de seus 92 anos. Salvador, Brasil, 2017. Na tela do celular segurado por Mãe Stella nesse retrato, vê-se a imagem do aplicativo "Orientações de Mãe Stella", que foi lançado na mesma data. O aplicativo é mais um dos projetos inovadores da Ialorixá, que quebrou paradigmas dentro do Candomblé ao registrar pela escrita tradições que até então somente eram transmitidas pela via oral. Quando indagada sobre as maiores dificuldades que teria enfrentado como Ialorixá, Mãe Stella respondeu: "o mais difícil, é aprender a viver!" 128

Figura 84: Gabriela Oliveira – Ministros da Cultura dos países membros da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa ("CPLP") reúnem-se com Mãe Stella e Ribamar, Presidente da Associação Civil do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, para discutir assuntos sensíveis relativos aos ritos do Candomblé, no próprio terreiro, dentro da casa de Xangô, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. A presença de quase uma dezena de ministros de diversos países em seu terreiro mostra a deferência com que Mãe Stella foi tratada pelo protocolo dos países participantes e a relevância de sua figura como líder espiritual do Candomblé da Bahia. Sobre a mesa, estão servidos pratos da culinária religiosa afrobaiana, como o acaçá, o acarajé e o bolinho de estudante. 129

Figuras 85, 86, 87, 88, 89 e 90: Gabriela Oliveira – Série sobre a comemoração do aniversário de 92 anos de Mãe Stella. Salvador, Brasil, 2017. Alguns momentos da festa que celebrou o aniversário de Mãe Stella e também marcou o lançamento de seu aplicativo "Orientações de Mãe Stella". Nas imagens, a Ialorixá recebe o carinho de seus convidados e amigos do "Axé", come alguns pratos da culinária afrobaiana que foram servidos durante o evento e dá entrevista a uma emissora de televisão local. 130

Figura 91: Gabriela Oliveira – Babalaô nigeriano presente na comemoração do aniversário de 92 anos de Mãe Stella. Salvador, Brasil, 2017. Ifarinwale Ogundiran, durante conversa informal no Opô Afonjá, afirmou que Mãe Stella teria ligação com o terreiro do qual ele afirmou ser Babalaô, na Nigéria. Quando perguntada sobre o assunto, contudo, Mãe Stella respondeu que atualmente não tem mais vínculos com a África. 134

Figura 92: Gabriela Oliveira – Mãe Stella durante entrevista concedida em maio de 2017. Salvador, Brasil, 2017. Na imagem, Mãe Stella está usando um "pano da costa" trazido do Benin, oferecido-lhe pela autora. O costume aqui retratado foi levado pelos afro-brasileiros retornados para o Benin e persiste até hoje entre os mais velhos, como ficará comprovado pelo retrato de Mme. Patterson exposto abaixo. 136

Figura 93: Gabriela Oliveira – Retrato de Mme. Patterson em sua casa, em Porto Novo, Benin, 2012. Assim como Mãe Stella, Mme. Patterson também usa, sobre o vestido feito com *pagne* africano, o pano da costa, hábito trazido da Bahia pelos Retornados afro-brasileiros. 137

Figura 94: Gabriela Oliveira – Série sobre Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2013. Em sentido horário: Embaixador do Brasil Arnaldo Caiche D'Oliveira, Mme. Patterson, Profª. Isabel Moreira Aguiar e o Secretário João Paulo Marão. 139

Figuras 95 e 96: Gabriela Oliveira – Série sobre Mme. Patterson. Porto Novo, Benin. 2013. Detalhes dos móveis de madeira na casa de Mme. Patterson, cuja confecção foi introduzida na região pelos ex-escravos que iniciaram o retorno para o país a partir da década de 1830. Para

atender à crescente demanda por esse tipo de mobiliário que compunha o modo de viver dos Retornados com melhores condições sociais, chegou-se mesmo a enviar africanos à Bahia para aprenderem às técnicas de marcenaria e de construção civil também. (Guran & Conduru, 2016, p. 26) 140

Figuras 97 e 98: Gabriela Oliveira – Série sobre Mme. Patterson. Porto Novo, Benin. 2013. À esquerda, as venezianas mais recentes, de vidro. À direita, as tradicionais venezianas de madeira, características das construções de "estilo brasileiro". 140

Figura 99: Gabriela Oliveira – Série sobre Mme. Patterson. Porto Novo, Benin. 2013. Parte traseira do terreno da casa de Mme. Patterson, onde antigamente funcionava uma padaria. A casa estava passando por reformas à época, mas ainda se podem identificar elementos do estilo brasileiro, como as venezianas em madeira e as escadas para acesso à entrada da casa, que se situa em plano mais elevado que o solo. 141

Figuras 100 e 101: À esquerda: Milton Guran – Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 1996 (© Milton Guran) (Guran, 2000, p. 116). À direita: Gabriela Oliveira – Série sobre Mme. Patterson. Porto Novo, Benin. 2013. Ambos retratos de Mme. Patterson foram capturados na sala de sua casa em Porto Novo. Nota-se que a matriarca da Família De Medeiros ostenta, nas duas imagens, o estilo de se arrumar à brasileira, com o cabelo penteado para trás, sem os panos ou tranças tipicamente utilizados como adornos pelas mulheres africanas e com vestido de recorte mais ajustado, diferente das túnicas ou saias amarradas localmente utilizadas. 142

Figura 102: Série sobre Mme. Patterson. Porto Novo, Benin. 2013. Arquivo pessoal da autora. Da esquerda para a direita: Profª. Isabel Moreira Aguiar, Mme. Patterson e a autora, na casa da matriarca. Porto Novo, Benin, 2013. 142

Figura 103: Gabriela Oliveira – Série sobre Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2013. Assim como a Família De Souza, do Chachá, e outras famílias Agudás, a Família Patterson também fazia uso dos retratos fotográficos como forma de afirmação da identidade afro-brasileira. Com vestes e poses à europeia, aprendidos em Salvador, os Agudás registravam suas memórias familiares da forma como queriam ser vistos: como senhores, não ex-escravos. 143

Figuras 104 e 105: Gabriela Oliveira – Série sobre a visita do Ministro do STF Joaquim Barbosa à casa de Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2014. Na imagem à esquerda, Mme. Patterson, ao lado do Ministro Joaquim Barbosa, observa seu filho fazendo um discurso de boas vindas para os convidados brasileiros. Na imagem à direita, Mme. Patterson posa ao lado de Emanoel Araújo, Diretor do Museu Afro-Brasil, de São Paulo. Vale notar o contraste entre o modo de se arrumar de Mme. Patterson com a senhora que se situa atrás dela na imagem. Enquanto Mme. Patterson veste-se com roupa de algodão branco no estilo que as baianas costumam utilizar, especialmente em cerimônias do Candomblé, cabelos penteados para trás amarrados num elegante coque baixo e um colar de contas, também um dos símbolos do culto aos Orixás, a outra senhora porta roupas tipicamente africanas e lenço amarrado na cabeça, seguindo a tradição local. 143

Figuras 106 e 107: Gabriela Oliveira – Série sobre a visita do Ministro do STF Joaquim Barbosa à casa de Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2014. Na imagem à esquerda, Joaquim Barbosa é recebido por uma Burrinha na porta da casa de Mme. Patterson. À direita, o Ministro lhe entrega um presente. 144

Figuras 108 e 109: Gabriela Oliveira – Série sobre a visita do Ministro do STF Joaquim Barbosa à casa de Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2014. À esquerda, Joaquim Barbosa faz um discurso sobre os laços que unem a comunidade Agudá ao Brasil. À direita, Mme. Patterson mostra ao Ministro o retrato de um de seus ascendentes. 144

Figuras 110 e 111: Gabriela Oliveira – Série sobre a visita do Ministro do STF Joaquim Barbosa à casa de Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2014. Da esquerda para a direita, Ministro Joaquim Barbosa, Mme. Patterson, Ministro da Justiça do Benin e o filho de Mme. Patterson. 144

Figura 112: Gabriela Oliveira – Série sobre a visita do Ministro do STF Joaquim Barbosa à casa de Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2014. Em sentido horário: Wellington Geraldo Silva, assistente do Ministro Joaquim Barbosa, sobrinho-neto de Mme. Patterson, Secretário João Paulo

Marão, da Embaixada do Brasil, Emanoel Araújo, Diretor do Museu Afro-Brasil de São Paulo, Luís Claudio Queiroz Coni, assistente de Joaquim Barbosa, Embaixador Arnaldo Caiche D'Oliveira, da Embaixada do Brasil, Ministro da Justiça do Benin, Mme. Patterson e Ministro Joaquim Barbosa. Ao fundo, em pé, funcionários da "*Maison du Patrimoine*" de Porto Novo e familiar de Mme. Patterson. 145

Figura 113: Gabriela Oliveira – Série sobre a visita do Ministro do STF Joaquim Barbosa à casa de Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2014. Em sentido horário: Secretário João Paulo Marão, da Embaixada do Brasil, Emanoel Araújo, Diretor do Museu Afro-Brasil de São Paulo, Luís Claudio Queiroz Coni, assistente de Joaquim Barbosa, Embaixador Arnaldo Caiche D'Oliveira, da Embaixada do Brasil, Ministro da Justiça do Benin, Mme. Patterson e Ministro Joaquim Barbosa. Na recepção organizada para o Ministro Joaquim Barbosa, a Embaixada do Brasil se responsabilizou por fornecer comida e bebida para todos os presentes. Não faltou da parte da Família De Medeiros, contudo, os célebres "bolinhos de acarajé" (ao centro, na parte inferior da imagem), muito apreciados localmente pelos descendentes de brasileiros e, claro, pelos brasileiros e também pelos demais beninenses. Destaque-se que as autoridades estão confortavelmente em seus ternos, embora a energia elétrica estivesse desligada. Comparando-se a imagem de Milton Guran (Figura 100), capturada em 1996, com as imagens da autora, de 2012, vemos que a casa não perdeu nada dos (bons) ares de uma casa "à brasileira". 145

Figura 114: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. 148

Figura 115: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Detalhe da construção da fachada do Forte. 148

Figura 116: Gabriela Oliveira – Farol da Barra, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. Construído em finais do século XVI, o Forte de Santo Antônio da Barra era originalmente utilizado como torre de vigilância. Nos finais do século XVII, passou por remodelações que lhe deram a atual forma poligonal de estrela e lhe acrescentaram o célebre farol à estrutura. Afora algumas poucas modificações feitas nos séculos XIX e XX, o Forte permanece majoritariamente com as características do século XVII. Atualmente, é um dos maiores cartões postais da cidade de Salvador. 149

Figura 117: Gabriela Oliveira – Forte de São Diogo, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. Imagem da fachada frontal do Forte de São Diogo com projeções dos desenhos de Carybé, onde está patente uma exposição multimídia do artista. A fortaleza foi erigida no século XVII (entre 1627 e 1635), no mesmo local onde os holandeses atracaram para a tomada da cidade, em 1624. Sua função principal era a proteção do Porto da Barra. 149

Figura 118: Gabriela Oliveira – Vista do Forte de São Diogo, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. Dois guardas observam o mar do parapeito do Forte, ao lado de um antigo canhão que antigamente ajudava a proteger a cidade de Salvador contra invasões. 150

Figura 119: Gabriela Oliveira – Forte da Ponta da Bandeira. Lagos, Portugal. 2017. A estrutura do Forte da Ponta da Bandeira é bastante similar à base do Forte do Farol da Barra, de Salvador. 150

Figuras 120 e 121: Gabriela Oliveira – À esquerda, detalhe da torre do Forte de São Diogo, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. À direita, detalhe da torre do Forte da Ponta da Bandeira, muito semelhante à do Forte de São Diogo. Lagos, Portugal, 2017. 151

Figura 122: Gabriela Oliveira – Forte de Santa Maria, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. Imagem da fachada frontal do Forte de Santa Maria, onde está patente uma exposição multimídia intitulada "Espaço Pierre Verger da Fotografia Baiana", que inclui obras do renomado fotógrafo e outros nomes relevantes da fotografia da Bahia. O fotógrafo Tacun Lecy, que me guiou no terreiro Raiz de Ayrá, é um dos representantes da nova safra de talentosos artistas. Esse forte fazia parte da estratégia de defesa do Porto da Barra. Foi construído de frente para o Forte de São Diogo, na outra ponta da Praia do Porto da Barra, e na mesma época (entre 1627 e 1635). 151

Figura 123: Gabriela Oliveira – Catedral de Salvador e antiga igreja do Colégio jesuíta, primeira construção religiosa da cidade, iniciada em meados do século XVI. Bahia, Brasil, 2017. Seu

projeto de construção foi inspirado na Catedral de Santarém, conforme se pode verificar comparando as duas Igrejas nas Figura 123 e Figura 124. 153

Figura 124: Fachada da Catedral de Santarém, em Portugal. Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Santarém_-_Igreja_do_Seminário.jpg 153

Figura 125: Gabriela Oliveira – Igreja de Nossa Senhora do Carmo, em Faro. Portugal, 2017. 154

Figura 126: Gabriela Oliveira – Fachada da Igreja da Ordem Primeira de São Francisco, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. A semelhança entre as fachadas das quatro igrejas apresentadas nas Figura 123 a Figura 126, duas em Portugal e duas em Salvador, é indiscutível. 154

Figuras 127 e 128: Gabriela Oliveira – À esquerda, Capela-Mor da Igreja da Ordem Primeira de São Francisco, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. À direita, nave central e altar da Capela-Mor da Igreja de São Sebastião da Pedreira, em Lisboa. Portugal, 2017. 156

Figuras 129 e 130: Gabriela Oliveira – À esquerda, altar da Capela-Mor da Igreja da Ordem Primeira de São Francisco, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017; à direita, Igreja dos Carmelitas, no Porto. Portugal, 2014. Altares entalhados em madeira e cobertos com pó de ouro, enfeitados com rebuscados motivos florais, numa demonstração típica do auge do barroco português. 157

Figuras 131 e 132: Gabriela Oliveira – Igreja dos Carmelitas. Porto. Portugal, 2014. À esquerda, visão da nave central; à direita, detalhe do entalhe dourado com motivos de anjos, característico do estilo barroco rococó. 157

Figura 133: Gabriela Oliveira – Catedral do Porto. Portugal, 2014. Nave principal decorada com elementos barrocos. 158

Figura 134: Gabriela Oliveira – Altar principal em talha dourada, na Igreja de São Francisco, no Porto. Portugal, 2014. 158

Figura 135: Gabriela Oliveira – Detalhe da parede na antessala da Sala das Mesas, no interior do Convento e Igreja da Ordem Primeira de São Francisco, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. 159

Figuras 136 e 137: Gabriela Oliveira – À esquerda, Igreja de Santo Ildefonso; à direita, Igreja do Carmo, ambas no Porto. Portugal, 2014. As igrejas da cidade do Porto são célebres pela utilização de azulejaria na decoração de suas fachadas, muito ao estilo barroco português. 159

Figura 138: Gabriela Oliveira – Catedral do Porto. Portugal, 2014. A fachada lateral da Catedral é coberta de azulejos portugueses. 160

Figura 139: Gabriela Oliveira – Sala das Mesas, no interior do Convento e Igreja da Ordem Primeira de São Francisco, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. Além dos adornos em florais dourados, todas as paredes são cobertas com azulejos portugueses. 160

Figura 140: Gabriela Oliveira – Claustro da Igreja da Ordem Primeira de São Francisco, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. Em todas as paredes do claustro, encontram-se painéis de azulejos portugueses que ilustram cenas religiosas. 161

Figura 141: Gabriela Oliveira – Claustro da Igreja da Ordem 3ª de São Francisco, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. 162

Figuras 142 e 143: Gabriela Oliveira – À esquerda, interior da Igreja da Ordem 3ª de São Francisco, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017; à direita, altar da Capela-Mor da Igreja de São João Batista, em Tomar. Portugal, 2017. 162

Figura 144: Gabriela Oliveira – Torres barrocas da Igreja da Nossa Senhora da Conceição da Praia, vistas da Ladeira da Montanha. Salvador, Bahia, Brasil, 2017. 163

Figuras 145 e 146: Gabriela Oliveira – À esquerda, fachada da Igreja da Barroquinha; à direita, fachada da Igreja da Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Salvador, Bahia, Brasil, 2017. A construção desta foi autorizada em 1704, e, em 1710, já se tem registro da ocorrência de missas. Seu interior, de estilo neoclássico adornado por várias imagens de santos negros, foi terminado

somente no século XIX. Representa um símbolo da história da escravidão e marco da resistência negra pelos laços da fé e irmandade, como será tratado em capítulo posterior. 163

Figuras 147 e 148: Gabriela Oliveira – À esquerda, Igreja com fachada barroca em São Félix. À direita, fachada da Igreja da Ordem Terceira de São Francisco. Com trabalho de entalhe bastante notável, suas influências arquitetônicas ainda não foram precisamente delimitadas pelos autores da área, carecendo o assunto de maior pesquisa. Bahia, Brasil, 2017. 164

Figuras 149 e 150: Gabriela Oliveira – À esquerda, fachada da Igreja de São Domingos, no Rossio, local onde foi fundada a primeira Irmandade da Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. À direita, fachada da Igreja de São Sebastião da Pedreira. Lisboa, Portugal, 2017. 164

Figura 151: Gabriela Oliveira – O Dique de Tororó com as esculturas dos Orixás, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. A construção do dique foi realizada, no século XVII, no contexto de um plano de defesa contra as invasões, o qual, com a conquista da cidade de Salvador pelos holandeses, em 1624, mostrou-se insuficiente. Uma parte do dique original ainda existe, atualmente decorado com 12 estátuas de Orixás que representam o Candomblé baiano, de autoria do artista local Tati Moreno. 165

Figuras 152 e 153: Gabriela Oliveira – À esquerda, sobrado em estilo brasileiro, em Porto Novo, Benin, 2013; à direita, sobrado português na região Norte do país. Portugal, 2015. 167

Figuras 154 e 155: Gabriela Oliveira – Sobrados em estilo brasileiro, à direita, em Porto Novo; à esquerda, entre Cotonou e Porto Novo. Benin, 2013. 167

Figuras 156 e 157: Gabriela Oliveira – À esquerda, sobrado em estilo brasileiro, em Porto Novo. Benin, 2013; à direita, sobrado português na cidade do Porto. Portugal, 2015. 168

Figuras 158 e 159: Gabriela Oliveira – Sobrados em estilo brasileiro, em Porto Novo. Benin, 2013. 168

Figuras 160 e 161: Gabriela Oliveira – "*Musée da Silva*", em Porto Novo, Benin, 2013. Antiga casa de Karin da Silva, importante empresário local de família afrobrasleira, que chegou a ocupar a posição de Vice-Cônsul do Brasil no Benin, antes da inauguração da Embaixada no país. O espaço foi transformado em museu para abrigar a coleção pessoal de Karin, que inclui, entre outros itens excêntricos, um *Rolls Royce*. A casa principal, construída no estilo brasileiro, abrigava uma importante coleção de mobiliário de madeira fabricado por ex-escravos retornados. Infelizmente, não foi autorizada a captura de imagens, exceto fora da casa, pelo que só se pode demonstrar aqui a fachada do sobrado e a fachada externa do museu (à direita). 168

Figuras 162 e 163: Gabriela Oliveira – Fachadas frontal e traseira de sobrado em estilo brasileiro, em Porto Novo. Benin, 2013. 169

Figuras 164 e 165: Gabriela Oliveira – *Villa Ajavon*, construída em 1922, durante as restaurações (à esquerda) e (à direita) na noite de sua reinauguração. O sobrado em estilo brasileiro hoje abriga o "*Musée d'Ouidah*", dedicado à Arte Contemporânea, uma iniciativa da Foundation Zinsou. Uidá, Benin, 2012 e 2013, respectivamente. 169

Figuras 166 e 167: Gabriela Oliveira – Vista interna de sobrados afro-brasileiros em Porto Novo. Benin, 2013. Além dos elementos característicos do estilo brasileiro – como as janelas de madeira (à esquerda), e das vigas de mesmo material, que dão sustentação para a construção do segundo andar da casa, técnica introduzida pelos ex-escravos retornados, verifica-se o avaçado estado de degradação dos imóveis, que constituem importantes símbolos da herança afro-brasileira no país. 169

Figura 168: Gabriela Oliveira – Vista do casario na Ribeira do Porto. Portugal, 2015. Percebem-se similitudes tanto com os sobrados de Salvador, na Bahia, como com os do Benin. 170

Figura 169: Gabriela Oliveira – Vista do casario no centro do Porto. Portugal, 2015. 170

Figuras 170 e 171: Gabriela Oliveira – Detalhes de sobrados em estilo brasileiro, em Porto Novo, Benin, 2013. 171

Figuras 172 e 173: Gabriela Oliveira – À esquerda, sobrado em Porto Novo. Benin, 2013; à direita, prédios na cidade de Bragança. Portugal, 2016. 171

Figuras 174 e 175: Gabriela Oliveira – Pelourinho, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. À esquerda, cruz da Ordem Franciscana no Terreiro de Jesus: à direita, casario do Pelourinho e fachada da Fundação Jorge Amado. 172

Figuras 176 e 177: Gabriela Oliveira – Série sobre os prédios típicos da arquitetura portuguesa pós-século XVIII, em Lisboa. À esquerda, prédio na Avenida da Liberdade. À direita, a Rua Augusta, na Baixa. Lisboa, Portugal, 2015. 172

Figura 178: Gabriela Oliveira – Série sobre os prédios típicos da arquitetura portuguesa pós-século XVIII, em Lisboa. Portugal, 2015. Atrás da Fonte da Praça D. Pedro V, no Rossio, prédios lisboetas e o Convento do Carmo, no alto, sem o teto. Comparando-se as Figuras 174 a Figura 178, fica clara a influência portuguesa na arquitetura do centro histórico de Salvador. 172

Figuras 179, 180 e 181: Gabriela Oliveira – À esquerda, acima, prédios no Pelourinho, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017: à direita, acima, prédios em Alcântara, Lisboa. Portugal, 2017. Abaixo, prédios no centro do Porto. Portugal, 2014. 173

Figura 182: Gabriela Oliveira – *Singbomey*. Uidá, Benin, 2013. Na imagem, vê-se uma das casas que compõem a residência do Chachá em meio a um processo de reformas de melhoria. Um dos legados do Chachá VIII, conforme mencionado acima, foi restaurar *Singbomey* e torná-la novamente funcional e apta para recepções de autoridades e para o turismo dedicado à memória da linhagem dos Chachás e dos laços históricos da Família De Souza com o Brasil. 174

Figuras 183 e 184: Gabriela Oliveira – Forte de São João Batista da Ajuda. Uidá, Benin, 2012. À esquerda, uma das escadas que dá acesso ao andar superior do sobrado que constitui a principal casa dentro do forte. À direita, na parte interna do sobrado, vê-se, no canto superior direito, uma das obras de Verger sobre o Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre a Bahia e o Benin, que conta com uma exposição permanente no Forte da Ajuda e Museu Histórico de Uidá. 175

Figuras 185 e 186: Gabriela Oliveira – Entrada e fachada frontal da casa de Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2012. 175

Figuras 187 e 188: Gabriela Oliveira – Vista dos prédios imediatamente em frente à casa de Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2012. 176

Figuras 189 e 190: À esquerda: Gabriela Oliviera – Milton Guran fotografa a Grande Mesquita de Porto Novo e satisfaz os olhares curiosos das crianças que o acompanhavam a todo lado. À direita: Milton Guran – A autora faz uma pausa nas fotografias da Mesquita para atender aos pedidos das crianças locais, desejosas de experimentar a magia por trás da captura de um retrato fotográfico (arquivo pessoal da autora). Porto Novo, Benin, 2012. 176

Figura 191: Pierre Verger – Fachada da Grande Mesquita de Porto Novo, por volta de 1965. Porto Novo, Benin (©Fundação Pierre Verger). 177

Figura 192: Gabriela Oliveira – Fachada da Grande Mesquita de Porto Novo. Porto Novo, Benin, 2012. 177

Figuras 193 e 194: Gabriela Oliveira – Detalhes da fachada lateral da Grande Mesquita de Porto Novo. Porto Novo, Benin, 2012. Crianças brincavam diante da Mesquita enquanto eram feitos os registros fotográficos. 178

Figura 195: Gabriela Oliveira – Mulher preparando mandioca em Abomé. Benin, 2012. 179

Figura 196: Gabriela Oliveira – Mandioca exposta ao sol sobre palhoça do teto de casa em Abomé. Benin, 2012. 180

Figura 197: Gabriela Oliveira – Cabra tenta comer farinha de mandioca estocada em recipiente de ferro. Abomé, Benin, 2012. 181

Figura 198: Gabriela Oliveira – Preparação de bolinhos feitos à base de farinha de mandioca. Vilarejo de Dohi, Benin, 2012. 182

Figuras 199 e 200: Gabriela Oliveira – À esquerda, saquinhos de farinha de mandioca são vendidos na estrada que leva ao norte do Benin, 2012. À direita, tradicional tapioca brasileira, cuja massa é feita a partir da goma da farinha de mandioca, servida, no caso dessa imagem, com recheio de carne-seca, purê de mandioquinha e queijo ralado. Esse prato é muito apreciado e popular no Brasil. Em Lisboa, já se encontram casas comercializando o produto e até lojas exclusivamente dedicadas à venda de pratos à base de tapioca recheada. Salvador, Bahia, Brasil, 2017. 182

Figuras 201, 202, 203 e 204: Gabriela Oliveira – Crianças trabalham em moagem de farinha, em frente à Grande Mesquita de Porto Novo. Benin, 2013. O trabalho infantil é bastante comum em países africanos e a conscientização das populações locais sobre a importância da erradicação dessa prática representa um grande desafio para os organismos internacionais e os governos locais. 183

Figura 205: Gabriela Oliveira – Mandioca à venda em mercado especializado em produtos brasileiros e africanos, ao lado do Mercado da Ribeira, em Lisboa. Portugal, 2017. 183

Figuras 206, 207, 208 e 209: Gabriela Oliveira – Exemplos de tipos de milho cultivados no Benin, todos em casas "*Tatasombas*". Abomé, Benin, 2012. 184

Figura 210: Gabriela Oliveira – Milho branco e milho amarelo à venda em mercado especializado em produtos brasileiros e africanos, ao lado do Mercado da Ribeira, em Lisboa. Portugal, 2017. 184

Figura 211: Gabriela Oliveira – Agonglo. Abomé, Benin, 2012. O abacaxi é uma fruta bastante importante no Benin. Era o símbolo do rei Agonglo, que governou o Abomé entre 1789 e 1797. 185

Figuras 212 e 213: Gabriela Oliveira – À esquerda, pimentas na casa dos *Tatasombas*. À direita, pimentas expostas para venda na beira da estrada que leva ao norte do país. Benin, 2012. 186

Figura 214: Gabriela Oliveira – Pimentas africanas à venda em mercado especializado em produtos brasileiros e africanos, ao lado do Mercado da Ribeira, em Lisboa. Portugal, 2017. À esquerda, pimenta malagueta como é conhecida no Brasil, ou "piri-piri" como é conhecida em Portugal e em vários países africanos, inclusive no Benin. À direita, pimenta caiena. 186

Figura 215: Gabriela Oliveira – Coco do dendê, a partir do qual se produz o azeite de dendê. Abomé, Benin, 2012. 187

Figuras 216, 217, 218, 219, 220 e 221: Gabriela Oliveira – Série sobre a produção artesanal do azeite de dendê. Abomé, Benin, 2012. 188

Figuras 222, 223, 224, 225, 226 e 227: Gabriela Oliveira – Abomé, Benin, 2012. Pequena comunidade que produz artesanalmente azeite de dendê em Abomé. Nas primeiras imagens, uma família faz a refeição. Na terceira imagem, o "rei local" posa sentado no sofá da sala de sua casa, com uma garrafa de "Pastis" em cima da mesa, que estava cheia de cachaça também produzida artesanalmente na comunidade. Na quarta imagem, o nosso guia, Damien, mostra-nos como são fabricados os cestos que a comunidade também vende. Nas duas últimas imagens, o grupo que acompanha a autora e Damien experimentam a cachaça da comunidade junto com um dos chefes de família. 189

Figura 228: Gabriela Oliveira – Extração manual do óleo de palma. Abomé, Benin, 2012. 190

Figura 229: Gabriela Oliveira – Utilização do azeite de dendê durante ritual de culto aos Orixás, no terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. 191

Figura 230 e 231: Pierre Verger – Vendedoras de acarajé. À esquerda em Uidá, Benin; à direita, em Salvador, Bahia (© Fundação Pierre Verger). As imagens captaram as tradicionais vendedoras de acarajé, no Benin e na Bahia. Percebe-se logo o quão semelhante era a forma de trabalhar das vendedoras nos dois lugares: ambas utilizavam uma grande bacia de alumínio para fritar os bolinhos no óleo quente; sobre uma pedra aquecida por fogueira, mexiam os bolinhos com um longo instrumento (cujo material não se consegue precisar por essas imagens); sentavam-se em um

banquinho e dispunham os demais utensílios e ingredientes nas suas duas laterais; portavam roupas leves, de algodão, com a diferença de a baiana utilizar um chapéu de palha para se proteger do sol, enquanto a beninense utilizava apenas um lenço para segurar o cabelo preso. 192

Figuras 232 e 233: Gabriela Oliveira – Barraca de venda de comidas típicas, incluindo mandioca frita e acará, em Cotonou. Benin, 2014. 193

Figuras 234, 235, 236 e 237: Gabriela Oliveira – Vendedoras vestidas com as roupas típicas das baianas vendedoras de quitutes trabalham em noite movimentada na moderna barraca da Dinda, famosa pelos deliciosos bolinhos de acarajé. Salvador, Bahia, Brasil, 2017. 193

Figura 238: Gabriela Oliveira – Acarajé "no prato" da Barraca da Dinda, no bairro do Rio Vermelho, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. No Brasil, o acarajé é servido com vatapá, camarão e vinagrete. Hoje em dia, pode-se optar pela versão no prato, como na foto acima, para se comer com mais facilidade. 194

Figura 239: Gabriela Oliveira – Pratos da culinária afro-baiana são servidos no almoço de comemoração dos 92 anos de Mãe Stella, Ialorixá do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. 194

Figura 240: Mapa da Baía do Benin, que demarca as microrregiões dentro do território de cada um dos países, as principais cidades atualmente, bem como as etnias que à época do tráfico de escravos predominavam em cada região. (Verger, Orixás, p. 1-2) 196

Figuras 241, 242, 243 e 244: Gabriela Oliveira – Apresentação da Sociedade Gueledé na 11ª edição do Festival Kaleta. Uidá, Benin, 2013. 201

Figura 245: Pierre Verger – "Egun". Ilha de Itaparica, Bahia (© Fundação Pierre Verger). 203

Figura 246: Gabriela Oliveira – "Egun" durante cerimônia presenciada pela autora em Uidá. Benin, 2012. 203

Figura 247: Gabriela Oliveira – Dona Cici, amiga de Verger, na Fundação Pierre Verger, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. 204

Figura 248: Gabriela Oliveira – Série sobre a Cerimônia dos Eguns. Uidá, Benin, 2014. A banda. 205

Figura 249: Gabriela Oliveira – Série sobre a Cerimônia dos Eguns. Uidá, Benin, 2014. 206

Figura 250 e 251: Gabriela Oliveira – Série sobre a Cerimônia dos Eguns. Uidá, Benin, 2014. *Mariwo* orienta os Eguns com uma vara de bambu, demarcando os limites que os Eguns não poderiam ultrapassar. 206

Figura 252: Gabriela Oliveira – Série sobre a Cerimônia dos Eguns. Uidá, Benin, 2014. Egun conversa em Iorubá arcaico com o morador local que acompanhava o grupo da autora. 207

Figura 253: Gabriela Oliveira – Série sobre a Cerimônia dos Eguns. Uidá, Benin, 2014. Eguns *Jumeaux* brincam com a plateia. 207

Figura 254: Gabriela Oliveira – Série sobre a Cerimônia dos Eguns. Uidá, Benin, 2014. Egum *Jumeau* exibe-se diante dos olhares hipnotizados de membros da comunidade local, girando freneticamente sua capa. 208

Figura 255: Gabriela Oliveira – Série sobre a Cerimônia dos Eguns. Uidá, Benin, 2014. Egum *Jumeau* eletriza a plateia quando sequestra uma moto e percorre o terreiro entre os presentes. 209

Figura 256: Gabriela Oliveira – Série sobre a Cerimônia dos Eguns. Uidá, Benin, 2014. Egum *Mechant* caminhando em tom ameaçador de encontro ao grupo que acompanhava a autora. 210

Figura 257: Gabriela Oliveira – Série sobre a Cerimônia dos Eguns. Uidá, Benin, 2014. Egum *Jumeau* agradece o *cadeau* que o nosso grupo lhe ofereceu fazendo uma reverência em tom teatral. 211

Figura 258: Gabriela Oliveira – Missa sincrética da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. 218

Figuras 259, 260 e 261: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. Casas dos Orixás: respectivamente, Emuli, Oxóssi e Xangô. Esta é a mais importante, visto que este Orixá é considerado o "guardião" do terreiro. 223

Figuras 262 e 263: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. À esquerda, membros da "comunidade do Axé", que vivem nas casas existentes dentro do terreiro. À direita, vista da comunidade vizinha desde o terreiro, que fica localizado em um bairro de baixa renda de Salvador. 224

Figuras 264 e 265: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. À esquerda, escultura representativa de Xangô, o Orixá de cabeça do terreiro. À direita, estátua de Mãe Aninha, fundadora do terreiro. 224

Figura 266: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Entrada do terreiro. 225

Figura 267: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Mãe Mariá diante de um dos quartos onde são feitas as "obrigações" para os Orixás. 225

Figuras 268 e 269: Tacun Lecy – Série Candomblés Nagô: Ilê Axé Ogunjá. Bahia, Brasil. 2014. © Tacu Lecy. Todos os direitos reservados. 226

Figura 270: Tacun Lecy – Série Candomblés Nagô: Ilê Axé Ogunjá. Bahia, Brasil. 2014. © Tacu Lecy. Todos os direitos reservados. 226

Figuras 271, 272, 273, 274, 275 e 276: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Oferendas para os Orixás. 228

Figuras 277 e 278: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. À esquerda, Padilha; à direita, Caboclo-Boiadeiro. 229

Figuras 279 e 280: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. 229

Figuras 281 e 282: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Preparação da comida que será compartilhada depois de completadas todas as obrigações. 230

Figuras 283 e 284: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Filhos de Santo prostram-se diante de Mãe Mariá e dos atabaques. 230

Figuras 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291 e 292: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Filhos de Santo dançam em homenagem aos Orixás. 231

Figuras 293 e 294: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Os Filhos da Casa e Mãe Mariá relaxam e desfrutam do momento de harmonia e de comunhão com o divino. 232

Figura 295: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Mãe Mariá come, com as mãos, o frango com farinha, comida que, preparada de acordo com os rituais do terreiro, transmitiria o "Axé" (força) dos Orixás. 232

Figuras 296 e 297: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Filhos de Santo também partilham a refeição sagrada. Os terreiros de Candomblé possuem uma estrutura muito hierarquizada, e mesmo na hora de se servir a comida, a ordem de precedência deve ser sempre respeitada. 233

Figuras 298 e 299: Arquivo pessoal da autora. À esquerda, a autora confraterniza com os Filhos de Santo do terreiro Raiz de Ayrá e Mãe Mariá. À direita, a autora posando ao lado de Tacun Lecy. São Félix, Bahia, Brasil. 2017. 233

Figura 300: Gabriela Oliveira – Adeilde Lemos, ou Ekede Delinha, do terreiro Raiz de Ayrá, 234

Figura 301: Gabriela Oliveira – Fiéis de mãos dadas durante missa sincrética realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. A missa atrai turistas do mundo inteiro, curiosos para experimentar o sincretismo baiano entre Candomblé e catolicismo, internacionalmente conhecido. 235

Figuras 302, 303, 304, 305, 306 e 307: Gabriela Oliveira – Momento da entrada dos pães durante missa sincrética realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. 236

Figura 308: Gabriela Oliveira – Início da missa sincrética realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. No canto superior direito da foto, vê-se a imagem de Santo Antônio de Categeró. 237

Figura 309: Gabriela Oliveira – Padre Lázaro presta homenagem à São Benedito (no alto), durante missa sincrética realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. 238

Figura 310: Gabriela Oliveira – Imagem de Santo Antônio de Loures, na sala denominada "A Casa dos Santos", na entrada da Igreja da Ordem Terceira de São Francisco. Salvador, Bahia, Brasil, 2017. 238

Figuras 311, 312, 313 e 314: Gabriela Oliveira – Imagens de santos negros no interior da Igreja da Ordem Primeira de São Francisco. Salvador, Bahia, Brasil, 2017. 239

Figura 315: Gabriela Oliveira – Detalhe do altar de Nossa Senhora do Rosário na Capela-Mor da Igreja da Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. Além da imagem de Nossa Senhora do Rosário, vê-se também Padre Lázaro e seu assistente, durante celebração da missa sincrética que acontece todas as terças-feiras e domingos. Ambos afrodescendentes, personificam o resultado da luta das comunidades negras por maior representação dentro do clero católico. 240

Figura 316: Gabriela Oliveira – Detalhe dos percussionistas que tocavam os atabaques durante missa sincrética realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. 241

Figura 317: Gabriela Oliveira – Uma das integrantes da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos durante missa sincrética realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. 241

Figura 318: Gabriela Oliveira – Pintura a óleo datada do século XVII, de autor desconhecido, sobre Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, na Igreja de São Pedro do Faro. Faro, Portugal, 2017. A imagem retrata a devoção da comunidade afrodescendente de Portugal à Nossa Senhora do Rosário. 242

Figura 319: Gabriela Oliveira – Altar da Nossa Senhora do Rosário, Igreja da Graça. Lisboa, Portugal, 2017. Na imagem, vê-se, ao centro, Nossa Senhora do Rosário acompanhada por quatro santos negros. Em sentido horário: Santo Elesbão, Santo António de Noto, Santa Efigénia e São Benedito. 243

Figura 320: Gabriela Oliveira – Pintura a óleo sobre a Confraria da Nossa Senhora do Carmo, séc. XVIII, autor desconhecido. "Núcleo Museológico do Mercado de Escravos", Lagos, Portugal, 2017. No quadro, pode-se ver, à esquerda, Santo Elesbão entre São Sebastião e São João Batista e, à direita, Santa Efigênia, entre Santa Maria Madalena de Pazzi e Santa Teresa de Ávila. Difundidos pela Ordem dos Carmelitas, os cultos a Santa Efigênia e a Santo Elesbão foram essenciais na evangelização das comunidades afrodescendentes. 243

Figura 321: Gabriela Oliveira – Capela da Nossa Senhora do Rosário na Igreja da Sé do Faro. Faro, Portugal, 2017. Além da imagem de Nossa Senhora do Rosário, encontram-se duas esculturas de negros lampadários, em posição de bastante destaque, fato raro nas decorações de capelas. 244

Figuras 322 e 323: Gabriela Oliveira – Capela da Nossa Senhora do Rosário na Igreja da Sé do Faro. Faro, Portugal, 2017. Detalhe das esculturas de negros lampadários. 244

Figuras 324 e 325: Gabriela Oliveira – Interior da Igreja de São Domingos, no Rossio. Lisboa, Portugal, 2017. 246

Figura 326: Gabriela Oliveira – Altar de Nossa Senhora do Rosário, Igreja de São Domingos. Lisboa, Portugal, 2017. 246

Figura 327: Gabriela Oliveira – Detalhe do altar da Capela de Nossa Senhora do Rosário, na Igreja da Sé do Faro. Faro, Portugal, 2017 247

Figura 328: Gabriela Oliveira – Fachada da Igreja de São Sebastião. Lagos, Portugal, 2017. A Irmandade da Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em Lagos era baseada na Igreja de São Sebastião, aproximadamente desde 1555. 250

Figura 329: Gabriela Oliveira – Altar de Nossa Senhora do Rosário, na Capela-Mor da Igreja de São Sebastião. Lagos, Portugal, 2017. 250

Figura 330: Gabriela Oliveira – Do andar superior do Forte da Ponta da Bandeira, avista-se a ribeira onde provavelmente atracou o barco com o primeiro contingente de escravos africanos negros na Europa, em 1444. Lagos, Portugal, 2017. 254

Figura 331: Gabriela Oliveira – Vista panorâmica da Praça Infante D. Henrique, onde se localiza a estátua em homenagem ao mesmo, ao lado do antigo cais de desembarque de navios e onde se encontra o Núcleo Museológico do Mercado de Escravos. Lagos, Portugal, 2017. 254

Figura 332: Gabriela Oliveira – Vista do Rio Tejo e dos prédios do Terreiro do Paço desde a lateral esquerda da Praça do Comércio. Lisboa, Portugal, 2017. Entre o Terreiro do Paço e o Jardim do Tabaco, localizava-se antigamente o Porto de Lisboa. E no próprio Terreiro do Paço, onde atracavam os barcos, era feito todo tipo de comércio, inclusive o de escravos. Depois de separados, os escravos ficavam expostos debaixo do sol quente no Terreiro do Paço ou na Praça do Pelourinho para serem escolhidos pelos compradores. Intensa era também a participação dos escravos nas tarefas de navegação e nas atividades do Porto. 255

Figura 333: Pintura a óleo de autor desconhecido – O Chafariz D'El Rey no século XVI. Coleção Berardo, Lisboa. Essa obra, que retrata a região onde se localizava originalmente o Chafariz D'El Rei, em Lisboa, na antiga Ribeira das Naus, demonstra a abundância da utilização de mão de obra escrava na execução das tarefas do cotidiano da cidade. Veem-se escravas carregando em suas cabeças jarros de água, calhandras (cheias de detritos para serem despejados no rio) ou recipientes com comida para venda; escravos trabalhando nas atividades do porto, acompanhando seus senhores, ou sendo presos pela polícia, bêbados; outros estão dançando bem em frente ao Chafariz e há até um Cavaleiro da Ordem de Santiago, representado no canto inferior direito da tela. (Henriques, Os Africanos em Portugal - História e Memória / Séculos XV-XXI, 2011, pp. 23-24) 256

Figura 334: João Glama Stroberle – Terremoto de Lisboa de 1755. Pintura a óleo, datada de 1760, na qual é retratado o caos causado pelo terremoto que destruiu a maior parte da cidade de Lisboa em 1755. Em meio à população de características europeias, são retratados também os negros, revelando o quão natural era, mesmo aos olhos estrangeiros, a presença africana em Lisboa nessa época. (Henriques, Os Africanos em Portugal - História e Memória / Séculos XV-XXI, 2011, p. 54) 257

Figura 335: Antônio de Holanda (atribuída) – Iluminura do Livro de Horas de D. Manuel (c.1517-1538). A representação evidencia o uso de africanos para as tarefas domésticas no interior de uma típica casa burguesa do século XVI. Exposta no Museu Nacional de Arte Antiga, em Lisboa. (Henriques, 2011, p. 13) 258

Figura 336: Arquivo pessoal da autora – Série sobre a Rota do Escravo de Uidá. Benin, 2012. A autora e seu grupo escutam atentos à explicação do guia que os acompanhou durante a visita à Rota. 261

Figura 337: Gabriela Oliveira – Série sobre a Rota do Escravo de Uidá. Benin, 2012. Fachada do Forte de São João Batista da Ajuda. O Forte, conforme já mencionado em capítulo anterior deste trabalho, era a fortaleza portuguesa em Uidá, utilizada como base para o tráfico de escravos. 262

Figuras 338 e 339: Gabriela Oliveira – Série sobre a Rota do Escravo de Uidá. Benin, 2012. À esquerda, escultura que demarca o ponto onde os escravos que seriam enviados para as Américas eram trocados por outras mercadorias. À direita, escultura para sinalizar onde ficaria a "Caixa de Zomai", uma espécie de galpão hermeticamente fechado, sem entrada de luz, onde os escravos eram confinados, antes de partirem para os navios, para perderem qualquer tipo de orientação. 263

Figura 340: Gabriela Oliveira – Série sobre a Rota do Escravo de Uidá. Benin, 2012. Memorial eregido no local onde havia um poço para despejar os corpos dos cativos que não sobreviviam durante a Rota, antes de embarcarem nos navios. 264

Figuras 341 e 342: Gabriela Oliveira – Série sobre a Rota do Escravo de Uidá. Benin, 2012. Esculturas que demonstram as posições em que os escravos eram obrigados a permanecer enquanto esperavam para embarcar nos navios negreiros. 264

Figura 343: Gabriela Oliveira – Série sobre a Rota do Escravo de Uidá. Benin, 2012. Escultura que demarca o ponto onde se localizaria a "Árvore do Esquecimento". 265

Figura 344: Gabriela Oliveira – Placa do Portal do Não Retorno, Rota do Escravo. Uidá, Benin, 2012. 266

Figura 345: Gabriela Oliveira – Portal do Não Retorno, Rota do Escravo. Uidá, Benin, 2012. 266

Figuras 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352 e 353: Gabriela Oliveira – Série sobre a Rota do Escravo de Uidá. Benin, 2012. As imagens retratam cenas relacionadas ao transporte dos cativos nos navios negreiros, pintadas sobre os muros que circundam a praça do Memorial Zomachi. 267

Figura 354: Gabriela Oliveira – Série sobre a Rota do Escravo de Uidá. Benin, 2012. Memorial do Grande Júbilo, ano 2000. 268

Figura 355: Gabriela Oliveira – Série sobre a Rota do Escravo de Lagos. Portugal, 2017. Suposto local do provável primeiro desembarque de escravos em Portugal e na Europa. 269

Figura 356: Fotografia do "Mercado de Escravos", localizado em Lagos, capturada no início dos anos 1900. (Henriques, Os Africanos em Portugal - História e Memória / Séculos XV-XXI, 2011, p. 9) 270

Figura 357: Gabriela Oliveira – Série sobre a Rota do Escravo de Lagos. Portugal, 2017. Núcleo Museológico do Mercado de Escravos de Lagos. 271

Figura 358: Imagem de ossada encontrada em Lagos, que mostra os braços amarrados atrás das costas, indicando que o corpo tenha sido atirado, o que é incompatível com os rituais de sepultamento de uma pessoa batizada e, portanto, inserida no contexto da fé católica (Município de Lagos). 272

Figura 359: Gabriela Oliveira – Série sobre a Rota do Escravo de Lagos. Portugal, 2017. Sítio arqueológico da antiga Gafaria de Lagos, localizada ao lado da "lixeira" onde foram encontradas as 235 ossadas. 273

Figura 360: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2017. Rota da Herança Africana em Portugal. Lisboa, Portugal, 2017. Grupo que participou da visita guiada organizada pela Associação Cultural Batoto Yetu. 274

Figura 361: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2015. Mosteiro dos Jerônimos. 275

Figura 362: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2015. Torre de Belém. 275

Figura 363: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2016. Vista da Praça do Comércio do alto do Arco da rua Augusta. 276

Figura 364: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2017. Sítio arqueológico que abriga escavações do antigo porto, na atual Ribeira das Naus. 277

Figura 365: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2017. Praça do Pelourinho. 278

Figura 366: Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2017. Gabriela Oliveira – Praça do Pelourinho. 279

Figura 367: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2017. Placa da atual Rua do Poço dos Negros. 280

Figura 368: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2017. Chafariz D'El Rei. 281

Figuras 369 e 370: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2017. Largo do Rossio. 282

Figura 371: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2017. Largo do Rossio. Se a memória da importância histórica desse local para a comunidade afrodescendente desapareceu ao longo dos séculos, transmitiu-se, contudo, entre os descendentes de africanos e africanos recém-chegados à Lisboa, o antigo costume de se reunir nesse local. 282

Figuras 372 e 373: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2017. Praça D. Pedro IV (Rossio). 283

Figura 374: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2017. Fachada da Igreja de São Domingos, no Largo do Rossio, que foi sede da primeira Irmandade da Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Lisboa, Portugal, 2017. 284

Figura 375: Mural de azulejos sobre vista de Lisboa, que indica a área que ocupava o Bairro do Mocambo. Museu do Azulejo, Lisboa. (Henriques, Os Africanos em Portugal - História e Memória / Séculos XV-XXI, 2011, p. 17) 285

Figura 376: Recorte do Jornal *O Correio da Manhã*, de 24 de janeiro de 2011 (Henriques, Os Africanos em Portugal - História e Memória / Séculos XV-XXI, 2011, p. 74). Segundo Henriques, um famoso vidente chamado Professor Mamadu é ainda encontrado no Rossio oferecendo seus serviços para resolver problemas relacionados à saúde, ao trabalho ou ao casamento. 287

Figura 377: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Vista do mar que banha Salvador do alto da Ladeira da Montanha. Ao sair da Igreja da Barroquinha, no início do Pelourinho, em direção à Igreja de Corpo Santo, na Cidade Baixa, a autora desceu pela Ladeira da Montanha, sem saber dos riscos que esse trajeto poderia oferecer. O local é ponto de prostituição e tráfico de drogas, e nenhum habitante local, muito menos os turistas, costumam passar por ali andando. A Ladeira marca uma linha divisória entre a "Cidade Alta" e a "Cidade Baixa". Antigamente, os ricos viviam na parte superior, naturalmente protegidos das ressacas do mar, dos mosquitos, e usufruindo da bela vista, enquanto a população mais pobre concentrava-se na parte mais baixa da cidade. Até hoje, os resultados dessa divisão ainda são sentidos na paisagem urbanística de Salvador, mesmo com a revalorização das partes mais baixas com a construção de novos empreendimentos voltados para o turismo. 288

Figura 378: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Praia do Porto da Barra. Considerada pelos locais a praia mais bonita e mais gostosa da cidade, com seu mar calmo e um pôr-do-sol sublime, é o lugar mais democrático de Salvador, onde ricos, pobres, negros, brancos, mulatos e turistas misturam-se e desfrutam juntos da beleza da cidade, tomando coco gelado e comendo queijo coalho assado na brasa. 289

Figuras 379 e 380: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Moradores olham o movimento nas ruas do Pelourinho à noite, enquanto crianças brincam

tranquilamente. Na foto à esquerda, vê-se uma placa que diz “Chacha Dumdum – desde 1992”. A porta estava fechada, mas um vizinho afirmou tratar-se de uma loja de roupas. Coincidência ou não, a marca usou o mesmo nome do maior negreiro do Benin, Chachá I, brasileiro que fez fortuna na África com o comércio de escravos, conforme visto em capítulo anterior deste trabalho. 289

Figura 381: Gabriela Oliveira – Série sobre a “Rota do Escravo” de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. O centro histórico de Salvador, o “Pelourinho”, é o local de maior valorização da cultura material e imaterial afrobaiana na cidade de Salvador. O local, onde antigamente escravos e criminosos eram castigados em praça pública, é símbolo da resistência da comunidade afrodescendente. Abriga a Igreja da Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, que sedia a Irmandade da Nossa Senhora dos Pretos, o Museu do Benin, a Fundação Jorge Amado, entre outros inúmeros locais, públicos ou privados, que se dedicam a expor e a discutir a memória da escravidão, e a valorizar a cultura afrobaiana forjada em meio a esse processo. 290

Figura 382: Gabriela Oliveira – Série sobre a “Rota do Escravo” de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Em frente à porta de um prédio de arquitetura colonial portuguesa, duas mulheres afrobaianas observam a rua enquanto conversam. A primeira usa a tradicional roupa das baianas vendedoras de quitutes, enquanto a segunda porta um vestido de tecido étnico. Acima delas, lê-se na placa o nome da loja, “Lembrança da Bahia”, e, ao lado, outra placa, com a figura de três Orixás, indica o nome da pousada vizinha, chamada “Solar dos Deuses”. 290

Figura 383: Gabriela Oliveira – Série sobre a “Rota do Escravo” de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Cerimônia solene de tombamento da Pedra de Xangô, próxima a Salvador. Mãe de Santo sinaliza a oferenda que será entregue à Xangô. Aproveitando a exposição política, o prefeito de Salvador Antônio Carlos de Magalhães Neto, faz um longo discurso sobre a importância do Candomblé para a cultura afrobaiana. Não passou incólume a propaganda política, que foi rebatida com gritos de protesto de alguns presentes por mais ações em favor da defesa do Candomblé como patrimônio imaterial da Bahia. 291

Figuras 384 e 385: Gabriela Oliveira – Série sobre a “Rota do Escravo” de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Cerimônia solene de tombamento da Pedra de Xangô. Povo de Santo assiste enquanto é realizada a entrega da oferenda à Xangô. A Pedra de Xangô é considerada sagrada pelos seguidores do Candomblé, que costumam frequentar o local para prestar homenagens, visto a importante relação dos preceitos dessa religião com a Natureza e as plantas. Além disso, a pedra é tida como símbolo da resistência cultural do Povo de Santo. 291

Figuras 386 e 387: Gabriela Oliveira – Série sobre a “Rota do Escravo” de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Cerimônia solene de tombamento da Pedra de Xangô, próximo a Salvador. O Povo de Santo confraterniza no final da cerimônia. 292

Figuras 388 e 389: Gabriela Oliveira – Série sobre a “Rota do Escravo” de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Cerimônia solene de tombamento da Pedra de Xangô, próximo a Salvador. À esquerda, o Povo de Santo confraterniza no final da cerimônia. À direita, Ed Ribeiro, artista plástico baiano que tem o epíteto de “Pintor dos Orixás”, faz o gesto que se tornou sua marca registrada, estendendo os braços para o alto, agradecendo aos Deuses africanos. 292

Figuras 390 e 391: Gabriela Oliveira – Série sobre a “Rota do Escravo” de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Cerimônia solene de tombamento da Pedra de Xangô, próximo a Salvador. No final da cerimônia, o Povo de Santo encerra a solenidade com batuques e danças do Candomblé baiano. 292

Figuras 392 e 393: Gabriela Oliveira – Série sobre a “Rota do Escravo” de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Cerimônia solene de tombamento da Pedra de Xangô, próximo a Salvador. À esquerda, Mãe de Santo sobe ao palco para dançar. À direita, Filha de Santo, vestida de branco, a cor mais comum nos terreiros, porta acessórios comumente utilizados pelos seguidores do Candomblé, como os búzios. 293

Figura 394: Gabriela Oliveira – Série sobre a “Rota do Escravo” de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Cerimônia solene de tombamento da Pedra de Xangô, próximo a Salvador. Mãe Helenice, do terreiro Ilê Axé Omin J’obá posa diante da pedra de Xangô. 293

Figura 395: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Cerimônia solene de tombamento da Pedra de Xangô, próximo a Salvador. Seguidores do Candomblé tocam na pedra de Xangô e deixam oferendas, fazendo pedidos para seus Orixás. 294

Figuras 396 e 397: Gabriela Oliveira – Série sobre São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Localizadas no Recôncavo Baiano, Cachoeira e São Félix são cidades-irmãs, separadas pelo Rio Paraguaçu. Ambas tiveram seu apogeu nos séculos XVIII e XIX, devido à utilização do porto de Cachoeira para o escoamento da produção agrícola no Recôncavo Baiano, com utilização de mão de obra escrava. Os principais produtos eram açúcar, fumo e dendê, os quais ainda são produzidos na região. A importância das duas cidades nesse contexto deixou como herança um importante patrimônio cultural, como as Igrejas e o casario de influência barroca, diversos museus e uma vibrante atmosfera cultural, alimentada pela mistura de culturas europeias, africanas e indígena. À esquerda, o trem de carga passa pelos casarões coloniais da cidade. À direita, o mesmo trem atravessa a Imperial Ponte Dom Pedro II. Construída sobre o Rio Paraguaçu, foi inaugurada em 7 de julho de 1885, ligando as cidades de Cachoeira e São Felix. Foi considerada uma das principais obras de engenharia da América do Sul à época e tinha papel fundamental no escoamento das culturas agrícolas produzidas no Recôncavo. 295

Figura 398: Gabriela Oliveira – Série sobre São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Prédio do Mercado Municipal de São Félix, exemplar da arquitetura de estilo barroco que ainda se encontra na região. 295

INTRODUÇÃO

O processo da escravidão deixou marcas profundas na Bahia, no Benin e em Portugal. Os escravos africanos levaram consigo para o Brasil comidas, costumes, religião. E, quando retornaram à África, carregaram em sua bagagem pessoal vários "brasileirismos". Da mesma forma, o tráfico de escravos, que ajudou a forjar o processo de colonização do Império Marítimo Português, legou à sociedade portuguesa evidências sobre a presença contínua de uma considerável população africana, formada não apenas por escravos, mas também homens livres, desde o século XV, criando uma proximidade política, econômica e cultural entre as ex-colônias e sua antiga metrópole. O presente trabalho, por meio da contextualização historiográfica entre esses três países e da análise de trabalhos de outros fotógrafos com o mesmo viés sócio-antropológico, tem por objetivo registrar e compreender como essa herança cultural se faz presente nas sociedades da Bahia, do Benin e de Portugal e como isso se revela no relacionamento atual entre esses.

Entre os séculos XV e XIX, navios portugueses levaram milhões de africanos de diversos países para trabalhar nas lavouras do continente americano. Como consequência desse processo histórico conhecido como "tráfico Atlântico de escravos", vemos hoje, por exemplo, uma igreja na capital do Benin (ainda chamada "Porto Novo") com traços arquitetônicos que remetem às igrejas barrocas de Salvador, no Brasil, ou a igrejas portuguesas, que constituíram o modelo para a arquitetura religiosa brasileira.

Os lusos, que deixaram um patrimônio cultural tão evidente nas suas ex-colônias, estendendo-se da arquitetura à língua, também foram, em seu próprio território, influenciados pela presença africana. Lisboa chegou a ter 10% de negros entre sua população, cifra que fez alguns viajantes, no século XVI, descreverem a cidade como um "tabuleiro de xadrez". Embora mais difusa, a herança da presença africana também pode ser vista em Portugal e, mais do que isso, pode ser sentida. Mesmo que a pesquisa sobre esse tema não tenha sido abordada, ainda, com a devida profundidade por pesquisadores portugueses, tendo mesmo, em alguns períodos, sido

sufocada, essa presença permanece forte e inegável.

Os acontecimentos que levaram à construção histórica da narrativa visual aqui apresentada ocorreram algumas vezes em simultâneo, outras com intervalos de um século de diferença. Não se segue, portanto, uma narrativa linear, mas, antes, a composição de fragmentos que contam histórias interinfluenciadas. Procurou-se montar paralelos imagéticos entre os três atores do tráfico Atlântico aqui estudados, à semelhança do que já havia sido feito por Pierre Verger na sua coleção de imagens sobre o Fluxo e Refluxo entre a Bahia e o Benin, aprofundado na sua pesquisa etnográfica sobre o mesmo tema. Em um segundo momento, delimitou-se os assuntos aos quais esses paralelos se relacionavam, para que se pudesse agrupá-los em capítulos temáticos.

Por acreditar que as associações feitas neste projeto, que segue a linha documental da fotografia, só fariam sentido se fossem contextualizadas dentro da conjuntura histórica que as envolveu, a metodologia de pesquisa apoiou-se em fontes historiográficas consagradas nas suas respectivas áreas. A começar por Portugal, ponto central que interligou os demais pela empreitada dos Descobrimentos, recorreu-se às seguintes obras principais: do português Arlindo Manuel Caldeira, "Escravos e Traficantes no Império Português", de 2013, sobre o envolvimento português no tráfico transatlântico de escravos durante os séculos XV a XIX; do inglês Charles R. Boxer, internacionalmente reconhecido pela sua pesquisa sobre o Império Marítimo Português, cuja obra homônima, publicada originalmente em 1969 mas atual ainda em muitos aspectos, foi fundamental para a construção do capítulo inicial deste projeto, que trata do tráfico transatlântico de escravos; do português Jorge Fonseca, com o livro, "Escravos e Senhores na Lisboa Quinhentista", de 2010, bem como a historiografia sobre os escravos em Portugal, atualizada até 2013, que serviu como preâmbulo para sua tese e como grande orientação de pesquisa para esta autora; do também português José Ramos Tinhorão, que publicou em 1988 a obra "Os Negros em Portugal – Uma Presença Silenciosa", que teria sido a primeira obra a debruçar-se totalmente sobre a presença e influência dos negros na sociedade portuguesa; da portuguesa Isabel Castro Henriques, um dos nomes mais importantes

na historiografia recente, Doutora, Mestre e Licenciada na área de história pela Sorbonne, e professora (aposentada) da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa – especializada em temas que englobam desde a História das relações afro-portuguesas, numa perspectiva de longa duração, até a História das formas de socialização, da construção dos territórios e das identidades em África – cuja publicação "A Herança Africana em Portugal", de 2009, bem como o catálogo da importante exposição "Os Africanos em Portugal - História e Memória (séculos XV-XXI)", de 2011, foram de extrema importância para se cobrir os percursos da memória africana em Portugal e para se criar uma "Rota do Escravo" em Lisboa; da coletânea de artigos publicada pelo *Le Monde Diplomatique*, intitulada "Este País não Existe", na qual vários pesquisadores contemporâneos, inclusive Henriques, propuseram-se a pensar a auto-percepção dos portugueses acerca da formação da própria sociedade, e que faz duras e necessárias críticas e suscita importantes reflexões sobre os temas abordados.

Com relação aos autores brasileiros, inicio, como não poderia deixar de ser, por aquele que, apesar de não ser brasileiro de nascimento, foi considerado um dos maiores artistas baianos: o fotógrafo e etnógrafo Pierre Verger. Sua obra primordial, "Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos", publicada em 1966, estabeleceu os alicerces para a construção da linha de pesquisa deste projeto, conforme será explorado em maior profundidade no curso deste trabalho. Mais do que fornecer as bases da pesquisa historiográfica, a obra de Verger foi a inspiração para se começar a pensar, antes mesmo de se ter consciência disso, a temática desta pesquisa. Verger é incontornável quando se trata do Benin e continua a ser uma forte presença no país, mesmo após sua morte. Em Salvador, a obra de Verger dispensa qualquer apresentação. De todas as suas publicações, neste trabalho, além de "Fluxo e Refluxo", foram utilizados principalmente as obras "Orixás" e "*Dieux d'Afrique*". De publicação da Fundação Pierre Verger, também foi utilizado o livro "Carybé, Verger e Jorge - Obás de Bahia". Essas três obras foram fundamentais para o tratamento da temática do Candomblé neste projeto. Alberto da Costa e Silva, diplomata e historiador com extensa bibliografia publicada sobre África, acompanhou a pesquisa em quase todos os temas aqui tratados. "Um Rio

Chamado Atlântico" e "Francisco Félix de Souza - Mercador de Escravos" foram os mais importantes, mas não os únicos livros consultados. Milton Guran, a quem tive o privilégio de conhecer ainda no Benin, também inspirou em muitos aspectos a construção deste trabalho, especialmente com a metodologia que utilizou para elaboração de seu livro "Agudás - os Brasileiros do Benin", resultado de sua pesquisa de Doutorado em Antropologia pela *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, na França, publicado em 1996. De sua autoria, usou-se também o livro "*Architecture Agouda au Benin et au Togo*", publicado em 2016, do qual testemunhei a elaboração durante minha estadia no Benin. A leitura das obras desses três autores dialogou intimamente com a trajetória pessoal da autora e inspirou os relatos descritos em vários pontos deste trabalho.

Lateralmente, consultou-se a obra de outros autores, como: o "Trato dos Viventes: A Formação do Brasil no Atlântico Sul", de Luís Felipe de Alencastro, publicada em 2000, obra de referência sobre o tráfico Atlântico na historiografia brasileira; "Negros, Estrangeiros: os Escravos Libertos e sua Volta à África", de Manuela Carneiro da Cunha, edição de 2012, que trata, sob o viés antropológico, como Guran, dos escravos que retornaram à África, mas com foco na Nigéria; "Casa-Grande e Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal ", de Gilberto Freyre, publicado originalmente em 1933, fundamental para entender a tese do luso-tropicalismo que foi aproveitada pelo governo português, em diferentes momentos, para reforçar o discurso neocolonialista da ausência de racismo na sociedade portuguesa; "A História da África" de J. D. Fage, de 2010, para buscar melhor compreender a formação dos países que integram o imenso e complexo continente africano. Foram consultados também outros textos de autores importantes, como Didier Lahon, Edmundo Correia Lopes, Edson Carneiro, Raul Lody, Luis Nicolau Parés, Zurara, entre outros que serão devidamente apresentados no final deste trabalho.

Sobre a vertente fotográfica da pesquisa, apoiou-se em todas as obras estudadas ao longo desse Mestrado, essenciais para a formação de um pensamento crítico sobre a fotografia. Roland Barthes, Susan Sontag, Walter Benjamin, Terry

Barrett, são alguns dos nomes mais significativos dessa fase de construção do olhar fotográfico. Recorreu-se aos métodos descritivo e interpretativo para análise das imagens de alguns autores com trabalhos análogos, que, como já se mencionou, serviram inclusive de inspiração para este trabalho, como dos tradicionais Verger e Guran, e também de Tacun Lecy, o mais moderno destes, que se revela como um importante nome da fotografia baiana contemporânea. Foi o registro de imagens em caráter documental, contudo, a maior fonte de pesquisa deste trabalho. Selecionaram-se quase 400 imagens, capturadas ao longo de cinco anos de pesquisa sobre o tema, desde 2012, quando a autora passou a viver no Benin, até 2017, ano de conclusão do presente curso de Mestrado, em Portugal, com uma breve escala na Bahia também em 2017.

Neste trabalho, não se ambiciona fazer uma análise historiográfica completa desse tema tão complexo, tampouco uma catalogação exaustiva de todos os elementos que remetam à herança que essas relações pontuadas pelo tráfico Atlântico deixaram na Bahia, no Benin e em Portugal. Antes, pretende-se utilizar as imagens como fio condutor de uma narrativa histórica que conecta esses três países entre si, mas, também, ao meu próprio percurso, de maneira a demonstrar a extensão das identidades culturais produzidas pelo comércio Atlântico de escravos e a incentivar a preservação da memória da presença africana em todos os pontos que foram tocados pelo tráfico.

1. FRAGMENTOS HISTÓRICOS NO CONTEXTO DO TRÁFICO TRANSATLÂNTICO DE ESCRAVOS

1.1 O Forte de São Jorge da Mina como símbolo do Império Português na África Ocidental

O Forte de São Jorge da Mina, em Gana, teve papel fundamental na história da exploração do litoral africano por Portugal e do comércio transatlântico de escravos. Localizado a aproximadamente 150 quilômetros da atual capital, Acra, o Forte era o ponto central do comércio na "Costa da Mina", que ficou assim conhecida em razão de sua ligação com o Forte. Para compreender a importância do Forte de São Jorge da Mina, entretanto, é necessário fazermos uma breve digressão pelo Império Marítimo Português.



Figura 1: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Na imagem, desatacam-se os canhões que ajudavam a proteger o Forte contra invasores estrangeiros ou locais.

A despeito das demais empreitadas lançadas desde o século IV a.C., por cartagineses, romanos, vikings, italianos (entre outros), foi somente depois de os portugueses terem contornado a Costa Ocidental africana para chegar às especiarias da Indonésia e à costa do mar da China e de os espanhóis terem alcançado o mesmo feito a partir da Patagônia, cruzando o Pacífico e chegando às Filipinas, que se consolidou uma conexão marítima global contínua. Os fatores que viabilizaram a expansão marítima portuguesa, segundo Charles R. Boxer, passam por uma mistura inseparável de elementos econômicos, políticos e religiosos. De acordo com o autor, os motivos principais teriam sido, em linhas gerais: a cruzada cristã contra os povos islâmicos, sancionada por várias bulas papais no século XV; a busca do mítico reino de Preste João; a conquista do mercado de especiarias orientais; e o acesso ao ouro da Guiné. Pode-se acrescentar também o fato de Portugal ter conseguido promover condições para um reino unificado e relativamente pacífico já no século XV, enquanto os demais reinos da Europa Ocidental se viam envoltos em guerras entre si ou contra estrangeiros (Guerra dos Cem anos, Guerra das Rosas, incursões dos turcos, etc.) (Boxer, 2017, pp. 33-35).

Acredita-se que as incursões portuguesas de exploração do Atlântico tenham se iniciado no início do século XV, pouco depois da conquista de Ceuta aos Mouros (1415). As ilhas, hoje portuguesas, da Madeira e dos Açores foram descobertas, respectivamente em 1419 e 1439. Ainda durante o reinado do Infante D. Henrique, em 1434, depois de muitas tentativas frustradas, os portugueses conseguiram, finalmente, superar a famigerada barreira, física e psicológica, do cabo do Bojador, e, no final do século, dobrar o Cabo da Boa Esperança, abrindo então passagem para a costa oriental africana e a Ásia. A partir de 1456, inicia-se a colonização do arquipélago de Cabo Verde, que será de extrema importância para a exploração da Costa Ocidental africana. Em 1493, o italiano Cristóvão Colombo, navegando sob bandeira espanhola, regressava de sua viagem às Antilhas, enquanto em 1499 foi a vez de Vasco da Gama retornar a Lisboa após sua célebre viagem à Índia.

Com a ocupação de Ceuta, os portugueses tiveram acesso a informações sobre a rota do ouro da Guiné, que vinha do Alto Níger e do Senegal. Começaram,

então, a pensar em como desviar essa rota em seu benefício, eliminando os intermediários muçulmanos do Sudão. A demanda por ouro estava em alta na Europa Ocidental já há dois séculos, em razão do uso do metal na cunhagem de moedas, e Portugal era um dos únicos países que, desde 1383, não tinha moedas de ouro nacional. À cruzada contra os muçulmanos, especialmente do Marrocos, somou-se a narrativa mítica do Preste João. Alimentado por relatos floreados de viajantes e uma carta forjada, o mito de um poderoso rei-sacerdote cristão, monarca de um reino cujos domínios se estenderiam do Marrocos ao Mar Negro (referência posteriormente deslocada para a Etiópia) espalhou-se por toda a Europa, e deu aos portugueses esperanças de encontrar um aliado cristão em sua cruzada contra os muçulmanos na África.

A esse contexto de motivações para os Descobrimentos, somavam-se as bulas papais do século XV, que refletiam as aspirações do Infante D. Henrique e seus sucessores em explorar as terras além-mar. As três bulas mais importantes para os portugueses nesse cenário foram a bula *Dum Diversas* (1452), a *Romanus Pontifex* (1455) e a *Inter Caetera* (1456). A primeira autorizava os portugueses a combaterem sarracenos, pagãos e outros não cristãos, e também a capturar seus bens e territórios. A segunda bula, conhecida como carta régia do imperialismo português, resume a obra do Infante D. Henrique com relação às navegações e reforça seu desejo de subjugar e converter os sarracenos ao Cristianismo. O destaque dessa bula seria a menção explícita à intenção dos portugueses de circum-navegar a África e chegar por mar ao território das Índias, para com eles se aliarem e continuarem o combate aos muçulmanos. Os portugueses, segundo a mesma bula, já haviam enviado diversas caravelas nos últimos vinte e cinco anos, para explorar a Costa Ocidental africana, e chegado à Guiné. Menciona-se, nessa bula, também, o importante fato de que os Portugueses já haviam levado para Portugal escravos negros, aprisionados ou comprados em África, na altura de 1455, corroborando as informações de Zurara, cronista do século XV, sobre o primeiro desembarque de escravos africanos negros em território português em 1444 (Zurara, 1937)[1]. A bula autoriza, ainda, a construção de igrejas e o envio de sacerdotes, porém não explicitamente o envio de missionários

[1] Gomes Eanes Zurara, "Crônica do Descobrimento e Conquista da Guiné", escrita aproximadamente entre 1410 e 1474, sob mandado de D. Afonso V e com direção científica do Infante D. Henrique.

para conversão dos descrentes. Por último e não menos importante, proíbe todas as nações de interferirem ou violarem o monopólio português sobre as descobertas, conquistas e comércio. Na bula de 1456, *Inter Caetera*, confirma-se o que havia sido estabelecido na bula *Romanus Pontifex* e concede-se jurisdição espiritual sobre todos os território portugueses conquistados à Ordem de Cristo. Todas essas bulas em conjunto tiveram como resultado a concessão de um beneplácito da Igreja Católica para os portugueses dominarem todas e quaisquer raças fora do mundo cristão, estabelecendo as diretrizes para o comportamento futuro dos portugueses em seu Império Marítimo. (Boxer, 2017, pp. 33-40)

Diretamente relacionado ao contexto dos Descobrimentos está o comércio transatlântico de escravos. De início, os portugueses utilizavam os escravos comprados no Congo para trocar pelo ouro da Guiné. Apenas num segundo momento, quando o sistema de *plantation* começou a ser utilizado nas Américas portuguesa e espanhola, e a demanda por mão de obra escrava cresceu exponencialmente, o comércio transatlântico de escravos passou a ser visto como o principal e mais rentável comércio e não apenas uma moeda de troca pelo ouro com os africanos.

Os portugueses, em 1442, começaram trocando o pó de ouro por outros gêneros com os nativos africanos. Em seguida, os lucros advindos do comércio de escravos auxiliaram no financiamento de novas viagens exploradoras pela Costa Oeste africana. Segundo Boxer (2017, p. 41), "os escravos provinham, originariamente, dos ataques aos acampamentos tuaregues no litoral sariano, e, posteriormente, às aldeias negras da região senegalesa". Rapidamente, entretanto, os portugueses passaram da lógica do aprisionamento para o comércio pacífico com líderes locais. Apesar de um tanto quanto discutida, a afirmação de que os africanos comerciavam escravos antes da chegada dos europeus é defendida pela maioria dos pesquisadores desse tema e há extensa documentação que a comprova.[2] Internamente, já existiam regimes de escravidão bastante desenvolvidos na África, dentro de uma lógica de punições por crimes, prisão de rivais durante guerras, fome,

[2] Autores que citam a venda de escravos pelos próprios africanos: Caldeira, 2013, p. 18-21; Boxer, 2017, p. 47.

entre outros motivos. A demanda europeia por mão de obra escrava para exportação, sem dúvida, levou ao crescimento exponencial dos números de escravos. Os portugueses, e depois os demais europeus, podiam oferecer um bem muito precioso para os chefes locais assegurarem e expandirem seus territórios, e também conquistarem outros povos e capturarem mais escravos: armas de fogo.

A transição do uso de navios, como base flutuante de comércio ou de apresamento de escravos, para a construção de feitorias ou postos comerciais em terra não tardou a acontecer. O Forte de Arguim, que tem origem por volta de 1445, foi a primeira fortificação erigida na costa africana para ser utilizada como feitoria e serviu de modelo para a cadeia de fortalezas que os portugueses viriam a construir por toda a costa africana e asiática, chegando até às Molucas, na Indonésia. Inicialmente, o objetivo da construção de Arguim era desviar o comércio transaariano do Sudão Ocidental, mas o ponto se consolidou como local de troca de tecidos, cavalos, trigos e objetos de cobre por pó de ouro, marfim e escravos. (Boxer, 2017, p. 42)

A construção do Forte de São Jorge da Mina ("Elmina"), na Costa do Ouro, em 1482, ajudou a intensificar o desvio do comércio do ouro do Sudão Ocidental e das minas dos "aluviões dos rios da própria Costa do Ouro" (Boxer, 2017, p. 45), de modo que o "Elmina" rapidamente superou, em volume de comércio e em importância, seu antecessor, o Forte de Arguim. Os portugueses não conseguiram descobrir ao certo a origem do ouro da Guiné ou estabelecer feitorias no interior, para além da costa africana, mas o sucesso da empreitada de Arguim, Elmina e, também, Axim (outra fortaleza construída naquela região da costa vinte anos após o Elmina) garantiu às caravelas portuguesas o domínio na disputa pelo comércio do ouro durante cem anos consecutivos, de 1450 a 1550. Essa cadeia de fortalezas militares na Costa Ocidental africana tinha dois objetivos principais: defender as mercadorias dos portugueses de saques europeus e, também, intimidar as tribos locais da costa, que serviam de intermediários para a compra do ouro. (Boxer, 2017, pp. 41-46).



Figura 2: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Vista da fachada lateral direita do Forte





Figuras 3 e 4: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Vista do interior do Forte a partir do último andar.





Figuras 5 e 6: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Detalhes da parte interior do Forte. Na primeira imagem, canhões e balas antigos e, na segunda, o brasão do forte com os dizeres “Liberdade e Justiça”.



Figura 7: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Andar superior do Forte, onde ficavam alguns quartos dos oficiais.





Figuras 8 e 9: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Detalhe na grade em frente aos quartos onde ficavam os escritórios da administração do Forte. O "W" seria de "West Indian Company" – "WIC" – ou "Companhia das Índias Ocidentais".

Assim como os portugueses desviaram o comércio de ouro do Saara, feito pelos muçulmanos nos lombos dos camelos, para suas embarcações em São Jorge da Mina, em meados do século XV, também desviaram o comércio de especiarias asiáticas das antigas rotas terrestres para as rotas portuguesas no Atlântico. Embalados pelos lucros oriundos do comércio de ouro e de escravos na Guiné, os portugueses persistiram no seu objetivo de encontrar o reinado de Preste João. As expedições realizadas foram decepcionantes em relação ao que se esperava de uma figura mítica como o Preste João, que corresponderia, muitos acreditam, ao

Imperador da Abissínia (Etiópia). As buscas acabaram, contudo, trazendo resultados muito positivos para a navegação e o comércio portugueses. Em 1488, Bartolomeu Dias foi o primeiro a superar a barreira do Cabo da Boa Esperança, abrindo assim a rota para as Índias. Em 1487, o espião português Pero da Covilhã partiu também em uma viagem por terra para a Índia, passando pelo Golfo Pérsico e a costa da África Oriental. Nunca regressou a Lisboa, tendo sido interceptado no caminho por um mensageiro que teria dito portar um convite de Preste João para visitar o seu reino. Foi muito bem recebido pelo rei da Etiópia, mas lá foi obrigado a permanecer até sua morte, segundo Boxer (2017, p. 49). A viagem de Vasco de Gama, de 1497 a 1499, à Calicute, na Índia, consolidou as intenções do reinado de D. Manoel de controlar o comércio de especiarias indianas. O sucesso da rota estabelecida por Portugal para o Oriente, após a travessia pelo Cabo da Boa Esperança, significou a quebra, pelos portugueses, do monopólio veneziano-muçulmano no comércio de especiarias e produtos de luxo orientais, o que colaborou para a decadência da outrora poderosa República de Veneza.

Enquanto até o início do século XVII, o foco principal do comércio no Forte de Elmina era o ouro, no século XVIII, a principal mercadoria traficada pelos portugueses nesse Forte eram os escravos. Na prática, os portugueses estavam trocando escravos por ouro, já que trocavam barras de ferro por escravos no Congo, para depois trocar esses escravos por ouro em Elmina. Somente após a perda do Forte para os holandeses, em 1637, e a descoberta das minas de ouro e diamantes no Brasil, a partir de 1697, Portugal inverteu a dinâmica das relações comerciais com essa região africana (Verger P. , 1987, p. 10).

Devido às trocas comerciais precisamente estabelecidas entre compradores e vendedores dos dois lados do Atlântico, um dos resultados do tráfico de escravos foi concentrar, em alguns lugares, negros de determinada metaetnia[3]. Considerando os

[3] Luis Nicolau Parés parte da tese de Jesús Guanche Pérez para definir a "denominação metaétnica" como a "denominação externa utilizada para assinalar um conjunto de grupos étnicos relativamente vizinhos, com uma comunidade de traços linguísticos e culturais, com certa estabilidade territorial e, no contexto do escravismo, embarcados nos mesmos portos" (Parés, 2006, p. 26).

reagrupamentos de negros de certas "Nações"[4] africanas na Bahia, Verger (1987, p. 9) dividiu o tráfico de escravos para essa região brasileira em quatro períodos:

> (i) o ciclo da Guiné, durante a segunda metade do século XVI;
> (ii) o ciclo de Angola e do Congo, no século XVII;
> (iii) o ciclo da Costa da Mina durante os três primeiros quartos do século XVIII;
> (iv) o ciclo da Baía de Benin, entre 1770 e 1850, incluindo-se o período do tráfico clandestino.

O primeiro ciclo, da Guiné, nomeado segundo a Costa Oeste da África, ao norte do Equador, não teve grande impacto no número de escravos negros que entraram na Bahia. A Bahia tinha, em 1600, 7 mil negros, vindos de diferentes regiões. Apesar de os portugueses terem entrepostos por toda a costa da África, não faziam muito comércio de escravos com a Costa do Ouro, onde se localizava o Elmina, pois, até o século XVI, os escravos eram uma mercadoria pouco solicitada. Foi após a implementação do sistema de "*plantation*" nas colônias portuguesas – em especial no Brasil – e nas colônias espanholas que a mão de obra escrava passou a ser muito demandada. Esse sistema de cultivo do açúcar necessitava de força de trabalho intensiva, o que não foi possível obter nas novas colônias, fazendo-se necessário importá-la. De início, tentou-se utilizar a mão de obra indígena no Brasil, mas, por razões que não cabem aqui analisar, os índios não foram integrados ao trabalho rural nos grandes latifúndios. Os jesuítas combateram duramente a escravidão indígena e os colocaram sob a égide da catequização, "salvando suas almas" (Alencastro, 2000, pp. 117-186). Viraram a face, entretanto, para a escravidão africana.

O segundo ciclo, de Angola e do Congo, de grande importância para o processo de escravidão, receberá menos destaque neste trabalho, em virtude de se ter estabelecido para a África um recorte de pesquisa em torno do Benin. Segundo

4 "Nações" era a denominação utilizada para o conjunto de grupos dentro dos quais eram classificados os escravos chegados ao Brasil, como Nação Jeje, Nação Ketu, etc. É sinônimo do termo "denominação metaétnica", definido na nota acima.

Verger, poder-se-ia dizer que os comerciantes baianos se fizeram valer da epidemia de varíola ocorrida em Angola por volta de 1687 como motivação para deslocar o tráfico para a Costa da Mina, onde eles possuíam maiores vantagens na negociação com os africanos: " ...pela notícia que veio do Reino de Angola de haver conhecido nele o mal de bexigas, de tal maneira que se pode temer que, em muitos anos, se não refaça a perda de muitos negros que morreram nêle (*sic*)". (Verger P. , 1987, p. 58)

A seguinte tabela mostra o número de navios carregados de tabaco que partiram, entre 1681 e 1710, para a Costa da Mina e Angola, respectivamente:

Figura 10: Tabela sobre a progressão do tráfico de escravos em direção à Costa da Mina, em períodos de 5 anos (Verger P. , 1987, pp. 12-13).

Número de Navios	**Costa da Mina**	**Angola**
1681-1685	11	5
1686-1690	32	3
1691-1695	49	6
1696-1700	60	2
1701-1705	102	1
1706-1710	114	0
Total	**368**	**17**

Apenas no século XVIII a lógica das trocas comerciais no Forte de São Jorge da Mina seria invertida. Foi, então, nesse terceiro ciclo quando ocorreram as maiores entradas de escravos na Bahia, nos três primeiros quartos do século XVIII. A "Costa da Mina" foi assim chamada em razão da importância do Forte de São Jorge da Mina, mas não deve ser confundida com a Costa do Ouro, onde se localizava o Forte. A extensão da influência do Forte era tamanha que o Golfo (ou Baía) do Benin, atualmente a costa do Togo e da República do Benin, era chamada de "Costa da Mina" por se localizar a Sotavento (a leste) do Forte de São Jorge da Mina. A essa altura, Elmina já não era, entretanto, uma possessão portuguesa, passando, como mencionado acima, para as mãos da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais em

1637, que proibiu o tráfico dos portugueses na Costa da Mina. (Verger P. , 1987, p. 31; Boxer, 2017, p. 120)

No final do século XVI, os holandeses partiam para uma fase ofensiva da Guerra de Oitenta Anos pela independência contra a Espanha. Mais do que as possessões espanholas, foram as portuguesas as mais afetadas. Em 1640, Portugal se separou também da Espanha, pondo fim à união de oitenta anos entre as duas coroas. Apenas 28 anos depois, em 1668, entretanto, a Espanha reconheceu a independência de Portugal oficialmente. Nesse ínterim, Portugal viveu uma relação ambígua com os holandeses: aliados contra a Espanha, porém inimigos nas possessões coloniais. O Império Colonial Ibérico unificado, controlado pela coroa espanhola, durou de 1580 a 1640 e suas possessões se estendiam de Macau, na China, a Potosí, no Peru. As Províncias Unidas dos Países Baixos atacaram Portugal em todas as frentes, com a Companhia das Índias Ocidentais, criada em 1621, no Oeste Africano, e a Companhia das Índias Orientais, fundada em 1602, na Ásia e na costa oriental africana. (Boxer, 2017, pp. 115-119) Sob a justificativa de estar combatendo a Espanha, a Holanda tomou de Portugal, entre outros postos, as ilhas de São Tomé e Príncipe (1598-1599), o Forte de Elmina (1637), a Bahia (1624), Pernambuco (1630), o Maranhão e também Angola (ambos em 1641). Enquanto as colônias espanholas se encontravam embrenhadas no interior do México e do Peru, as possessões portuguesas localizavam-se todas na costa, tornando-as muito mais vulneráveis pela facilidade de se fazer ataques por mar. A região de Pernambuco era a zona produtora de açúcar mais rica de toda a costa brasileira e esse fator econômico, somado à intolerância religiosa contra os calvinistas, levou os habitantes da região a se insurgirem contra os invasores holandeses, pondo fim à "Nova Holanda" depois de 15 anos de dominação. Portugal conseguiu recuperar Angola e as ilhas de São Tomé e Príncipe, entre 1648 e 1649. Da Bahia, do Maranhão e de Pernambuco, os holandeses foram expulsos em 1625, 1644 e 1654, respectivamente. (Verger P. , 1987, pp. 31-32; Boxer, 2017, pp. 115-121)

Espanha, Inglaterra e os demais países da Europa Ocidental acabariam, eventualmente, por tentar quebrar a pretensão de monopólio português do comércio a

oriente do Cabo da Boa Esperança, ainda que estes tentassem atribuir o ataque à união de sua coroa com a de Espanha. Desde meados do século XV, Portugal exercia praticamente sozinho o papel de "senhor dos mares", garantido por três bulas papais (Boxer, 2017, p. 117). A expansão holandesa do século XVII, não obstante, foi tão notável quanto a de Portugal e da Espanha no século anterior e teve um efeito devastador sobre o Império Marítimo Português. Os ataques a Portugal, que tiveram início em 1598, terminaram somente em 1663, com a conquista das colônias portuguesas do Malabar e a assinatura de um tratado de paz em 1669. Segundo Boxer,

> com o risco de uma excessiva simplificação, pode dizer-se que esta longa guerra colonial revestiu a forma de uma luta pelo comércio das especiarias asiáticas, pelo comércio esclavagista da África Ocidental e pelo comércio do açúcar brasileiro. Pode também dizer-se que o seu resultado final foi equilibrado: vitória para os holandeses na Ásia, um empate na África Ocidental e vitória para os portugueses no Brasil (2017, p. 118).

Apesar de os portugueses serem inferiores aos holandeses com relação ao poderio naval, ao número de homens disponíveis e aos recursos econômicos, ainda assim, prossegue Boxer, alguns elementos atuavam em favor dos lusitanos. Pode-se dizer que os portugueses conseguiram manter grande parte de seu império marítimo devido ao caráter miscigenador de seu estilo de colonização, que criava raízes profundas nas terras conquistadas e tornava a influência portuguesa difícil de desmantelar apenas com ataques de canhões e tiros de espingarda. Visto que mulheres portuguesas raramente eram levadas para as colônias, os portugueses costumavam casar com as mulheres autóctones, como o fizeram no Brasil e na Índia. E enquanto os holandeses ou ingleses não viam a hora de terminar sua missão e voltar para seus países de origem, os portugueses costumavam abraçar a vida na colônia, como se lá tivessem nascido. A missão cristianizadora portuguesa, que propagava a religião católica em todas as suas colônias com o envio de sacerdotes e missionários e a construção de igrejas, era outro grande trunfo para arraigar a cultura portuguesa nos novos territórios. A cooperação entre a Cruz e a Coroa nem sempre era implementada da forma mais pacífica para os povos indígenas, utilizando muitas vezes métodos coercitivos. Ainda assim, os missionários portugueses chegaram a

alcançar grande prestígio entre os nativos. Muitas das comunidades católicas fundadas pelos portugueses em suas colônias africanas e asiáticas continuam existindo até a atualidade. A língua portuguesa, muito mais simples de falar e de aprender do que a holandesa, expandiu-se de tal forma que os dialetos crioulos que dela se originaram eram a língua mais falada nas rotas de comércio ultramarino, entre os nativos e os escravos nas colônias, o que dava grande vantagem estratégica à colonização portuguesa, tornando suas heranças mais difíceis de serem erradicadas pelos outros europeus que os sucederam. (Boxer, 2017, pp. 122-131)

Após a conquista do Elmina pelos holandeses, em 1637, os portugueses ficaram proibidos de traficar escravos na região da Costa da Mina. Os holandeses abriram exceção ao tráfico de escravos pelos portugueses em apenas quatro portos: Popo, Ajuda, Jaquin e Apá, localizados no Golfo do Benin (ou Costa da Mina). Além da limitação geográfica, os comerciantes baianos também eram obrigados a pagar aos holandeses um imposto de 10% sobre todas as mercadorias que passavam pelo Forte de São Jorge da Mina, como o tabaco. (Verger P. , 1987, pp. 9-31).

O reconhecimento da importância do Forte de São Jorge da Mina para as rotas de tráfico de escravos para a América tem gerado, nos últimos anos, uma revalorização de seu patrimônio. O Forte, tido como o ponto de partida dos milhares de africanos que foram transportados para as colônias americanas no Caribe e nos Estados Unidos, atrai muitos turistas estrangeiros para Elmina. Na ocasião da visita da autora ao Forte, em 2013, havia uma sala em que descendentes de ex-escravos, em viagem de busca de suas origens e autoconhecimento, depositavam flores em memória de seus antepassados. Dominava o centro da sala um enorme arranjo floral, recém depositado pela então primeira-dama estadounidense Michelle Obama, que havia conseguido rastrear sua genealogia até aquele Forte.




Figuras 11 e 12: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Exterior das celas onde os escravos eram mantidos.




Figuras 13 e 14: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Interior das celas onde os escravos eram mantidos.




Figuras 15 e 16: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Interior das celas onde os escravos eram mantidos.




Figuras 17 e 18: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Detalhes do interior das celas onde os escravos eram mantidos.




Figuras 19 e 20: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Interior das celas onde os escravos eram mantidos.





Figuras 21 e 22: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Corredores de acesso às celas onde os escravos eram mantidos.

1.2 Relação direta entre Bahia e Benin no contexto do tráfico transatlântico de escravos: o papel do tabaco



Figura 23: Gabriela Oliveira – "*Zemidhjans*" fumando. Cotonou, Benin, 2014. Os *Zemidhjans* são a principal forma de transporte pago em Cotonou. Seriam o equivalente aos "mototáxis" brasileiros. Utilizam motos chinesas baratas e cumprem longas jornadas de trabalho. O tabaco é um dos tipos de estimulante que eles costumam utilizar. Alguns tomam estimulantes com cafeína e até mesmo remédios que só podem ser vendidos com receitas para conseguirem se manter alertas. No geral, contudo, os habitantes do Benin não tem o hábito de fumar como parte da cultura local atualmente, como os franceses ou os italianos, ao contrário dos seus antepassados do século XVIII, que muito apreciavam o tabaco brasileiro.

A Costa da Mina era um local com acesso bastante difícil, no qual apenas os canoeiros da região do Elmina sabiam navegar sem maiores incidentes. Esse fator, somado à dificuldade de lá encontrar as mercadorias mais estimadas pelos portugueses (ouro, especiarias e marfim), fizeram os portugueses ignorarem a região até o final do século XVII, quando os habitantes da Bahia passaram a negociar tabaco por escravos diretamente com o Golfo do Benin. (Verger P. , 1987, p. 19)

Havia três razões determinantes para o sucesso do comércio direto entre a Bahia e a Costa da Mina. A primeira delas é que, desde a perda do Forte de São Jorge da Mina, em 1637, e do tratado de trégua assinado em 1641 entre portugueses e holandeses, a Companhia Holandesa das Índias Orientais monopolizou o comércio

de mercadorias da Europa para a Costa do Ouro e para a Costa da Mina, liberando apenas o comércio de tabaco. Isso eliminava do tráfico com essa área as outras regiões do Brasil além de Pernambuco e Bahia, que não produziam tabaco, bem como os portugueses da Metrópole. Outras regiões brasileiras chegaram, na verdade, a produzir tabaco, mas uma série de decretos reais portugueses proibiu ou limitou toda a produção fora da Bahia, sob o argumento de que traria grandes prejuízos aos negócios baianos, garantindo a estes imenso privilégio no tráfico de escravos. Portugal, em seguida, proibiu também o comércio entre Rio de Janeiro e outras regiões não produtoras de tabaco e a Costa da Mina, enquanto um decreto real português de 1644 autorizava os navegadores lusos a levarem navios carregados de tabaco diretamente da Bahia à Costa da Mina, para trocá-los por escravos (Verger P. , 1987, p. 28). Visto que Angola também estava dominada pelos holandeses entre 1641 e 1648, essas regiões brasileiras acabaram por utilizar a Companhia Real Inglesa da África para comprar escravos africanos e produtos europeus com o ouro contrabandeado das minas brasileiras. Evitar o contrabando do ouro do Brasil com outras nações europeias também era um dos motivos para Portugal proibir o comércio das demais capitanias com a Costa da Mina. A terceira e mais importante razão era a preferência dos africanos dessa região pelo comércio com o fumo de terceira categoria baiano, para o qual os produtores baianos não encontravam escoamento na Europa. (Verger P. , 1987, pp. 19-21)

Enquanto, nos portos de população banto da Costa Ocidental Africana (região onde atualmente se localiza Angola), as aguardentes, as quinquilharias, os tecidos e os baralhos eram muito estimados pelos locais, na Costa da Mina, era o fumo baiano a mercadoria mais privilegiada no comércio de escravos. Por isso, Bahia e, em menor escala, Pernambuco, alcançaram praticamente um monopólio de comércio com o Golfo do Benin. O tráfico de escravos com Angola se inseriu na lógica de comércio triangular: quinquilharias e bugigangas da Europa para a África, negros da África para as Américas, açúcar, anil, rum, e outros produtos para a Europa (Verger P. , 1987, pp. 20-21), enquanto o tráfico de escravos com a Costa da Mina quebrou esse paradigma de comércio para ser feito diretamente com a Bahia e Pernambuco. Vale ressaltar que Alencastro (2000) defende a tese de que o comércio entre a América e

toda a África portuguesa era bipolar, incluindo as trocas com Angola, relação que ele analisa em maior profundidade em sua obra.

O tabaco comerciado com os africanos era o de terceira categoria, o refugo, chamado de "a soca". Os portugueses proibiram esse tabaco de entrar na Europa. Ironicamente, para os africanos que o compravam, eram as fraquezas da "soca" que a tornavam tão apreciada entre os locais. Para evitar seu ressecamento ou apodrecimento, as folhas de terceira categoria eram submetidas a um processo de conservação que as deixavam com um aroma singular e inimitável. Essas folhas, mais quebradiças e de menor substância, eram besuntadas com uma quantidade maior de melaço do que as de primeira e segunda categorias que eram exportadas para a Europa, e, então, torcidas e armazenadas em rolos ou cordas. (Verger P. , 1987, pp. 20-21)

Esse cenário de trocas diretas colocava a Coroa portuguesa em uma situação complicada, pois, de um lado, havia os interesses dos mercadores portugueses da Metrópole, que não queriam ser alijados do tráfico de escravos com a Costa da Mina; de outro, as necessidades dos produtores de tabaco da Bahia, que representavam a maior cultura agrícola da região e precisavam escoar o tabaco de terceira categoria para tornar seus negócios viáveis. Nenhum produtor de tabaco aceitaria prosseguir com o cultivo do fumo se não pudesse escoar essa parte da produção (Verger P. , 1987, pp. 22-23).

> (...) Constantes e vãos esforços da Metrópole para que os negociantes da Bahia enviassem seus navios para o tráfico na Guiné, Angola ou Congo, considerados possessões portuguesas. Os comerciantes preferiam, contudo, negociar na Costa da Mina, onde podiam escoar seu tabaco de terceira categoria, proibido de entrar na Europa pela Coroa e cuja venda era essencial para os produtores, a fim de evitar prejuízos. (Verger P. , 1987, p. 12)

O tabaco era tão estimado que os brasileiros podiam trocá-lo com os outros europeus por valiosos gêneros, como ouro e marfim, pois todos os europeus

envolvidos no comércio transatlântico precisavam continuar abastecendo suas colônias com mão de obra escrava, e o fumo da Bahia era a melhor mercadoria para consegui-la. Há relatos de franceses dizendo, em 1750, que os negros chegavam a "dar certa preferência ao tabaco do Brasil em relação ao ouro" (Verger P. , 1987, p. 30). Mais especificamente, para o fumo vindo da Bahia, pois consideravam o fumo de Pernambuco melado demais. Tanto assim o era que franceses e ingleses esforçavam-se muito na tentativa de copiar o tabaco baiano para vender aos africanos. O mesmo relato citado acima, vindo do Forte francês de Ajuda ("Forte Saint-Louis de Grégoy"), dizia também:

> Os franceses poderiam fazer o comércio do tabaco de suas ilhas para Juda (Uidá), trabalhando-o para lhe dar a mesma força e cheiro que teriam alguns rolos do Brasil, que serviriam de amostra e seriam enviados a Saint-Domingue e Martinique para que iguais fossem fabricados. Seria de grande valia para os habitantes das ilhas francesas e maior para os armadores de França. (Verger P. , 1987, p. 30)

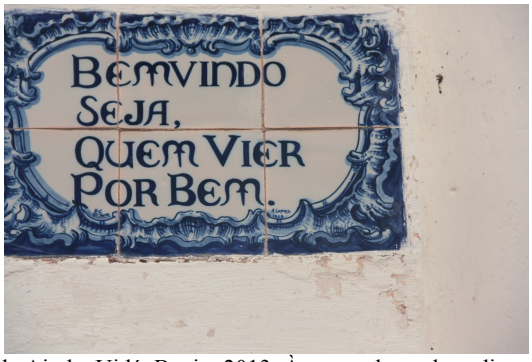
Para escapar ao "quinto", o imposto de 1/5 do valor da mercadoria colocado pela Coroa portuguesa sobre a produção aurífera no Brasil, os comerciantes levavam o ouro em seus navios até a Costa da Mina. Conseguiam, assim, quadruplicar seus lucros com essa estratégia, com o adiantamento do prêmio sobre o risco da viagem e também com o tráfico de escravos (Verger P. , 1987, pp. 44-46).

1.3 A presença portuguesa no Benin: o Forte da Ajuda e seu papel no contexto histórico do tráfico de escravos



Figura 24: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte da Ajuda. Uidá, Benin, 2013. Fachada frontal do Forte de São João Batista da Ajuda, hoje transformado em museu sobre a história de Uidá.





Figuras 25 e 26: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte da Ajuda. Uidá, Benin, 2013. À esquerda, a placa diz "Forte Português de Uidá – Forte São João Batista da Ajuda – Restaurado com o apoio da Fundação Calouste Gulbenkian de Portugal. 10 de Agosto de 1990." À direita, a mensagem em português "Bemvindo seja, quem vier por bem", impressa em azulejos também portugueses. Ambas as placas representam marcas do passado e do presente sobre a influência portuguesa no Benin.

Silva (2003, p. 135) assim descreveu o forte português: "na realidade, uma casa-grande de muros altos e grossos, com bastiões nas esquinas, a conter capela,

cemitério, horta e pomar, tendo a rodeá-la o sarame, ou conjunto de ruelas com as cubatas dos servidores e dos escravos".



Figuras 27, 28, 29 e 30: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte da Ajuda. Uidá, Benin, 2013. Imagens que demonstram a estrutura do Forte: um sobrado em estilo colonial português, que constituía a moradia principal dos oficiais, uma igreja, ao fundo, e estábulos na parte traseira. Na útima imagem, vê-se o brasão português ao lado dos canhões expostos em um dos pátios internos do Forte.

Incertezas cercam a história da construção do Forte de São João Batista da Ajuda. Em sua obra sobre os Agudás, Guran (2000, pp. 15-16) aborda as contradições encontradas na historiografia sobre o tema: enquanto a *Grande enciclopédia portuguesa e brasileira*, em seu verbete sobre o forte[5], e Carlos Eugenio Correia da Silva, tenente da Marinha portuguesa, em seu livro[6], afirmam que o forte foi construído entre março e outubro de 1680, Verger (1987, pp. 65-66; 130-142) apresenta transcrições de várias correspondências entre o vice-rei do Brasil, o rei de Portugal e o rei de Uidá que indicam que somente em 1721 o Forte começou a ser construído. Além disso, segundo Correia da Silva (Guran, 2000, p. 15) e

[5] *Grande enciclopédia portuguesa e brasileira* (sem data). Lisboa/Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédico Ltda.
[6] SILVA, C. E. C. da. (1866). *Uma viagem ao estabelecimento português de São João Batista da Ajuda na costa da Mina em 1865*. Lisboa, Portugal: Imprensa Nacional.

Edmundo Correia Lopes (1939, p. 6), o forte teria sido construído por Bernardino Freire de Andrade, governador de São Tomé e Príncipe, e por Jacintho de Figueiredo Abreu, que viria a ser seu sucessor, enquanto os documentos apresentados por Verger indicam que tenha sido Joseph de Torres o responsável pela empreitada (1987, pp. 65-66; 130-142).

A designação "Ajuda" (cuja grafia varia bastante de acordo com o documento e com o tempo, sendo as mais recorrentes: Ajudá, Uidá, Juda, Judá, Ouidah, Whydah ou Fida) era o nome de um reino com capital na atual cidade beninense de Savi. A palavra acabou sendo utilizada para designar a cidade de Uidá, onde se localiza o Forte São João Batista da Ajuda, a qual, como será visto adiante, concentrou o escoamento de escravos do antigo reino do Daomé (Silva A. d., 2004, p. 12). Para fins deste trabalho, será utilizado "Uidá" para a cidade e o antigo reino centrado em Savi, e "Ajuda" para o Forte português. Segundo Verger, em 1680, Portugal quis construir uma fortaleza em Uidá, a partir de São Tomé, para vincular esta última à Costa da Mina. A tentativa não logrou, entretanto, resultados nesse momento (Verger P. , 1987, p. 58). Com a descoberta das primeiras jazidas de minerais e metais preciosos no Brasil, em 1698, e o consequente incremento na demanda por mão de obra escrava, voltou-se a aventar, nesse mesmo ano, a hipótese de construção de um forte na região de Uidá. A edificação deveria ser acompanhada da fundação de uma companhia geral de comércio para esta costa, que deteria o monopólio dos negócios com a região e seria responsável pelos custos de construção e manutenção da fortaleza. O Conselho Ultramarino de Lisboa foi, entretanto, contrário à sua construção e também à criação da companhia, pelo que o Rei de Portugal, em 1700, negou o duplo pleito aos negociantes baianos. Em 1702, o novo governador geral do Brasil na Bahia recusou novo pedido dos comerciantes baianos nesse mesmo sentido.

Entre 1720 e 1735, Vasco Fernandez Cesar de Menezes, então vice-rei do Brasil e governador e capitão geral da Bahia, favoreceu o pleito dos negociantes baianos em detrimento dos portugueses de Lisboa. Uma de suas primeiras iniciativas foi autorizar a construção do Forte da Ajuda, nomeando para a tarefa o capitão de mar e guerra Joseph de Torres. Figura bastante controversa, Joseph era um dos

maiores traficantes baianos de escravos com a Costa da Mina e negociante de grande reputação. Mantinha relações com os holandeses e ingleses, com quem unia esforços para o transporte de escravos. Suas operações possivelmente nem sempre foram feitas dentro dos limites da legalidade, o que lhe poderá ter causado seus problemas com a justiça no futuro, culminando na sua prisão no "*Limoeyro*", em Portugal, em 1722, por conta de dívidas que possuía com a fazenda real (Verger P. , 1987, pp. 64-65; 138-142).

Esperava-se que a construção de um forte em Uidá devolveria a Portugal a presença outrora exercida na região, por meio do Forte de São Jorge da Mina, e de que talvez pudessem até mesmo reconquistar essa e outras possessões que haviam perdido. Serviria, ainda, de proteção aos navegantes brasileiros contra os holandeses. (Verger P. , 1987, p. 132).

Em uma carta datada de 1721, o vice-rei do Brasil, Vasco Fernandez Cesar de Menezes, salientava a importância do porto de Uidá e dessa parte da costa africana para a economia e o desenvolvimento do Brasil, bem como o papel exercido pelo tabaco nessa relação: " ... porto o mais celebre de toda aquela Costa, pelo que respeita a abundancia e grande numero de escravos que aly se resgatão. O tabaco he entre eles a mais estimável droga, sem a qual não podem viver nem passar (...)" (*sic*) (Verger P. , 1987, p. 132).

Em carta datada de 25 de outubro de 1721, endereçada ao Rei de Uidá, o rei de Portugal expressava seu contentamento com a construção do Forte:

> Vos faço saber que sendome prezente a Vossa carta de 26 de outubro passado, me foi muito agradável a notícia que me dais de que nos vossos dominios possão os meus vassallos ter huma Feitoria, para com mais comodo poderem commerciar nelles, e podeis estar certo que da minha parte farei applicar todos os meyos convenientes para que se augmente a referido commercio. (Verger P. , 1987, p. 133)

Ficou decidido, em 1723, que o Forte da Ajuda seria uma dependência da Bahia, o que implicaria que o pagamento de funcionários, oficiais, soldados, bem

como concertos e manutenção dos prédios fariam parte do orçamento do governo baiano. A receita viria dos "dez tostões" que eram cobrados sobre cada escravo que entrava no Brasil. (Verger P. , 1987, p. 139)

As demais nações europeias presentes em Uidá reagiram à construção do Forte de maneiras diferentes. Os ingleses viam na proximidade dos portugueses a possibilidade de perspectivas vantajosas para os seus negócios, pois poderiam exportar não apenas escravos para o Brasil, mas também outros produtos ingleses que os brasileiros desejassem, trocando-os por ouro. Os franceses se detiveram ao fato de os portugueses e brasileiros deixarem de comprar os escravos das outras nações europeias para passarem a buscá-los somente junto ao Forte português, o que prejudicaria o negócio dos outros países, inclusive o seu. Os holandeses, por sua vez, escalaram na sua agressividade contra portugueses e brasileiros, tentando, em diversas ocasiões, destruir o Forte. (Verger P. , 1987, pp. 137-138)

Pelo interesse que tinham em obter o tabaco brasileiro para fazer comércio com os africanos, os ingleses atuavam em favor dos portugueses e brasileiros e contra os holandeses, com relação às imposições desses últimos desde a tomada do Forte de Elmina. Tentaram acordar, em 1774, que os holandeses deixassem os brasileiros e portugueses livres para negociar seu tabaco, oferecendo, em troca, apoio à continuação da cobrança dos dez por cento sobre todo carregamento de tabaco do Brasil que chegasse à Costa da Mina. Documentos da época indicam, contudo, que, em 1791, devido ao declínio da Companhia Holandesa das Índias Ocidental, os holandeses já não cobravam mais essa taxa sobre o tabaco brasileiro. (Verger P. , 1987, p. 225 e 228)

A partir de 1756, com a aprovação de uma lei que permitia o comércio livre para todas as nações na Costa da Mina, o porto de Uidá inicia seu período de declínio. Na época do domínio holandês, os portugueses podiam fazer comércio somente nos portos de Popo, Uidá, Jaquin e Apá. Novos centros importantes surgiram, entretanto, nos anos seguintes, como Badagris, Porto Novo e Onim (atual cidade de Lagos). Esses dois últimos portos foram abertos por João de Olyveira, um

ex-escravo alforriado que retornou à Costa da Mina em 1733 para se consagrar como mercador de escravos, sempre atuando em favor dos interesses de portugueses e brasileiros. Enquanto nesses novos portos a oferta de escravos e o papel que ocupavam no tráfico era crescente, a situação do porto de Uidá se encaminhava para a completa decadência. (Verger P. , 1987, pp. 211-213; 216-222)

As hostilidades entre França, Inglaterra, Portugal e Holanda cresciam no continente europeu. Desde 1704, existia um acordo de neutralidade entre as nações europeias no porto de Uidá, proibindo atos hostis de uma nação contra a outra. Em razão da guerra da França contra Inglaterra e Holanda, iniciada em 1793, os franceses romperam esse tratado e atacaram navios ingleses na Costa da Mina em 1794. (Verger P. , 1987, p. 229)

No final do século XVIII e início do XIX, todos os fortes europeus em Uidá, foram paulatinamente abandonados. Desde a construção do Forte de São João Batista da Ajuda até seu abandono pelos portugueses, muitos foram os diretores que por lá passaram. Joseph de Torres foi o primeiro deles, seguido por Francisco Pereyra Mendes, encarregado de tal função entre 1721 e 1728 (Verger P. , 1987, pp. 138-142). O último diretor enviado para o forte foi o oficial Jacinto José de Souza, no ano de 1804. Com sua morte no ano seguinte, foi o almoxarife Francisco Xavier Rodrigues da Silva que o substituiu, auxiliado pelo escrivão de almoxarife Francisco Félix de Souza, que teria sido irmão de Jacinto José de Souza. Alguns anos mais tarde, esse mesmo Francisco Félix de Souza tornar-se-ia o mais famoso traficante de escravos do Benin e uma das figuras mais memoráveis do país, a quem se dedicará um capítulo específico abaixo. (Verger P. , 1987, pp. 245-248). A tradição de comando do forte português era uma das vaidades de Dom Francisco, que, sem negar sua origem brasileira, jamais se desvinculou de Portugal.

Em 31 de março de 1863, um raio atingiu o forte e ocasionou um incêndio. Nessa época, o forte havia sido cedido pelo Reino do Daomé a missionários franceses (1861-1865), e encontrava-se por eles ocupado. Os daomeanos diziam que o incêndio teria sido uma “obra de feitiçaria” encomendada pelo superior da missão

francesa, Padre Francisco Berghéro, para justificar terem-no prendido e cobrado um resgate (Lopes, 1939, p. 7). O Forte, retornado ao portugueses, sofreu, ainda, outro incêndio, no século XX. Em 1961, ordenou-se que os portugueses desocupassem o Forte, que passaria a ser propriedade do então Estado do Daomé (atual Benin). Antes de abandoná-lo, o Intendente encarregado incendiou a Fortaleza, destruindo vários objetos e documentos. Em 1975, finalmente, Portugal reconheceu a anexação e ocupação do Forte pelo Daomé (que, no mesmo ano, foi renomeado como "República Popular do Benin"). Atualmente restaurado, o Forte tornou-se um museu de história, com três salas dedicadas ao Brasil (Silva A. d., 2003, p. 118). O museu abriga também a coleção de fotografias denominada "Fluxo e Refluxo", resultado de décadas de pesquisa sobre os contatos estabelecidos entre a Bahia e a Costa Ocidental africana pelo fotógrafo e etnólogo Pierre Verger. O primeiro contato da autora com essa coleção, quando de sua renovação por projeto capitaneado pela Embaixada do Brasil e pela Fundação Pierre Verger, foi o embrião do presente trabalho de Mestrado. Esse assunto será abordado com maior profundidade em capítulo específico abaixo.

O forte português-brasileiro de São João Batista da Ajuda sempre foi, mesmo após sua desocupação, o local de referência mais representativo da comunidade brasileira que vivia no reino do Daomé, os chamados "Agudás", enquanto Francisco Félix de Souza, o célebre "Chachá", tornar-se-ia seu maior expoente.

2. OS AFRO-BRASILEIROS RETORNADOS À COSTA OCIDENTAL DA ÁFRICA

2.1 Contextualização histórica

É difícil precisar o número de ex-escravos ou de seus descendentes que retornaram do Brasil em direção à África. Rocha (2013) afirma que "antes do fim do século XIX o número de emigrantes afro-brasileiros para a África Ocidental havia ultrapassado o número de três mil" (p. 83). Segundo Guran (2000), entre 7 e 8 mil antigos escravos e descendentes chegaram e se instalaram na região do Golfo da Guiné a partir de 1835 (pp. 269-270).

Pode-se dizer que muitos escravos libertos se sentiam deslocados na sociedade brasileira e desejavam voltar para a África para reencontrar sua identidade. A Revolta dos Malês, ocorrida em Salvador (Bahia), em 1835, desencadeou um significativo fluxo de escravos retornados. Um grupo de escravos que participaram da Revolta, capturados pelas tropas governamentais, teve a sentença de prisão comutada em pena de banimento para a África. Aos que ficaram, foi muito difícil a convivência com as restrições impostas aos ex-escravos após a revolta, e alguns, voluntariamente, optaram por partir para o continente africano. (Silva, 1994, pp. 27-28)

> "Os libertos, a partir de 1830, foram sendo colocados diante da opção entre a exclusão do país e o trabalho agrícola, de preferência nas grandes propriedades. Se muitos cederam e aceitaram uma situação de dependência, outros resistiram e se mantiveram nas cidades, apesar das perseguições políticas. Outros, enfim com suficiente capital, preferiram voltar para a África: retorno estimulado fortemente pelas autoridades brasileiras e não apenas espontâneo." (Cunha M. C., 2012, p. 126)

Com a proibição do tráfico de escravos pelos ingleses, no começo do século

XIX, o comércio de escravos, a partir de então clandestino, entre o Benin e a Bahia, intensificou-se ainda mais e passou a ser controlado quase exclusivamente por negociantes baianos. Muitos homens de negócios passaram, assim, a viver na outra margem do Atlântico, para melhor controle exercerem sobre a atividade. Alguns desses "negreiros" que se instalaram na costa beninense deixaram como legado para o país uma extensa linhagem de descendentes. Essas famílias, em conjunto com os afro-brasileiros ex-escravos ou descendentes de escravos que começaram a chegar à Costa Ocidental africana, a partir da década de 1830, formaram a comunidade chamada "Agudá", cuja designação é usada até hoje para identificar os descendentes de brasileiros retornados à atual região do Benin e Togo. Na Nigéria, são chamados de "Amarôs" e, em Gana, são os "Tá Bom". Guran (2000) afirma que:

> Os Agudás primeiramente foram os intermediários entre as sociedades tradicionais e a cultura ocidental, para tornarem-se logo os intérpretes dos autóctones junto ao poder colonial e inversamente. Misturados e imbricados com as sociedades tradicionais por meio do casamento, sempre a cavaleiro entre várias culturas, eles têm desempenhado ainda o papel de intermediários no interior dos diferentes grupos étnicos autóctones, inscrevendo-se sempre como um dos principais atores do processo de construção de um Benim moderno. (p.276)





Figuras 31 e 32: Gabriela Oliveira – L'Ecole de Bresil. Uidá, Benin, 2012. As placas acima são testemunhos materiais da preocupação dos afro-brasileiros retornados em manter e transmitir o novo modo de vida que haviam aprendido na Bahia. Na primeira placa, lê-se "*Complexe Scolaire de Brésil*" ("Complexo Escolar do Brasil"), enquanto na segunda encontra-se a história da formação desse complexo escolar, cuja primeira escola teria sido fundada pelos "afro-brasileiros cristianizados e alfabetizados", no início do século XX.

Os ex-escravos que retornaram à Costa Ocidental tiveram uma influência maior na formação da identidade social Agudá do que os brasileiros que já lá estavam. Diferentemente dos brasileiros que se instalaram na Costa para dominar o comércio (de escravos ainda), os ex-escravos que chegaram em grande número, a partir da década de 1830, trouxeram da Bahia contributos significativos para a construção civil, para a marcenaria e para a produção agrícola na região, com técnicas diferentes das que eram utilizadas localmente. Essa nova presença impactou não apenas os modos de produção, mas também a forma de gestão da mesma, que, ainda que incipiente, já podia ser considerada capitalista, transformando a economia da região. (Guran, 2000, p. 73)

As influências que os afro-brasileiros retornados trouxeram para a costa da África Ocidental estendem-se também para outras áreas. A culinária, com a difusão do plantio do milho e da mandioca e a manutenção de pratos baianos como o caruru e a feijoada, recebeu muitos contributos da comunidade Agudá. A arquitetura africana foi modernizada pelas técnicas de construção civil e fabrico de móveis que os ex-escravos haviam aprendido no exílio. A religião católica, que lhes foi imposta do outro lado do Atlântico, regressava com eles à casa, agora de livre vontade, imiscuindo-se com o culto local aos Orixás. O movimento entre Bahia e Benin, apesar de possuir rupturas, é marcado por semelhanças e continuidades. Nos capítulos seguintes deste trabalho, será melhor analisado o intercâmbio cultural entre essas duas localidades.

Algumas famílias Agudás, até os dias de hoje, preservam entre os locais alguma fortuna e prestígio construídos no passado. Sem nenhuma dúvida, a família mais célebre do antigo reino do Daomé é a Família De Souza, que se originou com o Chachá Dom Francisco Félix de Souza (Guran, 2000, pp. 20-21).

2.2 Chachá

A história sobre a vida do Chachá é ilustrativa da forte conexão que existia entre Brasil, Benin e Portugal à época do tráfico de escravos. Um brasileiro, descendente de portugueses e talvez de índios, que foi morar na África e se transformou no maior traficante de escravos de todos os tempos, fundador de uma das famílias "brasileiras" mais influentes do Benin. Não à toa, a história (ou lenda), do Chachá I é uma das narrativas mais contadas no Benin até hoje. Sua epopeia foi romanceada na obra de Bruce Chatwin, "*The Vice Roy of Ouidah",* e o diretor de cinema Werner Herzog recontou sua aventura fabulosa, de forma bastante lúdica, no filme "Cobra Verde", de 1987, no qual, curiosamente, utilizou o então muito maltratado Forte de Elmina para encenar os episódios ocorridos no Forte de São João Batista da Ajuda.

A biografia de Dom Francisco Félix de Souza é cercada de contradições e de incertezas. Tanto pela discrepância entre relatos e documentos da época quanto, talvez, pela vontade do próprio Francisco Félix de Souza em alimentar as diferentes lendas que circulavam sobre sua vida (Silva A. d., 2004, pp. 13-14). Nasceu em Salvador, provavelmente entre 1754 e 1768, e era, portanto, brasileiro, embora súdito do reino de Portugal como todos os que nasciam no Brasil até a Independência, em 1822 (Silva A. d., 2004, p. 12). Não se sabe ao certo se era branco, mulato ou mestiço, descendente de índio ou de português. Guran (2000, p. 21) diz que seria filho de pai português e mãe indígena, enquanto Silva (2004, p. 136), que consultou as mesmas fontes, não se convenceu o suficiente para fazer a mesma afirmação. Sua chegada em Uidá teria sido entre 1779 e 1788, para ocupar a função de comandante do Forte de São João Batista da Ajuda, como narram seus familiares, ou para exercer a função menos prestigiosa de guarda-livros do almoxarife e escrivão do Forte, segundo Verger e Silva (1987, p. 460; 2004, p. 13). Ainda que tenha chegado no Forte com a função de almoxarife, as responsabilidades de Dom Francisco aumentaram progressivamente, à medida que a importância do Forte para Portugal diminuía. Já no início no século XIX, Dom Francisco havia herdado de seus

antecessores a autoridade máxima no local, visto que o rei de Portugal não enviou outros substitutos para o cargo de capitão da Fortaleza.



Figura 33: Gabriela Oliveira – Das mãos do Presidente do Benin, Boni Yayi, o ex-Presidente Lula recebe um retrato seu ao lado do Chachá VIII. Cotonou, Benin, 2013. Em visita não-oficial ao Benin, em abril de 2013, acompanhando empresários brasileiros em missão de reconhecimento de potenciais áreas de investimento em países africanos, o ex-Presidente Lula recebe das mãos do então Presidente do Benin, Thomas Boni Yayi, um retrato seu com o Chachá VIII, registrado em uma anterior visita oficial ao país. Ao fundo, o avião no qual veio a comitiva e, entre os dois presidentes, a intérprete franco-brasileira, Mireille Sainte-Claire, que auxiliou o Presidente Lula durante a visita. Apesar de ser uma visita não-oficial, o Presidente Lula, muito estimado pelos africanos, foi recebido com honras de chefe de estado, por insistência do Governo do Benin. Centenas de pessoas o aguardavam no aeroporto e, quando o Presidente desembarcou, cantaram canções da comunidade Agudá, em um português enferrujado, e fizeram saudações em palavras em português, que insistiram em memorizar apenas alguns minutos antes. O gesto do Presidente Boni Yayi, aqui registrado, simboliza o prestígio ainda atribuído à figura do Chachá pelos representantes políticos locais e a importância da sua figura como líder da comunidade de Retornados afro-brasileiros do país.

Acredita-se que, desde o período em que atuava como governador do Forte, Dom Francisco já comerciava escravos. Verger cita o relato de Sir Henry Huntley, comandante da fragata *The Tinette*, que passou pela África Ocidental entre 1831 e 1838:

> O secretário do Forte português era De Souza, chamado para suceder o governador em caso de morte daquele, e preencher suas funções até que o bom prazer de seu soberano fosse

> conhecido. Este acontecimento realizou-se, permitindo a De Souza assegurar o governo do estabelecimento português, ou mais exatamente da feitoria de Uidá, e mesmo que muitos anos tenham passado, o governo português não se preocupou absolutamente com a situação e De Souza, achando que seu próprio governo o tinha deixado "sozinho na glória" e descobrindo igualmente que não se lembrava mais quando dos pagamentos do soldo feitos pelo tesouro aos funcionários da Coroa, sem hesitação mergulhou no tráfico de escravos, mesmo que este tivesse se tornado ilegal ao norte do equador. (Verger P. , 1987, p. 463)

Verger (1987, p. 461) cita outro relato (segundo ele mesmo exagerado) no qual Broquant[7] afirma que o monopólio do tráfico de escravos detido pelo Chachá, graças a uma concessão real, acelerou o processo de abandono dos fortes europeus em Uidá e foi causa para "todas as guerras feitas no país." O sucesso como traficante e o rígido controle imposto pelo rei do Daomé ao comércio em Uidá (Silva A. d., 2004, p. 23) tê-lo-iam feito desistir do comando do Forte da Ajuda para se dirigir a Badagri (na atual Nigéria), onde fundou o entreposto de Ajido (Silva A. d., 2004, p. 15).

Atribui-se a grande influência de Dom Francisco no reino do Daomé a um mítico pacto de sangue feito com o rei Guêzo. Segundo a lenda, Dom Francisco já era traficante e, graças a uma disputa por dívida, foi preso pelo rei Adandozan (1797-1818). Na prisão, conheceu Gakpé, irmão do rei Adandozan, que também estava preso. Com ele, firmou um pacto de sangue e envolveu-se em uma conspiração para ajudar Gakpé a assumir o trono. O golpe deu certo e, em 1818, Gakpé destronou seu irmão, tornando-se o novo rei do Daomé, então, "Guêzo", que permaneceu no poder de 1818 a 1858. Dom Francisco recebeu de seu irmão de sangue, e agora rei, o monopólio sobre o tráfico de escravos, terras para cultivar, além do título de vice-rei de Uidá (Verger P. , 1987, p. 462; Guran, 2000, p. 22; Silva A. d., 2003, p. 120). A lenda é retratada no filme "Cobra Verde", de Herzog, já mencionado acima.

O título de "Chachá", também concedido pelo rei Guêzo, tornou-se hereditário, e é passado de geração em geração entre seus descendentes até hoje.

7 Broquant, M. (1839). *Esquisse Commerciale de la Côte Occidentale d' Afrique depuis Gallinas jusqu'au Gabon*.

Quanto ao significado, a palavra "Chachá" poderia estar ligada à gíria brasileira da época, "*chanchan"*, que queria dizer falsário; à expressão onomatopeica, "já-já", que seria usada pelo Chachá para conduzir o trabalho de seus empregados africanos; ou a uma expressão local que significaria "caminhar com passos curtos e rápidos". Não se pode afirmar a sua raíz etimológica, mas seu significado social no Benin é definitivamente muito reconhecido. O último Chachá, Honoré Feliciano Julião de Souza, o Chachá VIII, gozou de enorme prestígio e foi, até sua morte em 2014, um empresário bem sucedido e figura extremamente respeitada localmente, muito embora nem todos os Chachás tenham tido semelhante reconhecimento.



Figura 34: Gabriela Oliveira – Série sobre o Chachá. Uidá, Benin, 2013. Paulo Nazareth (em pé), artista brasileiro, presenteando o Chachá VIII (à direita) durante visita do então Subsecretário de Assuntos Políticos do Ministério das Relações Exteriores do Brasil, Embaixador Paulo Cordeiro (à esquerda), em *Singbomey*. Quando comparecia em cerimônias públicas ou quando recebia visitas de autoridades em sua casa, o Chachá costumava vestir-se à moda europeia, com terno e gravata, e não com as roupas tipicamente africanas, feitas com *pagnes* de ricas estampas coloridas. Esse é um costume comum entre os Agudás, que prezam pela manutenção das tradições que seus antepassados trouxeram do Brasil. Se, antes, elas tiveram um papel importante no enquadramento dos Retornados no contexto da sociedade africana, hoje, os Agudás as utilizam como forma de diferenciação, orgulhosos da herança familiar afro-brasileira. No cachimbo sobre a mesa, estão gravados a data e o local da cerimônia de entronização do Chachá VIII ("*Ouidah,* 07-10-95"), significativo momento de reafirmação da importância da tradicional família De Souza na sociedade beninense.

A despeito de sua ignóbil profissão de mercador de escravos, não faltam relatos positivos da época acerca do caráter de Dom Francisco. Segundo John Duncan "mesmo os maiores inimigos do Sr. De Souza, se o conhecessem, admitiriam que é muito generoso e bom, um perfeito cavalheiro em suas maneiras. (...) Ostenta verdadeiramente as características do mais generoso e humano homem das costas da África." Para o capitão Monléon, "este ancião é grande, bom e generoso; seu espírito justo, leve e de uma finura remarcável faz lamentar que não tenha aplicado suas felizes faculdades ao verdadeiro bem estar deste país que adotou." (Verger P. , 1987, p. 461)

Mais do que a estima que suscitou em seus contemporâneos, pode-se afirmar que o grande papel do Chachá está relacionado à elevação dos brasileiros e portugueses que se foram instalar na costa do Benin ao status de elite econômica do país. Desde o início do reinado de Guêzo, os brancos foram colocados sob a égide do Chachá, que lhes garantia segurança, física e econômica, no seio de um reino puramente africano. A concessão de terras que o rei Guêzo deu a seu irmão de sangue foi fundamental para a prosperidade econômica da comunidade Agudá no reino Fon, pois antes ela era vedada a qualquer estrangeiro. Tanto os mercadores baianos, negreiros, como os ex-escravos e seus descendentes afro-brasileiros, beneficiaram-se dessa nova política do rei, que lhes permitiu cultivar terras e contribuir para o desenvolvimento da agricultura local, enquanto se integravam ao pacto social e político do novo reino. Seria o início da abertura política e econômica do reino Fon ao Ocidente e da sua projeção ao nível de potência regional. Paradoxalmente, isso propugnaria sua decadência e subsequente dominação pelos franceses no final do século XIX. (Guran, 2000, pp. 28-30)

Francisco Félix de Souza tentou junto à D. Pedro I estabelecer um protetorado brasileiro sobre o Daomé. Para decepção do Chachá, a proposta não foi aceita pelo então Imperador do Brasil, devido ao acordo de independência estabelecido entre Portugal e Brasil, que proibia expressamente o avanço do Brasil independente sobre as colônias e protetorados portugueses na África. Algumas décadas depois, já no contexto da Conferência de Berlim (1884-1885), nova tentativa

de tornar o Daomé um protetorado português foi lançada, dessa vez pelo quarto Chachá, Julião (1880-1887), que também foi diretor do forte português. A tentativa foi bem sucedida e, em 1885, foram assinados dois tratados com Portugal, que colocavam quase todo o reino do Daomé sob sua proteção (Silva A. d., 2003, p. 135). A Inglaterra, que queria frear o avanço do domínio francês na Costa Ocidental africana, apoiou a iniciativa portuguesa (Guran, 2000, p. 188). Tal acordo não seria, contudo, muito longevo. Ao negociar proteção portuguesa para o reino, Chachá Julião desagravou fortemente os franceses, que interpretaram o acordo como uma ameaça à sua posição na região, e, ao mesmo tempo, tornou-se alvo de intrigas de seus opositores locais, que disseram ao rei do Daomé que Julião o havia enganado e tentava, na verdade, vender o país aos estrangeiros, visando aumentar seu próprio poder. Essa trama culminaria com a prisão e execução de Julião, em segredo, por ordens reais, e com o fim de um protetorado português sobre o Daomé que sequer havia começado. (Silva A. d., 2003, pp. 135-137; Guran, 2000, pp. 185-194)

A França, então, consolidou seu espaço no reino, assinando acordos de proteção com Aguê, Porto Novo, Popô Grande e Cotonou. Esta última era a cidade mais valiosa para os franceses, pois havia se tornado importante porto exportador de óleo de palma e amêndoas de dendê. Como consequência desses acordos, os comerciantes europeus viram-se forçados a uma situação de bitributação, pagando impostos aduaneiros para a França e para o rei do Daomé. Os Agudás, nesse contexto, também acabaram se dividindo: alguns queriam permanecer neutros, outros juravam fidelidade ao *dadá* (o rei) ou aos franceses e ainda havia os que optassem pelo apoio aos alemães, instalados no atual Togo, país vizinho ao Benin. (Silva A. d., 2003, p. 138)

O novo rei do Daomé, Behanzin, travou uma guerra com os franceses durante todo o seu reinado, entre 1889 e 1894, terminando exilado na Martinica, junto com alguns aliados. Os Agudás que haviam optado por ficar ao lado dos franceses esperavam conquistar uma posição de prestígio dentro da nova administração. Alguns chegaram, de fato, a ocupar cargos importantes, mas o contingente de europeus enviados para trabalhar na nova colônia não cessava de aumentar e os

Agudás logo perceberam que sua mobilidade social nesse novo contexto seria muito reduzida. Alguns franceses chegavam a vê-los mesmo como uma ameaça a seu projeto colonizador, pois eles não se encaixavam no modelo proposto. Emanavam o modo de vida da cultura amerindianizada e africanizada que haviam aprendido no Brasil com os portugueses, o que tendia a ser visto pelos colonizadores como uma forma de competição. Essa tensão incipiente seria o germe para a atuação militante de alguns Agudás na vindoura luta pela independência do Benin. (Silva A. d., 2003, pp. 139-145)

2.2.1 Os sucessores do Chachá

Desde que Dom Francisco Félix de Souza recebeu a alcunha de Chachá de seu irmão de sangue, o rei Guêzo, em 1821, até os dias de hoje, houve oito Chachás. Ocorreram, nesse ínterim, três longos períodos de vacância: entre 1888 e 1917, entre 1956 e 1961, e entre 1969 e 1995. Guran (2000, pp. 172-267) narrou em seu livro sobre os Agudás o complexo processo de entronização do Chachá VIII, em 1995, que ele teve a oportunidade de vivenciar na época em que pesquisava para escrever sua tese de Doutorado sobre os Retornados afro-brasileiros no Benin. O "reinado" do último Chachá, Honoré Feliciano Julião de Souza, foi muito positivo para a família, por dois motivos principais. Em primeiro lugar, a forma escolhida para apresentar o Chachá VIII ao rei tradicional de Abomé, seguindo todas as tradições antigas, que demonstravam grande respeito pelo monarca, conduziu ao restabelecimento das boas relações entre o rei e a figura icônica do Chachá "*Mitô*"[8]. O poder do rei de Abomé, antiga capital do Daomé, permanece ainda, à semelhança de muitos outros reis locais, como uma forma de liderança tradicional. Sua importância na rede de forças políticas beninense é inquestionável, mas seu poder não se confunde com o poder público da República do Benin. A "coroação" do Chachá Mitô pelo rei de Abomé foi um resgate simbólico da antiga aliança de poder que empodeirou o primeiro Chachá

[8] *Mitô*, "nosso pai", em fon (Guran, 2000, p. 29).

e, por isso, cheia de significado para aqueles imersos na complexa trama identitária do Benin.

O príncipe Dah Ahouissoupkè afirmou, quando da apresentação do Chachá ao rei Agoli-Agbo, em seu palácio em Abomé, dias antes da entronização do Mitô Honoré Feliciano Julião de Souza:

> As outras vezes que eles escolheram um Chachá, eles não o apresentaram jamais ao rei como agora. Como ele veio se apresentar ao rei, que falou dentro das suas mãos e ele as colocou sobre a sua cabeça, é a transmissão do poder. Nenhum dos que tinham sido escolhidos vieram fazer isso. Nenhum deles queria continuar a amizade, mas agora retomou-se. (Guran, 2000, p. 230)

Nem sempre essas relações foram auspiciosas, e, antes do Chachá VIII, a relação com a corte do Daomé passou por um extenso período de desprestígio. O relacionamento entre o rei do Daomé e a casa do Chachá se viu bastante deteriorado desde o período do quarto Chachá, Julião (1880-1887), que foi executado por ordens reais após articular com Portugal um acordo de proteção sobre Uidá. Ainda que seja um título hereditário passado por Dom Francisco Félix de Souza a seus sucessores, e assim continuadamente, a confiança do rei é uma mais valia que tem que ser conquistada individualmente, pois que estabelecida em uma relação personalíssima entre o monarca e o Chachá que coexistem em cada momento histórico. Reestabelecidas as boas relações com o rei do Daomé, resgatou-se à figura do Chachá e à toda a família parte do prestígio social de que outrora haviam gozado. Durante a apresentação do Chachá ao rei, Adjaho, uma espécie de ministro de culto do rei do Abomé, cuja posição na hierarquia de poder tradicional é bastante elevada, admitiu que houve um acontecimento, referindo-se ao caso de Julião, mas que esse é um assunto proibido, que não se toca. Ele afirmou que o Chachá veio

> (...) porque se quer acabar com esse problema, é uma reconciliação. Chachá nos fez um bem. Seu nome não desaparecerá jamais da terra. É uma recompensa que lhes damos (aos

> descendentes do Chachá), que é a proteção. O filho mau agiu mal e foi punido e acabou. É a reconciliação. A prece de proteção dos Voduns não é superficial. Nós a fazemos como era feita no antigo reino do Daomé. (Guran, 2000, p. 228)

O momento vantajoso refletiu-se também nas relações comerciais e nos negócios da família, trazendo mais prosperidade à casa De Souza. Considera-se que o grande legado deixado pelo Chachá VIII tenha sido a restauração de *Singbomey*, o sobrado em estilo colonial afro-brasileiro construído pelo Chachá I em Ouidah, no século XIX, para abrigar toda a sua numerosa família de mais de 80 filhos (homens) e suas centenas de escravos. Sobre *Singbomey*, encontramos em Verger (1987, pp. 463-466), novamente no relato de Sir Henry Huntley: "De Souza vive em uma morada bem construída por seus cuidados. Reservou-se uma parte para seu uso pessoal: uma outra parte está aberta aos capitães dos navios negreiros que comem e dormem alí, o resto está reservado para o tráfico (Verger P. , 1987, p. 464)." A relevância de *Singbomey* no contexto da arquitetura de influência colonial portuguesa no Benin será melhor analisada em capítulo abaixo.

Impressionam os relatos da época acerca do estilo de vida de Dom Francisco. Dizem que vivia como um príncipe, oferecendo diariamente jantares nababescos aos capitães dos navios negreiros que aguardavam para fazer negócios com o vice-rei. A comida era farta e servida em serviços de porcelana trazidos da Europa. Não faltavam também artigos em prata reluzindo entre os convidados, a quem o Chachá raramente dirigia a palavra. Ele era visto pelos hóspedes somente durante o jantar, quando aparecia displicentemente vestido e mal emitia uma sílaba antes de se retirar. Mesmo assim, era conhecido pelas boas maneiras com que recebia a todos, ainda que fosse um de seus inimigos. (Verger P. , 1987, pp. 464-466)

No antigo quarto do Chachá em *Singbomey*, atualmente preservado e cuidado como um santuário e, ao mesmo tempo, museu de sua memória, encontra-se um retrato que indica que teria a pele clara, mas nada atesta sua veracidade, e alguns autores dizem que teria sido pintado *post-mortem*. Guran (2000, p. 28) cita uma

hipótese, levantada por Verger[9], de que o quadro teria sido pintado pelo mesmo artista que pintou o retrato do Chachá III ("Chicou"; 1858-1880) e, portanto, teria sido pintado após o falecimento de Dom Francisco, visto que Chicou encomendou o seu quando já era Chachá III (Guran, 2000, p. 28; Silva A. d., 2004, p. 136). Na imagem, o negreiro é retratado com vestimentas mais próximas das influências europeias do que africanas, trajando uma blusa escura e grossa, fechada por grandes botões, com um lenço amarrado no pescoço e uma espécie de barrete na cabeça, cujo pingente descai pendurado para o lado direito da tela. Na versão original, apresentada por Verger como se vê na Figura 36 (1987, pp. 256-), pode-se ver o Chachá representado com uma vasta barba e cabelos quase na altura dos ombros.

Guran (2000, p. 28) ressalta, ainda, que a imagem que foi publicada em Verger (1987, pp. 256-) não é a mesma que ele viu na galeria de retratos da família, em *Singbomey*, na década de 1990, conforme fica comprovado pela Figura 36. Segundo o autor, "o retrato original, bastante sóbrio, foi modernizado e ganhou um halo semelhante aos encontrados nas representações dos santos católicos, o que aliás está bem de acordo com o tipo de adoração que é atualmente dedicada ao antigo vice-rei de Uidá."

[9] Verger P. F. (1953). *Influence du Brésil au Golfe du Bénin. Les Afro-Américains – Memoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire* (27), pp. 11-101, Dakar, Senegal; p. 44)

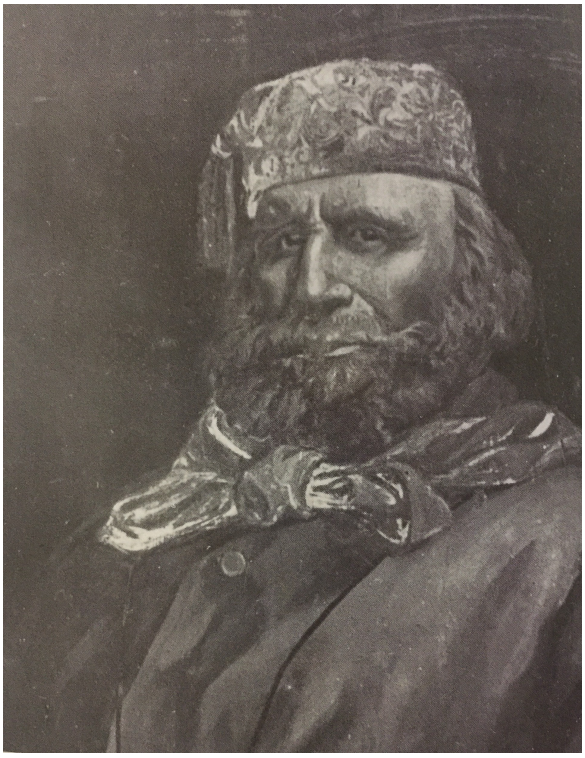


Figura 35: Reprodução de retrato tradicional de Francisco Félix de Souza, publicado por Verger em 1968, que se encontrava, à época, exposto na galeria de retratos da Família De Souza. (Guran, 2000, p. 28)



Figura 36: Milton Guran – Mulheres da família De Souza abençoam o Chachá VIII no dia da cerimônia de sua entronização. Uidá, Benin, 1995 (© Milton Guran). Capturada por Guran na galeria de retratos da família De Souza, em *Singbomey*, a imagem revela o retrato do Chachá já modernizado, conforme citado pelo autor (Guran, 2000, p. 235).

Quando da minha visita à *Singbomey*, em 10 janeiro de 2013, o retrato havia sido novamente alterado, aproximando-se mais da versão original com relação à sobriedade. Não mais se via o "halo" presente na versão registrada por Guran. À semelhança deste, o retrato de 2013 também contava com uma breve biografia sobre o Chachá I, aproximando-se mais do estilo de um pôster promocional do que de um retrato a óleo no seu sentido clássico (Figura 37).



Figura 37: Gabriela Oliveira – Série sobre o Chachá. Uidá, Benin, 2013. Retrato do Chachá I. Imagem capturada durante visita ao Museu do Chachá, que fica dentro de sua antiga residência (*Singbomey*). Pode-se perceber que o retrato do Chachá está diferente da reprodução apresentada na Figura 36, conforme já comentado acima.

A fidedignidade do retrato à figura de Dom Francisco não é tão relevante quanto o resultado que teve na construção do imaginário coletivo. Foi com base nessa imagem que os descendentes de Dom Francisco construíram a representação que eles têm de seu célebre antepassado e, consequentemente, de si próprios (Guran, 2000, p. 28). Ao mesmo tempo em que a família De Souza e os Agudás encontram-se perfeitamente inseridos na sociedade beninense e togolesa atual, eles também se

identificam e se projetam nela como um grupo com uma identidade social diferente, cujo ancestral que lhes teria dado origem se aproximaria mais de um europeu do que de um africano.

Na década de 1970, o Embaixador do Brasil na Nigéria e, cumulativamente, no então Daomé (Benin), Alberto da Costa e Silva (2003, pp. 115-118), quando acompanhava o Chanceler Mario Gibson Barboza em visita à região, descreveu a emocionante experiência que vivenciou no dia 5 de novembro de 1972. Além de Embaixador, Alberto da Costa e Silva é historiador e possui extensas obras sobre a África e, em especial, sobre as relações entre o Brasil e o Oeste Africano[10] (e, por isso, é uma das mais importantes fontes de pesquisa deste trabalho). Foi no "*Quartier Brésil*", em Uidá, a última parada da comitiva que acompanhava o Ministro das Relações Exteriores do Brasil. Conhecido como o bairro dos brasileiros, o local desenvolveu-se em torno de *Singbomey*, a residência de Dom Francisco. Silva relata que foram recebidos com ovação pela numerosa linhagem de Félix de Souza. Na altura, ocorria um dos períodos de vacância, entre 1969 e 1995, após o sétimo Chachá e antes da escolha do oitavo. De acordo com a narrativa de Costa e Silva, a delegação visitou o túmulo de Félix de Souza, que se encontra dentro do quarto que pertencia "ao negreiro mais famoso da Costa", ao lado da cama de jacarandá do Brasil em que dormia, segundo contavam. Passaram pela galeria de retratos da família, ao lado do quarto, onde se encontravam os retratos dos Chachás, alguns em pinturas a óleo, e outros já em fotografias. A casa, que é cercada de varandas, bem ao estilo afro-brasileiro que os Agudás ajudaram a disseminar no Benin, possui também um cemitério para os "brasileiros" e um pátio interno. Foram ali acolhidos com ovações por importantes membros da comunidade afro-brasileira, como o Dr. Olympio de Medeiros, primo do primeiro Presidente da República do Togo, de família afro-brasileira com origem no Benin. Silva continua:

[10] A Enxada e a Lança: a África antes dos Portugueses. Edições 2110/82; As Relações entre o Brasil e a África Negra, de 1822 a 1° Guerra Mundial. Ed.3577; A Manilha e o Libambo: A África e a Escravidão, de 1500 a 1700. Ed.2002; Um Rio Chamado Atlântico, 2012; Francisco Félix de Souza, Mercador de Escravos. Ed. 2004.

> Seguiu-se uma apresentação de música e dança. Não havia diferença entre o que tocavam e um samba carioca. Parecia não ter existido a longa ausência de contatos diretos entre os dois lados do Atlântico. Representou-se o "burrinhão", o mesmo Bumba-meu-boi do Nordeste – as canções, idênticas às que eu entoei, menino. Os versos eram em português, num português estropiado, mas em português. (Silva A. d., 2003, p. 118)

O autor segue a descrição contando sobre as máscaras de gente branca que os participantes da Burrinha utilizam, inclusive a do ex-presidente francês De Gaulle, uma das mais tradicionais do festejo, comparando a celebração a um cordão carnavalesco das folias cariocas do início do século XX. O ritmo da Burrinha contagia a todos e logo tudo se tornou uma grande festa brasileira: "em pouco tempo, estávamos todos dançando, os brasileiros da comitiva de Gibson e os descendentes de brasileiros de Ajudá. Como se, de repente, deixassem de existir a geografia e a história, o espaço e o tempo. E o mar fosse mentira."



Figura 38: Gabriela Oliveira – Série sobre o Chachá. Uidá, Benin, 2013. A "*Place Chacha"* ("Praça do Chachá") está localizada em frente à casa do Chachá ("*Singbomey*"), no bairro brasileiro "*Quartier Brésil*", em Uidá, Benin. Na imagem pode-se ver a árvore considerada pelos locais como sagrada, onde foram enroladas bandeiras de vários países.

Guran (2000, p. 173) descreve a comemoração anual do aniversário do Chachá I:

> Em honra de seu fundador, os De Souza mantém uma espécie de museu em *Singbomey*, na casa em que se encontra o túmulo de Chachá I, ao lado do pequeno cemitério familiar. A data de nascimento do fundador – 4 de outubro de 1754 – é comemorada todos os anos com uma grande festa "brasileira". Na ocasião, a família oferece um banquete a centenas de convidados seguido de um espetáculo de *bourian* e de um baile de "samba". (Guran, 2000, p. 173)



Figura 39: Gabriela Oliveira – Série sobre o Chachá. Uidá, Benin, janeiro de 2013. Embaixador Paulo Cordeiro e Chachá VIII visitam o quarto do Chachá I, em *Singbomey*. Ambos sentam-se sobre a cama onde dormiria o Chachá I, feita em madeira de jacarandá do Brasil, que tem o colchão forrado por uma bandeira brasileira.

Guardadas as devidas proporções, semelhante experiência tive quando da minha visita à *Singbomey*, em janeiro de 2013. Em viagem oficial ao Benin, o então Subsecretário de Assuntos Políticos do Ministério das Relações Exteriores do Brasil,

e também historiador, Embaixador Paulo Cordeiro, foi recebido pelo Mitô Honoré Feliciano Julião de Souza, o Chachá VIII, em sua tradicional residência, em Uidá. Na comitiva, estava o Embaixador do Brasil no Benin à época, Arnaldo Caiche d'Oliveira, o diplomata João Paulo Marão, a quem eu acompanhava, e o artista brasileiro Paulo Nazareth. Fomos recebidos pelo Chachá e sua numerosa família, para um "almoço à brasileira". Havia muita comida, incluindo cozido e feijoada. Nas fotos, apareço comendo um acarajé, mas somente o bolinho, sem recheio, diferentemente do que se come na Bahia. O Chachá Mitô, então com 85 anos de idade, não falava muito, mas estava visivelmente contente com a visita dos "amigos brasileiros" e sorria bastante. Nas poucas vezes que falou algo, fê-lo em francês, língua oficial do país. Recebeu com muita alegria os presentes brasileiros oferecidos pelos convidados, especialmente a cachaça. Estava elegantemente vestido com terno azul marinho e gravata azul e vinho. Por cima do terno, uma capa de veludo vinho, com bordados dourados nas pontas e, na cabeça, um barrete feito do mesmo material, semelhante ao que vemos no retrato do Chachá I (Figura 35). Acompanhava-o para todo lado um cachimbo feito de chifre de boi, no qual se via gravada a data e o local de sua entronização como Chachá: "*Ouidah* 07-10-95". Após o almoço, seguimos para uma visita ao museu da família. Passamos pelo túmulo do Chachá I, localizado dentro de seu antigo quarto e visitamos a galeria de retratos, onde um de seus descendentes nos fez um breve discurso sobre a história da família De Souza. Estávamos todos muito emocionados, e as mulheres da família De Souza entoavam o tempo todo os cânticos em homenagem ao Chachá, muitas vezes em um enferrujado português, mas claro o suficiente para reconhecermos de que se tratava de nossa língua mãe, não um dialeto local. Receber convidados, especialmente brasileiros, em *Singbomey*, era um grande orgulho para o Chachá VIII.

O sobrado passou muitos anos abandonado, e foi Mitô Feliciano de Souza o responsável pela sua reabilitação. Para muitos, restaurar a casa em que viveu o estimado Chachá I foi o grande legado de seu último sucessor. A casa não mais era usada como residência do Chachá, mas como museu da família e espaço para grandes recepções e festas. Após a visita ao museu, seguimos para o grande pátio interno de terra batida, acompanhados dos familiares do Chachá VIII, que

espreitavam com olhinhos curiosos os *yovos* (“brancos”, em fon). Era chegada a hora da festa, o que na casa do Chachá significa “Burrinha”. A banda começou a tocar a música, e a batida que ouvíamos era muito familiar. O ritmo era quase de um samba, um pouco mais lento e com uma cadência mais malemolente. Começaram a entrar os personagens da Burrinha: primeiro a Mammywata (a mulher com uma cobra amarrada na cintura, que representaria a deusa do mar, “Iemanjá” no Brasil), logo depois seguiram-se os personagens tradicionais, sucessivamente: o mascarado “Chirac”, a “Marilyn Monroe”, uma baleia, entre outros. Os convidados, que de início ficaram sentados apenas observando e sorrindo, já começavam a se levantar para tirar fotos. Os pés batiam no chão, acompanhando o ritmo do batuque, e não demorou muito para começarem a dançar. O artista mineiro Paulo Nazareth logo se jogou no meio dos personagens e se deixou levar pelo ritmo contagiante, dançando e interagindo com eles. Em seguida, um dos personagens convidou o Embaixador Paulo Cordeiro para se juntar a eles e, então, todos se sentiram num grande baile de Carnaval, assim como na experiência descrita por Costa e Silva.



Figura 40: Arquivo pessoal da autora. Comendo acarajé na Casa do Chachá. Uidá, Benin, 2013.



Figura 41: Gabriela Oliveira – Série sobre o Chachá. Convidados assistem animados à apresentação da Burrinha, no pátio interno de *Singbomey*. Uidá, Benin, 2013.



Figura 42: Gabriela Oliveira – Série sobre o Chachá. Apresentação da Burrinha, no pátio interno de *Singbomey*. Uidá, Benin, 2013. À esquerda, a personagem da "Mammywata" e, mais ao fundo, o personagem do "Chirac".

Quando o primeiro Chachá Dom Francisco Félix de Souza faleceu, em 8 de maio de 1849, aos 94 anos de idade, as homenagens prestadas pelo rei Guêzo não deixariam suspeita sobre o prestígio e apreço que o monarca nutria pelo seu amigo-irmão. Os funerais, organizados por Domingos José Martins (traficante de escravos também), estenderam-se por vários meses. O rei enviou para o cortejo fúnebre nada menos do que oitenta amazonas, 51 *pagnes* para a família De Souza (um para cada filho vivo) e, ainda, sete pessoas que seriam sacrificadas em sua honra, de acordo com a tradição local para alguém de sua posição. Segundo Verger (1987, p. 466), seu filho Isidoro teria impedido os sacrifícios, mas outros autores atestam que um menino e uma menina teriam sido "efetivamente decapitados e inumados juntamente como o todo-poderoso senhor de Uidá, ao mesmo tempo que três homens foram sacrificados em sua honra na praia." (Guran, 2000, p. 31; Lopes, 1939, p. 19)[11].

O Chachá VIII, Honoré Feliciano Julião de Souza, o último da linhagem até o presente momento, faleceu, por sua vez, em 23 de outubro de 2014, aos 86 anos. Dessa vez, não foram realizados sacrifícios para homenagear o último "vice-rei de Uidá", mas o então Presidente da República, Yayi Boni compareceu ao funeral. O Presidente Boni Yayi é casado com Chantal de Souza, descendente direta do Chachá VIII e ilustre representante da comunidade afro-brasileira no Benin. Com a morte do último Chachá em 2014, o trono encontra-se, mais uma vez, em um período de vacância. Não se sabe ainda se um sucessor será escolhido, considerando-se a dificuldade da família em manter sua relevância no cenário nacional. A eleição de um novo Chachá se faz, contudo, fundamental para que a herança brasileira e as tradições compartilhadas pela comunidade Agudá continuem a se fazer presentes pelas próximas gerações vindouras.

[11] Guran cita o relato de F.E. Forbes, da Marinha Britânica (Forbes, 1851, p. 49), que, por sua vez, é citado por Canot (Canot, 1993), e coincidiria também com a tradição familiar dos De Souza.

2.3 A bagagem cultural afro-brasileira trazida na viagem de retorno

2.3.1 A "Burrinha": música e dança

O Bumba-meu-boi, assim como a Burrinha, no Brasil, são manifestações culturais forjadas a partir da Epifania do Senhor, lenda bíblica associada à adoração dos Reis Magos ao menino Jesus. Conjugaram influências tanto dos portugueses como dos indígenas e dos negros, e emergiram como uma possível metáfora do processo da formação identitária nacional. As origens da Burrinha remetem às tradições populares dos Reis Magos da Península Ibérica. A temática dos Reis Magos era popular não apenas dentro da Igreja, mas também fora dela, ganhando diversas adaptações. No Brasil, os Jesuítas que chegaram junto com os portugueses para catequizar índios e colonos utilizavam-se das dramatizações e peditórios que faziam parte dessas tradições ibéricas como instrumento de propagação da doutrina cristã. O padre jesuíta José de Anchieta, influenciado pelo poeta e teatrólogo português Gil Vicente, utilizou seus conhecimentos teatrais religiosos misturados ao conhecimento que adquiriu do povo indígena para criar o "teatro Anchietano". Seus autos mesclavam personagens e temas das culturas indígena e europeia, sendo escritos em latim, português, espanhol e tupi. (Souza, Zimerer, & Zordan, 2015, pp. 49-51)

As tradições de reis, segundo Souza, Zimerer e Zordan (2015, pp. 51-52), ter-se-iam moldado em torno dos povoamentos mais consolidados na época colonial, como Salvador (e Recôncavo), Recife e Rio de Janeiro, espalhando-se depois para o resto do país. Com a popularização, as celebrações ganharam características mais brasileiras e também profanas, o que de início incomodou a Igreja Católica. Uma mudança de postura eclesial ficou marcada, entretanto, após uma visita do Papa João Paulo II à Santo Domingo (América Central), na década de 1980. Na tentativa de se reaproximar de seus fiéis, a Igreja acolheu essas manifestações populares, dando novo impulso às festividades. Segundo as mesmas autoras:

> Com isso, as manifestações ganham novamente o espaço sagrado das Igrejas e também as ruas num misto de sagrado e profano sendo conhecida por diferentes nomes em diferentes regiões do país como: as Folias/Companhias/Embaixadas de Reis, o Terno de Reis (baiano e sulino), Pastor, Tiração de Reis, o Presépio, as Pastorinhas, os Pastoris, o Bumba-meu-boi, do Nordeste brasileiro oriental, o Boi-de-Mamão, o Boi de Reis, o Reis de Boi, o Cavalo-Marinho, a Companhia de Pastores, as Reiadas, Reis de Careta e tantas outras manifestações, cobrindo praticamente todo o território brasileiro. (2015, p. 52)

Tanto a Burrinha como o Bumba-meu-boi são festas profanas criadas por ocasião da "epifania" (Guran, 2000, p. 155). De acordo com Souza, Zimerer e Zordan (2015, p. 56), o Bumba-meu-boi, reunindo características das etnias mais importantes na formação da identidade brasileira, quais sejam, indígena, africana e europeia, é considerado uma das mais ricas e representativas manifestações da cultura brasileira. Teria surgido no Nordeste brasileiro do final do século XVIII, no contexto das grandes plantações de açúcar e fazendas de gado da região, e de lá se espalhado por todo o país (Guran, 2000, p. 155). Souza, Zimerer e Zordan assim descrevem sua narrativa:

> A lenda do Bumba meu boi se passa numa fazenda de gado. Nego Chico, trabalhador da fazenda, para satisfazer sua mulher, Catirina, grávida e com desejo de comer língua de boi, mata um boi da fazenda. Depois reparte o restante do boi entre os vizinhos. Sobrando apenas o par de chifres e o rabo que ninguém quis. O amo sente falta de seu boi preferido, vindo do Egito e manda os vaqueiros e os índios procurá-lo. O vaqueiro, aborrecido por não ter recebido nenhuma parte do boi, conta tudo para o fazendeiro. Nego Chico e Catirina fogem para outra cidade. O fazendeiro convoca doutores, padres, feiticeiros e pajés e tenta de tudo para ressuscitar o boi, mas nada dá certo. Anos se passam e o fazendeiro continua chorando pela morte do boi, a história se espalha pela região e, Nego Chico e Catirina ficam sabendo e se arrependem. O filho do casal, já grandinho, ouviu a história e pediu aos pais que o levassem até a fazenda. Lá pegou o rabo do boi, espiou lá dentro e deu três sopros muito fortes. O boi, então, viveu e saiu chifrando quem tivesse pela frente. O amo não se aguentava de tanta alegria. Abraçava todos e até perdoou Catirina e Nego Chico. Todos comemoram em uma grande festa. (Souza, Zimerer, & Zordan, 2015, p. 56)



Figura 43: Pierre Verger – À esquerda, Burrinha, em Porto Novo, Benin; à direita, Bumba-meu-boi, em Recife, Pernambuco, Brasil. Pode-se ver nas duas imagens o personagem do "capitão", que, do alto de seu cavalo (uma armação presa à cintura), comanda o espetáculo. Apesar de algumas diferenças na decoração das fantasias, vemos em comum os elementos do homem sobre o cavalo e da espada por ele empunhada. Em ambas as fotos, o público que segue a festa se veste com roupas claras, provavelmente brancas (©Fundação Pierre Verger.

A esse enredo nuclear são sempre acrescentados novos elementos, tanto pelo improviso, como pelas variantes regionais. Aparentemente muito singela, a trama encerra, contudo, as tensões sociais entre os povos que deram origem à sociedade brasileira atual, culminando com a ressureição do boi ao final, que poderia ser interpretada, pela ótica religiosa, como a ressureição de Cristo e, também, de uma perspectiva sociológica, como o nascimento da nova identidade nacional. (Cavalcanti, 2000, pp. 1019-1026)

A Burrinha brasileira, por sua vez, também teria surgido no Nordeste do Brasil, mais especificamente na Bahia, no final do século XVIII. Tanto a Burrinha como o Bumba-meu-boi são festas profanas criadas por ocasião da "epifania" (Guran, 2000, p. 155), mas a Burrinha, no entanto, teria uma configuração muito mais simples do que o Bumba-meu-boi:

> A apresentação consistia na encenação de um indivíduo mascarado, com um cesto amarrado na cintura para imitar um homem sobre um animal, o que era feito com auxílio de uma

> representação grosseira de uma cabeça de burrinha enfiada num pedaço de pau. O mascarado então cantava e dançava para divertir as pessoas. (Guran, 2000, p. 155)

Entre os primeiros relatos da festividade em Lagos, na Nigéria, feitos pelo abade Pierre Bouche, que instalou uma missão católica na cidade em 1868, podemos identificar uma legítima confusão com a celebração religiosa da "epifania", ligada à adoração dos reis magos ao menino Jesus. Verger logo esclarece, contudo, que "não se tratava do boi e do burro a assistir ao nascimento de Cristo, mas de costumes que existem ainda hoje na Bahia e em Pernambuco e, na África, em Porto Novo, Uidá e Lagos: são diversões chamadas Bumba-meu-boi ou Burrinha" (Verger P. , 1987, p. 618).

A "Burrinha", conhecida no Benin como "*Bourian*", adaptação da palavra original em português para o sotaque francês, era muito popular entre os escravos na Bahia e foi por eles levada ao Benin quando do retorno desses ex-escravos e seus descendentes à África. Utilizada pela comunidade de afro-brasileiros residentes no Benin como instrumento de afirmação de sua identidade comum, agregando elementos culturais brasileiros, como a língua, a música e a dança, a Burrinha hoje é uma celebração que ultrapassou as fronteiras da comunidade brasileira local e caiu no gosto popular da sociedade beninense. (Guran, 2000, pp. 152-172)

Enquanto no Brasil do século XIX o Bumba-meu-boi acabou incorporando a Burrinha, na África, ocorreu o contrário. Por ter sido muito popular entre os escravos na Bahia, a referência da Burrinha era mais forte para os Retornados, de forma que os elementos de outras festas foram assimilados por ela, que se manteve como o núcleo principal na adaptação do folguedo brasileiro que hoje se festeja no Benin. (Guran, 2000, p. 156)

O espetáculo é uma adaptação da festa folclórica brasileira da Burrinha, similar ao Bumba-meu-boi, na qual uma "burrinha" desempenha o papel principal. Outros animais contracenam com ela, como o avestruz, o cachorro e o rato, além de personagens fantasiados com máscaras de leão, perereca, Miterrand, Chirac etc. Os

personagens mais importantes, depois da burrinha, são os bonecos de mais de três metros de altura, semelhantes ao “Homem da Meia-Noite” e à “Mulher do Meio-Dia”, do carnaval do Recife. Lá eles são chamados de “Ioiô” ou “Papá Giganta” e de “Iaiá” ou “Maman Giganta”. Soma-se a eles no primeiro plano da festa o personagem de “Mammywata”, que representa a deusa do mar, equivalente à brasileira Iemanjá, conforme já mencionado no capítulo sobre o Chachá. (Guran, 2000, p. 152)

Essa manifestação cultural brasileira encontrada na África é uma demonstração de fidelidade equiparável àquela de manutenção, no Brasil, das celebrações dos cultos aos Orixás africanos que foram mantidas pelos escravos e que existem no país até hoje, tal qual em África, como bem observou Gilberto Freyre. (Verger P. , 1987, p. 619)

A Burrinha mais emblemática é aquela que se dá no encerramento da Festa do Senhor do Bonfim, a mais importante da comunidade afro-brasileira no Benin até os dias de hoje. O folguedo também é apresentado em celebrações de famílias brasileiras, como casamentos, batizados, aniversários, funerais (Guran, 2000, p. 153) ou mesmo visitas de personalidades importantes, como tive o prazer de vivenciar por algumas vezes. Durante a visita do ex-Presidente Lula ao país, foi apresentada uma Burrinha no palácio presidencial, em uma cerimônia com mais de 200 autoridades locais e corpo diplomático. O ex-ministro brasileiro do Supremo Tribunal Federal (STF), Joaquim Barbosa, esteve no Benin em março de 2014 e uma Burrinha foi organizada para recebê-lo na casa de Mme. Patterson, uma das mais importantes matriarcas de família Agudá de Porto Novo. Quando da visita do Embaixador do Brasil Paulo Cordeiro ao Chachá VIII, tivemos também a oportunidade de assistir à Burrinha da família De Souza, conforme já mencionado em capítulo anterior.



Figura 44: Gabriela Oliveira – Burrinha em Singbomey, residência do Chachá. Uidá, Benin, 2014.



Figura 45: Gabriela Oliveira – Série sobre a apresentação da Burrinha quando da visita do então Ministro do STF, Joaquim Barbosa, à Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2014.




Figuras 46 e 47: Gabriela Oliveira – Série sobre a apresentação da Burrinha quando da visita do então Ministro do STF, Joaquim Barbosa, à Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2014.




Figuras 48 e 49: Gabriela Oliveira – Série sobre a apresentação da Burrinha quando da visita do então Ministro do STF, Joaquim Barbosa, à Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2014.




Figuras 50 e 51: Milton Guran – A "Burrinha" (© Milton Guran). (Guran, 2000, pp. 166-168). Na primeira imagem, o personagem de Chirac cavalga a burrinha. Na segunda, vêem-se os personagens inspirados em "Giscard" e "Miterrand" (nas pontas), figuras políticas francesas, além da Mammywata (ao centro). Sobre a constante presença de célebres políticos franceses entre os personagens, pode-se aventar que seria uma forma satírica de retaliação da comunidade Agudá contra a colonização francesa, que teve início na segunda metade do século XIX e se estendeu até finais do século XX. Comparando-se as imagens sobre a Burrinha registradas no escopo dessa pesquisa, entre 2013 e 2014, com as de Milton Guran, capturadas por volta de 1996, percebe-se que foram basicamente mantidos os mesmos elementos, com a ressalva de que alguns personagens variam consoante o momento histórico. Quando se comparam as mesmas imagens com as de Verger, registradas por volta de 1960, no entanto, notam-se diversos elementos diferentes, com as roupas brancas, que não são mais utilizadas, predominando-se o *pagne* africano, bem como o personagem do Capitão, ausente em todas as demonstrações mais recentes da festa. Isso demonstra que há uma certa continuidade nas tradições afro-brasileiras mantidas pelos Agudás, mas, também, que, com o tempo, essas tradições incorporaram novos elementos que se relacionam mais com o contexto da sociedade beninense do que com o Brasil.

Em Uidá, existiam, até 1999, apenas dois grupos de *Bourian*: o grupo da família De Souza e o grupo da Família dos Neves, que surgiu como uma dissidência

do primeiro. Em Cotonou, maior cidade do país, havia seis ou sete grupos até a mesma data, sendo um deles a "*Société Bourian de Cotonou – Aidjédo*", atualmente conhecido como "grupo D'Almeida de Cotonou", um dos mais famosos localmente. O grupo da família Lawson, "*Association Brésilienne de Cotonou*", também é bastante requisitado. Em Porto Novo, encontram-se o grupo "*Étoile d'Honneur*" e a "*Association des Ressortissants Brésiliens – Bourian*". Esta última é a herdeira direta da tradição da festa em Porto Novo, já que seus integrantes são membros das famílias "brasileiras" que tradicionalmente praticam o folguedo. É ela também que se apresenta na Festa de Nosso Senhor do Bonfim, além de organizar toda a celebração. Nos ensaios desses grupos, feitos normalmente aos domingos nas casas das famílias Agudás, as tradições da Burrinha são naturalmente absorvidas pelas gerações mais jovens, que aprendem a cantar as letras (algumas ainda em português) e a dançar o samba. (Guran, 2000, pp. 158-172)

Assim como o culto aos deuses africanos ajudaram os escravos no Brasil a preservar a identidade cultural de suas origens, a Burrinha, levada do Brasil pelos ex-escravos e seus descendentes retornados ao Benin, foi utilizada como instrumento de preservação da identidade cultural afro-brasileira construída por esse grupo na Bahia e no Recôncavo baiano, especialmente. Quando a Burrinha é celebrada no Benin, mais do que um momento de festa, é um momento de reafirmação da comunidade Agudá perante a sociedade beninense, exaltando os traços culturais únicos de um grupo que, por bem ou por mal, teve a experiência de ir viver no Brasil e, posteriormente, retornar ao seu local de origem. Os grupos de apresentação da Burrinha são, com frequência, pela experiência da autora, chamados a eventos oficiais de Estado quando envolvem autoridades brasileiras, como, por exemplo, durante a visita do ex-Presidente Lula ao país, na visita do Embaixador Paulo Cordeiro e na visita do então Ministro do Supremo Tribunal Federal, Joaquim Barbosa, além da apresentação da Burrinha quando da visita do Chanceler Mário Gibson Barbosa à região, conforme relato de Costa e Silva. O folguedo transcendeu, portanto, os limites da comunidade Agudá, e é hoje celebrado por toda a sociedade beninense, especialmente entre as camadas mais populares, sem contudo restringir-se a elas.

2.3.2 A Festa do Senhor do Bonfim

Em Salvador, a devoção a Nosso Senhor do Bonfim teve início com uma imagem trazida da região de Setúbal, em Portugal, pelo capitão-de-mar-e-guerra e traficante de escravos Theodozio Roriz de Faria, em 1745. Foi realizada uma romaria em torno da imagem esculpida em cedro na recém-construída capela da Penha de Itagagipe, com o provável intuito de se pagar uma promessa. O capitão requereu posteriormente licença para, juntamente com outros católicos, se dedicar à devoção do Senhor do Bonfim, atraindo devotos de toda a região. (Cadena, 2015, p. 173; Guran, 2000, p. 126)



Figura 52: Pierre Verger – Imagem capturada durante a cerimônia da lavagem das escadarias do Bonfim. Salvador, Bahia, Brasil (© Fundação Pierre Verger). Uma senhora afrobaiana senta-se nas escadas da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim, ao lado de uma criança que segura uma vassoura. Cada uma guarda um vaso com flores para depois fazer a oferenda ao Senhor do Bonfim.

Em 1754 ficou pronta a Igreja mandada construir em homenagem ao Senhor do Bonfim e a imagem foi para lá então transferida. A festa do Senhor do Bonfim passou a ser celebrada todos os anos e, a partir de 1773 até hoje, no segundo domingo após a Epifania ou Festa de Reis, em janeiro. (Cadena, 2015, p. 173)

Em 1803, foram instituídas novenas, e a romaria tornou-se uma festa com duração de dez dias. Especula-se que a famosa "lavagem do Bonfim", faxina das escadarias da Igreja feita pelos romeiros com água e sabão na quinta-feira anterior ao domingo da festa, tenha começado após essa transformação. (Cadena, 2015, p. 175)

Sincretizado na Bahia com Oxalá, o Orixá iorubá relacionado à criação da humanidade, Nosso Senhor do Bonfim era muito estimado pelos africanos e seus descendentes nascidos no Brasil, justificando a alta adesão da comunidade afrobaiana a essa festa (Guran, 2000, p. 126). Como nas demais festas populares na Bahia, na festa do Bonfim vê-se a fusão entre sagrado e profano, unindo romeiros fervorosos rezando continuamente com pessoas inebriadas pelo álcool desde as primeiras horas da manhã dançando libidinosamente.

Da mesma forma que a devoção do Nosso Senhor do Bonfim foi levada de Portugal para o Brasil, os afro-brasileiros retornados à Costa Ocidental Africana carregaram também consigo a tradição. A celebração, que ocorre até hoje nas cidades de Uidá e Porto Novo também no mês de janeiro, como na Bahia, é o ponto máximo da expressão pública da identidade Agudá (Guran & Conduru, 2016, p. 14). É na ocasião da Festa do Bonfim que ocorre a maior apresentação da "Burrinha", conforme já mencionado acima. Além dela, "há desfile, dança-se o samba, cantam-se canções em português, come-se feijoada e outros pratos brasileiros" (Guran, 2000, p. 127).

Além de representar uma importante ocasião para celebrar os costumes brasileiros, a festa do Senhor do Bonfim é também um momento de reafirmar a religião católica dos ex-escravos retornados ao Benin (Guran, 2000, p. 127). E, apesar de procurar se aproximar ao máximo do espírito baiano de diversão dessa festa, a versão beninense é bastante mais contida comparada à brasileira.

> "É assim que a celebração do Bonfim significou para os primeiros Agudás uma base a partir da qual eles conseguiram explicitar publicamente os traços culturais que marcavam sua nova identidade. Antes mesmo de ser uma festa católica, a comemoração do Bonfim era percebida como uma festa "brasileira" por excelência. E isso acentuou-se ainda mais depois da evangelização da Costa pelos missionários franceses, já que para esses padres tal

> acontecimento não pode de forma alguma se integrar ao calendário da Igreja. (…) O que não impede que, enquanto festa "brasileira", a celebração do Bonfim tenha tido - e tenha até hoje - a dupla vantagem de fortificar o grupo tanto nas suas relações internas quanto na sua interação com o resto da sociedade." (Guran Agudás, p. 127-128)

A autora, infelizmente, não pode presenciar tal festa no Benin, pois estava fora do país na ocasião, e tampouco na Bahia, pois visitou a cidade no mês de maio, enquanto a festa ocorre em janeiro. Uitlizou-se aqui, portanto, as belas imagens de Verger e Guran para demonstrar cenas de devoção ao Senhor do Bonfim tanto na Bahia como no Benin.







Figuras 53, 54 e 55: Milton Guran – Membros da comunidade Agudá dançando ao som da fanfarra, alguns fantasiados de personagens da Burrinha, participam do desfile das bandeiras, um dos momentos que marca a celebração do Bonfim no país. Porto Novo, Benin, 1996 (© Milton Guran). (Guran, 2000, pp. 137-139)

3. PIERRE VERGER

3.1 A história do intercâmbio cultural entre a Bahia e o Benin contada pelos retratos de Pierre Verger e o legado de sua pesquisa etnográfica, antropológica e histórica

Em uma coleção de imagens intitulada "Fluxo e Refluxo", Pierre Verger faz um paralelo sobre os elementos culturais em comum existentes nos dois lados do Atlântico. A análise dessas imagens permite desenvolver uma narrativa visual das inter-relações entre a Bahia e o Benin feitas pelo fotógrafo, etnólogo e antropólogo francês que escolheu a Bahia como seu lar.

O primeiro contato que tive com essas imagens se deu no Benin, em 2012. Como mencionado acima, o Forte de São João Batista da Ajuda, na cidade de Uidá, abriga uma coleção dessas imagens doadas pelo próprio Verger. O Forte foi transformado em museu e hoje encampa três andares sobre o Brasil e sua relação com o Benin. Considerando o significado do Forte no contexto histórico da relação entre Bahia e Benin e a oportunidade de vê-lo transformado em um museu sobre essa história, Verger doou uma coleção dessas imagens para o acervo museológico do Forte.

Em 2012, quando estive no Forte pela primeira vez, pude ver a coleção original das imagens de Verger, já há alguns anos expostas. Mesmo com as imagens bastante desgastadas pelo tempo, exposição ao sol, maresia, e outros fatores, encantei-me com aquele trabalho de Verger e tornei-me imediatamente uma grande admiradora. O Embaixador do Brasil no Benin à época, Arnaldo Caiche D'Oliveira, sensibilizado pela necessidade de renovação desse importante acervo, buscou apoio para viabilizar o projeto. Em parceria com a Fundação Pierre Verger, o curador André Jolie e o Ministério das Relações Exteriores do Brasil, em 20 de julho de 2013, foi reinaugurada a exposição sobre o Fluxo e o Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Benin e a Bahia, no Forte São João Batista da Ajuda. A cerimônia atraiu desde patronos da arte a vários dos reis tradicionais e foi encerrada com uma grande

roda de capoeira. Tive a oportunidade de participar desse grande evento, que serviu para reafirmar a importância do trabalho de Verger para a comunidade brasileira e a sociedade beninense. Apresento aqui alguns dos registros que fiz nessa memorável ocasião.






Figuras 56, 57, 58 e 59: Gabriela Oliveira – O Embaixador do Brasil Arnaldo Caiche D'Oliveira e o Secretário João Paulo Marão, representantes da Embaixada do Brasil em Cotonou, visitam o Forte de São Jorge da Ajuda para avaliar o estado do acervo de imagens doados por Pierre Verger, que será objeto de renovação com o apoio da Fundação Pierre Verger. Uidá, Benin, 2013.





Figuras 60 e 61: Gabriela Oliveira – Série sobre a solenidade de abertura da exposição sobre o Fluxo e Refluxo entre Bahia e Benin, de Pierre Verger, no Forte de São João Batista da Ajuda. Uidá, Benin, 2013.




Figuras 62 e 63: Gabriela Oliveira – Série sobre a solenidade de abertura da exposição sobre o Fluxo e Refluxo entre Bahia e Benin, de Pierre Verger, no Forte de São João Batista da Ajuda. Uidá, Benin, 2013. Na primeira imagem, da esquerda para a direita, o curador da exposição, André Joli, o Diretor da Fundação Pierre Verger, Gilberto Sá e o Embaixador do Brasil no Benin, Arnaldo Caiche D'Oliveira.



Figura 64: Gabriela Oliveira – Série sobre a solenidade de abertura da exposição sobre o Fluxo e Refluxo entre Bahia e Benin, de Pierre Verger, no Forte de São João Batista da Ajuda. Uidá, Benin, 2013. Rei tradicional chega ao Forte, acompanhado de seu séquito, para prestigiar o evento em homenagem a Verger.



Figura 65: Gabriela Oliveira – Série sobre a solenidade de abertura da exposição sobre o Fluxo e Refluxo entre Bahia e Benin, de Pierre Verger, no Forte de São João Batista da Ajuda. Uidá, Benin, 2013. Outro rei tradicional chega ao Forte, acompanhado de seu séquito, para prestigiar o evento em homenagem a Verger.

3.2 Pierre Verger – de fotógrafo a etnólogo

Pierre Verger nasceu em Paris, no ano de 1902, filho de Léopold Verger e Marie Adèle Samuel, ambos de origem belga. Pesquisas indicam que a família já chegou a Paris com uma boa condição social, mas os negócios do pai se expandiram ainda mais naquela cidade. Verger cresceu, então, em meio à burguesia parisiense do início do século XX. Apesar de suas origens generosas serem evidentes pela forma como se comportava socialmente, Verger não se sentia parte da elite, cujas ideias e preconceitos ele dizia serem incompatíveis com a sua personalidade. No início, as viagens que fazia eram uma tentativa de distanciamento e libertação desse meio "interesseiro" e "oportunista". (Aguiar, 2008, p. 45)

Segundo Aguiar (2008), Verger afirmou que:

> foi em Paris, na década de 30. Comecei a frequentar um lugar chamado *Bal Nègre*, uma espécie de bar onde se reuniam negros da África e das Antilhas, gente pobre, trabalhadores imigrados que deviam enfrentar no dia-a-dia o histórico preconceito europeu contra as pessoas de cor. Eles, no entanto, dançavam e cantavam a noite toda, ao som do maior batuque. A atmosfera de alegria e descontração era total, completamente diversa do mundo infestado de formalidades inúteis onde eu nascera e vivera até então. Quando conheci o Bal Nègre, tive uma certeza: eu era um deles. Fui reencontrar esse mesmo clima quando cheguei na Bahia, e ele foi um dos fatores importantes que determinaram minha opção de viver aqui. (p. 55)

Verger era retratado na imprensa mundial como um espírito livre, que largou tudo para levar uma vida espartana. Apenas após o falecimento dos pais e a falência da empresa de tipografia da família é que Verger, entretanto, parece finalmente conseguir escapar das amarras sociais que a posição da família lhe impunha e perseguir o seu ímpeto de fotografar e conhecer o mundo. Após ter aprendido o ofício da fotografia, em 1932, com o amigo Pierre Boucher (Fundação Pierre Verger), Verger partiu, no mesmo ano, de Paris para a Polinésia e, a partir de então,

iniciou sua longa itinerância pelos cinco continentes. Pelos próximos quinze anos, trabalharia como fotógrafo *freelancer* desenvolvendo projetos de caráter etnográfico.

Aguiar (2008) afirma que "o ano de 1946 marca o começo de uma nova fase, que se estende até 1996, ano de sua morte, período em que se dividirá entre a Bahia e a África, com visitas eventuais a Paris". (p. 48)

Verger chegou finalmente ao Brasil em 1946, desembarcando em São Paulo. Foi lá onde conheceu o antropólogo Roger Bastide, que o incentivou a ir para a Bahia, relatando-lhe a influência africana na região. Por meio de um amigo, Verger conheceu Vera Pacheco Jordão, que trabalhava como articulista para a revista "O Cruzeiro", de propriedade do famoso jornalista e empresário brasileiro Assis Chateaubriand. Nasceu assim o primeiro contrato do já experiente fotógrafo com a revista, de 1946 a 1951, garantindo, então, sua permanência no país. (Costa, 2015, p. 72)

Verger seria transferido, em seguida, para a sucursal baiana da revista. Era a mais importante publicação ilustrada do Brasil na época, tendo se destacado, entre outras inovações, pela introdução do fotojornalismo na imprensa nacional. (Aguiar, 2008, p. 49)

A revista "O Cruzeiro" participou ativa e profundamente do processo de construção da identidade nacional difundido a partir do Governo do Presidente Getúlio Vargas (1930-1945). Publicou fotorreportagens, acompanhadas de textos dos principais intelectuais brasileiros à época, sobre a grande diversidade social e racial que, em conjunto, forjou a sociedade brasileira. Buscava-se representar os negros, os sertanejos, os indígenas sob o olhar vitimizador de um povo sofrido, que lutava diariamente contra condições aquém dos padrões mínimos de dignidade da pessoa humana. (Costa, 2015, pp. 79-83)

Foi nesse contexto ideológico que Pierre Verger percorreu o Norte e o Nordeste do Brasil, como contratado da revista, e participou na elaboração de

fotorreportagens que contribuíram "para a construção de uma cultura imagética acerca do Nordeste brasileiro, espaço/tema de intenso debate na época". (Costa, 2015, pp. 83-84)

Verger envia, então, algumas de suas fotos sobre cultos afro-brasileiros ao Instituto Francês da África Negra (IFAN), em Dakar (Senegal). Diante do trabalho realizado por Verger no Nordeste do Brasil, o diretor do IFAN na época, Professor Théodore Monod, concedeu ao fotógrafo uma bolsa de, inicialmente, um ano para estudar a religião e a cultura Iorubá na África Ocidental. (Aguiar, 2008, p. 50) Inicia-se, assim, em novembro de 1948 , a história de Verger com o Benin:

> 20 dec 48, Meu caro José Medeiros, cheguei por fim no Dahomey adonde vou ficar um ano. Encontrei aqui coisas superinteressantes, tantos brasileiras como os "descendentes" dos que voltaram aqui no ultimo siglo com todas as tradições brasileiras – já vi "bumba meu boi", "samba" estilo de Bahia – vou fazer a festa do Bonfim em janeiro com segunda-feira como na "boa terra". Do lado africano é estupendo vi cerimônias incríveis . Espero colher bom material e mostrar-lhe algum dia. Resta-me saber sí "o cruzeiro" publicou algumas fotos minhas e se "O diário da Noite" publicou a coisa das "Bush Negras" de gueyara. Amizade e família – e aos amigos do cruzeiro e do teatro de ensaio. Axé logo e escreva. (Paixão, 2015, p. 49)

O fotógrafo ainda continuou trabalhando para a revista "O Cruzeiro", uma vez que estaria sob contrato até 1951. Um dos resultados do trabalho fotográfico de Verger no Golfo da Guiné foi a publicação de uma fotorreportagem na revista sobre os brasileiros do Benin. As fotos foram acompanhadas por um texto do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, intitulado "Acontece que são baianos", o qual posteriormente seria incluído como um capítulo em seu livro *Problemas Brasileiros de Antropologia*. Sobre esse assunto, Paixão (2015) afirma:

A primeira das reportagens da dupla Freyre e Verger foi publicada na edição de número 43 em 11 de agosto de 1951. O texto de Gilberto Freyre trata das festas

realizadas na cidade beninense de Porto Novo, destacando os elementos da cultura brasileira, especificamente da cultura baiana, levados para a África por africanos abrasileirados por longo contato com o Brasil. Freyre fala, ainda, dos Retornados que voltaram para a Costa Ocidental da África, amaciados, urbanizados e polidos pela Bahia. Os elementos culturais descritos por Gilberto Freyre e que se relacionam com as festas, são: a música, a dança o canto e a sensualidade da mulher negra, a culinária. (p. 51)



Figura 66: O Cruzeiro ano 23 n° 43, 11 de agosto 1951, p. 72-73[12]

Apesar de Verger nunca ter relacionado sua iniciação nos terreiros de Candomblé, na Bahia, (ou de Xangô, no Recife) e nos terreiros de Vodum, na África, com o intuito de penetrar as cerimônias e conhecer os segredos do culto aos Orixás, acessíveis somente aos iniciados, é inegável que essa permeabilidade expandiu muito suas fontes de pesquisa e, consequentemente, enriqueceu seus trabalhos. Ele

[12] Fonte: Fundação Pierre Verger, maio de 2017.

aprendeu os segredos dessas religiões e conheceu intimamente suas ritualísticas, criando laços estreitos com os povos da Bahia e do Benin.

Foi nos terreiros de Candomblé de Salvador onde Verger consolidou sua amizade com o escritor Jorge Amado e o artista Carybé. Verger e Carybé não se consideravam homens religiosos, e Amado era um ateu declarado. Os três amigos encantaram-se, entretanto, pelos segredos, cores, sabores e aromas dos cultos aos Orixás e abraçaram a religião com tamanha dedicação que os três foram eleitos para serem consagrados como "Obás", Ministros de Xangô, no terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, nos tempos de Mãe Senhora (Barreto, 2012, p. 34). Verger ainda foi admitido, no Benin, no egbé Xangô de Saketê e, em Kêtu, foi iniciado como "Babalaô" ("Pai do Segredo") no sistema de advinhação de Ifá, quando foi batizado com um novo nome: "Fatumbi" ("Renascido Graças ao Ifá"). (Silva V. G., 2006, p. 98)

Segundo Gilberto Sá, atual Presidente da Fundação Pierre Verger, o trio de artistas não foi fundamental para o Candomblé, mas este, em contrapartida, foi um dos pilares de sua "íntima amizade e profunda baianidade" (Barreto, 2012, p. 11). Esses três artistas tiveram papel de destaque para o florescer da identidade cultural afrobaiana durante o chamado "Renascimento Baiano", período de grande efervescência cultural na Bahia do pós-guerra, entre o início da década de 1950 e o ano de 1964. Era dentro dos terreiros soteropolitanos, onde encontravam as manifestações mais poderosas da cultura afrobaiana e o palco perfeito para o debate de suas inquietudes comuns e pensamentos convergentes (Barreto, 2012, pp. 19-22). A importante contribuição de Jorge Amado com sua fascinante literatura, de Verger com seus aprofundados estudos e belíssimos retratos e de Carybé com seus desenhos e sua arte tiveram alcance mundial e criaram um legado inevitável para a cultura baiana e para o Brasil.

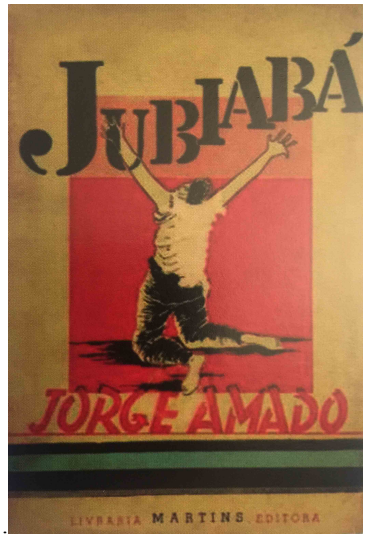
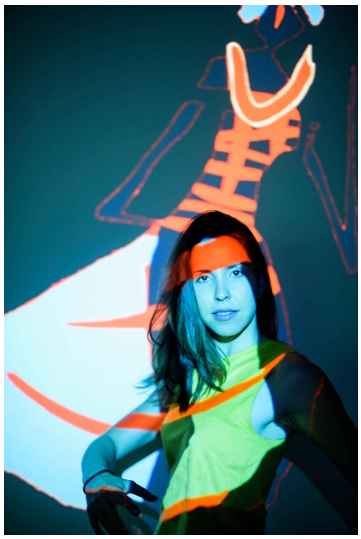


Figura 67: Capa do romance Jubiabá, de Jorge Amado. Jubiabá teria sido a obra que despertou, tanto em Verger como em Carybé, a curiosidade de conhecer os encantos da Bahia descrita por Jorge Amado.





Figuras 68 e 69: À esquerda, aquarela de Carybé sobre o Egungun (Araújo, 1980); à direita, João Lins registra a autora interagindo com as projeções dos desenhos de Carybé, na exposição multimídia sobre o artista patente no Forte de São Diogo, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017.

Monod dizia que não tinha levado Verger à África para que ele se tornasse "feiticeiro" e, no início dos anos 1950, pressionou-o para que começasse também a escrever. A pesquisa que havia sido iniciada como documentação fotográfica é desenvolvida e transformada por Verger em uma tese, a qual, após vinte anos de trabalho, é publicada como a obra *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX.* Com essa dissertação, Verger, que era considerado autodidata, recebe, então, o reconhecimento

da academia, que lhe atribui o título de Doutor em Estudos Africanos pela Universidade Sorbonne, de Paris, em 1966 (Aguiar, 2008, p. 50). Originalmente publicada em francês, em 1968, a obra "Fluxo e Refluxo" teve a sua primeira publicação em português somente em 1987, mais de 20 anos depois (Rocha, 2013, p. 83).

Pierre Verger deixou a França, seu país de origem, em meados da década de 1950 para, em seguida, apaixonar-se pelo Brasil, que adotou como sua casa. Com intervalos de longos períodos passados na África, ele viveu em Salvador (Bahia) até a sua morte, em 1996. Cinquenta anos de sua vida foram dedicados ao estudo das "culturas da África do Oeste e das diásporas religiosas no Brasil (em particular o Candomblé, em Salvador, mas também o Xangô, do Recife, e a Casa das Minas, em São Luís) e, em medida menor, no Caribe (a *Santería* em Cuba, o *Vodu* no Haiti)" (Souty, 2007, p. 1). Verger passou os últimos anos de sua vida no Brasil, dedicando-se à organização e publicação dos resultados de suas pesquisas e viagens pelo mundo. Em seu legado, encontram-se mais de 60.000 negativos de fotos e mais de uma centena de importantes livros publicados, que incluem não somente belas e reveladoras imagens, mas também importantes textos, resultados de décadas de pesquisa. Desde 1988, todo esse material é preservado pela Fundação Pierre Verger, que tem sua sede instalada na mesma casa em que Verger morava, na Ladeira da Vila América, em Salvador. Segundo o fotógrafo, a criação da Fundação foi consequência do amor que sentia pela Bahia e pela região do Golfo da Guiné. Os objetivos principais da instituição seriam divulgar o material de pesquisa sobre o Benin e a Nigéria na Bahia e, também, levar ao conhecimento daqueles países as influências que exerceram na cultura baiana. (Fundação Pierre Verger). Verger dirigiu ele próprio a Fundação até a sua morte, em 1996.




Figuras 70 e 71: Gabriela Oliveira – Série sobre a Fundação Pierre Verger, em Salvador. Bahia, Brasil. 2017. À esquerda, imagem do quarto em que Verger dormia na casa do Rio Vermelho que deu lugar à sua Fundação. À direita, escadaria que liga o andar de baixo da casa, onde ficam os escritórios, arquivo e biblioteca, ao andar superior, local onde se realizam desportos e oficinas artísticas com jovens da comunidade local.





Figuras 72 e 73: Gabriela Oliveira – Série sobre a Fundação Pierre Verger, em Salvador. Bahia, Brasil. 2017. À esquerda, o antigo arquivo de imagens feito pelo próprio Verger. À direita, o novo arquivo dos negativos após passarem por um processo de higienização contra fungos, mantidos em uma sala especial, com temperatura controlada, para melhor conservação. A Fundação objetiva digitalizar todos os negativos de Verger, para máxima proteção de sua obra.









Figuras 74, 75, 76 e 77: Gabriela Oliveira – Detalhes da exposição multimídia patente no Forte de Santa Maria, intitulada "Espaço Pierre Verger da Fotografia Baiana", em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. Com uma proposta inovadora de exibição multimídia do acervo, utilizando-se de telas de TV, projeções e óculos de realidade virtual, a exposição abarca, num espaço de 100m^2, mais de 3 mil fotografias do acervo de Pierre Verger e de outros fotógrafos essenciais para a fotografia baiana.

3.3 Análise das imagens de Pierre Verger sobre o paralelo Bahia-Benin

Verger "dedicou cinquenta anos de vida (de 1946 a 1996) ao estudo das culturas da África do Oeste e suas diásporas religiosas no Brasil" (Souty, 2007, p. 1). Entre os mais de 60.000 negativos fotográficos que deixou (Aguiar, 2008, p. 6), encontra-se uma coleção de imagens que relaciona as profundas relações existentes entre a Bahia e o Benin.

> Em Verger encontramos uma coleção de fotografias sobre as relações entre as margens africana e brasileira do Atlântico, ressaltando a troca cultural entre esses pontos. "Muitos dos pretos, ao voltarem libertos para a África com costumes brasileiros, fizeram lá uma espécie de Brasil, assim como se formou aqui uma espécie de África", (Verger, 2002, p. 367). (Rocha, 2013, p. 83)

Em 1949, em Uidá, Verger teve acesso a um arquivo de cartas datadas do século XIX pertencentes à José Francisco dos Santos, um traficante de escravos que residia na África. Segundo Alberto da Costa e Silva, eram 84 cartas enviadas entre 1844 e 1847 e 28 cartas, entre 1862 e 1871 (Guran, 2000, p. XI). Essas cartas continham valioso testemunho sobre o tráfico de escravos entre o Benin e a Bahia, que descrevia com detalhes as etnias dos escravos enviados ao Brasil, as moedas de troca utilizadas como pagamento e também dados numéricos que mostravam a intensidade desse comércio (Rocha, 2013, p. 83). Apenas a revelação desse material já seria o suficiente para garantir o reconhecimento à pesquisa de Verger. Ele foi, entretanto, muito além. Visitou arquivos da Bahia, do Rio de Janeiro, do Benin, da Nigéria, da França, de Portugal e dos Países Baixos para tomar notas e copiar documentos. Mais do que isso, Verger conheceu intimamente o dia-a-dia dos afro-brasileiros retornados à África, participando de suas festas, frequentando suas casas, ouvindo histórias de família (Guran, 2000, pp. X-XI). O mesmo se deu na Bahia, onde viveu durante quarenta anos. O fotógrafo tornou-se, assim, um mensageiro entre esses dois mundos que possuíam uma forte conexão.

Enquanto nos trabalhos antropológicos de meados do século XX ainda predominava um discurso racista e eurocêntrico, que servia para justificar a ideologia colonial da missão civilizatória europeia, Pierre Verger distanciou-se dessa corrente e colocou-se na vanguarda da renovação do olhar sobre o negro. Suas imagens não visam retratar o outro como primitivo ou reduzi-lo à sua condição biológica. Elas demonstram, ao contrário, uma sincera empatia pelo fotografado, retratando-o por ele mesmo, e não como representante impessoal de uma raça. "Talvez pela primeira vez na história da fotografia, não é mais um olhar de homem branco sobre negros, mas o olhar de um ser humano sobre outros." (Souty, 2007, pp. 2-3)

Notam-se, nas imagens aqui analisadas, um interesse legítimo e grande deferência de Verger pelos assuntos fotografados. Ele costumava dizer que uma das vantagens da câmera *Rolleiflex*, com sua posição sobre o ventre, era que a pessoa não percebia quando estava sendo fotografada. O fotógrafo podia, então, circular pelo meio da ação e disparar sem atrair a atenção das pessoas. Em suas fotos, percebemos, entretanto, que o fotografado, muitas vezes, está olhando diretamente para a câmera e, mesmo assim, não tenta se esquivar ou se esconder. Há uma cumplicidade presente entre fotógrafo e fotografado, o que indica que as pessoas estavam confortáveis com sua presença, denotando o respeito demonstrado por Verger enquanto trabalhava. (Souty, 2007)



Figuras 78 e 79: Pierre Verger – "Fumantes": À esquerda, em Parakou, Benin; à direita, em Salvador, Bahia, Brasil (© Fundação Pierre Verger). O plano de fundo das imagens nos revela o contexto onde cada uma foi registrada. Na imagem da esquerda, vêem-se as palhoças, características das casas do Benin, enquanto, na imagem da direita, vê-se a cidade de Salvador ao fundo, com sua arquitetura colonial-portuguesa de influência barroca. Nesse paralelo Bahia-Benin, nota-se essa relação tranquila entre o fotógrafo e o objeto da fotografia. Pela postura corporal e expressão facial dos dois sujeitos, percebe-se que eles estão conscientes de que estão sendo fotografados e estão confortáveis com essa ação, como bem explorou Souty (2007).

As imagens de Verger analisadas no corpo deste trabalho, bem como todo o material produzido por Verger sobre as inter-relações entre a África Ocidental e o Nordeste do Brasil, possuem um valor inestimável para a compreensão desses laços tão profundos entre os dois lados do Atlântico e para a construção da identidade brasileira. O olhar humanizado presente nas imagens de Verger sobre o negro, fugindo da corrente antropológica dominante na época, contribui de forma inequívoca para a incorporação do africano e de sua herança cultural como um dos elementos formadores da atual identidade nacional do brasileiro. A obra de Verger foi, por essa razão, uma das principais fontes e, principalmente, objeto de grande inspiração para o presente projeto.

4. PARALELOS ENTRE PERSONAGENS DO PASSADO E DO PRESENTE

4.1 Portugal – a ausência eloquente

Desde o século XVIII, em 12 de fevereiro de 1761, Marquês de Pombal, sob o reinado de D. José I, assinou um decreto que abolia a escravidão em Portugal continental. A medida não tinha, contudo, caráter humanitário. Visava concentrar o fluxo de mão de obra escrava para o Brasil, que se encontrava no auge do período aurífero. A proibição da escravidão somente alcançou as colônias portuguesas em 12 de dezembro de 1836, quase um século depois, sob a Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros do Marquês de Sá da Bandeira. Os movimentos migratórios das ex-colônias portuguesas ulteriores ao fim da escravidão em Portugal e, posteriormente, com a queda do regime de Salazar (1974) e o início do processo de descolonização, acabam por trazer um fluxo de população afrodescendente que, ao contrário do que ocorre no Brasil, supera o de descendentes de escravos. Não se deve misturar essas duas influências, que, para a análise feita neste trabalho, possuem repercussões distintas.

Ao longo da presente pesquisa, procurou-se, sem sucesso, contatar pessoas afrodescendentes, em Portugal, que reconhecessem ter como antepassados escravos ou ex-escravos. Em contato com a Associação Cultural e Juvenil Batoto Yetu, de Lisboa, pedi indicações nesse sentido, mas eles não tinham conhecimento de nenhuma pessoa com esse histórico familiar a quem poderia entrevistar.

A dificuldade para encontrar algum representante da memória genealógica da escravatura em Portugal não significa que não haja ninguém com esse perfil em território português. Indica, contudo, que o tema da herança da escravidão é de difícil penetração na sociedade portuguesa, o que remete a complicados debates, com implicações políticas, sobre uma suposta "excepcionalidade lusitana" com relação à miscigenação e, em última instância, ao racismo inerente a esse discurso.

Não cabe no escopo desta pesquisa explorar profundamente o debate da "ausência eloquente" de personalidades atuais que vinculem sua história à escravidão em Portugal. Vale, contudo, a reflexão sobre por que Portugal ainda não se reconciliou com seu passado escravista e de que maneira isso afeta a sociedade portuguesa contemporânea.

Considerando o acima exposto, recorre-se a importantes figuras afrodescendentes do século XIX que marcaram, cada uma à sua maneira, a sociedade portuguesa do final dos Novecentos. O que justifica a escolha desses personagens é o fato de serem mulatos que lograram influenciar positivamente o curso da mentalidade coletiva no sentido da dissolução de estereótipos relacionados a negros e mulatos (Henriques, p. 58-60). Considerados mais negros do que brancos, eles foram alvo de preconceitos dentro da sociedade lusitana. Mesmo os mulatos que haviam nascido no seio de famílias proeminentes enfrentaram dificuldades de aceitação. O que diferencia esses personagens daqueles encontrados no Brasil e no Benin, como veremos a seguir, é que enquanto os portugueses aqui referidos são representativos da integração de figuras expoentes na sociedade local, a despeito de sua origem, as personalidades brasileiras e beninenses hoje se diferenciam, e por isso se destacam, pela valorização da memória de seus antepassados escravos.

4.1.1 Fernanda do Vale



Figura 80: Aquarela de Alberto Sousa, retratando Fernanda do Vale em seus trajes de cavaleira tauromáquica, que figura na capa do livro "Recordações d'Uma Colonial", de Totta e Machado, na Biblioteca Nacional de Portugal, em Lisboa. (Henriques, 2011, p. 60)

Fernanda do Vale, que ficou conhecida como "Preta Fernanda", nasceu em Cabo Verde, na Ilha de Santiago. Portuguesa mestiça, alcançou fama em Portugal exercendo com maestria a atividade de cavaleira tauromáquica, encantando a plateia que, no início do século XX, assistia-a a tourear a cavalo, nas touradas que ocorriam em Algés. (Henriques, 2011, p. 60)

4.1.2 Virgínia Quaresma



Figura 81: Retrato em preto e branco de Virgínia Quaresma. (Henriques, 2011, p. 60)

Virgínia Quaresma, portuguesa e mulata, nasceu em Évora no ano de 1882. Licenciou-se pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, tornando-se a primeira mulher portuguesa jornalista, num contexto em que o acesso ao ensino superior pelas mulheres era bastante incomum. Acabou por mudar-se para o Brasil, onde exerceu sua profissão e obteve reconhecimento pela qualidade de sua produção jornalística. Chegou a trabalhar em cooperação com alguns jornais portugueses, especialmente durante a Primeira República, com matérias que tratavam de assuntos políticos. (Henriques, 2011, p. 60)

4.1.3 Sousa Martins



Figura 82: Estátua de Sousa Martins. Escultura de Costa Mota (tio), no Campo de Santana, Lisboa. Foto: Júlio Marques. (Henriques, 2009, p. 196)

Sousa Martins foi um médico português mulato que alcançou grande fama por ser considerado "milagreiro". Nasceu em Alhandra, foi professor da Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa e morreu em 1897. Na ocasião, o rei D. Carlos afirmou "apagou-se a mais brilhante luz do meu reinado". O grande número de homenagens diante da estátua em sua homenagem, que figura no Campo de Santana, sinaliza o grau de adoração da sociedade portuguesa para com a sua figura e demonstra, mais uma vez, a receptividade dos portugueses à magia africana, o que se pode inferir que era o recurso utilizado por ele para curar todos os tipos de males que lhe eram solicitados, posto a alcunha de taumaturgo que lhe era atribuída. (Henriques, 2009, p. 196)

4.2 Bahia, Brasil – Mãe Stella de Oxóssi, Ialorixá do terreiro de Candomblé "Ilê Axé Opô Afonjá"



Figura 83: Gabriela Oliveira – Mãe Stella de Oxóssi, Ialorixá do terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Afonjá, na festa de comemoração de seus 92 anos. Salvador, Brasil, 2017. Na tela do celular segurado por Mãe Stella nesse retrato, vê-se a imagem do aplicativo "Orientações de Mãe Stella", que foi lançado na mesma data. O aplicativo é mais um dos projetos inovadores da Ialorixá, que quebrou paradigmas dentro do Candomblé ao registrar pela escrita tradições que até então somente eram transmitidas pela via oral. Quando indagada sobre as maiores dificuldades que teria enfrentado como Ialorixá, Mãe Stella respondeu: "o mais difícil, é aprender a viver!"

Mãe Stella de Oxóssi é uma figura feminina muito importante no contexto da comunidade afrodescendente de Salvador e principalmente da comunidade do Candomblé. Como Ialorixá do famoso terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, é considerada a Mãe de Santo mais influente da Bahia na atualidade. Vista como inovadora por seus pares, quebrou paradigmas ao registrar pela escrita os princípios do Candomblé, que sempre foram passados de geração a geração somente pela tradição oral. Como reconhecimento, chegou ao patamar de membro da Academia de Letras da Bahia, honraria concedida pela primeira vez a um representante do Candomblé. Mulher,

negra, descendente de escravos e guia espiritual de uma religião que enfrentou durante décadas o preconceito no Brasil, Mãe Stella transpôs os obstáculos que se lhe apresentaram em sua vida com graça e maestria, típicas daqueles poucos que possuem o talento inato da liderança. (Geledés - Instituto da Mulher Negra; Santos M. S., 2010; Santana, 2014)



Figura 84: Gabriela Oliveira – Ministros da Cultura dos países membros da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa ("CPLP") reúnem-se com Mãe Stella e Ribamar, Presidente da Associação Civil do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, para discutir assuntos sensíveis relativos aos ritos do Candomblé, no próprio terreiro, dentro da casa de Xangô, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. A presença de quase uma dezena de ministros de diversos países em seu terreiro mostra a deferência com que Mãe Stella foi tratada pelo protocolo dos países participantes e a relevância de sua figura como líder espiritual do Candomblé da Bahia. Sobre a mesa, estão servidos pratos da culinária religiosa afrobaiana, como o acaçá, o acarajé e o bolinho de estudante.








Figuras 85, 86, 87, 88, 89 e 90: Gabriela Oliveira – Série sobre a comemoração do aniversário de 92 anos de Mãe Stella. Salvador, Brasil, 2017. Alguns momentos da festa que celebrou o aniversário de Mãe Stella e também marcou o lançamento de seu aplicativo "Orientações de Mãe Stella". Nas imagens, a Ialorixá recebe o carinho de seus convidados e amigos do "Axé", come alguns pratos da culinária afrobaiana que foram servidos durante o evento e dá entrevista a uma emissora de televisão local.

Maria Stella de Azevedo Santos, seu nome de batismo, nasceu em 2 de maio de 1925, em Salvador da Bahia, no Brasil, filha do casal Esmeraldo e Thomazia de Azevedo. Sua avó materna foi Theodora Cruz Fernandes, filha de Maria Konigbagbe, africana de etnia Egba, um subgrupo étnico dos Iorubás oriundo da região de Abeocutá, no sudoeste da Nigéria. Em entrevista que concedeu à autora em maio de 2017, em Salvador, Mãe Stella contou que, ainda muito menina, mandaram sua bisavó entregar um encomenda (provavelmente uma carta), para alguém em um navio e, assim, ela foi aprisionada e tornada escrava. Foi levada para o Brasil e lá, em circunstâncias não esclarecidas, constituiu família. Sua filha Teodora, avó de Mãe Stella, casou-se com um descendente de português, segundo Mãe Stella, chamado Amâncio Soares de Azevedo, nascido no Brasil, filho de mãe afrodescendente. Seu avô, por parte de pai, era da região de Ijebu, na Nigéria, ou seja, da Nação Iorubá.

Mãe Stella afirma ter dificuldade em falar sobre as etnias e Nações que desembaracaram no Brasil dos navios que faziam o comércio do tráfico, pois "era complicado" determinar a real procedência de cada pessoa. "Vieram pessoas de várias Nações diferentes juntas nos navios e cada um assim construiu a sua história. Construíram-se novas histórias em cima das antigas."

O ponto de vista de Mãe Stella sobre sua própria genealogia e a origem dos descendentes de escravos no Brasil revela seu entendimento sobre a essência do Candomblé, que, segundo afirma não teria receita: "cada um faz de acordo com o que aprendeu. No Brasil, cultua-se o Candomblé Angola, Jeje, Ketu… e o Nagô… seria tudo". Assim, sua linha ancestral familiar não tem a ver com a matriz africana do Candomblé do terreiro Opô Afonjá.

Sua iniciação no Candomblé se deu quando ainda adolescente, aos catorze anos de idade. Apresentando enfermidade cujos sintomas a medicina não conseguiria explicar (Santos M. S., 2010, p. 32), a menina Stella foi levada ao terreiro do Gantois, onde era Ialorixá a famosa "Mãe Menininha", que era amiga muito próxima de artistas como Carybé, Jorge Amado, Dorival Caymmi, entre outras personalidades importantes da cultura baiana. Acabou não sendo atendida nesse dia no Gantois, pelo

que decidiu-se, então, levá-la ao Ilê Axé Opô Afonjá. Foi assim que Stella acabou por ser lá "iniciada"[13], em 12 de setembro de 1939, por Mãe Senhora. No entendimento de Mãe Stella, sua iniciação não foi força do acaso, mas sim produto dos desígnios dos Orixás:

> É interessante o desígnio, a força dos Orixás. Meu caminho era ser Ialorixá. Se tivesse ficado no Gantois, casa que guarda os santos de minha avó e meus tios, não poderia realizar meu caminho. Só em 1976, quando fui escolhida lá, entendi isso... é engraçado a força do odu, do destino. Era uma guerra de Orixás. Minha herança era de Iansã – minha avó Theodora –, mas Odé me queria. (Geledés - Instituto da Mulher Negra)

"Com pulso forte e doçura de Olósun", Mãe Senhora comandou o Opô Afonjá, de 1938 a 1967, e passou diretamente a Mãe Stella os segredos do Candomblé: "muitas histórias sobre Xangô me foram passadas por minha Mãe de Santo, nas ocasiões em que amistosamente batíamos papo. (…) Para minha vida, tanto como pessoa, quanto como Ialorixá, as lições recebidas foram muito válidas" (Santos M. S., 2010, pp. 24-26).

Mãe Senhora foi a sucessora de Eugênia Anna Santos, "Mãe Aninha", fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro, em 1895, e de Salvador, em 1910. Mãe Aninha teve um papel muito importante para a aceitação dos cultos religiosos de matriz africana na sociedade brasileira. De acordo com Mãe Stella:

> Foi a responsável pela liberação do culto afro-brasileiro, bastante perseguido, nos primórdios do século, pela polícia. Candomblé era coisa de negros ignorantes, prática fetichista, a vergonha da Bahia - diziam. Obá Biyi não hesitou: no Rio de Janeiro, onde residia na época, foi ter com Getúlio Vargas, obtendo a liberdade para a prática da religião dos Orixás, pelo Decreto nº. 1202. A Entrevista com o "Presidente" foi conseguida graças à ajuda de Oswaldo

[13] "Iniciação" é o processo pelo qual aquele que foi escolhido pelos deuses para ser "possuído", o "Elegun", é consagrado ao seu Orixá.

> Aranha, então chefe da Casa Civil, amigo de mãe Aninha, e esforços do Ogan Jorge Manuel da Rocha.[14] (Santos M. S., 2010, p. 18)

Em 19 de março de 1976, Mãe Stella de Oxóssi foi nomeada, após confirmação "espiritual" no jogo de búzios, como a quinta Ialorixá do Ilê Axé Opó Afonjá. Desde que assumiu a liderança do terreiro, tem trabalhado para melhorar as suas instalações e as condições em que vivem os integrantes da "Comunidade do Axé", como se autodenominam os que participam da Sociedade Civil Cruz Santa do Ilê Axé Opô Afonjá, entidade jurídica da casa. Suas contribuições para a comunidade incluem: a fundação da "Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos", que funciona como creche desde 1976 e como escola de ensino fundamental desde 1986, vista como referência entre as escolas de Salvador; a instalação, dentro do terreiro, da creche "Rumo e Caminho", desde 2016; a concepção e realização do projeto do Ônibus-biblioteca, que visa levar o conhecimento e a cultura às pessoas mais difíceis de alcançar; e o tombamento do Ilê Axé Opô Afonjá, 28 de julho de 2000, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – "IPHAN". Foi agraciada, em 2001, com o prêmio de fomentadora da cultura, do jornal "O Estado de São Paulo", e, em 2009, ao completar setenta anos de iniciação no Candomblé, recebeu o título de Doutora Honoris Causa da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), entre outras honrarias.

A Ialorixá cruzou o Atlântico para conhecer de perto as origens do culto que pratica em Salvador. Esteve primeiro, em 1981, em Oshogbo, Ile-Ifé e Ede, na Nigéria, onde visitou templos de culto aos Orixás. A emoção do momento transcendeu as barreiras linguísticas e a sacerdotisa fez amigos e recebeu homenagens por onde passou. Alguns anos depois, em 1987, foi levada pelo fotógrafo e também devoto dos Orixás Pierre Verger para a Semana Brasileira na República do Benin, onde causou grande comoção e foi recebida com honras de líder religiosa. (Geledés - Instituto da Mulher Negra)

[14] "O Decreto-Lei número 1.202, publicado em 8 de Abril de 1939, dispõe sobre a administração dos Estados e dos Municípios, ou seja, descreve qual a competência de cada esfera do Estado e da Administração Pública. No artigo 33, parágrafo 3, lê-se: 'É vedado ao Estado e ao Município: estabelecer, subvencionar ou embargar o exercício de cultos religiosos.'" (Eugênia Anna Santos)

Na entrevista que Mãe Stella concedeu à autora em maio de 2017, perguntou-se-lhe sobre suas visitas à África. Já com 92 anos de idade e a memória não tão afiada quanto antes, Mãe Stella respondeu que havia sido convidada para ir à Nigéria, num seminário de Candomblé, acompanhando Pierre Verger. Disse-me também que achou o Benin mais desenvolvido que a Nigéria. É difícil saber, contudo, se ela não confundiu os dois lugares nesse último relato.

Perguntou-se-lhe também se, durante as visitas à Nigéria e ao Benin, ela havia conhecido algum representante da comunidade Agudá e, especificamente, Mme. Patterson. Ela respondeu "acho que sim", mas, fiada apenas na memória, disse não poder dar certeza. Ela afirmou que assistiu inclusive a uma apresentação da Burrinha: "é (um espetáculo) muito alegre e colorido! Tive vontade de levantar e dançar!"



Figura 91: Gabriela Oliveira – Babalaô nigeriano presente na comemoração do aniversário de 92 anos de Mãe Stella. Salvador, Brasil, 2017. Ifarinwale Ogundiran, durante conversa informal no Opô Afonjá, afirmou que Mãe Stella teria ligação com o terreiro do qual ele afirmou ser Babalaô, na Nigéria[15]. Quando perguntada sobre o assunto, contudo, Mãe Stella respondeu que atualmente não tem mais vínculos com a África.

[15] Ressalvo, contudo, que a comunicação com Ifarinwale foi um pouco truncada, pois seu inglês por vezes não permitia deixar claro o que ele estava dizendo.

No final da entrevista, a autora pediu à Mãe Stella para fazer um resumo de sua vida em uma única frase, ao que ela respondeu: "Ser Ialorixá é muita responsabilidade." Explicou a afirmação dizendo que se tem que conciliar o lado civil com o lado religioso da função, o qual seria ainda mais complicado: "algumas coisas não podem ser feitas sem determinado tempo de 'feitura', pois a hierarquia é muito forte." Para concluir, afirmou: "é um compromisso espiritual muito grande com a sua vida, o seu futuro e o das outras pessoas com quem se vai interagir. Não se aposenta, não se recebe 13º (salário), nem licença-prêmio. Aposenta-se somente na morte!"

Segundo Mãe Stella, "são 'imortais' todos aqueles que logram fazer da sua trajetória de vida algo inesquecível" (Barreto, 2012). Confirmando a relevância de seu próprio percurso, em 2013, a Academia de Letras da Bahia imortalizou Mãe Stella ao lhe conceder a cadeira nº 33, que já foi ocupada por Castro Alves, o célebre poeta brasileiro autor de "Navio Negreiro", citado na abertura deste projeto. Em seu emocionante discurso de posse, no dia 12 de setembro de 2013, enquanto enfatizava a importância do registro da tradição oral pela escrita, a Ialorixá compilou a abrangência e a força dos laços que unem Portugal, África e Brasil:

> Tenho uma mente formada pela língua portuguesa e pela língua yorubá. Sou bisneta do povo lusitano e do povo africano. Não sou branca, não sou negra. Sou marrom. Carrego em mim todas as cores. Sou brasileira. Sou baiana. A sabedoria ancestral do povo africano, que a mim foi transmitida pelos "meus mais velhos" de maneira oral, não pode ser perdida, precisa ser registrada. Não me canso de repetir: o que não se registra o tempo leva. É por isso e para isso que escrevo. (Geledés - Instituto da Mulher Negra)



Figura 92: Gabriela Oliveira – Mãe Stella durante entrevista concedida em maio de 2017. Salvador, Brasil, 2017. Na imagem, Mãe Stella está usando um "pano da costa" trazido do Benin, oferecido-lhe pela autora. O costume aqui retratado foi levado pelos afro-brasileiros retornados para o Benin e persiste até hoje entre os mais velhos, como ficará comprovado pelo retrato de Mme. Patterson exposto abaixo.

Na introdução ao livro de Manuela Carneiro da Cunha, "Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África", Costa e Silva afirma que, durante o período em que viveu na Nigéria, entre 1979 e 1983, ouviu com frequência histórias similares à da bisavó de Mãe Stella: crianças que eram enganadas por algum membro da família e acabavam vendidas a um mercador. Poucos afirmavam que tinham sido escravizados após apresamentos ou prisões durante guerras, como se quisessem evitar a vergonha da derrota, como se isso significasse se entregar à escravidão. Como se coubesse a eles qualquer tipo de vergonha nessa história. Seria impossível hoje saber se a narrativa repetida por Mãe Stella sobre sua bisavó seria uma fabricação coletiva, mas isso pouco importa, pois o que se sabe é que cruzar o Atlântico não foi uma escolha. No sentido inverso, contudo, dos afro-brasileiros que retornaram à África, sabe-se que a maioria o fez por vontade própria, à exceção dos muçulmanos que foram expulsos após a Revolta dos Malês. O que motivava esses afro-brasileiros a retornarem era a busca por melhores oportunidades econômicas ou, simplesmente, saudades da idílica África. (p.11)

4.3 Benin, África Ocidental – Mme. Patterson e o modo de viver "à brasileira" em África



Figura 93: Gabriela Oliveira – Retrato de Mme. Patterson em sua casa, em Porto Novo, Benin, 2012. Assim como Mãe Stella, Mme. Patterson também usa, sobre o vestido feito com *pagne* africano, o pano da costa, hábito trazido da Bahia pelos Retornados afro-brasileiros.

Mme. Patterson, como é conhecida no Benin, ou Sra. Francisca Berthe Djidé Patterson, perdeu, pelo casamento, seu sobrenome "Agudá" de batismo, De Medeiros, mas é uma importante representante da comunidade afro-brasileira beninense. Na sua árvore genealógica, encontram-se duas das famílias Agudás mais influentes da região: a família De Souza, do Chachá, e a família De Medeiros.

Um breve relato sobre a história da família De Souza foi feito, neste projeto, no capítulo sobre o "Chachá". Com relação à família De Medeiros, cabe uma pequena descrição de seu histórico. Sua presença iniciou-se, em Gana, por volta de 1850, com o casamento entre Francisco José de Medeiros, um nobre português vindo da Ilha da Madeira, e uma mulata africana. Desse casamento nasceu João, que se

mudou para o Benin e engajou-se no tráfico de escravos e no comércio de óleo de palma. Os negócios da família prosperaram e diz-se que possuíam uma vasta plantação de dendezeiros, bem como centenas de escravos. João veio a tornar-se o principal fornecedor de óleo de dendê para os Estados Unidos. No exercício de suas atividades, trabalhava em parceria com a família De Souza, e, como era comum entre os Agudás, as famílias ligaram-se por meio do casamento. Francisco José de Medeiros casou-se com a filha caçula de Dom Francisco Félix de Souza, o Chachá I, chamada Francisca "Sikè Kpèvi", e teve com ela três filhos. A conexão com a Família De Souza abriu caminhos para a Família de Medeiros junto à Corte de Abomé, o que os tornou bastante ricos e influentes dentro da comunidade afro-brasileira de Uidá.

Mme. Patterson era a grande matriarca da Família De Medeiros. Ela vivia em Porto Novo, com seus filhos e netos em uma residência bastante confortável para os padrões locais. As diferenças culturais entre uma família Agudá e uma família africana tradicional são muito notáveis, e uma visita à Mme Patterson é uma verdadeira aula sobre a matéria. A começar pela casa, um sobrado construído no estilo colonial português, que foi disseminado no país e na região pelos afro-brasileiros retornados. Como os outros exemplares de construções nesse estilo ainda presentes no Benin, foi erguida em tijolos de alvenaria e coberta com telhas de barro, hoje substituídas pelos horríveis e calorentos tetos de zinco, forçadamente introduzidos na região pelos franceses no século XX. Para ajudar a manter a temperatura fresca na parte interna, era comum incluírem varandas ao redor de todo o segundo andar na planta dos prédios. Logo ao entrar, já se nota a diferença na ventilação da casa, quando se compara com os outros tipos de construção que atualmente predominam no país. Na parte interna, podemos identificar, nas Figura 94 aFiguras 97, as venezianas de vidro, que, além de permitirem a circulação do ar no vão, aumentam a luminosidade interna, garantindo o maior aproveitamento possível da luz natural e, consequentemente, melhor eficiência energética. Em um país com quedas constantes na rede elétrica, a estrutura arquitetônica herdada de um passado em que não havia eletricidade acaba se tornando uma mais-valia bastante considerável no presente. Garantem, ainda, melhor aproveitamento do espaço e

também criam a sensação de amplitude nos cômodos. As venezianas mais comumente utilizadas nesses edifícios "brasileiros", entretanto, são as de madeira, constituindo-se as venezianas de vidro, provavelmente, uma modificação ulterior da arquitetura original. Os ladrilhos hidráulicos no chão, com um padrão de mosaico em preto e branco, e o pé direito bastante elevado também são fatores que contribuem para o frescor desses ambientes, onde raramente se veêm ventiladores ou aparelhos de ar-condicionado, os quais normalmente estão presentes em qualquer outra construção no país, mesmo as mais humildes, devido ao clima tropical húmido de temperaturas na casa dos 30°C durante quase todo o ano. Os Agudás que tem o privilégio de morar em casas construídas por afro-brasileiros retornados têm muito orgulho de nunca recorrer a aparelhos elétricos para refrescar os ambientes de suas casas.



Figura 94: Gabriela Oliveira – Série sobre Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2013. Em sentido horário: Embaixador do Brasil Arnaldo Caiche D'Oliveira, Mme. Patterson, Profª. Isabel Moreira Aguiar e o Secretário João Paulo Marão.




Figuras 95 e 96: Gabriela Oliveira – Série sobre Mme. Patterson. Porto Novo, Benin. 2013. Detalhes dos móveis de madeira na casa de Mme. Patterson, cuja confecção foi introduzida na região pelos ex-escravos que iniciaram o retorno para o país a partir da década de 1830. Para atender à crescente demanda por esse tipo de mobiliário que compunha o modo de viver dos Retornados com melhores condições sociais, chegou-se mesmo a enviar africanos à Bahia para aprenderem às técnicas de marcenaria e de construção civil também. (Guran & Conduru, 2016, p. 26)




Figuras 97 e 98: Gabriela Oliveira – Série sobre Mme. Patterson. Porto Novo, Benin. 2013. À esquerda, as venezianas mais recentes, de vidro. À direita, as tradicionais venezianas de madeira, características das construções de "estilo brasileiro".



Figura 99: Gabriela Oliveira – Série sobre Mme. Patterson. Porto Novo, Benin. 2013. Parte traseira do terreno da casa de Mme. Patterson, onde antigamente funcionava uma padaria. A casa estava passando por reformas à época, mas ainda se podem identificar elementos do estilo brasileiro, como as venezianas em madeira e as escadas para acesso à entrada da casa, que se situa em plano mais elevado que o solo.

Além da notável influência brasileira na arquitetura das fachadas das construções de algumas cidades da Costa Ocidental Africana, tema que será melhor explorado em capítulo posterior, nota-se a extensão dessa presença também na decoração interior das casas de famílias Agudás. O mobiliário de madeira resistente, feito com técnicas trazidas por Retornados que aprenderam o ofício da marceneria no Brasil, marcou a introdução das primeiras mesas e cadeiras nas casas africanas. As casas Agudás diferenciam-se também das casas tradicionais beninenses pelo uso de plantas na decoração e, em alguns casos, pelo cultivo de um jardim interno. A maneira de organizar e limpar a casa, de receber visitas sempre com um refresco e um quitute, de aprontar as crianças, a forma como as mulheres se vestem e se penteiam são outros fatores marcantes do estilo dos Agudás. (Guran, 2000, p. 119)

> A gente sente que os "brasileiros" têm um certo estilo, ou seja, têm uma certa educação que aparece através de suas maneiras. É o cuidado, a maneira de organizar as coisas. (…) Há uma

maneira de viver. Eles têm um senso de organização. Existe uma educação mais cuidada. (Entrevista com padre Charles Whannou, 16 de janeiro de 1995, Porto Novo) (Guran, 2000, p. 119)



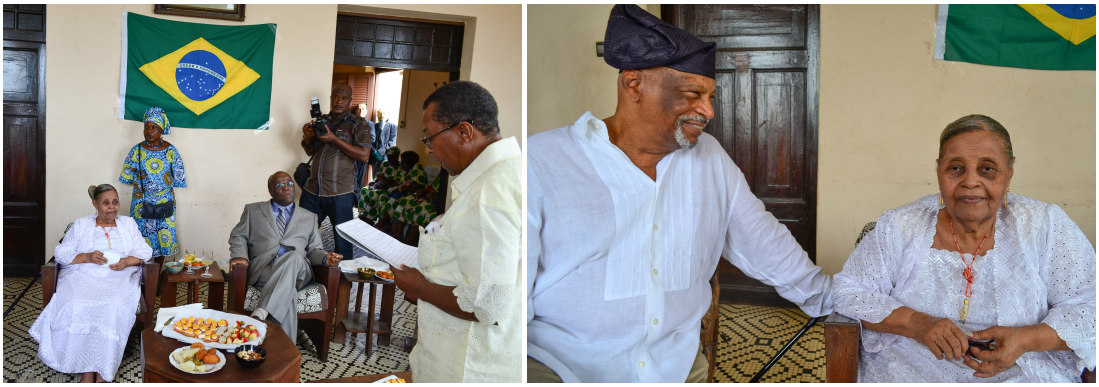

Figuras 100 e 101: À esquerda: Milton Guran – Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 1996 (© Milton Guran) (Guran, 2000, p. 116). À direita: Gabriela Oliveira – Série sobre Mme. Patterson. Porto Novo, Benin. 2013. Ambos retratos de Mme. Patterson foram capturados na sala de sua casa em Porto Novo. Nota-se que a matriarca da Família De Medeiros ostenta, nas duas imagens, o estilo de se arrumar à brasileira, com o cabelo penteado para trás, sem os panos ou tranças tipicamente utilizados como adornos pelas mulheres africanas e com vestido de recorte mais ajustado, diferente das túnicas ou saias amarradas localmente utilizadas.



Figura 102: Série sobre Mme. Patterson. Porto Novo, Benin. 2013. Arquivo pessoal da autora. Da esquerda para a direita: Profª. Isabel Moreira Aguiar, Mme. Patterson e a autora, na casa da matriarca. Porto Novo, Benin, 2013.



Figura 103: Gabriela Oliveira – Série sobre Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2013. Assim como a Família De Souza, do Chachá, e outras famílias Agudás, a Família Patterson também fazia uso dos retratos fotográficos como forma de afirmação da identidade afro-brasileira. Com vestes e poses à europeia, aprendidos em Salvador, os Agudás registravam suas memórias familiares da forma como queriam ser vistos: como senhores, não ex-escravos.



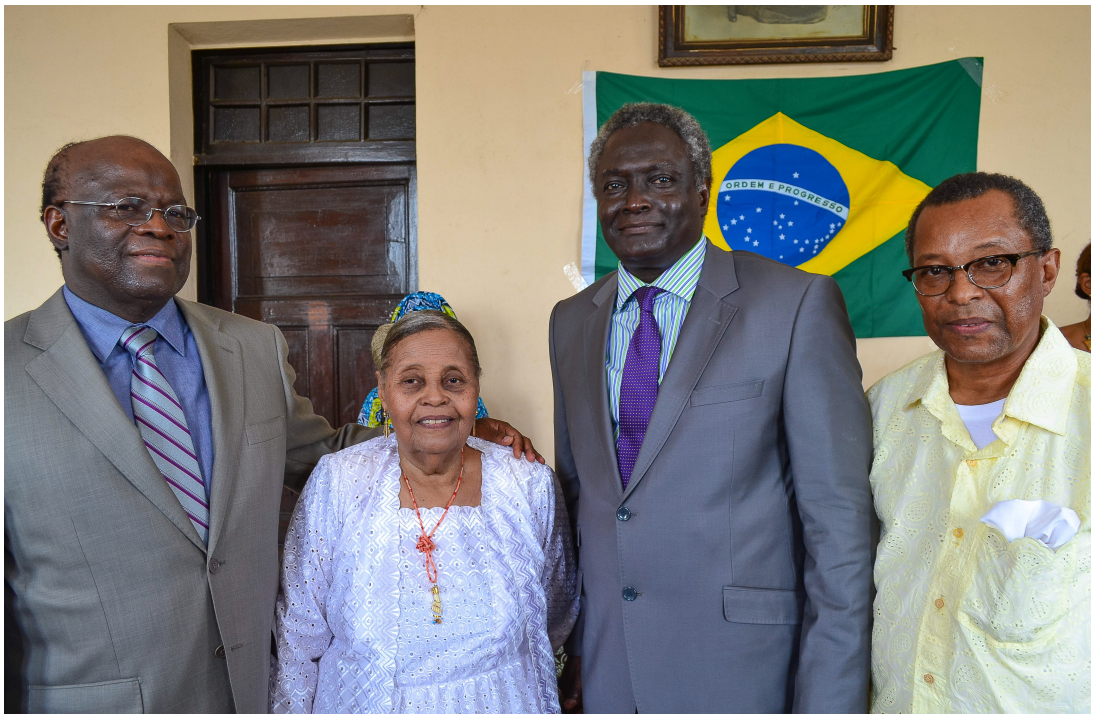
Figuras 104 e 105: Gabriela Oliveira – Série sobre a visita do Ministro do STF Joaquim Barbosa à casa de Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2014. Na imagem à esquerda, Mme. Patterson, ao lado do Ministro Joaquim Barbosa, observa seu filho fazendo um discurso de boas vindas para os convidados brasileiros. Na imagem à direita, Mme. Patterson posa ao lado de Emanoel Araújo, Diretor do Museu Afro-Brasil, de São Paulo. Vale notar o contraste entre o modo de se arrumar de Mme. Patterson com a senhora que se situa atrás dela na imagem. Enquanto Mme. Patterson veste-se com roupa de algodão branco no estilo que as baianas costumam utilizar, especialmente em cerimônias do Candomblé, cabelos penteados para trás amarrados num elegante coque baixo e um colar de contas, também um dos símbolos do culto aos Orixás, a outra senhora porta roupas tipicamente africanas e lenço amarrado na cabeça, seguindo a tradição local.




Figuras 106 e 107: Gabriela Oliveira – Série sobre a visita do Ministro do STF Joaquim Barbosa à casa de Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2014. Na imagem à esquerda, Joaquim Barbosa é recebido por uma Burrinha na porta da casa de Mme. Patterson. À direita, o Ministro lhe entrega um presente.




Figuras 108 e 109: Gabriela Oliveira – Série sobre a visita do Ministro do STF Joaquim Barbosa à casa de Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2014. À esquerda, Joaquim Barbosa faz um discurso sobre os laços que unem a comunidade Agudá ao Brasil. À direita, Mme. Patterson mostra ao Ministro o retrato de um de seus ascendentes.



Figuras 110 e 111: Gabriela Oliveira – Série sobre a visita do Ministro do STF Joaquim Barbosa à casa de Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2014. Da esquerda para a direita, Ministro Joaquim Barbosa, Mme. Patterson, Ministro da Justiça do Benin e o filho de Mme. Patterson.



Figura 112: Gabriela Oliveira – Série sobre a visita do Ministro do STF Joaquim Barbosa à casa de Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2014. Em sentido horário: Wellington Geraldo Silva, assistente do Ministro Joaquim Barbosa, sobrinho-neto de Mme. Patterson, Secretário João Paulo Marão, da Embaixada do Brasil, Emanoel Araújo, Diretor do Museu Afro-Brasil de São Paulo, Luís Claudio Queiroz Coni, assistente de Joaquim Barbosa, Embaixador Arnaldo Caiche D'Oliveira, da Embaixada do Brasil, Ministro da Justiça do Benin, Mme. Patterson e Ministro Joaquim Barbosa. Ao fundo, em pé, funcionários da "*Maison du Patrimoine*" de Porto Novo e familiar de Mme. Patterson.



Figura 113: Gabriela Oliveira – Série sobre a visita do Ministro do STF Joaquim Barbosa à casa de Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2014. Em sentido horário: Secretário João Paulo Marão, da Embaixada do Brasil, Emanoel Araújo, Diretor do Museu Afro-Brasil de São Paulo, Luís Claudio Queiroz Coni, assistente de Joaquim Barbosa, Embaixador Arnaldo Caiche D'Oliveira, da Embaixada do Brasil, Ministro da Justiça do Benin, Mme. Patterson e Ministro Joaquim Barbosa. Na recepção organizada para o Ministro Joaquim Barbosa, a Embaixada do Brasil se responsabilizou por fornecer comida e bebida para todos os presentes. Não faltou da parte da Família De Medeiros, contudo, os célebres "bolinhos de acarajé" (ao centro, na parte inferior da imagem), muito apreciados localmente pelos descendentes de brasileiros e, claro, pelos brasileiros e também pelos demais beninenses. Destaque-se que as autoridades estão confortavelmente em seus ternos, embora a energia elétrica estivesse desligada. Comparando-se a imagem de Milton Guran (Figuras 100), capturada em 1996, com as imagens da autora, de 2012, vemos que a casa não perdeu nada dos (bons) ares de uma casa "à brasileira".

Mãe Stella de Oxóssi e Mme. Patterson personificam o fluxo e o refluxo do tráfico de escravos entre o Brasil e o Benin. A primeira, como uma brasileira descendente direta de africanos e portugueses, enquanto a segunda, africana, descendente de brasileiros e portugueses. Ambas são testemunhas vivas dos laços que forjaram a identidade brasileira, que encontramos refletida no Benin, com suas características particulares, no seio da comunidade Agudá. Francisca Patterson, como matriarca da família Agudá "De Medeiros", é uma figura incontornável na história da influência brasileira no Oeste Africano como resultado do tráfico transatlântico de escravos, enquanto Maria Stella, além de carregar no sangue essas influências da escravatura, lidera um dos maiores terreiros de Candomblé da Bahia e do Brasil, cujo culto original de matriz africana é, com muito orgulho e muita luta, mantido até os dias de hoje.

Tanto Mãe Stella quanto Mme. Patterson lograram inserir-se nas sociedades brasileira e beninense, respectivamente, não a despeito de suas ascendências que, tanto para uma como para outra, foram objeto de preconceito no contexto que viviam, mas, ao contrário, fazendo uso delas como elemento diferenciador para se destacarem como líderes nas suas comunidades.

5. ARQUITETURA

5.1 Arquitetura colonial portuguesa em Salvador, Bahia

5.1.1 Construções Militares

Em 29 de março de 1549, Tomé de Souza chegou à Baía de Todos os Santos como Primeiro Governador-geral do Brasil e introduziu um modelo de urbanização que, devido ao seu relativo sucesso, seria replicado em outras colônias portuguesas (Calouste Gulbenkian Foundation, 2010, pp. 171-172). A localização da atual cidade de Salvador foi determinada com base em estratégias de logística e defesa: era perto da costa; permitia a construção de um porto para abastecer a cidade e exportar os produtos extraídos da região; tinha pontos mais altos e fronteiras naturais que permitiam a melhor defesa do território. Implementando sua estratégia de defesa da cidade, os portugueses construíram o Forte de Santo António da Barra, as torres Saint Albert and Saint James e o Castelo de São Felipe, atualmente conhecido como Forte de Nossa Senhora de Monserrate. Em função de sua arquitetura imponente, de sua ostensiva presença no panorama da cidade de Salvador e do marcado papel como símbolos de ocupação, essas fortalezas representam grandes marcas da presença portuguesa na Bahia. (Calouste Gulbenkian Foundation, 2010, p. 176)

O Forte de São Jorge da Mina e o Forte de São João Batista, cujos papéis no âmbito do tráfico transatlântico de escravos, bem como seu histórico, já foram explorados em capítulos anteriores, fazem parte também das construções militares portuguesas utilizadas para defender suas possessões no contexto do Império Marítimo Português.



Figura 114: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014.



Figura 115: Gabriela Oliveira – Série sobre o Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2014. Detalhe da construção da fachada do Forte.



Figura 116: Gabriela Oliveira – Farol da Barra, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. Construído em finais do século XVI, o Forte de Santo Antônio da Barra era originalmente utilizado como torre de vigilância. Nos finais do século XVII, passou por remodelações que lhe deram a atual forma poligonal de estrela e lhe acrescentaram o célebre farol à estrutura. Afora algumas poucas modificações feitas nos séculos XIX e XX, o Forte permanece majoritariamente com as características do século XVII. Atualmente, é um dos maiores cartões postais da cidade de Salvador.



Figura 117: Gabriela Oliveira – Forte de São Diogo, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. Imagem da fachada frontal do Forte de São Diogo com projeções dos desenhos de Carybé, onde está patente uma exposição multimídia do artista. A fortaleza foi erigida no século XVII (entre 1627 e 1635), no mesmo local onde os holandeses atracaram para a tomada da cidade, em 1624. Sua função principal era a proteção do Porto da Barra.



Figura 118: Gabriela Oliveira – Vista do Forte de São Diogo, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. Dois guardas observam o mar do parapeito do Forte, ao lado de um antigo canhão que antigamente ajudava a proteger a cidade de Salvador contra invasões.



Figura 119: Gabriela Oliveira – Forte da Ponta da Bandeira. Lagos, Portugal. 2017. A estrutura do Forte da Ponta da Bandeira é bastante similar à base do Forte do Farol da Barra, de Salvador.




Figuras 120 e 121: Gabriela Oliveira – À esquerda, detalhe da torre do Forte de São Diogo, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. À direita, detalhe da torre do Forte da Ponta da Bandeira, muito semelhante à do Forte de São Diogo. Lagos, Portugal, 2017.



Figura 122: Gabriela Oliveira – Forte de Santa Maria, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. Imagem da fachada frontal do Forte de Santa Maria, onde está patente uma exposição multimídia intitulada "Espaço Pierre Verger da Fotografia Baiana", que inclui obras do renomado fotógrafo e outros nomes relevantes da fotografia da Bahia. O fotógrafo Tacun Lecy, que me guiou no terreiro Raiz de Ayrá, é um dos representantes da nova safra de

talentosos artistas. Esse forte fazia parte da estratégia de defesa do Porto da Barra. Foi construído de frente para o Forte de São Diogo, na outra ponta da Praia do Porto da Barra, e na mesma época (entre 1627 e 1635).

5.1.2 Construções Religiosas

A partir de 1553, os Jesuítas deram início às construções dos marcos religiosos da cidade de Salvador com a Catedral, seguidos pelos franciscanos a partir de 1587. A Praça do Palácio tornou-se o centro das atividades cívicas da cidade, enquanto o Terreiro de Jesus era o centro religioso. Esse modelo de desenvolvimento urbano seguia a lógica Renascentista europeia vigente no século XVI, mas as características barrocas que se sobrepuseram nos séculos seguintes são o verdadeiro marco dessas construções. Com a descoberta das jazidas de ouro de Minas Gerais, no final do século XVII, houve um deslocamento da mão-de-obra escrava da Bahia para a exploração aurífera. O cultivo do açúcar entrou em decadência, mas Salvador mudou o foco da economia local para o tabaco e o algodão, além de outras atividades comerciais e financeiras, dando início ao seu período mais próspero. A prosperidade do início do século XVIII se via refletida nas construções das ordens religiosas, que representavam os grupos sociais em ascensão na cidade. Foi nessa época que se construíram os monumentos hoje considerados como expoentes do barroco brasileiro. Pelo menos dezesseis irmandades religiosas construíram templos nesse período. Painéis de azulejo azul e branco, trazidos de Portugal e muitos altares e capelas decorados com ouro compuseram as característica mais marcantes desses monumentos históricos, cuja construção passava pelo desejo das elites locais em reafirmar seu poder social e econômico.



Figura 123: Gabriela Oliveira – Catedral de Salvador e antiga igreja do Colégio jesuíta, primeira construção religiosa da cidade, iniciada em meados do século XVI. Bahia, Brasil, 2017. Seu projeto de construção foi inspirado na Catedral de Santarém, conforme se pode verificar comparando as duas Igrejas nas Figura 123 e Figura 124.



Figura 124: Fachada da Catedral de Santarém, em Portugal.
Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Santarém_-_Igreja_do_Seminário.jpg



Figura 125: Gabriela Oliveira – Igreja de Nossa Senhora do Carmo, em Faro. Portugal, 2017.



Figura 126: Gabriela Oliveira – Fachada da Igreja da Ordem Primeira de São Francisco, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. A semelhança entre as fachadas das quatro igrejas apresentadas nas Figura 123 a Figura 126, duas em Portugal e duas em Salvador, é indiscutível.

No Terreiro de Jesus, localizado no centro histórico de Salvador, conhecido como Pelourinho, encontram-se hoje a Igreja da Ordem Primeira de São Francisco e a Igreja da Ordem Terceira de São Francisco, ambas mundialmente famosas. A

Igreja da Ordem Terceira foi decorada na sua quase integralidade com talha dourada, causando expressões de arroubo em quem nela pisa pela primeira vez.

5.1.2.1 Igreja da Ordem Primeira de São Francisco

Localizada em face à Catedral de Salvador e diante da cruz instalada no centro do Terreiro de Jesus, importante símbolo da liturgia franciscana na identificação de áreas consideradas sagradas, a Igreja e Convento da Ordem Primeira de São Francisco foi eleita em 2009 como uma das Sete Maravilhas de Origem Portuguesa no Mundo. A pedra-inicial foi colocada em 20 de dezembro de 1686, e em 1713 já havia estrutura pronta o suficiente para serem celebradas missas em seu interior. A estrutura completa ficou pronta em 1723. No interior do complexo, os trabalhos continuaram até meados do século XVIII. O resultado final é um exemplar manifesto da arquitetura barroca portuguesa. (Calouste Gulbenkian Foundation, 2010, pp. 186-187)

A Igreja Católica estimulou artistas nas áreas da pintura, escultura, arquitetura e literatura, dando ensejo ao nascimento do estilo artístico que ficou conhecido como "Barroco", que marcou a história da arte e da arquitetura na Europa e em suas colônias ultramarinas. No contexto da Contra-Reforma e como resultado das novas diretrizes para o Catolicismo acordadas no Concílio de Trento (1545-1563), a Igreja buscou estimular o culto dos santos e das imagens, com o intuito de conquistar novos fiéis e manter os antigos. Visando causar um efeito de deslumbramento para estimular a devoção dos católicos, muitas Igrejas desse período eram ricamente decoradas com obras de arte e ouro, constituindo hoje verdadeiros museus.

A Igreja e Convento da Ordem Primeira de São Francisco é uma das mais ricas Igrejas desse período em Salvador, fato que chegou a causar protestos de outras ordens religiosas na época em que foi construída. Azulejos portugueses decoram a Capela-Mor e todas as superfícies, incluindo o teto, são revestidas de ricos entalhes

em madeira cobertos por talha dourada. Estima-se que mais de uma tonelada de ouro tenha sido usada para a decoração interna da Igreja.

Na estrutura do Convento, também se encontram mais exemplos de azulejaria portuguesa, na decoração de algumas salas e especialmente no claustro, onde cobrem todas as paredes. Mobiliário de madeira maciça e várias obras de arte sacra encerram a riqueza do complexo.

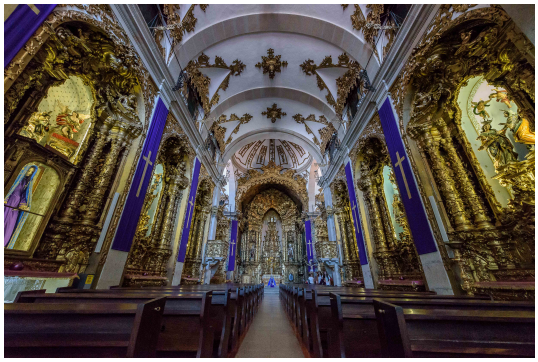
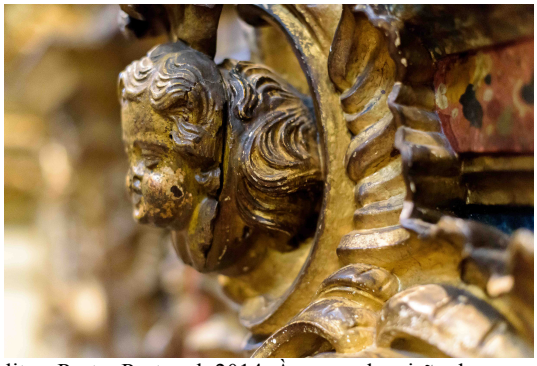
Em Portugal, em meio a inúmeras igrejas e conventos em estilo barroco, muitas delas construídas no período de auge da exploração aurífera no Brasil, há em Lisboa uma Igreja cujo interior remete imediatamente à Igreja da Ordem Primeira de São Francisco, em Salvador. Trata-se da Igreja de São Sebastião da Pedreira, inaugurada em 1652, e uma das poucas que sobreviveram ao terremoto que assolou a cidade em 1755. Em seu interior de nave única, causa surpresa a rica decoração barroca dos séculos XVII e XVIII, em contraste com sua sóbria fachada. Os paralelos entre as igrejas, embora mereça aprofundamento com relação às técnicas empregadas e os artesãos envolvidos em suas construções, são facilmente identificáveis por seus ricos entalhes em madeira cobertos por talha dourada, azulejaria portuguesa e várias imagens de santos, como atestam as fotos abaixo:




Figuras 127 e 128: Gabriela Oliveira – À esquerda, Capela-Mor da Igreja da Ordem Primeira de São Francisco, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. À direita, nave central e altar da Capela-Mor da Igreja de São Sebastião da Pedreira, em Lisboa. Portugal, 2017.




Figuras 129 e 130: Gabriela Oliveira – À esquerda, altar da Capela-Mor da Igreja da Ordem Primeira de São Francisco, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017; à direita, Igreja dos Carmelitas, no Porto. Portugal, 2014. Altares entalhados em madeira e cobertos com pó de ouro, enfeitados com rebuscados motivos florais, numa demonstração típica do auge do barroco português.

Figuras 131 e 132: Gabriela Oliveira – Igreja dos Carmelitas. Porto. Portugal, 2014. À esquerda, visão da nave central; à direita, detalhe do entalhe dourado com motivos de anjos, característico do estilo barroco rococó.



Figura 133: Gabriela Oliveira – Catedral do Porto. Portugal, 2014. Nave principal decorada com elementos barrocos.



Figura 134: Gabriela Oliveira – Altar principal em talha dourada, na Igreja de São Francisco, no Porto. Portugal, 2014.



Figura 135: Gabriela Oliveira – Detalhe da parede na antessala da Sala das Mesas, no interior do Convento e Igreja da Ordem Primeira de São Francisco, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017.





Figuras 136 e 137: Gabriela Oliveira – À esquerda, Igreja de Santo Ildefonso; à direita, Igreja do Carmo, ambas no Porto. Portugal, 2014. As igrejas da cidade do Porto são célebres pela utilização de azulejaria na decoração de suas fachadas, muito ao estilo barroco português.



Figura 138: Gabriela Oliveira – Catedral do Porto. Portugal, 2014. A fachada lateral da Catedral é coberta de azulejos portugueses.

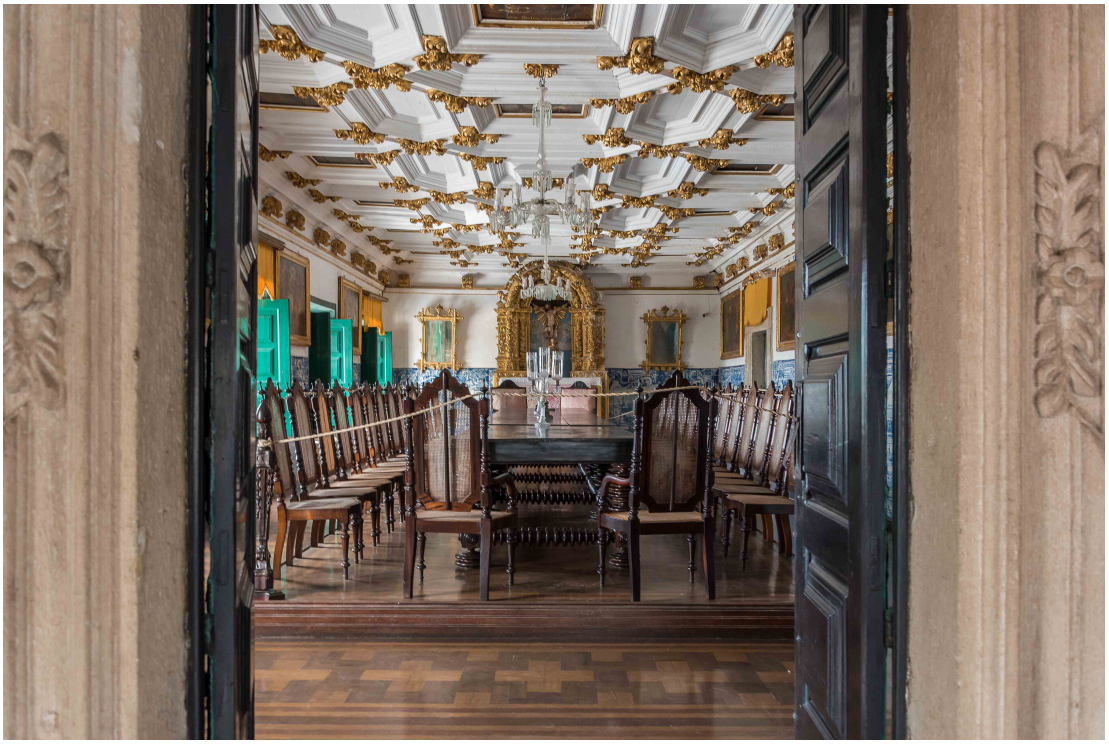


Figura 139: Gabriela Oliveira – Sala das Mesas, no interior do Convento e Igreja da Ordem Primeira de São Francisco, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. Além dos adornos em florais dourados, todas as paredes são cobertas com azulejos portugueses.



Figura 140: Gabriela Oliveira – Claustro da Igreja da Ordem Primeira de São Francisco, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. Em todas as paredes do claustro, encontram-se painéis de azulejos portugueses que ilustram cenas religiosas.

5.1.2.2 Igreja da Ordem Terceira de São Francisco

A Igreja da Ordem Terceira de São Francisco faz parte do complexo monumental da Igreja e Convento da Ordem Primeira de São Francisco e localiza-se ao lado desta. Inaugurada em 1703 e também tombada pelo IPHAN, sua notoriedade atribui-se à rebuscada decoração de sua fachada, exemplar único no conjunto arquitetônico religioso brasileiro. Não há unanimidade sobre o estilo da fachada entre os autores que tratam sobre o tema, mas cogita-se que poderia ter influências da arquitetura colonial espanhola, mais especificamente, do Maneirismo espanhol. Em seu interior, a decoração original barroca dos séculos XVI e XVII foi completamente substituída pela atual em estilo neoclássico, no século XIX. (Calouste Gulbenkian Foundation, 2010, pp. 187-188)



Figura 141: Gabriela Oliveira – Claustro da Igreja da Ordem 3ª de São Francisco, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017.





Figuras 142 e 143: Gabriela Oliveira – À esquerda, interior da Igreja da Ordem 3ª de São Francisco, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017; à direita, altar da Capela-Mor da Igreja de São João Batista, em Tomar. Portugal, 2017.



Figura 144: Gabriela Oliveira – Torres barrocas da Igreja da Nossa Senhora da Conceição da Praia, vistas da Ladeira da Montanha. Salvador, Bahia, Brasil, 2017.





Figuras 145 e 146: Gabriela Oliveira – À esquerda, fachada da Igreja da Barroquinha; à direita, fachada da Igreja da Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Salvador, Bahia, Brasil, 2017. A construção desta foi autorizada em 1704, e, em 1710, já se tem registro da ocorrência de missas. Seu interior, de estilo neoclássico adornado por várias imagens de santos negros, foi terminado somente no século XIX. Representa um símbolo da história da escravidão e marco da resistência negra pelos laços da fé e irmandade, como será tratado em capítulo posterior.




Figuras 147 e 148: Gabriela Oliveira – À esquerda, Igreja com fachada barroca em São Félix. À direita, fachada da Igreja da Ordem Terceira de São Francisco. Com trabalho de entalhe bastante notável, suas influências arquitetônicas ainda não foram precisamente delimitadas pelos autores da área, carecendo o assunto de maior pesquisa. Bahia, Brasil, 2017.




Figuras 149 e 150: Gabriela Oliveira – À esquerda, fachada da Igreja de São Domingos, no Rossio, local onde foi fundada a primeira Irmandade da Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. À direita, fachada da Igreja de São Sebastião da Pedreira. Lisboa, Portugal, 2017.

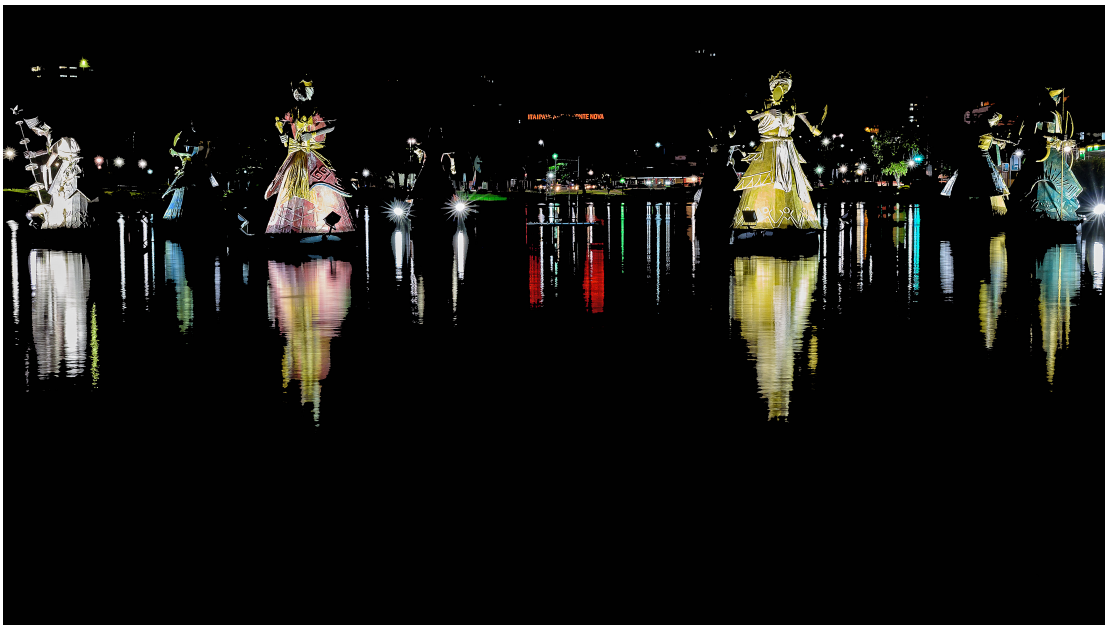


Figura 151: Gabriela Oliveira – O Dique de Tororó com as esculturas dos Orixás, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. A construção do dique foi realizada, no século XVII, no contexto de um plano de defesa contra as invasões, o qual, com a conquista da cidade de Salvador pelos holandeses, em 1624, mostrou-se insuficiente. Uma parte do dique original ainda existe, atualmente decorado com 12 estátuas de Orixás que representam o Candomblé baiano, de autoria do artista local Tati Moreno.

5.2 Arquitetura colonial portuguesa no Benin e em Salvador

Durante o período colonial, os portugueses imprimiram nas principais cidades brasileiras as marcas de seu estilo arquitetônico. Durante a maior parte desse ínterim entre 1530 e 1822, o estilo em voga em Portugal era o barroco, sofrendo algumas variações e influências, chegando por vezes a ganhar subdenominações mais específicas, como o caso do Maneirismo. Além da arquitetura militar e das construções religiosas, portanto, já analisadas acima, o casario das cidades brasileiras mais ricas ostenta-se também como um imponente patrimônio colonial. É o caso do Pelourinho, em Salvador, ou de Cachoeira e São Félix, na região do Recôncavo Baiano, no caso dos lugares que foram incluídos no escopo dessa pesquisa, com sobrados e casas que nos remetem aos prédios portugueses, especialmente das maiores cidades.

As influências da arquitetura colonial portuguesa cruzaram o Atlântico para, do outro lado, propagar o que ficou conhecido como "estilo brasileiro". Da mesma forma que o estilo colonial europeu foi transmitido para as colônias americanas, inclusive no Brasil, com a inclusão de modificações – com o objetivo de melhor se adaptarem ao clima e às condições locais – e com a recepção de outras influências, locais ou externas, construindo um jogo visual de continuidades e rupturas, foi também uma releitura da arquitetura colonial da Bahia que acabou difundida no Benin e região. Os ex-escravos retornados para a Costa Ocidental da África voltavam, então, com conhecimentos e técnicas de construção civil e de marcenaria desconhecidas ainda pelos locais, oferecendo uma mão-de-obra mais especializada, destacando-se, assim, dos demais. "Esta região entrou na era das construções duráveis, feitas com tijolo, segundo a técnica e o estilo de arquitetura empregados no Brasil do século XIX" (Guran, Agudás, p. 110).

O estilo brasileiro de construção e o modo brasileiro de viver que o acompanhava, com mobiliário em madeira, jardins internos, roupas ocidentais, pentados à europeia, ia de encontro aos anseios de uma elite local desejosa de experimentar um estilo de vida que remetia à modernidade, à ocidentalidade, ao desenvolvimento e ao poder social. O estilo brasileiro, com isso, rapidamente ganhou o gosto não só das famílias Agudás mas também de famílias africanas que faziam parte dos círculos de poder local. Por essa razão, exemplares de construções no estilo colonial brasileiro espalharam-se, desde meados do século XVIII até meados do século XIX, por grande parte da Costa Ocidental da África, estendendo-se desde Lagos até Gana, passando por Porto Novo, Aguê, Uidá, Gran Popô e Lomé.

Acumulando em alguns casos já quase dois séculos de construção, a maior parte desses prédios encontra-se em acelerado estado de degradação, devido à falta de manutenção. A percepção de que esses edifícios levantam-se como importante testemunho do patrimônio material que resultou do tráfico Atlântico, elemento aglutinador das relações atuais entre Brasil e Benin, e de que a valorização das interinfluências recebidas de um lado e de outro perpassam pela preservação da memória do intercâmbio cultural ocorrido nesse fluxo e refluxo, conduziu o Brasil e

o Benin à assinatura de um acordo de cooperação para a formação de profissionais locais na área de restauro de patrimônio público histórico, cuja implementação teve início em 2011 e se estendeu até 2014. Algumas das imagens aqui incluídas foram resultado do acompanhamento da equipe técnica em visitas de campo feitas pela autora durante sua estadia no Benin. As demais imagens, sobre Portugal e Salvador, foram registradas no período de 2015 a 2017, quando a autora, então, passou a viver em Lisboa.




Figuras 152 e 153: Gabriela Oliveira – À esquerda, sobrado em estilo brasileiro, em Porto Novo, Benin, 2013; à direita, sobrado português na região Norte do país. Portugal, 2015.




Figuras 154 e 155: Gabriela Oliveira – Sobrados em estilo brasileiro, à direita, em Porto Novo; à esquerda, entre Cotonou e Porto Novo. Benin, 2013.




Figuras 156 e 157: Gabriela Oliveira – À esquerda, sobrado em estilo brasileiro, em Porto Novo. Benin, 2013; à direita, sobrado português na cidade do Porto. Portugal, 2015.




Figuras 158 e 159: Gabriela Oliveira – Sobrados em estilo brasileiro, em Porto Novo. Benin, 2013.



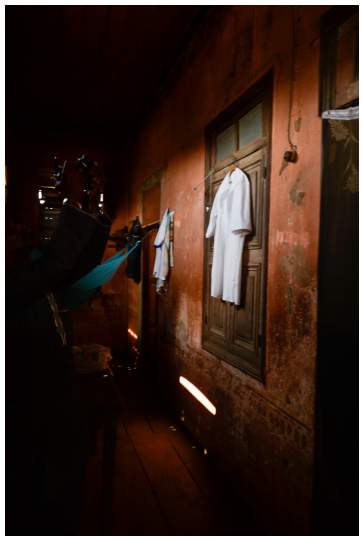

Figuras 160 e 161: Gabriela Oliveira – "*Musée da Silva*", em Porto Novo, Benin, 2013. Antiga casa de Karin da Silva, importante empresário local de família afrobrasleira, que chegou a ocupar a posição de Vice-Cônsul do Brasil no Benin, antes da inauguração da Embaixada no país. O espaço foi transformado em museu para abrigar a coleção pessoal de Karin, que inclui, entre outros itens excêntricos, um *Rolls Royce*. A casa principal, construída no estilo brasileiro, abrigava uma importante coleção de mobiliário de madeira fabricado por ex-escravos retornados. Infelizmente, não foi autorizada a captura de imagens, exceto fora da casa, pelo que só se pode demonstrar aqui a fachada do sobrado e a fachada externa do museu (à direita).




Figuras 162 e 163: Gabriela Oliveira – Fachadas frontal e traseira de sobrado em estilo brasileiro, em Porto Novo. Benin, 2013.




Figuras 164 e 165: Gabriela Oliveira – *Villa Ajavon*, construída em 1922, durante as restaurações (à esquerda) e (à direita) na noite de sua reinauguração. O sobrado em estilo brasileiro hoje abriga o "*Musée d'Ouidah*", dedicado à Arte Contemporânea, uma iniciativa da Foundation Zinsou. Uidá, Benin, 2012 e 2013, respectivamente.




Figuras 166 e 167: Gabriela Oliveira – Vista interna de sobrados afro-brasileiros em Porto Novo. Benin, 2013. Além dos elementos característicos do estilo brasileiro – como as janelas de madeira (à esquerda), e das vigas de mesmo material, que dão sustentação para a construção do segundo andar da casa, técnica introduzida pelos ex-escravos retornados, verifica-se o avaçado estado de degradação dos imóveis, que constituem importantes símbolos da herança afro-brasileira no país.



Figura 168: Gabriela Oliveira – Vista do casario na Ribeira do Porto. Portugal, 2015. Percebem-se similitudes tanto com os sobrados de Salvador, na Bahia, como com os do Benin.



Figura 169: Gabriela Oliveira – Vista do casario no centro do Porto. Portugal, 2015.




Figuras 170 e 171: Gabriela Oliveira – Detalhes de sobrados em estilo brasileiro, em Porto Novo, Benin, 2013.




Figuras 172 e 173: Gabriela Oliveira – À esquerda, sobrado em Porto Novo. Benin, 2013; à direita, prédios na cidade de Bragança. Portugal, 2016.




Figuras 174 e 175: Gabriela Oliveira – Pelourinho, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. À esquerda, cruz da Ordem Franciscana no Terreiro de Jesus: à direita, casario do Pelourinho e fachada da Fundação Jorge Amado.




Figuras 176 e 177: Gabriela Oliveira – Série sobre os prédios típicos da arquitetura portuguesa pós-século XVIII, em Lisboa. À esquerda, prédio na Avenida da Liberdade. À direita, a Rua Augusta, na Baixa. Lisboa, Portugal, 2015.



Figura 178: Gabriela Oliveira – Série sobre os prédios típicos da arquitetura portuguesa pós-século XVIII, em Lisboa. Portugal, 2015. Atrás da Fonte da Praça D. Pedro V, no Rossio, prédios lisboetas e o Convento do Carmo, no alto, sem o teto. Comparando-se as Figuras 174 a Figura 178, fica clara a influência portuguesa na arquitetura do centro histórico de Salvador.







Figuras 179, 180 e 181: Gabriela Oliveira – À esquerda, acima, prédios no Pelourinho, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017: à direita, acima, prédios em Alcântara, Lisboa. Portugal, 2017. Abaixo, prédios no centro do Porto. Portugal, 2014.

O primeiro sobrado de estilo brasileiro construído no Benin, desconsiderando-se o Forte de São João Batista da Ajuda, foi a casa do Chachá I, conhecida como *Singbomey*, conforme já tratado acima. A palavra "*singbo*" significa justamente "sobrado". Em seguida, Francisco Félix de Souza mandou construir *Singboji,* localizado na entrada do Palácio de Abomé dedicado ao Rei Guezô, como homenagem a seu amigo. *Singbomey* pertence até hoje à família De Souza e encontra-se em bom estado de conservação, embora bastante descaracterizado, após as reformas feitas pelo Chachá VIII. *Singboji*, apesar do mau estado, ainda está de pé. (Guran & Conduru, 2016, p. 13)



Figura 182: Gabriela Oliveira – *Singbomey*. Uidá, Benin, 2013. Na imagem, vê-se uma das casas que compõem a residência do Chachá em meio a um processo de reformas de melhoria. Um dos legados do Chachá VIII, conforme mencionado acima, foi restaurar *Singbomey* e torná-la novamente funcional e apta para recepções de autoridades e para o turismo dedicado à memória da linhagem dos Chachás e dos laços históricos da Família De Souza com o Brasil.

Sobre *Singboji*, Silva relata sua impressão ao conhecê-lo quando da visita ao Benin em 1972:

> Seguiu-se a visita ao Museu de Abomé, no mais antigo dos palácios – um conjunto de casarões e pátios de barro batido, cercado por muro alto e espesso. Logo de entrada, vê-se o sobrado de dois andares – idêntico a um prédio carioca ou baiano do início do século XIX –

que Francisco Félix de Osuza, o Chachá, mandou construir para o seu grande amigo, o rei Guezo. (Silva A. d., 2003, p. 116)



Figuras 183 e 184: Gabriela Oliveira – Forte de São João Batista da Ajuda. Uidá, Benin, 2012. À esquerda, uma das escadas que dá acesso ao andar superior do sobrado que constitui a principal casa dentro do forte. À direita, na parte interna do sobrado, vê-se, no canto superior direito, uma das obras de Verger sobre o Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre a Bahia e o Benin, que conta com uma exposição permanente no Forte da Ajuda e Museu Histórico de Uidá.

A casa de Mme. Patterson, conforme já mencionado em capítulo anterior, insere-se no modelo de construção utilizado pelos Agudás, o estilo brasileiro.



Figuras 185 e 186: Gabriela Oliveira – Entrada e fachada frontal da casa de Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2012.




Figuras 187 e 188: Gabriela Oliveira – Vista dos prédios imediatamente em frente à casa de Mme. Patterson. Porto Novo, Benin, 2012.

A construção mais imponente da arquitetura brasileira no Benin é a Grande Mesquita de Porto Novo. A obra, segundo Guran, concluída em 1930, também foi realizada por um afro-brasileiro retornado à Costa Ocidental africana, Joaquim d'Almeida, conhecido localmente como "Joqui". A fachada da mesquita nos remete imediatamente a uma igreja barroca baiana, conforme exemplos mencionados acima, afora as torres do minarete que foram acrescentadas posteriormente (Guran, Agudás, p. 112). Quando Guran retornou ao Benin para terminar a pesquisa fotográfica para seu livro "*Architecture Agouda au Bénin et au Togo*", escrito em parceria com Roberto Conduru e com o apoio do Ministério das Relações Exteriores do Brasil, a autora teve a oportunidade de acompanhá-lo à Porto Novo para fazer novos registros da Mesquita e passar o dia a falar sobre fotografia, o Benin e o Brasil. Sem dúvidas, essa tarde representou mais uma pedrinha adicionada à construção deste projeto.




Figuras 189 e 190: À esquerda: Gabriela Oliviera – Milton Guran fotografa a Grande Mesquita de Porto Novo e satisfaz os olhares curiosos das crianças que o acompanhavam a todo lado. À direita: Milton Guran – A autora faz uma pausa nas fotografias da Mesquita para atender aos pedidos das crianças locais, desejosas de experimentar a magia por trás da captura de um retrato fotográfico (arquivo pessoal da autora). Porto Novo, Benin, 2012.



Figura 191: Pierre Verger – Fachada da Grande Mesquita de Porto Novo, por volta de 1965. Porto Novo, Benin (©Fundação Pierre Verger).



Figura 192: Gabriela Oliveira – Fachada da Grande Mesquita de Porto Novo. Porto Novo, Benin, 2012.




Figuras 193 e 194: Gabriela Oliveira – Detalhes da fachada lateral da Grande Mesquita de Porto Novo. Porto Novo, Benin, 2012. Crianças brincavam diante da Mesquita enquanto eram feitos os registros fotográficos.

.

6. INFLUÊNCIAS DO TRÁFICO DE ESCRAVOS NA CULINÁRIA

6.1 Rota do fluxo de alimentos no contexto do tráfico transatlântico



Figura 195: Gabriela Oliveira – Mulher preparando mandioca em Abomé. Benin, 2012.

A abertura das rotas atlânticas surtiu efeitos na África que foram muito além do comércio. Uma das maiores consequências se fez sentir na alimentação. A introdução de algumas plantas americanas mudou drasticamente a dieta de populações inteiras na África. As mais significativas foram, sem dúvida, a mandioca e o milho (Silva A. d., 2003, p. 57).

Alencastro (2000, pp. 114-116) destaca a diferença entre "mercadoria aglutinante" e "mercadoria ancilar": no contexto do tráfico transatlântico, os escravos representavam a primeira; enquanto os gêneros alimentícios, bem como outros produtos (pele, cobre, ouro, goma, azeite de palma), transacionados entre as duas costas atlânticas, seriam exemplares da segunda. Esses produtos complementavam o

comércio de escravos e eram utilizados para “arredondar os lucros”, integrar o valor cobrado pelos cativos e maximizar os ganhos e as trocas entre os agentes desse comércio. A farinha de mandioca, o zimbo, a cachaça e o tabaco representaram, em momentos diferentes, as mercadorias utilizadas para permuta pelos portugueses e brasileiros no comércio com os africanos.

Fundamental foi o papel dos Jesuítas no fluxo dessas culturas entre terras americanas e africanas. A partir da Bahia, trocavam a mandioca por escravos com os missionários de Angola. E em suas fazendas e quintais angolanos, cultivavam gêneros americanos, asiáticos e europeus que se espalharam por toda a África. Da Índia, trouxeram o limão; da China, a laranja; de outras parte da África, a banana; e da América tropical, mandioca, milho, batata, feijão, amendoim, abacaxi, mamão, goiaba, pitanga e araçá. Como resultado dessa atuação, obteve-se significativa queda na mortalidade dos cativos, contribuindo de forma direta para o fortalecimento do comércio escravagista. (Alencastro, 2000, pp. 91-93) Entre a população do Oeste Africano, os Agudás tiveram papel primordial na difusão da cultura da mandioca e do milho, que hoje se estendem por quase todo o continente

6.1.1 Mandioca



Figura 196: Gabriela Oliveira – Mandioca exposta ao sol sobre palhoça do teto de casa em Abomé. Benin, 2012.

Segundo Alencastro (2000, p. 94), a mandioca é uma cultura plantada, hoje, na África, desde o sul do Saara até o sul de Angola e Moçambique. Seu preparo, cujos segredos foram revelados pelos índios da América do Sul, requer determinados

cuidados, pois esse tubérculo, quando cozido, libera um veneno, que deve ser extraído antes de se fabricar a farinha. Por esse motivo, levou um pouco mais de tempo para ser transplantada das Américas para a África, mas com tamanho sucesso que se tornou o alimento-base da alimentação dos africanos (Alencastro, 2000, p. 92). Na América portuguesa, o alimento também era a principal fonte de calorias da população, com exceção do Planalto Paulista, onde predominava o milho. Um edital da Câmara do Rio de Janeiro, de 1646, obrigava os lavradores a dedicarem-se exclusivamente ao seu cultivo, alegando que era o "principal mantimento". Na Bahia, 25% do soldo das tropas do governo-geral era pago com a farinha de mandioca. De conservação muito mais fácil nos trópicos do que os produtos europeus, tanto a mandioca quanto o milho, bem como a batata-doce, rapidamente se espalharam e conquistaram o gosto dos brasileiros, atraindo o interesse dos colonizadores. (Alencastro, 2000, p. 91)



Figura 197: Gabriela Oliveira – Cabra tenta comer farinha de mandioca estocada em recipiente de ferro. Abomé, Benin, 2012.

Conhecida como "farinha de guerra", a farinha de mandioca, juntamente com a batata-doce e o milho, era utilizada, na época do tráfico transatlântico, tanto como alimento dos soldados como dos cativos. Ao tratar do percurso da mandioca entre os dois lados da Atlântico, Alencastro afirma: "como sucedia no Brasil, a mandioca passa a ser usada no pagamento de soldados. Missionários levavam a matula de mandioca nas suas jornadas pelos sertões africanos. Portos do estuário do Congo

buscavam o produto em Lisboa" (2000, p. 92). A partir dela, foi elaborada a chamada "ração escravista", que circulou entre os portos africanos e americanos. Além da mandioca, que era seu ingrediente principal, essa ração era produzida também com peixe, carne de baleia seca e salgada, além de outros itens que vinham tanto das Américas quanto da África. Era fácil de estocar e de comer. (Alencastro, 2000, pp. 94-95)



Figura 198: Gabriela Oliveira – Preparação de bolinhos feitos à base de farinha de mandioca. Vilarejo de Dohi, Benin, 2012.





Figuras 199 e 200: Gabriela Oliveira – À esquerda, saquinhos de farinha de mandioca são vendidos na estrada que leva ao norte do Benin, 2012. À direita, tradicional tapioca brasileira, cuja massa é feita a partir da goma da farinha de mandioca, servida, no caso dessa imagem, com recheio de carne-seca, purê de mandioquinha e queijo ralado. Esse prato é muito apreciado e popular no Brasil. Em Lisboa, já se encontram casas comercializando o produto e até lojas exclusivamente dedicadas à venda de pratos à base de tapioca recheada. Salvador, Bahia, Brasil, 2017.



Figuras 201, 202, 203 e 204: Gabriela Oliveira – Crianças trabalham em moagem de farinha, em frente à Grande Mesquita de Porto Novo. Benin, 2013. O trabalho infantil é bastante comum em países africanos e a conscientização das populações locais sobre a importância da erradicação dessa prática representa um grande desafio para os organismos internacionais e os governos locais.



Figura 205: Gabriela Oliveira – Mandioca à venda em mercado especializado em produtos brasileiros e africanos, ao lado do Mercado da Ribeira, em Lisboa. Portugal, 2017.

6.1.2 Milho






Figuras 206, 207, 208 e 209: Gabriela Oliveira – Exemplos de tipos de milho cultivados no Benin, todos em casas "*Tatasombas*"[16]. Abomé, Benin, 2012.



Figura 210: Gabriela Oliveira – Milho branco e milho amarelo à venda em mercado especializado em produtos brasileiros e africanos, ao lado do Mercado da Ribeira, em Lisboa. Portugal, 2017.

[16] "*Tatasombas*" é o termo utilizado para designar um grupo étnico que habita no Norte do Benin. São conhecidos pelas marcantes escarificações que utilizam como elemento diferenciador perante os outros grupos, marcadas por finas linhas no rosto e corpo, que acompanham os padrões desenhados nas fachadas de suas casas construídas com adobe.

O milho, por sua vez, já estava difundido na África Central desde meados do século XVII. Ao contrário da mandioca, cuja colheita requeria ao menos um ano de plantio da semente, o milho chegava a dar frutos em três meses e podia ser facilmente transportado em forma de grãos. Pela praticidade e valor nutritivo, passou a ser utilizado por várias tribos africanas quando saíam para caçar. "Na década de 1610 o milho já se espalhara e o produto estava à venda nas feiras angolanas e congolesas". (Alencastro, 2000, pp. 91-93)

6.1.3 Abacaxi, caju e ameixa

Além da mandioca e do milho, os Agudás e também os primeiros navegadores portugueses levaram outras plantas e legumes brasileiros para o Oeste Africano, embora nem todos sejam originais do Brasil. Figuram entre esses exemplos o sapoti, a goiaba, o abacaxi e o caju. Esses dois últimos constituem hoje, juntamente com o algodão, uns dos poucos produtos de exportação do Benin. Originário da Amazônia, o cultivo do abacaxi é também registrado na África Central desde o início do século XVII. Curiosamente, só começou a ser cultivado em Pernambuco e em outras regiões brasileiras no começo dos Novecentos (Alencastro, 2000, p. 94).



Figura 211: Gabriela Oliveira – Agonglo. Abomé, Benin, 2012. O abacaxi é uma fruta bastante importante no Benin. Era o símbolo do rei Agonglo, que governou o Abomé entre 1789 e 1797.

6.1.4 Pimentas

As pimentas da região da Costa Ocidental da África eram bastante populares no Brasil, sendo utilizadas na culinária religiosa, mas também pelo restante da população baiana. Para o Benin, as pimentas eram, portanto, um produto importante na pauta de exportações com o Brasil. Eram igualmente apreciadas pelos europeus e são muito consumidas em Portugal. Além de temperar as receitas, as pimentas eram úteis na conservação dos alimentos, além de disfarçarem o gosto de comida estragada, uma mais-valia em tempos anteriores à refrigeração.




Figuras 212 e 213: Gabriela Oliveira – À esquerda, pimentas na casa dos *Tatasombas*. À direita, pimentas expostas para venda na beira da estrada que leva ao norte do país. Benin, 2012.



Figura 214: Gabriela Oliveira – Pimentas africanas à venda em mercado especializado em produtos brasileiros e africanos, ao lado do Mercado da Ribeira, em Lisboa. Portugal, 2017. À esquerda, pimenta malagueta como é conhecida no Brasil, ou "piri-piri" como é conhecida em Portugal e em vários países africanos, inclusive no Benin. À direita, pimenta caiena.

6.1.5 Dendê



Figura 215: Gabriela Oliveira – Coco do dendê, a partir do qual se produz o azeite de dendê. Abomé, Benin, 2012.

Na segunda metade do século XIX, no período do chamado "comércio ilícito", após a proibição do tráfico de escravos no Brasil pela Lei Eusébio de Queirós (1852), houve um aumento da participação dos norte-americanos e dos portugueses de Nova Iorque no tráfico de escravos, enquanto os traficantes brasileiros que viviam na África Ocidental viam a sua fatia do mercado diminuir rapidamente. Verifica-se uma mudança do eixo do tráfico, antes feito entre América do Sul, Europa e África passando para América do Norte e Central, Europa e África. Progressivamente, essas famílias Agudás viraram-se, então, para o comércio do óleo de palma (ou azeite de dendê), importante matéria-prima para a indústria, utilizada como lubrificante. Inicialmente competindo contra os europeus, os brasileiros logo assumiram o papel de funcionários ou agentes das grandes casas rivais. (Guran & Conduru, 2016, pp. 11-12; Silva A. d., 2003, p. 132)



Figuras 216, 217, 218, 219, 220 e 221: Gabriela Oliveira – Série sobre a produção artesanal do azeite de dendê. Abomé, Benin, 2012.



Figuras 222, 223, 224, 225, 226 e 227: Gabriela Oliveira – Abomé, Benin, 2012. Pequena comunidade que produz artesanalmente azeite de dendê em Abomé. Nas primeiras imagens, uma família faz a refeição. Na terceira imagem, o "rei local" posa sentado no sofá da sala de sua casa, com uma garrafa de "Pastis" em cima da mesa, que estava cheia de cachaça também produzida artesanalmente na comunidade. Na quarta imagem, o nosso guia, Damien, mostra-nos como são fabricados os cestos que a comunidade também vende. Nas duas últimas imagens, o grupo que acompanha a autora e Damien experimentam a cachaça da comunidade junto com um dos chefes de família.



Figura 228: Gabriela Oliveira – Extração manual do óleo de palma. Abomé, Benin, 2012.

Ao mesmo tempo, o contingente de brasileiros que havia imigrado para a costa do Benin encontrou uma forma de inserção naquela sociedade. A cultura do dendê necessitava de mão-de-obra, tanto no plantio como no comércio do produto. Esses novos Retornados chegaram ao Benin dominando os códigos ocidentais que eram necessários para exercer essas tarefas. No Brasil, além da experiência adquirida pelo enfrentamento do processo de escravidão e pela conquista da alforria, eles haviam aprendido ofícios cuja oferta nas sociedades africanas era bastante escassa. Sabiam trabalhar como pedreiros, alfaiates, carpinteiros, mestres de obras, entre outras profissões. A característica que mais os valorizava era o domínio da língua portuguesa, que os colocava em um patamar diferente dos locais. (Guran & Conduru, 2016, p. 12)



Figura 229: Gabriela Oliveira – Utilização do azeite de dendê durante ritual de culto aos Orixás, no terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017.

O cultivo do dendê é muito importante no Brasil. A partir desse azeite, produz-se vários produtos como o biodiesel, o carvão ativado, a fumaça líquida (utilizada para fazer alimentos defumados), o azeite alimentício e até artesanato, feito a partir da palha do dendê. A empresa estatal brasileira Petrobrás tem contratos com pequenos e médios agricultores do sul da Bahia, associados em cooperativas, para a produção de biodiesel a partir do azeite de dendê. Além de todos esses subprodutos do dendê, não se pode deixar de mencionar a importância de seu óleo no contexto da liturgia do Candomblé. De matriz africana, a religião utiliza largamente o ingrediente no preparo das comidas oferecidas aos Orixás, fato que justificava a importação desse produto da Costa Ocidental africana pelos brasileiros, no século XIX e início do XX. A produção no Brasil hoje já é bastante industrializada, mas ainda são encontrados produtores que utilizam o método artesanal.

6.2 Pratos típicos encontrados na Bahia e no Benin

O Brasil mandava para a África cachaça, fumo de rolo e carne-de-sol, enquanto trazia de volta nos navios do tráfico negreiro os ingredientes necessários ao culto aos Orixás africanos: o dendê, noz-de-cola, a pimenta, além do pano da costa (o *pagne*, no Benin) e muitas outras coisas utilizadas nos rituais do Candomblé baiano. As receitas dos pratos da culinária africana chegaram com os escravos e foram transmitidas por meio da tradição oral de geração em geração, pelas baianas vendedoras de quitutes nas ruas. Antes de sair de casa, elas tinham o costume de fazer oferendas de parte das comidas aos seus Orixás. Quem comprava os quitutes nas ruas de Salvador, então, comungava também, sem saber, com os deuses africanos. Os quitutes da Bahia, tão celebrados, nasceram, assim, de certa forma, dos gostos e vontades dos Orixás. (Verger P. F., 2002, p. 32)




Figura 230 e 231: Pierre Verger – Vendedoras de acarajé. À esquerda em Uidá, Benin; à direita, em Salvador, Bahia (© Fundação Pierre Verger). As imagens captaram as tradicionais vendedoras de acarajé, no Benin e na Bahia. Percebe-se logo o quão semelhante era a forma de trabalhar das vendedoras nos dois lugares: ambas utilizavam uma grande bacia de alumínio para fritar os bolinhos no óleo quente; sobre uma pedra aquecida por fogueira, mexiam os bolinhos com um longo instrumento (cujo material não se consegue precisar por essas imagens); sentavam-se em um banquinho e dispunham os demais utensílios e ingredientes nas suas duas laterais; portavam roupas leves, de algodão, com a diferença de a baiana utilizar um chapéu de palha para se proteger do sol, enquanto a beninense utilizava apenas um lenço para segurar o cabelo preso.




Figuras 232 e 233: Gabriela Oliveira – Barraca de venda de comidas típicas, incluindo mandioca frita e acará, em Cotonou. Benin, 2014.






Figuras 234, 235, 236 e 237: Gabriela Oliveira – Vendedoras vestidas com as roupas típicas das baianas vendedoras de quitutes trabalham em noite movimentada na moderna barraca da Dinda, famosa pelos deliciosos bolinhos de acarajé. Salvador, Bahia, Brasil, 2017.



Figura 238: Gabriela Oliveira – Acarajé “no prato” da Barraca da Dinda, no bairro do Rio Vermelho, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. No Brasil, o acarajé é servido com vatapá, camarão e vinagrete. Hoje em dia, pode-se optar pela versão no prato, como na foto acima, para se comer com mais facilidade.



Figura 239: Gabriela Oliveira – Pratos da culinária afro-baiana são servidos no almoço de comemoração dos 92 anos de Mãe Stella, Ialorixá do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017.

7. RELIGIÃO

7.1 Influência da população de escravos africanos em Salvador

De acordo com a classificação atribuída pelos comerciantes de escravos, temos a seguinte estatística das populações africanas, divididas por Nação, em Salvador, entre 1838 e 1860: 3060 sudaneses (dentre os quais seriam incluídos negros Nagôs, Jejés, Minas, Calabas, Benin e Cachéu) e 460 bantos (incluindo-se negros de Angola, Cabinda, Congo, Benguela, Gabão, Cassanje e Moçambique) (Verger P. F., 1995, p. 20). Com base em tais números, registra-se uma maior presença dos escravos "Sudaneses" nessa região do Nordeste brasileiro.

> Dentre esses negros sudaneses, sobressaíam os Nagôs (iorubas), da Costa dos Escravos. Vinham, em segundo lugar, os Jejes (Ewes), também da Costa dos Escravos. Em terceiro lugar, os negros Minas (Tshis e Gás), da Costa do Ouro. Os demais negros Sudaneses fechavam a marcha... Dos três grandes ramos dos negros Sudaneses (ocidentais, centrais e orientais), chegaram-nos principalmente, em ordem de importância, negros Sudaneses *ocidentais* (Nagôs, Jejes, Minas, Mandingas, provenientes dos célebres reinos do Daomé, Mandinga e Bênin) e *centrais* (Haussás, Bornus, Kanuris). Portadores de cultura mais adiantada, e aqui entrados em maior número, os Nagôs dominaram completamente a massa da população negra. (Carneiro E. , 1981, p. 30)

Como consequência, verificou-se uma maior influência dessas Nações na cultura baiana. Foram os Nagôs e os Jejes (esses em menor escala), aqueles que mais bem preservaram os rituais africanos praticados em Salvador, estendendo essa influência, inclusive, aos cultos das outras Nações. Na África, a origem do culto dessas Nações corresponderia à região dos Iorubás e dos descendentes dos Adjás, ambas na atual Nigéria, e à região do médio e baixo Benin e Togo, antigo Daomé. (Verger P. F., 1995, p. 33).

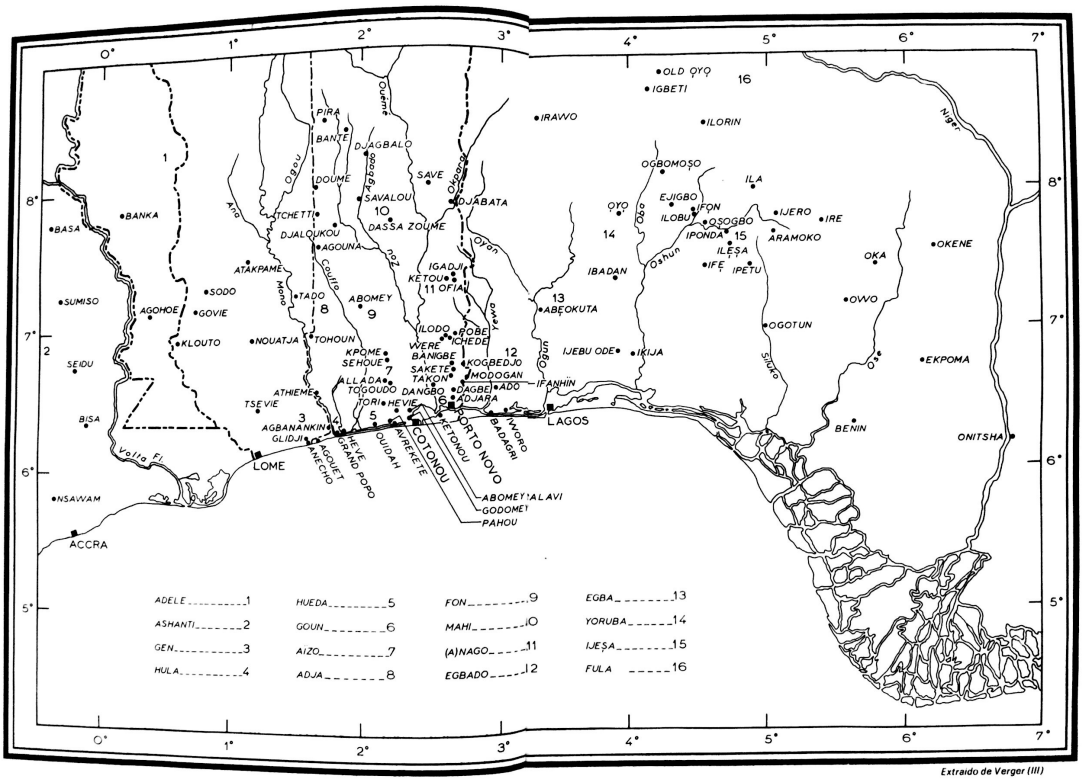


Figura 240: Mapa da Baía do Benin, que demarca as microrregiões dentro do território de cada um dos países, as principais cidades atualmente, bem como as etnias que à época do tráfico de escravos predominavam em cada região. (Verger, Orixás, p. 1-2)

Considerando-se o peso dessa influência na cultura afrobaiana e a relevância dos terreiros de matriz Nagô no Candomblé de Salvador, bem como a história pessoal da autora com o Benin, o recorte desta pesquisa foi orientado para os cultos Nagô-Jeje, em Salvador, e, na África, para os cultos praticados nos atuais Benin, Togo e Nigéria.

7.2 Introdução aos conceitos básicos do culto aos Orixás e Vodum africanos

"Orixá", "Vodum" e "Inquice" são conceitos, em idiomas distintos, que têm, em linhas gerais, o mesmo significado. Os Nagôs-Iorubás chamam seus deuses de Orixás, enquanto os africanos da etnia Fon (Jejes) referem-se a eles como Voduns e os Bantos (da região de Angola), como Inquice. Os nomes dados aos deuses do Vodum, por exemplo, são provenientes da região dos descendentes da etnia Adjá, do

antigo reino do Daomé. A liturgia no culto dos Voduns difere ligeiramente daquela praticada nas cerimônias aos Orixás no que tange à forma de invocá-los. Para os Voduns, utiliza-se uma língua que se aproxima do Fon do Daomé (atual Benin) e o ritmo dos batuques e as danças também se alteram. (Verger P. F., 1995, pp. 28-29; Barreto, 2012, p. 67)

No Brasil, foram os templos de influência da etnia Jeje que preservaram o culto aos Voduns (Verger P. F., 1995, p. 28). Atualmente, quase não há mais templos de influência única Jeje, predominando a fusão Jeje-Nagô. Em Salvador, o terreiro "Bogum" é um dos poucos terreiros Jeje conhecidos. Sua fundação remonta a 1832 e seu nome é muito respeitado dentro do Candomblé baiano.

No Brasil, a uniformidade existente no panteão dos Orixás e Voduns é muito maior que na África. Segundo Verger:

> Cada templo é dedicado a uma divindade principal, acompanhada por divindades secundárias. Cada uma dessas divindades secundárias, torna-se a principal divindade em seu próprio templo e aquela que teve este papel principal no primeiro caso, passa, por sua vez, a ser complementar à primeira. Não há hierarquia fixa. Varia de lugar para lugar, sendo o Orixá ou Vodum o predominante no local, de acordo com seu país de origem. Cada um destes países representa um ponto de convergência. As divindades de outros lugares juntam-se àquelas que já estão estabelecidas e harmonizam-se com elas.[17] (Verger P. F., 1995, p. 29)

A religião dos Orixás africanos baseia-se no culto a forças da natureza e a ancestrais divinizados, abrangendo vivos e mortos. De acordo com a tradição, os antepassados cultuados, que assumem a "forma" de Orixás, teriam, em algum momento "de paixão muito intensa", demonstrado uma força atípica para controlar elementos da natureza, como água, vento, ou trovão, dando-lhes condições melhores

[17] "*Chaque temple n'est consacré qu'à une divinité principale, accompagné de divinités secondaires. Chacune de ces mêmes divinités secondaires, devient la divinité principale dans son propre temple et celle qui avait ce rôle dans le premier cas, passe à son tour au deuxième rang. Il n'y a pas de hiérarchie fixe. Elle varie suivant les endroits, l'Orisha ou le Vodoun local étant préponderant dans son pays d'origine. Chacun de ces pays est un point de convergence. Les divinités venues d'ailleurs s'ajoutent à celles qui sont déjà établies et s'harmonisent avec elles*."

para exercer as atividades que garantiam a subsistência de seu povo. A caça, a agricultura, a manipulação de metais ou a cura pelas plantas seriam também por eles dominadas. Cada Orixá está ligado a uma aptidão especial distinta, formando um panteão de entidades que possuem raíz secular ligada ao povo africano. Em vida, eles poderiam ter sido um príncipe, a esposa de um rei, ou um filho de príncipe. Quando vivo, o Orixá Xangô, por exemplo, teria sido o terceiro rei de Oyó, um dos antigos reinos da atual Nigéria. A morte desses ancestrais-Orixás não teria acontecido pelas formas naturais, segundo as lendas, mas por uma transmutação desses indivíduos em seres divinos, ligada, geralmente, a um momento de grande exaltação. Após morrerem, esses seres "especiais" tornaram-se "um arquétipo de atividade, de profissão, de função, complementares uns aos outros, e que representam o conjunto das forças que regem o mundo". (Verger P. F., 2002, pp. 17-22; Verger P. F., 1995, p. 13)

Segundo Verger:

> Na África, o Orixá ou Vodum é uma força da natureza, algo de aspecto sobrenatural, um fenômeno poderoso que foi estabelecido, definido, pelo zelo de um ser humano em um lugar particular. Um pacto de aliança e interdependência é feito entre essa força e esse homem, que se torna o primeiro "*Alashé*" (para os Nagôs-Iorubás) ou "*Vodounon*" (para os Fons). (Verger P. F., 1995, p. 23)

Cabe esclarecer que os Orixás não se confundem, na perspectiva da liturgia, com os "espíritos", relacionados especialmente com a religião Espírita, de origem francesa e largamente difundida no Brasil. O sincretismo religioso na sociedade brasileira, em geral, permite um diálogo entre conceitos como "Orixás" e "espíritos", que são, por vezes, explorados em cultos populares tanto evangélicos, como de Candomblé. Na liturgia do Candomblé de Mãe Stella, não há confusão entre esses conceitos:

> Orixá não é espírito desencarnado, embora sua história dê, às vezes, esta falsa impressão. Orixá é a partícula divina existente em cada um. Quem recebe Orixá, não está recebendo

> espírito e sim a sua própria partícula divina, sua matéria já se encontra em condições de se vincular à essência divina que existe nela. Há o momento em que a criatura se transforma em Orixá, identificando-se, de maneira absoluta, com a natureza, voltando a ela, confundindo-se com ela. Espíritos são espíritos. Nós cultuamos os ancestrais e sabemos que esses Babas são espíritos. Sabemos que existem espíritos de índios chamados, popularmente, de "Caboclos"; há espíritos superiores canonizados pelos católicos e, consequentemente, denominados de Santos; há os "irmãos-de-luz", das seções espíritas. (Santos M. S., 2010, p. 146)

O poder que os Orixás possuem, que justificam a metamorfose para o patamar divino, é chamado, dentro do culto de Candomblé, um "poder em estado de energia pura", cuja transmissão aos seus descendentes humanos seria possível por meio dos rituais de incorporação. O elemento material que veicula a união entre os homens e as entidades divinas é chamado "Odú Orixá", um vaso que é enterrado pelos seus seguidores no chão, servindo de suporte para os "trabalhos" (oferendas) e o sangue dos animais sacrificados que são oferecidos ao Orixá. A cada Orixá são feitas oferendas diferentes, de acordo com suas supostas preferências e suas aptidões. Conforme supracitado, o encarregado de fazer essas oferendas é o *Alashè* (ou *Vodounon*), que, em troca, seria protegido pelos Orixás, para que possa continuar alimentando o poder sagrado, o Axé. (Verger P. F., 2002, pp. 18-19; 23)

Existe um ente superior na liturgia do Candomblé, conhecido como "Olodumaré". Essa divindade suprema, segundo a tradição, faria a mediação de conflitos entre os Orixás, que teriam sido criados por ele para "governarem e supervisionarem o mundo". Olodumaré seria, contudo, inacessível aos vivos, que devem levar suas preces aos Orixás, os intermediários entre o deus supremo e os humanos. Verger levanta a hipótese, todavia, de que Olodumaré tenha sido uma criação posterior na tentativa de organizar o panteão pulverizado de Orixás, harmonizando incompatibilidades dentro do sistema de culto. (Verger P. F., 2002, p. 21)

7.3 Outros cultos para além dos "Orixás"

Como não poderia deixar de ser, há, na África, outros cultos mais específicos que saem da lógica dos Orixás e Voduns apresentada até aqui. Em Verger (1995, pp. 377-389), encontra-se uma breve descrição sobre Tohoussous ou Nessouhés, Adjahouto, Assen-Ossoun, Gêmeos Ibeji ou Hoho, e Gèlèdè. No caso dos gêmeos Ibeji e dos Geledés, não se tratam de Voduns sequer.

7.3.1 Os gêmeos Ibeji

Os gêmeos são reverenciados pela importância atribuída, em determinadas crenças africanas, aos nascimentos duplos, acontecimentos que seriam marcados por influências sobrenaturais. No Brasil, os Gêmeos Ibeji são sincretizados com os Santos Cosme e Damião, aos quais é prestada uma grande homenagem, em Salvador, todos os anos em setembro, na qual é servida o famoso "caruru", prato típico baiano feito de carne com quiabo. O prato é conhecido também no Benin, sob o nome de "calulu", o qual, quando de minha visita a *Singbomey,* foi servido pela família do Chachá Mitô.

7.3.2 Gueledés

Os Gueledés são uma "sociedade" fundada para lutar, no plano espiritual, contra forças maléficas que possam causar problemas a uma vila, por obra de "feiticeiros" rivais. A característica mais marcante do culto são suas belas máscaras, utilizadas pelos membros da sociedade quando saem para dançar em grande número pelas ruas após a cerimônia da saída do Efé na noite anterior. A forma como essas máscaras são trabalhadas torna-as muito vistosas e apreciadas por colecionadores. Atualmente, podem ser vistos, em diversos museus dedicados à cultura africana,

exemplares recentes, já que a madeira utilizada em seu fabrico não tem longa duração e, portanto, as máscaras mais antigas não resistiram à ação do tempo. (Verger P. F., 1995, pp. 377-389)

A Sociedade Gueledé não será abordada em profundidade neste projeto. Vale ressaltar aqui, contudo, conforme assinalou Raul Lody, sua relevância para a valorização do papel da mulher nas religiões de matriz africana no Brasil:

> As Gueledés, sem dúvida, reforçaram o importante papel das mulheres nas religiões afro-brasileiras, ainda hoje vistas como ocupantes da alta hierarquia, sabedoras dos rituais e da vida dos deuses africanos. Desse poder feminino estabelecido pela tradição da Sociedade das Gueledés, abre-se um amplo domínio nos papéis sócio-religiosos, garantindo, através das mãos das mulheres, o prosseguimento às tradições africanas no Brasil, notadamente na Bahia, especialmente na cidade de Salvador. (Lody, 1985, pp. -)



Figuras 241, 242, 243 e 244: Gabriela Oliveira – Apresentação da Sociedade Gueledé na 11ª edição do Festival Kaleta. Uidá, Benin, 2013.

7.3.3 Egunguns (ou Egum ou Babá Egum)

O culto aos Eguns também extrapola o panteão dos Orixás e Voduns. Trata-se de uma homenagem, praticada no Oeste Africano, aos ancestrais de uma comunidade. É um culto de caráter familiar, local, durante o qual são invocados os espíritos dos antepassados mais importantes. Avós, tios, pais, tias, mães das pessoas que vivem na comunidade manifestam-se nas entidades do culto durante as cerimônias, por meio da incorporação. As entidades cantam, dançam, brincam, correm, dão presentes e se comunicam com seus amigos e familiares. É costume invocar esses ancestrais em épocas de cerimônias familiares importantes, como funerais, batizados ou casamentos. No culto dos Eguns, apenas os homens podem exercer o papel das entidades, enquanto as mulheres ficam restritas apenas à organização. (Barabô, 2009, pp. 536-538; Verger P. F., 1995, pp. 402-403)

Entre o Brasil e o Benin, há muitas semelhanças no culto do Egun. Poucos terreiros baianos ainda praticam esse culto de raiz Iorubá. O terreiro de culto a Egun mais antigo da Bahia é o chamado "Tuntum Olukotun", que existe desde 1850, em Ponta de Areia, na Ilha de Itaparica, sob a guarida da Família Pimentel. Conforme pode ser apurado, o culto do Egungum, no terreiro de Ilê Axé Opô Aganju, na cidade de Lauro de Freitas, teria sido iniciado por Cosme Daniel de Paula e Pai Balbino em 1966. Atualmente, o terreiro é zelado pelo figura icônica do Babalorixá Balbino de Xangô, "Obarayin". Nesse terreiro, nos meses de janeiro, faz-se a festa para o Babá Ixé Òwó, o Babá-rei desse terreiro (Barabô, 2009, pp. 536-538). Na época da visita da autora à Bahia, não havia nenhuma cerimônia programada. Além disso, o culto ao Babá Egun é muito fechado, pelo que se torna extremamente difícil assistir a uma cerimônia e, ainda mais, registrá-la.

No Benin, foi possível assistir a uma cerimônia do Egun em um vilarejo localizado entre Cotonou e Uidá. Um morador local, iniciado no culto aos Orixás e ao Egun, ofereceu-se para levar a autora e seu grupo a uma comunidade que "aceitaria a presença estrangeira" e que fosse "segura" para assistir à cerimônia do Egun, chamado de "*Revenants*" ("Renascidos") no Benin. A ressalva dele sobre

segurança não estava relacionada à possível ação violenta dos locais, mas era relevante no contexto do culto dos Egunguns, nos quais as entidades poderiam, segundo a tradição, assumir características mais agressivas durante a cerimônia, o que fugiria a seu controle.



Figura 245: Pierre Verger – "Egun". Ilha de Itaparica, Bahia (© Fundação Pierre Verger).



Figura 246: Gabriela Oliveira – "Egun" durante cerimônia presenciada pela autora em Uidá. Benin, 2012.

O ritual de incorporação é intencionalmente envolto em mistério, até para os iniciados no culto. Ao contrário do que ocorre no culto aos Orixás, no caso dos Egunguns, a entidade, na maioria das vezes, já aparece no terreiro após o ritual de incorporação, que é assistido por alguns poucos membros das sociedades do Egun. Não se vê o rosto de um Egun e as pessoas afirmam que é possível que ele não tenha um rosto, o que seria corroborado por relatos de indivíduos bastante crédulos que teriam presenciado a incorporação (ou a desincorporação) do Egun e afirmaram que não há um corpo humano por baixo dos panos.

De acordo com a tradição, existem vários Eguns, atribuídos a personalidades falecidas importantes, pertencentes a uma determinada comunidade, bem como a pessoas "de fora" que sejam consideradas importantes para os locais a ponto de transcender as fronteiras geográficas, como, por exemplo, no caso do Babá de Pierre Verger. No terreiro Opô Aganju, após a morte do pesquisador, Pierre Verger passou a ter seu próprio Egum, chamado Babá Funladê, que é muito estimado pela comunidade. Em sua homenagem, foi erguido um memorial com objetos relacionados a ele e a seu Orixá, sob a orientação de Pai Balbino, seu amigo. Dona Cici, amiga de Verger que trabalhava e vivia com ele em sua casa no Rio Vermelho, em Salvador, e hoje um "museu vivo" na Fundação Pierre Verger, é a responsável pela manutenção desse local de culto (Barabô, 2009, p. 538).



Figura 247: Gabriela Oliveira – Dona Cici, amiga de Verger, na Fundação Pierre Verger, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017.

Pela cerimônia que a autora presenciou no Benin, narrada abaixo, e pelos registros de outros fotógrafos, como o próprio Verger, sobre as cerimônias no Brasil, pode-se afirmar que as similitudes das cerimônias entre os dois locais é bastante impressionante. As roupas usadas pelas entidades são muito parecidas, em ambos os lugares, feitas com panos muito coloridos e bastante adornadas com lantejoulas; também vêem-se, nos dois locais, os búzios nas máscaras para cobrir o rosto, bem como os adereços de cabeça. Outros símbolos utilizados pelos Eguns, como o machado de duas pontas, também foram encontrados no Brasil e no Benin.

7.3.3.1 Cerimônia dos Eguns, em Uidá, Benin – 2014

Na cerimônia dos Eguns que a autora presenciou no Benin, a banda tocava continuamente os tambores enquanto seguia os Babás e ditava o ritmo dos acontecimentos. Os tocadores se apresentavam sob um aspecto de estado de transe e encaravam os espectadores (especialmente a delegação de estrangeiros que a autora integrava) com olhares desafiadores.



Figura 248: Gabriela Oliveira – Série sobre a Cerimônia dos Eguns. Uidá, Benin, 2014. A banda.



Figura 249: Gabriela Oliveira – Série sobre a Cerimônia dos Eguns. Uidá, Benin, 2014.

Não se podia tocar nos Eguns, cujas vestes seriam letais ao contato. Assim, estavam sempre acompanhados por um condutor, chamado "*Mariwo*", que os guiava e lhes mostrava os limites até onde podiam caminhar. O vento que levantavam do chão, quando rodopiavam, ao contrário das vestes, diz-se ser benéfico.





Figura 250 e 251: Gabriela Oliveira – Série sobre a Cerimônia dos Eguns. Uidá, Benin, 2014. *Mariwo* orienta os Eguns com uma vara de bambu, demarcando os limites que os Eguns não poderiam ultrapassar.

Alguns deles eram pacíficos; seriam espíritos mais evoluídos. Outros eram bastante temidos e até perseguiam as pessoas durante as cerimônias. Todos conversavam com as pessoas, mandavam recados, respondiam perguntas e abençoavam as crianças. A fala dos Eguns, que soava rouca e áspera, de acordo com locais, era comunicada em Iorubá arcaico.



Figura 252: Gabriela Oliveira – Série sobre a Cerimônia dos Eguns. Uidá, Benin, 2014. Egun conversa em Iorubá arcaico com o morador local que acompanhava o grupo da autora.

Cada uma das entidades tinha características específicas e um papel bem definido na cerimônia. Chegava quase a parecer um teatro bem ensaiado, mas com algum improviso. Havia os dois Eguns com roupas quase idênticas, chamados de "*Jumeaux"* ("Gêmeos"), por exemplo.



Figura 253: Gabriela Oliveira – Série sobre a Cerimônia dos Eguns. Uidá, Benin, 2014. Eguns *Jumeaux* brincam com a plateia.



Figura 254: Gabriela Oliveira – Série sobre a Cerimônia dos Eguns. Uidá, Benin, 2014. Egum *Jumeau* exibe-se diante dos olhares hipnotizados de membros da comunidade local, girando freneticamente sua capa.

Os Gêmeos desempenhavam um papel cômico, pois faziam muitas travessuras. Interagiam bastante com os presentes, distribuindo doces. Em dado momento, um deles chegou a pegar a moto de um dos espectadores e andou com ela bem no meio do terreiro, para a alegria de todos, que riram muito.



Figura 255: Gabriela Oliveira – Série sobre a Cerimônia dos Eguns. Uidá, Benin, 2014. Egum *Jumeau* eletriza a plateia quando sequestra uma moto e percorre o terreiro entre os presentes.

Um outro Egun, sempre referido como "*Méchant*" ("Malvado") pelos locais, agia como se estivesse bastante incomodado com a presença de estrangeiros e fez vários avanços ameaçadores em nossa direção.



Figura 256: Gabriela Oliveira – Série sobre a Cerimônia dos Eguns. Uidá, Benin, 2014. Egum *Mechant* caminhando em tom ameaçador de encontro ao grupo que acompanhava a autora.

Seguindo o costume bastante comum nas cerimônias de Eguns no Benin (e até mesmo na festa da Burrinha), o grupo ofereceu dinheiro, como "*cadeau*"[18], a um dos Eguns Gêmeos. Ele mostrou-se bastante satisfeito e fez uma reverência para agradecer

[18] "Presente", em francês.



Figura 257: Gabriela Oliveira – Série sobre a Cerimônia dos Eguns. Uidá, Benin, 2014. Egum *Jumeau* agradece o *cadeau* que o nosso grupo lhe ofereceu fazendo uma reverência em tom teatral.

A cerimônia durou aproximadamente 3 horas, mas o tempo pareceu voar enquanto o grupo assistia encantado àquele "espetáculo". Quando já se aproximava do fim, o Egun *Méchant* retornou e começou a tentar derrubar os membros do grupo de suas cadeiras. Nesse momento, os locais que os acompanhavam disseram que era hora de ir embora. O grupo foi orientado a levantar e se dirigir calmamente, na medida do possível, até o carro. O Egun *Méchant* seguia o grupo de forma cada vez mais ameaçadora, estimulado pela batida dos tambores que a banda fazia subir de tom a cada passo. Quando finalmente todos entraram no carro, um dos acompanhantes, que fazia parte daquela comunidade, voltou para pedir explicações aos integrantes da banda. Ao que parecia, não gostou da forma como seus "protegidos" foram expulsos da cerimônia.

7.4 Paralelo entre o papel social do culto aos Orixás, no Benin (África), em Salvador (Brasil) e em Lisboa (Portugal)

A função social da religião dos Orixás na África depende muito da estrutura dos poderes locais em cada território. Nos casos em que há um rei ou governante fortemente estabelecido perante uma comunidade numerosa, os Orixás atuam como acessórios do poder principal, protegendo-o e reforçando-o. Onde a organização política não é tão forte, a influência das religiões se faz mais sentida, e o poder local dos chefes "fetichistas" é muito maior, pois ele garante a coesão social na ausência do Estado (Verger P. F., 2002, p. 17). No caso do Brasil e de Portugal, o culto de matriz africana possuiu uma função social diferente, mas igualmente importante. Por meio do Candomblé, os negros levados para o Brasil e para Portugal na condição de escravos encontraram uma rede de suporte social e espiritual para resistir às agruras de sua difícil situação e, também, um meio de celebrar com orgulho toda a riqueza e imponência de sua cultura original, resistindo tenazmente ao preconceito da sociedade local e aos esforços de cristianização por parte do Estado e da Igreja. (Verger P. F., 1995, p. 22)

7.4.1 Salvador

De modo a buscar conter o crescente sentimento de solidariedade entre aqueles que se encontravam na mesma condição de escravo, de acordo com Verger, os senhores de escravos implementaram o uso, em Salvador, no século XIX, de instrumentos sonoros de origem africana, como os "batuques", que, em tese, remeteriam às batidas que embalavam os conflitos originários dos africanos. O objetivo da iniciativa seria resgatar, periodicamente, a memória sonora dos conflitos que, na lógica dos senhores de escravos, estimulariam hostilidades, provenientes desde a África, entre essas etnias. No entanto, vistos de fora somente como manifestações ligadas às diferentes etnias africanas, os "batuques" representavam o momento de invocação dos Orixás (ou de Eguns, como mencionado acima, a

propósito da cerimônia em Uidá) nos cultos africanos. Assim, ao invés de servir como arma para causar desunião entre os escravos no Brasil, a iniciativa acabou por lhes ajudar a reconhecer, nos "batuques", estimulados pelos próprios senhores de escravos, uma forma de organização social e religiosa dentro da qual os afrodescentes encontravam uma rede de apoio mútuo, pois, apesar de terem sido batizados e inseridos na doutrina cristã, mantinham fortes conexões com suas antigas crenças. (Verger P. F., 1995, pp. 16-20)

Verger indica que o primeiro terreiro de Candomblé da Bahia surgiu dos "batuques" e que, com ele, as importantes irmandades de negros ligadas à Igreja Católica. O Candomblé era um refúgio social, mas também político para esses afrodescendentes. O escravo que carregava o lixo, a escrava doméstica, a engomadeira, o escravo que cortava cana e todos os seus companheiros, quando estavam dentro de um terreiro de Candomblé, tornavam-se nobres filhos e filhas dos deuses africanos, admirados, respeitados, engrandecidos. No âmbito da Igreja Católica, as confrarias religiosas, que agrupavam os negros, escravos ou libertos, de acordo com suas etnias, emergia como mais um reduto para os afrodescendentes praticarem seus cultos fora da Igreja, conforme veremos em capítulo posterior. (Verger P. F., 1995, p. 23 e 28).

7.4.2 Benin

De acordo com Verger, o clima nas cerimônias de culto aos Orixás é familiar e informal, havendo até, em algumas ocasiões, contato físico entre os membros da comunidade e o "*elégùn*", aquele que tem o privilégio de ser incorporado pelo Orixá e tornar-se o elo entre o sagrado e o profano. A afirmação, de certa forma, não é corroborada pelos relatos feitos por padres cristãos em visitas ao continente africano, na época do tráfico de escravos, que atestavam que as tribos africanas eram dominadas por "deuses sanguinários que aterrorizavam a população". Com base na experiência da autora na cerimônia dos Eguns, no Benin (ver narrativa acima), e considerando-se a hipótese de que os rituais ali não tenham sido dramaticamente

modificados ao longo dos séculos, pode-se auferir que o "terror" que testemunharam os padres fazia parte da ritualística da cerimônia (desde Eguns "brincalhões" ao Egum "malvado"). Nesse caso, tal como ocorreu com a autora, os aterrorizados provavelmente eram os estrangeiros. Essa relação simplista carece de maior aprofundamento, mas é pertinente para ilustrar a subjetividade no julgamento da índole, seja positiva, seja negativa, de uma religião.

7.4.3 Portugal

Enquanto, no Brasil, os "batuques" foram estrategicamente incentivados, em Portugal, dois séculos antes, sucedeu o inverso. Tinhorão (1988, p. 120) cita um alvará, de 1559, no qual o Rei proíbe que se faça ajuntamento de escravos, ou bailes, de dia ou de noite, em qualquer dia que seja, sob pena de prisão, aplicando uma multa de valor maior para os que estivessem tocando algum instrumento. Partindo do fato de que essas reuniões festivas se realizavam também à noite e nem sempre em momentos de festas religiosas, o autor pressupõe que esses ajuntamentos não fossem apenas festas, mas manifestações religiosas do culto aos Orixás africanos. Visto que os tambores e os atabaques são os instrumentos utilizados para convocar as entidades que se manifestarão durante a cerimônia, o que os torna imprescindíveis na liturgia desse culto, e que o alvará atribuía uma pena maior para os tocadores, conclui-se que o alvará tinha como objeto principal impedir essas práticas religiosas, que eram rechaçadas tanto pela Igreja como pelo Rei.

A vida civil em Portugal era fortemente controlada pelo poder eclesiástico, que tentava conter os "abusos" da população, na esfera espiritual, por meio das penitências, e pelo Estado Monárquico, que emitia as "ordenações pragmáticas" instruindo a forma de viver da sociedade lusitana em seus mínimos detalhes. Escusado dizer que, mesmo com essa dupla ação fiscalizatória, não era possível impedir todas as transgressões. Nesse sentido, relatos coevos atribuem um suposto "caráter hipócrita" ao povo lusitano dessa época, que precisaria adotar uma conduta "fingida" para viver em conformidade com os ordenamentos oficiais e eclesiásticos.

Os negros escravos, em contrapartida, “colocados à margem do sistema (...), podiam entregar-se aos impulsos mais espontâneos do instinto e da natureza, para livremente amar, comer e folgar quando pudessem” (Tinhorão, 1988, p. 114). O Estado, então, a partir de meados do século XV, adota uma postura mais restritiva com relação aos negros, emitindo alvarás com penas de prisão e multa para as transgressões, na tentativa de controlar a forma de inserção dos cativos e forros na sociedade lusa. (Tinhorão, 1988, pp. 114-115)

Há testemunhos de que, em Portugal, desde a segunda metade do século XV, os negros eram bem-vindos para se expressarem publicamente em momentos de celebração. A mais antiga notícia dessa manifestação de que se tem registro seria na ocasião do casamento por procuração da infanta D. Leonor, irmã do rei Afonso V, com o imperador Frederico III da Alemanha, com festas que se estenderam entre 13 e 25 de outubro de 1451, em Lisboa. Grupos étnicos como judeus, mouros e “etíopes” (eufemismo para os negros subsaarianos), vestidos com roupas típicas, dançaram, à maneira da sua terra natal, em apresentações para a imperatriz e seus convidados (Tinhorão, 1988, p. 115). Ao mesmo tempo, as danças africanas eram muito apreciadas pela população portuguesa, particularmente pela grande alegria que as distinguia. Mesmo durante a Inquisição, as medidas oficiais não foram capazes de impedir a dinâmica das relações sociais entre as camadas mais populares, que convergiam no sentido da integração dos afrodescendentes à sociedade portuguesa (Tinhorão, 1988, p. 120).

7.5 Sincretismo

Em Portugal, assim como no Brasil, os afrodescendentes encontraram dentro do Catolicismo, um espaço social para manifestar, de forma velada, suas tradições originárias, criando, assim, novas formas sincréticas de cultuar os Orixás africanos (Henriques, Os Africanos em Portugal - História e Memória / Séculos XV-XXI, 2011, p. 44). A liberdade de culto é, atualmente, uma garantia constitucional no Brasil, mas, ainda que não seja mais necessário dissimular suas manifestações, o

hábito de atribuir um santo católico para cada divindade africana perdura até hoje. Assimilando santos da religião católica às divindades africanas, sob a égide de um aparente sincretismo, os afrodescendentes lograram preservar parte de suas antigas tradições. Pode-se dizer que esse sincretismo evoluiu com o tempo, tornando-se mais sincero, de forma que as novas gerações de afrodescendentes já consideram os deuses africanos e os santos católicos uma entidade única. (Verger P. F., 1995, pp. 21-22)

Seria difícil afirmar se a associação de santos católicos ao culto dos Orixás contribuiu para atrair fiéis para o cristianismo, ou se foi, antes, apenas um simulacro utilizado para cultuar os deuses africanos. Dentro do Candomblé, santos católicos e deuses africanos estão, ao mesmo tempo, juntos e separados, pois seus seguidores sabem muito bem diferenciar uns dos outros. Isso não impede, contudo, que, hoje, afro-brasileiros, em Salvador, e africanos, no Benin, frequentem a Igreja e participem da tradicional missa católica da mesma forma que continuam praticando o culto aos seus Orixás no domínio do Candomblé. (Verger P. F., 2002, pp. 27-28)

Inversamente, o culto aos deuses africanos, que, especialmente nos séculos XV e XVI, mas ainda hoje, é comumente chamado de "Feitiçaria" em Portugal, era aceito e frequentado pelos portugueses, que consultavam "feiticeiras ou feiticeiros africanos" solicitando serviços específicos como a reconquista de um amor perdido ou a cura de um filho ou parente adoentado. Os portugueses não participavam dos batuques e danças dos terreiros, mas, ainda assim, à sua maneira, imiscuiram os cultos africanos em meio às suas crenças católicas. A prática era fortemente repudiada pela Igreja Católica e, no auge da Inquisição, o instituto da denúncia, fortemente encorajado, logo se disseminou, muitas vezes motivado não por crimes de feitiçaria, mas por desavenças pessoais entre denunciante e denunciado . (Henriques, 2009, pp. 142-144)

Para muitos seguidores do Candomblé, o sincretismo entre Orixás e santos católicos é um assunto bastante polêmico. Utilizado, no passado, como subterfúgio pelos escravos e afrodescendentes no Brasil, não seria mais necessário confundir e

mesclar as duas religiões no presente, visto que na década de 1930 e depois, definitivamente, em 1946, o Candomblé e quaisquer outras religiões tiveram a liberdade de culto garantida constitucionalmente. O escritor brasileiro Jorge Amado, então deputado pelo Partido Comunista, e seguidor do Candomblé, atuou em prol da aprovação dessa emenda constitucional (Barreto, 2012, p. 50).

Liberar-se do sincretismo com a Igreja Católica seria, para muitos pensadores do tema, uma forma de auto-afirmação do Candomblé como religião, com sua própria liturgia, tradições e seus próprios deuses. Coerente com suas ideias modernizadoras no contexto do Candomblé, Mãe Stella afirmou, em 1983, durante a II Conferência Mundial da Tradição e Cultura dos Orixás, em Salvador:

> Essa história de o povo do "Candomblé" dizer que sua religião é a católica, acabou. Isso é algo do tempo da escravidão. Nossa religião é o "Candomblé". Agora, cada um tem a liberdade de adorar seu Deus e sua Deusa conforme a sua origem. Todo ser humano tem direito à liberdade, a sua herança e testamento (...) Negar o sincretismo é prova da independência de uma religião. Você pode até frequentar a missa e o "Candomblé", mas o santo católico não se deve misturar com o "Orixá". Ambos têm energias diferentes. O sincretismo é um resquício da escravidão. No entanto, agora que somos livres, já não precisamos mais dele. (Barreto, 2012, p. 123)

Se, na tentativa de cristianizar os negros africanos no Brasil, os santos católicos foram incorporados, por assimilação com os Orixás, dentro das práticas do Candomblé, também é verdade dizer que, onde há numerosas comunidades de negros afrodescendentes, os cultos africanos influenciaram largamente o culto cristão, seja ele católico ou protestante, e até muçulmano. No cinema norte-americano, há inúmeros exemplos de cenas que mostram a particularidade dos cultos nas Igrejas dos bairros mais populares de cidades dos Estados Unidos, onde vivem grandes comunidades de afroamericanos. São muito conhecidos pelos grandes corais que entoam a emotiva "Música Gospel", que resultou do processo de cristianização dos africanos e afrodescendentes levados para a América do Norte durante o tráfico de

escravos. O filme "*Sister* Act" e sua sequência "*Sister* Act 2"[19], respectivamente de 1992 e 1993, ambos estrelados pela atriz Whoopi Goldberg, são célebres exemplos dessas cenas. Um pouco mais antigo, porém tão importante, "*The Color Purple*"[20], de 1985, possui uma das mais famosas cenas de música gospel do cinema norte-americano, na qual Margareth Avery interpreta "*God is Trying to Tell You Something*"[21].

A famosa "missa sincrética" da Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, localizada no Pelourinho, em Salvador, é importante exemplo da influência africana nos cultos cristãos. O culto tradicional católico é mesclado com os atabaques africanos, tornando-se uma alegre cerimônia com muita música, canto e energia positiva, como pude presenciar em minha visita à Salvador.



Figura 258: Gabriela Oliveira – Missa sincrética da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017.

No final da missa, os colaboradores da Igreja entram pelos corredores, como num desfile, dançando e cantando, carregando dezenas de cestos recheados de vários tipos diferentes de pão, e depositam-os em frente ao altar principal. No final da

[19] Em português, "Mudança de Hábito" e "Mudança de Hábito 2".
[20] Em português, "A Cor Púrpura".
[21] "Deus está tentando lhe dizer algo", em tradução livre para o português.

cerimônia, o pão é passado para todos os presentes, ação que remete tanto à comunhão católica quanto ao espírito de fraternidade da Irmandade dos Homens Pretos.

7.6 O Candomblé como religião no Brasil

7.6.1 Origens do Candomblé em Salvador (Bahia, Brasil)

Registros indicam que as primeiras reuniões entre diferentes grupos africanos com o intuito consciente de celebrarem suas tradições e culturas originárias ocorreram, no início do século XIX, no terreiro da Barroquinha, igreja católica localizada no Centro Histórico de Salvador. Nesse local, a reunião de afrodescentes de diferentes Nações, como os Jejes do Daomé e os Nagôs de Oyó, que na África haviam sido rivais, criou o ambiente para o nascimento do "*xirê*". Talvez como estratégia para atrair todos os diferentes grupos que vinham da África, o *xirê* consistia em uma grande roda de dança religiosa, na qual todos os deuses eram cultuados na mesma cerimônia (o que na África não aconteceria). Nesse contexto de união, foram forjadas também as primeiras alianças político-religiosas da Bahia. (Barreto, 2012, p. 46)

A história do primeiro terreiro oficial de Candomblé de Salvador conta que foi criado na década de 1830, como "Oyá Omi Axé Airá Intilé", pelas valentes "princesas" africanas Iyá Adetá, Iyá Akalá e Iyá Nassô. Era o Candomblé do Engenho Velho, onde foi iniciada Mãe Aninha, fundadora do Opô Afonjá (hoje sob a liderança de Mãe Stella). Foi o Engenho Velho, também, o primeiro terreiro a ser tombado pelo IPHAN, como monumento de culto afro, em 1984, importante conquista para a comunidade do Candomblé da Bahia.

Posteriormente, com o crescimento da cidade, foi transferido para o bairro Vasco da Gama, região mais periférica, com o novo nome de "terreiro Ilê Axé Iyá

Nassô Oká", em homenagem à sua fundadora, "Iyá Nassô". Mais conhecido pelo nome de "Casa Branca" é, até hoje, um dos mais tradicionais terreiros de Candomblé de Salvador e da Bahia, recebendo centenas de visitantes todos os anos. (Verger P. F., 2002, pp. 28-31)

No início dos anos 1950, havia aproximadamente cem casas de Candomblé em Salvador, segundo Edson Carneiro (1986, p. 51). Em 2006, foi iniciado um censo das religiões afro-brasileiras na Bahia, conduzido em conjunto pelas secretarias municipais da Reparação e da Habitação e o Centro de Estudos Afro-orientais da Universidade Federal da Bahia (Ceao/UFBA). A pesquisa identificou 1408 terreiros em Salvador, dos quais 1162 foram cadastrados. Outros aspectos interessantes dessa pesquisa foram: a constatação de que mais de 30% das casas possuíam como regente um Orixá feminino (Oxum, 17,3%; Iansã, 12%; e Iemanjá, 3,2%) e de que os Candomblés são majoritariamente liderados por mulheres negras (63,7%). Essas informações corroboram as percepções precedentes de estudiosos, já desde o final do século XIX, do papel de destaque exercido, tanto na regência principal quanto na liderança, pela figura feminina no Candomblé da Bahia. (Santos J. T.)

A justificativa para a tradição do matriarcado remonta às origens do culto aos Orixás em Salvador, com a fundação do primeiro terreiro por Iyá Adetá, Iyá Akalá e Iyá Nassô, como mencionado acima. É uma particularidade dos terreiros de raiz Nagô (Nações Jeje e Ketu) (Barreto, 2012, p. 134). A responsabilidade pela administração dos terreiros e os segredos relacionados a questões de cunho religioso são passados, de geração em geração, entre as sacerdotisas, as Ialorixás, "as donas do saber" (Verger P. F., 1995, p. 25).

7.6.2 Características do Candomblé baiano

De uma dissidência do Casa Branca, foram criados o Ilê Iyá Omim Iyá Massê, na Federação, em Salvador, conhecido como Gantois, por Mãe Júlia Maria da Conceição Nazaré, em 1849, e o terreiro do Ilê Axé Opô Afonjá, por Mãe Aninha,

em 1910. Esses três terreiros são considerados os mais tradicionais de Salvador, tanto pela antiguidade, quanto pelo respeito às tradições africanas do culto aos Orixás. Segundo Verger, essas são as casas que mantiveram no Brasil o culto aos deuses africanos mais próximos daquilo que era praticado em sua origem. Esses três terreiros seguem a linha da Nação Ketu. Segundo Verger (2002, p. 17), não há homogeneidade no culto aos Orixás nos territórios africanos denominados Iorubás. Dependendo do local, um Orixá pode ser cultuado ou não, ou pode receber nome diverso da região vizinha. De forma análoga, as mais de 1400 casas de Candomblé existentes hoje em Salvador, que seguem linhas de culto de Nações diferentes (Jeje, Ketu, Nagô, Nagô-Ketu, Banto, etc), representam microrregiões na África onde surgiram esses cultos e possuem, portanto diferentes liturgias e tradições.

Vale ressaltar, contudo, que, como afirmou Parés (2006, p. 26), as Nações dentro das quais eram agrupados os escravos chegados ao Brasil eram um conceito imposto de fora e não necessariamente correspondente à origem desses africanos. Teriam maior relação com o porto onde eles eram embarcados, razão pela qual as etnias ou Nações atribuídas aos africanos que chegaram ao Brasil na época do tráfico de escravos não deveria ser tão rigidamente considerada. Os africanos buscavam entre eles identidades comuns para se agrupar e facilitar a adaptação em um território desconhecido. Forjaram-se também, entretanto, associações cujos interesses tinham mais a ver com seus novos objetivos comuns do que seus locais de origem no passado, como as diversas irmandades e confrarias de homens e mulheres negros que existiram tanto em Portugal quanto no Brasil.

Para Mãe Stella, é impossível dizer que um Candomblé na Bahia seja de influência de uma única Nação. Todas as casas assimilaram tradições de culto de Nações diferentes, formando algo novo e diferente do que era na origem, em África. A Ialorixá afirma:

> Combato o sincretismo, repito, na intenção de valorizar a essência dos ritos, os seus fundamentos, mas sei que Nação pura não existe. Isto é utopia e ignorância de nossa história.

> Eu não digo "Candomblé", que é expressão banto? E daí? As diferentes Nações entraram no chamado processo de assimilação: Oxumaré com Bessen, Iroko com Loko e Tempo, etc. Pergunto aos mais velhos: onde começa o culto do Arco-Íris e termina o do Deus-Cobra e vice-versa? E de Loko com Iroko? É evidente a assimilação. (Santos M. S., 2010, p. 147)

Alguns terreiros de Candomblé, na Bahia, incorporaram elementos de outras culturas também, como a indígena, ou mesmo fundiram tradições de duas ou mais Nações diferentes, originando, inclusive, outros tipos de cultos, como a Umbanda. "O eco dos tambores congregou a diversidade do continente africano e atraiu também os índios que rendiam culto aos seus caboclos, os encantados do bosques" (Barreto, 2012, p. 46). Dentro do próprio Candomblé, há bastante divergência sobre a aceitação de terreiros que façam sincretismo com outras entidades que não sejam Orixás ou Voduns. Os terreiros de Nação Ketu, como o Opô Afonjá, o Casa Branca e o Gantois, forjados sobre uma base teológica e litúrgica consideradas, historicamente, mais sólidas, limitam-se estritamente ao culto dos Orixás africanos. A própria Mãe Stella confessa: "isso eu combato: tratar Caboclo como se fosse Orixá, Vodun ou Inkice! O mais errado é festa de Caboclo onde antes se canta para os Bankice!" (Santos M. S., 2010, p. 147)

O antropólogo Raul Lody, seguindo corrente divergente de Mãe Stella, afirma:

> É, então, o Caboclo símbolo do nacional, do povo brasileiro, preferencialmente visto como o grande ancestral de nossa terra. Esse pensamento deificante faz com que a expansão religiosa dos Candomblés, mesmo dos nacionalizados pelos Caboclos, mantenham em unidade e coesão social um *ethos* africano explicitamente Jeje-Nagô, como aliás é facilmente constatável nos muitos templos que povoam a cidade de Salvador. (Lody, 1985, pp. -)

7.6.2.1 Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, Salvador, Bahia, Brasil – maio de 2017

O histórico e a relevância do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá já foram mencionados anteriormente neste trabalho. Abaixo, encontram-se os registros fotográficos relativos ao terreiro, capturados quando da visita da autora à Salvador para pesquisa do presente projeto.







Figuras 259, 260 e 261: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. Casas dos Orixás: respectivamente, Emuli, Oxóssi e Xangô. Esta é a mais importante, visto que este Orixá é considerado o "guardião" do terreiro.




Figuras 262 e 263: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. À esquerda, membros da "comunidade do Axé", que vivem nas casas existentes dentro do terreiro. À direita, vista da comunidade vizinha desde o terreiro, que fica localizado em um bairro de baixa renda de Salvador.




Figuras 264 e 265: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. À esquerda, escultura representativa de Xangô, o Orixá de cabeça do terreiro. À direita, estátua de Mãe Aninha, fundadora do terreiro.

7.6.2.2 Terreiro Raiz de Ayrá, São Félix, Bahia, Brasil – maio de 2017



Figura 266: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Entrada do terreiro.

Durante viagem de pesquisa a Salvador, a autora teve a oportunidade de visitar um "Candomblé Nagô-Vodun", em São Félix, pequena cidade do Recôncavo Baiano. Foi o terreiro "Raiz de Ayrá", fundado por João Balbino dos Santos, em 1917, zelado atualmente pela Ialaxé Mariá Kecy, uma simpática senhora de 82 anos, cujo espírito ainda é de uma menina.



Figura 267: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Mãe Mariá diante de um dos quartos onde são feitas as "obrigações" para os Orixás.

A autora manteve contato, ainda fora do terreiro, com um dos Filhos de Santo de Mãe Mariá, Tacun Lecy. Dentro do terreiro, Tacun é o Axogum (sacerdote responsável pela consagração dos animais aos Orixás), e, fora de lá, é cantor e fotógrafo. No decurso das conversas, a autora pode conhecer um pouco mais sobre seu trabalho e descobrir sua fotografia. Tacun registra, com olhar sensível e apurado, cenas do cotidiano do Recôncavo baiano, de Salvador e da rotina dentro dos terreiros. Seu trabalho já figura ao lado dos nomes mais conhecidos da fotografia baiana contemporânea, reconhecimento que fica evidente quando se vêem suas fotos expostas no "Espaço Cultural Pierre Verger da Fotografia Baiana", em Salvador.

Um dos objetivos do trabalho fotográfico de Tacun sobre a religião de matriz africana é combater o preconceito que existe dentro do próprio meio do Povo de Santo com relação aos Candomblés Jeje-Nagô do Recôncavo.




Figuras 268 e 269: Tacun Lecy – Série Candomblés Nagô: Ilê Axé Ogunjá. Bahia, Brasil. 2014. © Tacu Lecy. Todos os direitos reservados.



Figura 270: Tacun Lecy – Série Candomblés Nagô: Ilê Axé Ogunjá. Bahia, Brasil. 2014. © Tacu Lecy. Todos os direitos reservados.

No terreiro, o clima da casa era muito familiar e acolhedor. Mãe e Filhos de Santo demonstravam uma relação muito próxima e bastante afetiva. A cerimônia que presenciei é chamada “obrigação para Exu”, e sua finalidade é reverenciar o Orixá responsável pela comunicação entre os humanos e os outros Orixás. Era uma cerimônia fechada, apenas para os integrantes da Casa. Não havia outros visitantes além de mim. Todos os “Filhos da Casa” acordam muito cedo para iniciar as “obrigações”, que só terminaram após as 14h, quando foi servido o almoço. Cada pessoa da casa tem os seus Orixás e todos devem receber as oferendas. Em cada quarto, havia vários Orixás com suas respectivas oferendas, e, para cada Orixá, os alimentos e bebidas que lhes são oferecidos se alteram.







Figuras 271, 272, 273, 274, 275 e 276: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Oferendas para os Orixás.

Nesse terreiro de "Candomblé Nagô", seguindo a tradição das casas dessa raiz, juntam-se aos Orixás outras divindades, como o "Caboclo-Boiadeiro", da tradição indígena, e "Padilha", figura feminina cuja representação plástica é bastante sensualizada.



Figuras 277 e 278: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. À esquerda, Padilha; à direita, Caboclo-Boiadeiro.

A parte relativa ao sacrifício de animais é algo desconcertante para os não iniciados no culto, mas dentro da liturgia do Candomblé ela tem sua função. Ao final das obrigações, a carne dos animais, que foi preparada na cozinha do terreiro, durante as cerimônias, pelas pessoas responsáveis por essa tarefa, é servida para todos os presentes. Essa refeição conteria o Axé (força) dos Orixás, e, de acordo com Mãe Mariá, recomenda-se comê-la com as mãos, pois seria a melhor forma para "receber essa energia".



Figuras 279 e 280: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017.




Figuras 281 e 282: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Preparação da comida que será compartilhada depois de completadas todas as obrigações.

Antes de se fazer a refeição, contudo, são feitas danças em homenagem aos Orixás, ao som dos atabaques de estilo africano. Os Filhos da Casa prostram-se para Mãe Mariá, que os abençoa. A dança é um momento importante do culto, e o domínio de suas técnicas faz parte das obrigações dos Filhos da Casa. A dança é realizada de acordo com as características específicas do Orixá que se está manifestando, e seus movimentos têm relação com os elementos da Natureza ou com as paixões, guerras e grandes feitos que cada divindade representa. (Verger P. F., 1995, p. 24)




Figuras 283 e 284: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Filhos de Santo prostram-se diante de Mãe Mariá e dos atabaques.



Figuras 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291 e 292: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Filhos de Santo dançam em homenagem aos Orixás.




Figuras 293 e 294: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Os Filhos da Casa e Mãe Mariá relaxam e desfrutam do momento de harmonia e de comunhão com o divino.



Figura 295: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Mãe Mariá come, com as mãos, o frango com farinha, comida que, preparada de acordo com os rituais do terreiro, transmitiria o "Axé" (força) dos Orixás.




Figuras 296 e 297: Gabriela Oliveira – Série sobre o terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Filhos de Santo também partilham a refeição sagrada. Os terreiros de Candomblé possuem uma estrutura muito hierarquizada, e mesmo na hora de se servir a comida, a ordem de precedência deve ser sempre respeitada.




Figuras 298 e 299: Arquivo pessoal da autora. À esquerda, a autora confraterniza com os Filhos de Santo do terreiro Raiz de Ayrá e Mãe Mariá. À direita, a autora posando ao lado de Tacun Lecy. São Félix, Bahia, Brasil. 2017.

7.7 A Irmandade da Nossa Senhora do Rosário e seu papel histórico no contexto de luta das comunidades afrodescendentes

7.7.1 Irmandades e "santos negros" em Salvador

Na Bahia, as confrarias e irmandades religiosas de negros estavam separadas de acordo com as etnias africanas. Os Jejes, vindos do Daomé, estavam agrupados na Irmandade do Nosso Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos, situada na Igreja do Corpo Santo. Os Nagôs estavam separados pela etnia e

também pelo gênero: as mulheres formavam a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, enquanto os homens fundaram a Irmandade de Nosso Senhor dos Martírios. Os bantos, vindos da região de Angola, reuniam-se na Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora às Portas do Carmo, estabelecida na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. (Verger P. F., 2002, p. 28)



Figura 300: Gabriela Oliveira – Adeilde Lemos, ou Ekede Delinha, do terreiro Raiz de Ayrá, que também é integrante da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. São Félix, Bahia, Brasil, 2017. Sra. Adeilde personifica o sincretismo baiano e a influência do Candomblé nas irmandades católicas formadas pela comunidade afrodescendente na Bahia.

Em visita à Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho, em Salvador, presenciei a atuação da Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo. A ligação histórica da Irmandade com a luta pela preservação e fortalecimento da cultura afro-brasileira conduziu-a ao papel atual bastante ativo no panorama cultural da comunidade afrobaiana. O calendário de festas e procissões é intenso. As missas acontecem: aos domingos, às 10h, na qual se celebra a sessão compromissal, de admissão de novos membros da Irmandade; às segundas-feiras, às 9h, é a chamada Missa das Almas, para prestar homenagem aos mortos da Irmandade

e ancestrais; às terças-feiras, às 18h, acontece a chamada Missa da Benção para o Santo Antônio de Categeró, conhecida como Terça da Benção. Na última quarta-feira do mês, às 18h, acontece a Missa para Santa Bárbara; e na primeira e última quinta-feira do mês, às 18h, tem lugar a Missa para São Benedito.



Figura 301: Gabriela Oliveira – Fiéis de mãos dadas durante missa sincrética realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. A missa atrai turistas do mundo inteiro, curiosos para experimentar o sincretismo baiano entre Candomblé e catolicismo, internacionalmente conhecido.

As missas de terça-feira e de domingo são as "missas sincréticas", na qual são incorporados elementos do Candomblé, como os atabaques e as oferendas. A Irmandade, que participa ativamente do cotidiano eclesiástico, tem papel importante na organização da "missa sincrética" e, também, atua em diversos momentos da cerimônia, como na "entrada dos pães", por exemplo, feita por seus membros (como foi possível identificar pela camiseta que os membros da Irmandade portavam, com os dizeres "Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo"). A incorporação dos atabaques, elemento tradicionalmente associado ao Candomblé, na liturgia da missa, bem como a consistente presença de sacerdotes negros na hierarquia da Igreja, também são importantes elementos de conexão entre a comunidade afrobaiana, a Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo e a Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho.



Figuras 302, 303, 304, 305, 306 e 307: Gabriela Oliveira – Momento da entrada dos pães durante missa sincrética realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017.

No interior da Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho, em Salvador, foram encontradas imagens de "santos negros" que são cultuados pelos afrodescendentes desde pelo menos meados do século XVIII. Santo Antônio de Categeró, São Benedito, Santo Elesbão e Santa Efigênia têm lugar de destaque nos altares da Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. São Benedito tem até uma festa própria em sua homenagem, por ser um dos patronos dessa Igreja. Nas Igrejas da Ordem Primeira e da Ordem Terceira de São Francisco, também localizadas no Pelourinho, foram registrados mais exemplares de imagens de santos negros. A associação entre a comunidade afrobaiana e aqueles santos dá-se normalmente pela identificação com base na origem, na cor ou na lenda por trás dessas imagens, que, muitas vezes, são ligadas a histórias de martírio. Na hagiografia, Santa Efigênia, por exemplo, teria sido uma princesa núbia, enquanto São Benedito, apesar de ter nascido na Itália, tinha a pele escura e, possivelmente, possuía ascendentes africanos. Santo Antônio de Categeró teria sido capturado e tornado escravo e Santo Elesbão foi um rei etíope que disseminou o cristianismo e, no fim de sua vida, repartiu sua riqueza entre os mais necessitados. (Tinhorão, 1988, p. 125)



Figura 308: Gabriela Oliveira – Início da missa sincrética realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. No canto superior direito da foto, vê-se a imagem de Santo Antônio de Categeró.



Figura 309: Gabriela Oliveira – Padre Lázaro presta homenagem à São Benedito (no alto), durante missa sincrética realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017.



Figura 310: Gabriela Oliveira – Imagem de Santo Antônio de Loures, na sala denominada “A Casa dos Santos”, na entrada da Igreja da Ordem Terceira de São Francisco. Salvador, Bahia, Brasil, 2017.



Figuras 311, 312, 313 e 314: Gabriela Oliveira – Imagens de santos negros no interior da Igreja da Ordem Primeira de São Francisco. Salvador, Bahia, Brasil, 2017.

Além desses santos com representações em cor negra, Santa Bárbara e Nossa Senhora do Rosário, a despeito de serem representadas com a cor de pele branca, também são objeto de adoração pela comunidade afrodescendente da Bahia. A imagem de Santa Bárbara da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, em Salvador, foi ali instalada há relativamente pouco tempo, em 1987, vinda do Mercado de Santa Bárbara (Pereira & Silva, 2012). Santa Bárbara seria a santa que, pelo sincretismo entre Catolicismo e Candomblé, é relacionada com Iansã, Orixá dos ventos, das tempestades e do Rio Níger (Verger P. F., 2002, pp. 168-170). A procissão de Santa Bárbara é um dos maiores acontecimentos de Salvador. Com ela, é iniciado o chamado "período de festas" na cidade. A identificação de afrodescendentes com a

imagem de Nossa Senhora do Rosário, por sua vez, é um fenômeno que transcende as fronteiras da Bahia. Seu culto é praticado por afrodescendentes em várias cidades do Brasil. Em Salvador, a Irmandade da Nossa Senhora do Rosário surgiu em 1685 (elevada à categoria de Ordem Terceira em 1899). Antes disso, já existia a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Olinda, desde meados do século XVI, a do Rio de Janeiro, desde meados do século XVII, a de Recife, desde 1654, e a de Belém do Pará, desde 1682.



Figura 315: Gabriela Oliveira – Detalhe do altar de Nossa Senhora do Rosário na Capela-Mor da Igreja da Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017. Além da imagem de Nossa Senhora do Rosário, vê-se também Padre Lázaro e seu assistente, durante celebração da missa sincrética que acontece todas as terças-feiras e domingos. Ambos afrodescendentes, personificam o resultado da luta das comunidades negras por maior representação dentro do clero católico.



Figura 316: Gabriela Oliveira – Detalhe dos percussionistas que tocavam os atabaques durante missa sincrética realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017.



Figura 317: Gabriela Oliveira – Uma das integrantes da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos durante missa sincrética realizada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017.

7.7.2 Irmandades e "santos negros" em Portugal



Figura 318: Gabriela Oliveira – Pintura a óleo datada do século XVII, de autor desconhecido, sobre Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, na Igreja de São Pedro do Faro. Faro, Portugal, 2017. A imagem retrata a devoção da comunidade afrodescendente de Portugal à Nossa Senhora do Rosário.

Em Portugal, persistem muitos vestígios da adoração a "santos negros" em algumas igrejas. Ainda que em escala menor do que em Salvador e no restante do Brasil, essas imagens replicam-se de Norte a Sul do país, corroborando a presença africana em todo o território português. Logrou-se identificar e registrar a presença de imagens de alguns desses santos em Portugal, como Santa Efigénia, São Elesbão, São Benedito e Santo António de Noto, muitas delas seguramente instaladas no período em que o fluxo de escravos para o país ainda era significativo.



Figura 319: Gabriela Oliveira – Altar da Nossa Senhora do Rosário, Igreja da Graça. Lisboa, Portugal, 2017. Na imagem, vê-se, ao centro, Nossa Senhora do Rosário acompanhada por quatro santos negros. Em sentido horário: Santo Elesbão, Santo António de Noto, Santa Efigénia e São Benedito.



Figura 320: Gabriela Oliveira – Pintura a óleo sobre a Confraria da Nossa Senhora do Carmo, séc. XVIII, autor desconhecido. "Núcleo Museológico do Mercado de Escravos", Lagos, Portugal, 2017. No quadro, pode-se ver, à esquerda, Santo Elesbão entre São Sebastião e São João Batista e, à direita, Santa Efigênia, entre Santa Maria Madalena de Pazzi e Santa Teresa de Ávila. Difundidos pela Ordem dos Carmelitas, os cultos a Santa Efigênia e a Santo Elesbão foram essenciais na evangelização das comunidades afrodescendentes.

Também foi possível identificar, no percurso da pesquisa, estátuas não apenas de santos, mas também de representações sagradas alusivas a pessoas negras em Faro, Lagos e Lisboa.



Figura 321: Gabriela Oliveira – Capela da Nossa Senhora do Rosário na Igreja da Sé do Faro. Faro, Portugal, 2017. Além da imagem de Nossa Senhora do Rosário, encontram-se duas esculturas de negros lampadários, em posição de bastante destaque, fato raro nas decorações de capelas.



Figuras 322 e 323: Gabriela Oliveira – Capela da Nossa Senhora do Rosário na Igreja da Sé do Faro. Faro, Portugal, 2017. Detalhe das esculturas de negros lampadários.

Segundo Tinhorão (1988, pp. 128-130), o primeiro culto à Nossa Senhora do Rosário dos Pretos teria surgido em Portugal, mais especificamente em Lisboa, em finais do século XV. Teria sido levado depois, pelos portugueses, para Angola, e, de lá, então, o culto teria sido levado para Salvador. Por ter sido introduzido no Brasil a partir de Angola, e não diretamente de Portugal, o culto de Nossa Senhora do Rosário é visto como fortalecedor da identidade afrodescendente no Brasil.

Sobre a formação de Irmandades e Confrarias em Portugal, Fonseca (2010, p. 436) afirma que "o associativismo da população de cor, através da criação de confrarias, seguiu o modelo que era praticado, desde a Idade Média, pela Cristandade, e perseguiu idênticos objetivos: convívio, afirmação social e solidariedade". O autor insere esse tipo de associação no "quadro ideológico dos valores cristãos", dentro do qual deveria haver sempre um santo protetor, ou a Virgem Maria ou a própria divindade como patrono da agremiação.

A primeira confraria religiosa em Portugal foi a Irmandade da Nossa Senhora do Rosário de Lisboa (Tinhorão, 1988, p. 128), cujo culto foi introduzido em Portugal e propagado pela Europa, no século XV, pelos dominicanos (Fonseca, 2010, p. 437). Há indícios da presença desse culto entre os lusitanos desde 1484 e, em 1490, foi essa santa invocada como protetora do povo quando a peste assolou o país. Nesse mesmo ano, o Governo de Lisboa, os nobres e o povo levantaram uma capela bastante adornada em homenagem à Nossa Senhora do Rosário, pela associação de sua imagem à proteção contra a peste pela população lisboeta (Tinhorão, 1988, pp. 127-128), dentro da Igreja de São Domingos, no largo do Rossio. A Igreja, conhecida pelo aspecto lôbrego adquirido após um incêndio no século passado, dedica ainda uma capela a essa santa.




Figuras 324 e 325: Gabriela Oliveira – Interior da Igreja de São Domingos, no Rossio. Lisboa, Portugal, 2017.



Figura 326: Gabriela Oliveira – Altar de Nossa Senhora do Rosário, Igreja de São Domingos. Lisboa, Portugal, 2017.



Figura 327: Gabriela Oliveira – Detalhe do altar da Capela de Nossa Senhora do Rosário, na Igreja da Sé do Faro. Faro, Portugal, 2017

A gênese da adoração de Nossa Senhora do Rosário pelos africanos e seus descendentes em Portugal coincidiu com o desenvolvimento do projeto de expansão marítima português, que tinha o tráfico de escravos como um de seus pilares (Tinhorão, 1988, p. 127). Documentos apontam para a existência da Confraria de Nossa Senhora do Rosário desde 1496, quando seus integrantes, autorizados por D. Manuel I, entregaram círios (velas) de devoção à Nossa Senhora do Rosário para as tripulações e passageiros que saíam da cidade com destino à costa da Mina e à Guiné, com o intuito de angariar fundos para a Irmandade (Fonseca, 2010, p. 438; Tinhorão, 1988, pp. 129-130). Não se pode afirmar com exatidão, entretanto, quando se deu a entrada de negros na confraria, pois o terremoto e o incêndio de 1755 em

Lisboa destruíram os documentos do Convento de São Domingos que poderiam lançar luz sobre essa questão. Para Tinhorão, a criação de uma confraria exclusiva para os negros deve ter ocorrido entre 1505 e 1544 (1988, p. 129). Fonseca (2010, p. 439), por sua vez, apontou documento que indica a existência da "confraria dos pretos que se faz(ia) no mosteiro de São Domingos" a partir de 1518, podendo-se inferir, pela redação, que ela acabava de ser constituída.

Em geral, as Irmandades de negros eram vistas com bons olhos tanto pelos senhores de escravos, como pela comunidade eclesiástica, que as consideravam uma forma segura de promover a absorção, pela população negra, dos valores sociais e culturais do mundo Ocidental, sob a doutrina cristã, permitindo, assim um sincretismo controlado, neutralizando potenciais hostilidades (Fonseca, 2010, p. 436). Pela ótica das comunidades afrodescendentes, o sincretismo entre o catolicismo e a religião dos Orixás seria estabelecido mais pelas identidades superficiais entre as duas religiões do que por afinidades dogmáticas. Fonseca (2010, p. 436) enfatizou a acessibilidade e a tolerância características das irmandades religiosas fundadas sob a proteção de Nossa Senhora do Rosário, em detrimento do preconceito e elitismo que marcavam as demais confrarias, mas incluiu também em sua análise a relação feita por alguns historiadores entre o rosário que adorna a santa com a crença e o apego dos africanos a "objetos mágicos", indicando uma significação do terço como "talismã" para a comunidade africana e afrodescendente (Fonseca, 2010, p. 437). Para Tinhorão (1988, pp. 124-128) os africanos estabeleceram ainda uma relação visual e simbólica entre o rosário de Nossa Senhora do Rosário e o "rosário de Ifá", "às vezes usado por disfarce pelos sacerdotes da religião negro-africana à volta do pescoço, como se fosse um colar". O Jogo do Ifá, feito com as nozes de uma palmeira chamada "*okpê-lifá*", é utilizado pelos africanos dentro do culto aos Orixás para fazer consultas aos deuses (Tinhorão, 1988, pp. 126-127), e pode ser feito somente pelos homens.[22] O mesmo autor cita ainda a justificativa aventada pela professora brasileira Julita Scarano[23], para quem "a razão dever-se-ia ao 'proselitismo dominicano', dentro do esforço da Igreja para 'integrar o africano

[22] Tinhorão refere-se ao Ifá como se fosse um Orixá, mas em outros atores que estudaram o Culto aos Orixás, como Verger (Verger P. F., 2002), pode-se verificar que não se trata de uma divindade, mas de um "mecanismo de consulta" a todas elas.
[23] (Scarano, 1976)

recém-chegado numa sociedade católica e branca'"; e também a teoria de Frei Agostinho de Santa Maria[24], que fala de uma imagem de Nossa Senhora resgatada em Argel e intitulada "Nossa Senhora do Rosário" pelos argelinos (Tinhorão, 1988, p. 125).

Com relação à atração da comunidade africana pela Igreja do Convento de São Domingos, podem-se citar ainda outros elementos que talvez reforçassem a conexão dos negros com suas origens africanas nesse local. Além da presença de uma capela com um altar dedicado à Nossa Senhora do Rosário, Tinhorão (1988, pp. 128-129) enfatiza ainda a presença de uma grande imagem de São Jorge, muitas vezes identificado com o Orixá Ogum no sincretismo entre a religião católica e a religião dos Orixás; além de um retábulo, na Capela dos Reis Magos, que continha a imagem do rei Baltasar, tradicionalmente representado com a pele de cor negra, retratado com o mesmo destaque que os outros reis, Belchior e Gaspar.

A Irmandade dos Homens Pretos de Nossa Senhora do Rosário conquistou privilégios importantes desde sua fundação em Portugal, sendo o mais significativo deles a obrigatoriedade de alforria de seus confrades imposta aos proprietários de escravos, mediante pagamento do seu valor correspondente, desde 1526. Com a União das Coroas Ibéricas (1580-1640), a Irmandade dos Homens Pretos do Rosário sofreu grande revés e essa importante conquista para a comunidade negra lisboeta foi revogada, juntamente com outros privilégios. Em 1646, a confraria recuperou suas antigas conquistas, exceto a garantia de alforria a seus confrades. Em razão de tensões na Igreja de São Domingos, a comunidade negra buscou outras igrejas para iniciar novas agremiações. Dessa feita, surgiu a Irmandade de Nossa Senhora de Guadalupe, no Convento de São Francisco, e a de Jesus, Maria, José dos Homens Pretos, no Convento do Carmo, ainda no século XVI. Nos Setecentos, foram criadas Irmandades do Rosário dos Pretos no Mosteiro da Anunciada, no Mosteiro do Salvador, no Mosteiro da Resgatada, no Mosteiro da Trindade e, ainda, no Mosteiro da Graça, todas essas somente em Lisboa. No âmbito nacional português, a Confraria do Rosário dos Homens Pretos de Évora foi a segunda do país a ser criada e a

[24] (Maria, séc. XVIII)

Irmandade da Sé do Faro possui o seu compromisso de constituição datado de 1600. (Fonseca, 2010, pp. 440-446)



Figura 328: Gabriela Oliveira – Fachada da Igreja de São Sebastião. Lagos, Portugal, 2017. A Irmandade da Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em Lagos era baseada na Igreja de São Sebastião, aproximadamente desde 1555.



Figura 329: Gabriela Oliveira – Altar de Nossa Senhora do Rosário, na Capela-Mor da Igreja de São Sebastião. Lagos, Portugal, 2017.

No que tange à composição de seus membros, algumas confrarias "de negros", quase todas sob a égide de Nossa Senhora do Rosário, eram mistas de pessoas brancas e negras. Entretanto, algumas dessas confrarias separavam seus membros. Mouriscos brancos, mulatos ou indianos também eram aceitos, em tese,

como confrades da Irmandade. Na prática, entretanto, sua adesão era pouca ou nenhuma, pois se sentiam inferiorizados. Esses grupos acabaram por fundar suas prórias confrarias (as quais não serão abordadas nessa pesquisa). No caso da Irmandade dos Homens Pretos de Nossa Senhora do Rosário da Igreja de São Domingos, era permitida a participação somente de homens, de forma que não podiam as mulheres sequer associarem-se. Essa era uma restrição particular dessa confraria. Desde a Idade Média, as mulheres já eram integrantes de irmandades religiosas e, no caso da Irmandade da Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Sé do Faro, a participação de mulheres está incluída em seu compromisso de constituição. (Fonseca, 2010, pp. 443-444)

Aproximando-se timidamente das Igrejas, os africanos e seus descendentes, pouco a pouco, conquistaram um espaço importante dentro da estrutura eclesiástica. De vendedores de porta de Igreja, tornaram-se confrades dentro de associações religiosas e constituíram uma rede de apoio e de solidariedade para ajudá-los a se estabelecerem dentro de um contexto cultural e social tão diverso daquele do qual foram extraídos. Aparentemente assimilados pela cultura ocidental e convertidos ao catolicismo, os negros utilizaram as associações religiosas como espaços de reunião para reforçarem e celebrarem suas origens, o que podia ser assistido por todos, embora disfarçadamente, quando participavam das festas e procissões religiosas. Mais do que um local de exaltação de sua identidade comum, as associações serviram como instrumento político para os africanos, que desde o início se organizaram para lutar pela alforria de escravos e pela conquista de seus direitos como cidadãos. Em Portugal ou no Brasil, as irmandades religiosas tiveram papel fundamental na luta dos negros e continuam a atuar, ainda hoje, na divulgação e valorização da cultura negra, especialmente no Brasil e, mais ainda, em Salvador.

8. A ESCRAVIDÃO EM PORTUGAL

O tráfico transatlântico de escravos é visto por alguns autores como o início do processo de globalização, considerando-se seu caráter intercontinental envolvendo a África, a Europa e as Américas. Apoiados no discurso católico de salvação das almas dos "pobres selvagens africanos", os portugueses dariam início a um terrível processo que viria a transformar de maneira profunda a sociedade lusitana e também o mundo ocidental. (Município de Lagos)

Pelo discurso de Zurara (1937, pp. 117-128), apreende-se o grau de inferioridade que os europeus atribuíam aos recém-chegados africanos:

> É assim que onde antes viviam em perdição das almas e dos corpos, vinham de todos de receber o contrário: das almas, enquanto eram pagãos, sem claridade e sem lume de santa Fé; e dos corpos, por viverem assim como bestas, sem alguma ordenança de criaturas razoáveis, que eles não sabiam o que eram pão nem vinho, nem cobertura de pano, nem alojamento de casa; e o peor era a grande ignorância que em eles havia, pela qual não haviam algum conhecimento de bem, somente viver em uma ociosidade bestial. (Zurara, 1937, pp. 117-128)

Antes de enviarem mão de obra escrava africana para suas colônias nas Américas, Portugal e também Espanha já a utilizavam em seus próprios territórios continentais, em larga escala. Há documentos árabes indicando a presença de escravos negros na Espanha muçulmana já no século X, trazidos à Península Ibérica pelos árabes e berberes (Henriques, 2009, p. 19). No contexto do Império Árabe, desde o século VII, não apenas africanos negros eram escravizados, mas, todos aqueles que eram considerados "infiéis", incluindo-se populações brancas de países eslavos, do Cáucaso ou da própria Península Ibérica, que eram os reinos cristãos do *Al-Andalus* à época (Caldeira, 2013, p. 25). Em território português, o primeiro desembarque de cativos negros teria ocorrido em 1444, segundo relato de Zurara, estendendo-se a presença africana em Portugal por mais de cinco séculos.

O porto de Lagos foi o primeiro em Portugal a receber escravos negros em grande quantidade e continuou sendo o mais importante, até que o desembarque de cativos passou a ter que ser feito obrigatoriamente pelo porto de Lisboa, a partir de 1512 (Fonseca, 2010, p. 86).



Figura 330: Gabriela Oliveira – Do andar superior do Forte da Ponta da Bandeira, avista-se a ribeira onde provavelmente atracou o barco com o primeiro contingente de escravos africanos negros na Europa, em 1444. Lagos, Portugal, 2017.



Figura 331: Gabriela Oliveira – Vista panorâmica da Praça Infante D. Henrique, onde se localiza a estátua em homenagem ao mesmo, ao lado do antigo cais de desembarque de navios e onde se encontra o Núcleo Museológico do Mercado de Escravos. Lagos, Portugal, 2017.

Em Lisboa e em algumas cidades do Algarve, no século XVI, os escravos negros chegaram a representar 10% da população local. Nesses lugares, a presença

de escravos era mais significativa em razão da relevância dos portos de entrada de mercadorias. Na região do Ribatejo, pela proximidade de Lisboa e pelo número de grandes propriedades rurais, a população de cativos também era alta, ficando entre 8 e 10%. No centro e no Norte de Portugal, esse número decrescia consideravelmente, chegando aos 2,5%. O Porto era uma exceção, visto a importância dessa cidade, e lá os números rondavam a casa dos 6%. (Fonseca, 2010, pp. 70-78).

> Lisboa quinhentista foi, em boa parte, produto das viagens marítimas. Ao ouro da Mina, à malagueta e à pimenta do Benin, ao algodão de Cabo Verde, às especiarias e tecidos do Índico, à madeira e ao açúcar brasileiros e, enfim, ao tráfico de escravos, ficou a cidade a dever as inovações urbanísticas e os edifícios que simbolizaram a sua prosperidade e afirmação política. (Fonseca, 2010, p. 81)

Inicialmente, os escravos eram bastante caros em Portugal, pois eram uma mercadoria escasssa. Apenas membros da Corte, da Nobreza e do Clero tinham condições de tê-los. O trabalho manual era visto com maus olhos pela sociedade portuguesa, que vivia os padrões da aristocracia europeia da época. Ao longo do século XVI, a medida que aumentou a presença de escravos africanos no Reino, sua utilização como mão de obra para as tarefas mais duras do cotidiano das cidades rapidamente se banalizou (Henriques, 2009, p. 57).



Figura 332: Gabriela Oliveira – Vista do Rio Tejo e dos prédios do Terreiro do Paço desde a lateral esquerda da Praça do Comércio. Lisboa, Portugal, 2017. Entre o Terreiro do Paço e o Jardim do Tabaco, localizava-se antigamente o Porto de Lisboa. E no próprio Terreiro do Paço, onde atracavam os barcos, era feito todo tipo de comércio, inclusive o de escravos. Depois de separados, os escravos ficavam expostos debaixo do sol quente no Terreiro do Paço ou na Praça do Pelourinho para serem escolhidos pelos compradores. Intensa era também a participação dos escravos nas tarefas de navegação e nas atividades do Porto.

Com o tempo, os escravos tornaram-se indispensáveis no cotidiano das casas portuguesas e nas grandes propriedades rurais no interior do país (Fonseca, 2010, p. 70; Henriques, 2009, pp. 87-100). Algumas pinturas de artistas europeus dos séculos XV e XVI indicam o peso da presença africana e a extensão das tarefas que desempenhavam na cidade de Lisboa. Um viajante italiano do século XVI chegou a descrever a cidade como um "tabuleiro de xadrez", tamanha foi a sua impressão de que brancos e negros coexistiam em Lisboa em igual número. O relato é evidentemente hiperbólico, causado pela sensação visual que a utilização da mão de obra escrava para o exercício das tarefas mais elementares do dia a dia da cidade podiam causar nos viajantes. Os escravos trabalhavam na pesca, no porto, na limpeza das calhandras, na venda de produtos. Em grande número eram os "caiadeiros", que pintavam de branco as paredes da cidade e tinham o hábito de se reunir no Rossio, em Lisboa, à espera de clientes. Por postura municipal, em 1837, o costume foi proibido (Henriques, 2009, p. 94).



Figura 333: Pintura a óleo de autor desconhecido – O Chafariz D'El Rey no século XVI. Coleção Berardo, Lisboa. Essa obra, que retrata a região onde se localizava originalmente o Chafariz D'El Rei, em Lisboa, na antiga Ribeira das Naus, demonstra a abundância da utilização de mão de obra escrava na execução das tarefas do cotidiano da cidade. Veem-se escravas carregando em suas cabeças jarros de água, calhandras (cheias de detritos para serem despejados no rio) ou recipientes com comida para venda; escravos trabalhando nas atividades do porto, acompanhando seus senhores, ou sendo presos pela polícia, bêbados; outros estão dançando bem em frente ao Chafariz e há até um Cavaleiro da Ordem de Santiago, representado no canto inferior direito da tela. (Henriques, Os Africanos em Portugal - História e Memória / Séculos XV-XXI, 2011, pp. 23-24)



Figura 334: João Glama Stroberle – Terremoto de Lisboa de 1755. Pintura a óleo, datada de 1760, na qual é retratado o caos causado pelo terremoto que destruiu a maior parte da cidade de Lisboa em 1755. Em meio à população de características europeias, são retratados também os negros, revelando o quão natural era, mesmo aos olhos estrangeiros, a presença africana em Lisboa nessa época. (Henriques, Os Africanos em Portugal - História e Memória / Séculos XV-XXI, 2011, p. 54)

Tanto em Portugal quanto no Brasil, os escravos conferiam a seus donos status de poder e de fortuna. A quantidade e a "qualidade" dos escravos que uma pessoa possuía serviram durante algum tempo para medir a condição social de um indivíduo (Henriques, 2009, p. 95). E, enquanto eram valorizados como mercadoria, eram subvalorizados como seres humanos, chegando a ser cruelmente comparados com animais (Henriques, 2011, p. 12). Ainda é surpreendente, para muitos, a afirmação de que também na África a escravidão de seus próprios semelhantes não apenas já existia antes da chegada dos europeus, mas, também, fosse vista como um símbolo de poder e prestígio. É do historiador norte-americano John Thornton a tese de que a escravidão foi bastante disseminada no continente africano por ser "a única forma de propriedade privada reconhecida nas leis africanas que produzia rendimentos". A terra era propriedade pública e os escravos, por sua vez, podiam ser comprados, vendidos e transmitidos por herança. Além de transmitir a imagem de poder, a posse de escravos era, portanto, uma forma de transmissão de riqueza também. (Caldeira, 2013, p. 19)



Figura 335: Antônio de Holanda (atribuída) – Iluminura do Livro de Horas de D. Manuel (c.1517-1538). A representação evidencia o uso de africanos para as tarefas domésticas no interior de uma típica casa burguesa do século XVI. Exposta no Museu Nacional de Arte Antiga, em Lisboa. (Henriques, 2011, p. 13)

Em 2011, foi realizada em Portugal uma exposição com o título "Os Africanos em Portugal: História e Memória dos Séculos XV-XXI", sob a autoria e coordenação de Isabel Castro Henriques, Professora (aposentada) da Faculdade de Letras Universidade de Lisboa, cuja expertise na área da história das relações afro-portuguesas já foi demonstrada na introdução deste trabalho. A exposição, baseada no livro de Henriques intitulado "A Herança Africana em Portugal" (2009), reuniu extenso material sobre a presença africana no território português, e seu catálogo foi utilizado aqui como fonte de pesquisa para acessar algumas pinturas que, do contrário não se teria conseguido, visto que algumas delas pertenciam a museus estrangeiros e não se encontram mais em exposição em Portugal.

Mesmo não sendo muito abundantes, as representações artísticas da época da escravidão em Portugal, das quais se fez uma pequena seleção para aqui ser analisada, são eficientes em demonstrar a forte presença dos escravos em todos os setores da vida urbana de Lisboa. Com relação ao restante do país, especialmente nas áreas rurais, os registros eclesiásticos sinalizam que também no campo o uso da escravidão era bastante disseminado em Portugal. Os portugueses valorizavam a mão de obra escrava e tornaram-se bastante dependente dela. Graças aos interesses econômicos da administração Pombalina em priorizar o fluxo de abastecimento de

mão de obra escrava na colônia brasileira, que se encontrava no auge da produção aurífera e demandava grande quantidade de homens para trabalhar na extração de metais preciosos e diamantes, a escravidão foi abolida em Portugal Continental, no ano de 1761, sob o reinado de D. João I. Somente mais de cem anos depois, contudo, entre 1854 e 1869, seria a abolição da escravatura decretada na prática em todo o Império Português, sob o comando do Marquês de Sá da Bandeira. O intervalo de um século entre as duas medidas deixa claro o caráter prático e econômico, em detrimento das razões humanitárias, da decisão de Pombal. A medida, contudo, contribuiu para que hoje as marcas da escravidão no território português sejam mais difusas quando comparadas com a Bahia, por exemplo, que, como o restante do Brasil, apenas viu o fim da escravidão em 1888, com a Lei Áurea assinada pela Princesa Isabel, pois o fim do tráfico decretado pela Lei Eusébio de Queirós, como já demonstrado em capítulo anterior, levou, ao contrário, ao aumento do comércio negreiro, então de forma clandestina e com maiores lucros.

E, se, pelo caráter particular da relação direta que se estabeleceu entre Bahia e Benin, existem menos evidências da ligação entre Benin e Portugal em território português, não se exclui a importância de Portugal para a complexa teia de relações e trocas que se pretendeu estabelecer neste trabalho. Determinados costumes eram compartilhados por populações de diferentes regiões africanas e, ainda, com relação às soluções encontradas pela comunidade afrodescendente como forma de inserção nas novas sociedades, constatou-se que se replicaram tanto em Portugal como no Brasil e em outros locais tocados pelo tráfico Atlântico de escravos, por consequência do grande intecâmbio que ocorria entre todos esses pontos. Portanto, ainda que não se possa falar tão especificamente dos paralelos entre Benin e Portugal, por uma ou outra via, os pontos de confluência nas duas sociedades revelaram-se ao olhar mais atento que se procurou imprimir ao longo desta pesquisa.

9. LUGARES DE MEMÓRIA EM SALVADOR, BENIN E PORTUGAL, NO CONTEXTO DA ROTA DO ESCRAVO DA UNESCO

O Projeto da "Rota do Escravo" foi aprovado pela 27ª Conferência Geral da Unesco, em 1993. Proposto pelo Haiti, com o apoio de países africanos, foi oficialmente lançado em 1994, no Benin, na cidade de Uidá. Em Portugal, o projeto foi criado após proposta de Isabel Castro Henriques, apoiado pela Comissão Nacional da UNESCO em Portugal, e homologado pelo Ministério dos Negócios Estrangeiros em 1998.

Começando pelo Benin, no Oeste Africano, passando em seguida por Lagos e Lisboa, em Portugal, e, por último, Salvador e São Félix, no Brasil, a autora apresenta aqui os registros fotográficos de seu olhar sobre a memória material e imaterial da presença africana nesses três países.

9.1 Rota do Escravo de Uidá (Benin)



Figura 336: Arquivo pessoal da autora – Série sobre a Rota do Escravo de Uidá. Benin, 2012. A autora e seu grupo escutam atentos à explicação do guia que os acompanhou durante a visita à Rota.

O primeiro contato que experimentei com um projeto da Rota do Escravo da UNESCO foi no Benin. A Rota, estabelecida em Uidá, inicia-se na frente do Forte

São João Batista da Ajuda, onde, segundo a narrativa contada aos visitantes, eram negociados os escravos vindos de várias regiões para além do Reino do Daomé.



Figura 337: Gabriela Oliveira – Série sobre a Rota do Escravo de Uidá. Benin, 2012. Fachada do Forte de São João Batista da Ajuda. O Forte, conforme já mencionado em capítulo anterior deste trabalho, era a fortaleza portuguesa em Uidá, utilizada como base para o tráfico de escravos.

Os escravos então passavam em revista pelo pátio de *Singbomey*, a casa do Chachá, onde provavelmente eram contabilizados para o eventual recolhimento de taxas. Seguiam, assim como seguem os visitantes, para um local em que os escravos eram alojados em condições precárias, hoje marcado por uma estátua. Nesse local, os escravos poderiam aguardar por meses até que um navio estivesse pronto para embarcá-los. Muitos não sobreviviam aos maus-tratos, à falta de comida e à depressão naquelas condições.



Figuras 338 e 339: Gabriela Oliveira – Série sobre a Rota do Escravo de Uidá. Benin, 2012. À esquerda, escultura que demarca o ponto onde os escravos que seriam enviados para as Américas eram trocados por outras mercadorias. À direita, escultura para sinalizar onde ficaria a "Caixa de Zomai", uma espécie de galpão hermeticamente fechado, sem entrada de luz, onde os escravos eram confinados, antes de partirem para os navios, para perderem qualquer tipo de orientação.

Os mortos, ou os vivos mas muito debilitados, eram "atirados" em um poço, ali ao lado, também sinalizado atualmente por uma estátua de um homem amarrado, com grilhões de ferro à boca. O lugar funesto afeta profundamente muitos visitantes, em especial, como a autora pode testemunhar com uma amiga brasileira, os afrodescendentes que ali visualizam o tormento ao qual seus antepassados foram submetidos.



Figura 340: Gabriela Oliveira – Série sobre a Rota do Escravo de Uidá. Benin, 2012. Memorial eregido no local onde havia um poço para despejar os corpos dos cativos que não sobreviviam durante a Rota, antes de embarcarem nos navios.





Figuras 341 e 342: Gabriela Oliveira – Série sobre a Rota do Escravo de Uidá. Benin, 2012. Esculturas que demonstram as posições em que os escravos eram obrigados a permanecer enquanto esperavam para embarcar nos navios negreiros.

A jornada continua pelo contorno em uma árvore de aspecto retorcido, considerada, segundo contam, ter mais de 500 anos de existência. Os escravos seriam obrigados a circundar por 7 ou 8 vezes a árvore, o que faria com que tivessem sua memória, bem como sua ancestralidade, apagada. Ao visitante que se submete ao processo, nada acontece, mas, em um mundo em que os gestos simbólicos são carregados de significado, a noção de ser submetido a um ritual que desvincularia o indivíduo de sua raiz familiar seria violência psicológica o suficiente para enfraquecer mentalmente os mais resistentes.



Figura 343: Gabriela Oliveira – Série sobre a Rota do Escravo de Uidá. Benin, 2012. Escultura que demarca o ponto onde se localizaria a "Árvore do Esquecimento".

O caminho segue por esculturas que fazem referência ao culto aos Orixás e termina, após longa caminhada, no "Portal do Não-Retorno". O local, um espaço dramaticamente decorado, em forma de arco do triunfo, marca o ponto em que, uma vez ultrapassado, não se volta mais.



Figura 344: Gabriela Oliveira – Placa do Portal do Não Retorno, Rota do Escravo. Uidá, Benin, 2012.


Figura 345: Gabriela Oliveira – Portal do Não Retorno, Rota do Escravo. Uidá, Benin, 2012.











Figuras 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352 e 353: Gabriela Oliveira – Série sobre a Rota do Escravo de Uidá. Benin, 2012. As imagens retratam cenas relacionadas ao transporte dos cativos nos navios negreiros, pintadas sobre os muros que circundam a praça do Memorial Zomachi.



Figura 354: Gabriela Oliveira – Série sobre a Rota do Escravo de Uidá. Benin, 2012. Memorial do Grande Júbilo, ano 2000.

9.2 Rota do Escravo de Lagos (Portugal)

No plano das emoções, percorrer a Rota do Escravo em Lagos, no litoral Algarvio de Portugal, não é tão impactante quanto no Benin. A experiência é, contudo, bastante significativa no que concerne ao distanciamento com que o tema da escravidão ainda é abordado em Portugal. O ponto principal da rota portuguesa é o Núcleo Museológico do Mercado de Escravos de Lagos, inaugurado em 2014. O museu foi resultado de um protocolo assinado entre Portugal e a Unesco após o descobrimento das 235 ossadas de escravos em Lagos, que representam o vestígio mais antigo sobre a presença africana encontrado em território português. Tal descoberta equipara-se em importância à também recente revelação do Cais do Valongo, no Rio de Janeiro. Durante escavações em 2011, foram encontrados vestígios arqueológicos de um cais na área da antiga zona portuária do Rio, que teria sido local de embarque e desembarque de escravos entre 1811 e 1831. Junto ao cais, foram descobertos também objetos de culto dos africanos, cuja origem foi atribuída a regiões do Congo, Angola e Moçambique. Por ser o único vestígio material que se

relaciona à chegada dos escravos africanos nas Américas, o Cais do Valongo foi reconhecido pela UNESCO, em 2017, como Patrimônio da Humanidade.

Apesar de a história da escravidão em Portugal ter se estendido por três longos séculos, desde o primeiro relato sobre a existência de escravos negros em território português em meados do século XV, corroborado pela descoberta das ossadas acima mencionadas, até a abolição da escravidão na metade do século XVIII, o Núcleo Museológico do Mercado de Escravos de Lagos é o primeiro e único museu em Portugal exclusivamente dedicado à memória da escravatura.



Figura 355: Gabriela Oliveira – Série sobre a Rota do Escravo de Lagos. Portugal, 2017. Suposto local do provável primeiro desembarque de escravos em Portugal e na Europa.

Gomes Eanes de Zurara, em sua "Crônica do Descobrimento e Conquista da Guiné", descreveu o primeiro desembarque de cativos em Portugal. Suas palavras ficaram registradas como a primeira referência à existência de escravos negros em Portugal. O evento teria ocorrido em Lagos, na data de 5 de agosto de 1444. De acordo com o cronista, "no seu poderoso cavalo", estava presente o

Infante D. Henrique, que ficou conhecido pelo grande entusiasmo e incentivo com relação aos Descobrimentos portugueses. O Infante, que receberia um quinto sobre aquela "carga", teria sido testemunha ocular do acontecimento que despertara a curiosidade de toda a população da cidade de Lagos:

> No outro dia, que eram VIII dias do mês de Agosto, muito cedo pela manhã por razão da calma, começaram os mareantes de correger seus batéis e tirar aqueles cativos, para levarem segundo lhes fora mandado: os quais postos juntamente naquele campo, eram uma maravilhosa coisa de ser ver, que entre eles havia alguns de razoada brancura, formosos e apostos; outros menos brancos, que queriam semelhar pardos; outros tão negros como etíopes, tão desafeiçoados assim nas caras como nos corpos, que quasi parecia, aos homens que os esguardavam, que viam as imagens do hemisfério mais baixo. (Zurara, 1937, pp. 117-128)

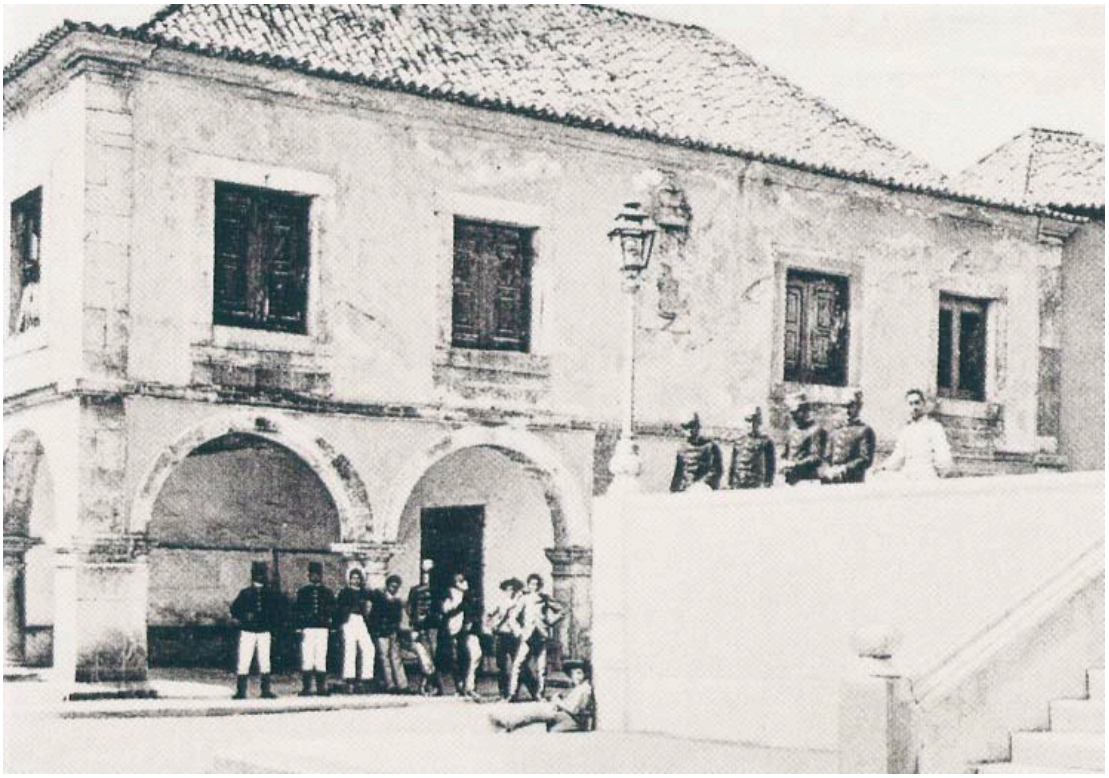


Figura 356: Fotografia do "Mercado de Escravos", localizado em Lagos, capturada no início dos anos 1900. (Henriques, Os Africanos em Portugal - História e Memória / Séculos XV-XXI, 2011, p. 9)



Figura 357: Gabriela Oliveira – Série sobre a Rota do Escravo de Lagos. Portugal, 2017. Núcleo Museológico do Mercado de Escravos de Lagos.

Em 2009, quando das escavações para construção de um estacionamento, foram descobertas 235 ossadas identificadas posteriormente como de escravos africanos (como já mencionado anteriormente). No local, foi revelado também o que veio a ser considerada "a maior lixeira da Europa". A análise morfológica das ossadas e das arcadas dentárias levou à conclusão de que seriam de origem africana aqueles esqueletos, sendo que algumas não poderiam ser posteriores a 1480, confirmando os relatos de Zurara. As posições em que os ossos foram encontrados também indicam tratarem-se de escravos, pois sugerem que tenham sido "atirados" na lixeira.



Figura 358: Imagem de ossada encontrada em Lagos, que mostra os braços amarrados atrás das costas, indicando que o corpo tenha sido atirado, o que é incompatível com os rituais de sepultamento de uma pessoa batizada e, portanto, inserida no contexto da fé católica (Município de Lagos).

A revelação das ossadas despertou interesse de pesquisadores em todo o mundo. Em 2012, Portugal assinou um acordo com a UNESCO, comprometendo-se a construir um museu no local, abordando a memória da escravatura. Por razões logísticas, provavelmente, a localização do Museu foi transferida para o edifício do antigo Mercado de Escravos, localizado no centro de Lagos. O prédio que ficou conhecido como "Mercado de Escravos" não era o local onde os escravos eram comercializados, pelo que se pode interpretar dos relatos de Zurara. Segundo o cronista, os cativos teriam sido transportados a um campo que estava além das portas da vila, indicando que a venda seria realizada em local aberto, aos moldes dos antigos mercados, onde, muito provavelmente, gêneros alimentícios e pessoas eram vendidos lado a lado, contextualizando a triste realidade de mercantilização do ser humano. (Município de Lagos)

As ossadas e os outros objetos encontrados no sítio original foram enviados para análise e pesquisa em Coimbra e outras universidades do mundo e, no lugar onde foram encontradas, restou apenas uma placa turística fazendo referência ao sítio arqueológico, do qual se preservou alguns poucos metros quadrados, como se pode ver nas imagens abaixo. O sítio preservado nesse local refere-se, na verdade, à antiga "Gafaria" da cidade, não à lixeira, que ficava ao lado e cujas escavações foram totalmente encobertas pelo novo estacionamento construído no local. A Gafaria era um lugar para tratamento dos leprosos, que, assim como a lixeira, localizava-se extra-muros, com o intuito de diminuir os riscos de contágio para os habitantes da vila. Construída a partir de 1490, após autorização do rei D. João II, calcula-se que ela tenha funcionado entre finais do século XV e meados do século XVI. (Município de Lagos)



Figura 359: Gabriela Oliveira – Série sobre a Rota do Escravo de Lagos. Portugal, 2017. Sítio arqueológico da antiga Gafaria de Lagos, localizada ao lado da "lixeira" onde foram encontradas as 235 ossadas.

Ainda que possa ter havido uma forte pressão política e comunitária para a continuidade da obra de construção do estacionamento no local onde foram descobertas as ossadas, a transferência da localização do museu é bastante sintomática da relação entre os portugueses e a história do tráfico de escravos. Considerando-se a primazia dos portugueses no tráfico Atlântico entre meados do século XV e início do XVII e a influência que esse comércio teve sobre a história de

Portugal, seria de se esperar que, atualmente, o país abordasse esse tema no âmbito da museologia com proporcional interesse. O Núcleo Museológico do Mercado de Escravos de Lagos representa, entretanto, a única abordagem museológica inteiramente dedicada à história do tráfico ou dos negros em Portugal.

9.3 "Rota do Escravo" de Lisboa (Portugal)

Embora não como rota oficialmente reconhecida, a Associação Cultural Batoto Yetu, em parceria com a Profª. Isabel Castro Henriques, promove visitas guiadas a espaços de memória da escravatura e da presença africana em Lisboa. Registros dos pontos principais dessa rota, bem como de outros locais relacionados à história do tráfico de escravos em Lisboa, visitados em outros momentos ao longo desta pesquisa, são expostos abaixo.



Figura 360: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2017. Rota da Herança Africana em Portugal. Lisboa, Portugal, 2017. Grupo que participou da visita guiada organizada pela Associação Cultural Batoto Yetu.

Mosteiro dos Jerônimos: Lisboa era a porta de entrada para o resto da Europa de escravos oriundos do tráfico Atlântico. Construído a partir do início do século XVI, o Mosteiro é considerado um símbolo da expansão marítima portuguesa.



Figura 361: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2015. Mosteiro dos Jerônimos.

Torre de Belém: ancoradouro dos barcos portugueses que chegavam para fazer comércio até meados do século XVI.



Figura 362: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2015. Torre de Belém.

Praça do Comércio: local onde era feito o desembarque e comércio dos escravos que chegavam ao Porto de Lisboa.



Figura 363: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2016. Vista da Praça do Comércio do alto do Arco da rua Augusta.

Porto de Lisboa: Como já foi demonstrado em capítulo anterior, havia importação de escravos para Lisboa desde o século XV. Em 1512, Lisboa, que já era o porto principal, passa a ser o porto de desembarque obrigatório dos cativos. A zona chamada Ribeira das Naus, em torno do Cais do Sodré, abrigava os estaleiros de construção naval, que empregavam trabalhadores de diversas origens e serviam para construir os barcos utilizados pelos portugueses em suas viagens transatlânticas.



Figura 364: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2017. Sítio arqueológico que abriga escavações do antigo porto, na atual Ribeira das Naus.

Praça do Pelourinho (ou Praça do Município): também era um local de comércio de escravos. Hoje exibe uma estátua em alusão ao Pelourinho, monumento historicamente associado a castigos corporais, de escravos ou não. O Pelourinho original era em outro local, que foi totalmente destruído pelo terremoto de 1755 em Lisboa.



Figura 365: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2017. Praça do Pelourinho.

Estátua do Marquês de Sá da Bandeira: Localizada ao lado do atual Mercado da Ribeira. O Marquês esteve envolvido na luta pela abolição da escravatura em todos os territórios portugueses, alcançada, e por ele decretada, em 1869. Aos pés da estátua do Marquês, de um lado do monumento, vê-se a figura de uma mulher com correntes arrebentadas nos tornozelos, segurando um bebê, simbolizando o povo africano libertado da escravatura. O bebê aponta para o nome do Marquês, indicando o seu "salvador". Do outro lado, uma mulher aparece segurando um livro. A figura poderia ser interpretada como uma homenagem a Virgínia Quaresma, mestiça, considerada a primeira mulher jornalista portuguesa, formada pela Faculdade de Letras de Lisboa.



Figura 366: Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2017. Gabriela Oliveira – Praça do Pelourinho.

Rua do Poço dos Negros: a toponímia aqui faz referência ao Poço dos Negros, mandado construir por D. Manuel I, no século XVI, para colocar os cadáveres dos escravos. Tinha o objetivo de delimitar o local onde os corpos podiam ser depositados, evitando que ficassem à descoberto no meio da cidade. O local onde está localizada essa rua, não seria, contudo o lugar onde originalmente existiu o poço. No site do Museu Afro Digital Português, (Memórias e Saberes da Herança Africana - o Bairro do Mocambo), encontra-se uma referência sobre a localização original do Poço dos Negros:

> Se a Igreja de Santa Catarina é um marco religioso e social importante da cidade, é também um lugar de referência na história dos escravos, em Lisboa. Passando a igreja, em direção à Porta da cidade, para oeste, encontrava-se logo a Cruz de Pau, o sítio dos castigos infligidos aos escravos. Aí começa hoje a Rua do Poço dos Negros e se situa a Travessa do mesmo nome, local onde em 1515 D. Manuel I mandou construir o "Poço dos Negros" para que aí fossem lançados os "escravos que falecem nessa cidade […] e que a maior parte se lançam no

monturo que está junto à Cruz [de Pau]" ficando "descobertos […] e que os cães os comem", o rei dando indicações precisas sobre a maneira de fazer para "combater os miasmas pútridos". É pois possível compreender que se começasse a desenhar um espaço destinado aos africanos, cada vez mais numerosos, situado nessa zona fora de Lisboa, mas na sua proximidade.

A Cruz de Pau situava-se no pequeno Largo que assegura a ligação entre as duas ruas cruzadas pelos eléctricos de hoje. À esquerda, fica a Rua do Poço dos Negros, de onde sai, à direita, a Travessa, onde existiu o Poço dos Negros que dá o nome à zona. (Memórias e Saberes da Herança Africana - o Bairro do Mocambo)

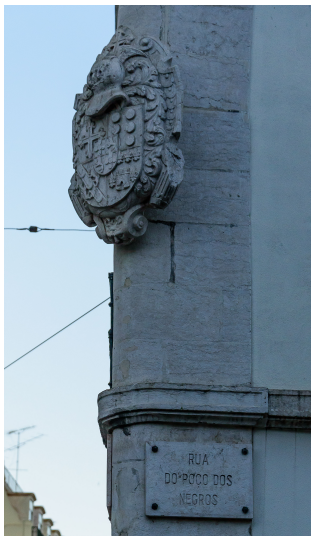


Figura 367: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2017. Placa da atual Rua do Poço dos Negros.

Rua das Pretas: Mais uma vez, aqui, a toponímia faz alusão a uma rua em que havia uma concentração incomum de imóveis de propriedade de mulheres negras e mestiças, ex-escravas ou descendentes de escravos.

Chafariz D'El Rei: destruído pelo terremoto que ocorreu em Lisboa em 1755, foi reconstruído, no século XIX, atrás do atual Jardim do Tabaco. Representa um símbolo escondido de uma separação social, visto que, na sua versão original, antes do terremoto, tinha uma bica para brancos e outra somente para negros, que trabalhavam no abastecimento de água das casas da cidade. Em capítulo anterior, analisou-se uma pintura de autor desconhecido, com datação do final do século XVI,

que retrata o Chafariz no seu local original, diante do Cais da Ribeira, que, pela sua função, congregava pessoas de todas as classes sociais. A utilização das bicas em Lisboa era regulamentada pelas autoridades municipais. Documentos indicam que, em 1551, separavam-se as bicas utilizando-se como critério a cor, o sexo e o estatuto social dos utilizadores. (Henriques, Os Africanos em Portugal - História e Memória / Séculos XV-XXI, 2011, p. 28)



Figura 368: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2017. Chafariz D'El Rei.

Rossio: antigo local de reunião de escravos, libertos e seus descendentes. Esse ponto de reunião era marcado pela proximidade da Confraria do Rosário, na Igreja de São Domingos. Interessante notar que ainda hoje a região continua sendo um ponto de atração de imigrantes africanos, especialmente da Guiné-Bissau, mas, também, de Cabo Verde, Angola, Moçambique e outras ex-colônias portuguesas. Conforme já mencionado acima, até o início do século XIX, escravos de ganho que trabalhavam como caiadeiros costumavam se reunir no Rossio à espera de "fregueses". Em 1837, a prática foi proibida. (Henriques, 2009, p. 94)




Figuras 369 e 370: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2017. Largo do Rossio.



Figura 371: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2017. Largo do Rossio. Se a memória da importância histórica desse local para a comunidade afrodescendente desapareceu ao longo dos séculos, transmitiu-se, contudo, entre os descendentes de africanos e africanos recém-chegados à Lisboa, o antigo costume de se reunir nesse local.



Figuras 372 e 373: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2017. Praça D. Pedro IV (Rossio).

Igreja de São Domingos, no Rossio: essa Igreja, localizada na área da Praça do Rossio, abrigava diversas confrarias, incluindo a Irmandade da Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, que já foi objeto de discussão neste projeto.



Figura 374: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Lisboa. Portugal, 2017. Fachada da Igreja de São Domingos, no Largo do Rossio, que foi sede da primeira Irmandade da Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Lisboa, Portugal, 2017.

Bairro do Mocambo – Era um local de concentração de escravos e libertos, que viviam misturados com portugueses de baixa renda, nos fins do século XVI. Instituído por alvará régio de 1593, foi inovador ao delimitar uma área para habitação da população afrodescendente. A restrição de um local para concentração de um determinado grupo assemelha-se às conhecidas "judiarias", impostas aos judeus, e também às "mourarias", aos árabes. O "mocambo", que não acompanhou a tendência dos espaços análogos e evitou o nome "negraria", provavelmente inspirou-se nos mocambos da Bahia do século XVI, espaços de habitação dos escravos no ambiente urbano, ao lado dos sobrados. O escritor brasileiro Gilberto Freyre inspirou-se nessa dualidade da sociedade colonial brasileira para definir os temas de dois de seus livros: "Sobrados e Mocambos", sobre a interação entre os escravos e seus senhores nas cidades, e "Casa-Grande e Senzala", que trata dessa relação no meio rural dos engenhos de açúcar.

No século XVIII, após a proibição da importação de escravos africanos e a abolição da escravatura em Portugal continental por Marquês de Pombal (respectivamente em 1761 e 1773), o bairro começou a desaparecer progressiva e rapidamente até o início do século XIX, quando já não mais existia.



Figura 375: Mural de azulejos sobre vista de Lisboa, que indica a área que ocupava o Bairro do Mocambo. Museu do Azulejo, Lisboa. (Henriques, Os Africanos em Portugal - História e Memória / Séculos XV-XXI, 2011, p. 17)

> Sublinhe-se, no entanto, que o bairro deve ter mantido alguma importância na memória dos africanos, pelo menos daqueles que se reconheciam como oriundos de Angola e do Congo, pois que, por volta de 1880, "a casa [onde] se alojou a Rainha 'do Congo, D. Amália I, com a sua comitiva, quando se deslocou a Portugal para conhecer e prestar vassalagem ao seu senhor e soberano, o Rei de Portugal', situava-se precisamente na Travessa do Outeiro, à Rua da Bela Vista à Lapa….", onde decorriam festas africanas anunciadas e rotuladas de «assombrosas» nos periódicos lisboetas. *[O António Maria, 1882 HM-CML]* (Herança Africana em Lisboa - o Bairro do Mocambo)

O Bairro do Mocambo chegou a compreender as freguesias de "Santos-o-Velho, Santa Catarina, São Paulo, Nossa Senhora do Loreto e Chagas, tendo-se alargado, em 1742, a Alcântara, Ajuda, Belém, Barcarena, Algés e Oeiras". Na região do que teria restado do Bairro do Mocambo, localiza-se hoje o Bairro da Madragoa.

Atualmente, o bairro "6 de maio" é um local de concentração de moradia de afrodescendentes relacionados com a diáspora do período pós-descolonização, posterior à queda do regime salazarista em 1974. O bairro é palco também de manifestações culturais das ex-colônias portuguesas, onde se realizam bailes e festivais de música, culinária e dança de influência africana. (Henriques, Os Africanos em Portugal - História e Memória / Séculos XV-XXI, 2011, pp. 17; 72-75)

A presença da influência da cultura africana em Portugal não se restringe contudo a um bairro. A chegada de portugueses retornados das ex-colônias e de novos contingentes de imigrantes africanos e lusoafricanos no período de redemocratização de Portugal trouxeram ao país novas intervenções culturais que foram se mesclando àquelas que já perduravam desde o período da escravidão, até meados do século XVIII.

Por toda a cidade de Lisboa, a presença africana pode ser sentida nos diversos restaurantes que servem pratos de origem ou inspiração africana, como a moamba angolana, a catchupa cabo-verdiana ou o calulu são-tomense (Henriques, Os Africanos em Portugal - História e Memória / Séculos XV-XXI, 2011, p. 73) (que, para os brasileiros, remete diretamente ao caruru da Bahia, que se come no dia de São Cosme e Damião). Pode ser experimentada também nos diversos festivais culturais e festas ou nas discotecas e exposições de arte da cultura negra. A toponímia é também reveladora das marcas dolorosas do passado escravista de Lisboa, como se viu acima no exemplo da "Rua das Pretas" e da "Rua do Poço dos Negros". O gosto português pela arte da advinhação ou "feitiçaria" africanos, que fica patente pela quantidade de anúncios de videntes que ainda se vê nos jornais locais, revelam o quanto a religião africana ficou entranhada nos costumes portugueses.



Figura 376: Recorte do Jornal *O Correio da Manhã*, de 24 de janeiro de 2011 (Henriques, Os Africanos em Portugal - História e Memória / Séculos XV-XXI, 2011, p. 74). Segundo Henriques, um famoso vidente chamado Professor Mamadu é ainda encontrado no Rossio oferecendo seus serviços para resolver problemas relacionados à saúde, ao trabalho ou ao casamento.

No século XXI, surgem novos fluxos migratórios e, então, novos desafios se impõem. Todos os anos, a chegada de milhares de africanos à Europa em busca de melhores condições de vida pressiona a comunidade europeia a encontrar soluções para a absorção social e econômica desse grande contingente de imigrantes. Se, por um lado, é verdade que essa realidade fez aflorar lamentáveis demonstrações de preconceito e xenofobia entre alguns europeus, por outro, percebe-se também grande vontade e motivação para criar recursos que possibilitem a construção, em conjunto com os novos imigrantes, de uma Europa unida e fortalecida, que valorize e abrace a diversidade cultural emergente como resultado desse processo.

9.4 “Rota do Escravo” de Salvador e São Félix (Bahia, Brasil)

9.4.1 Salvador – Bahia, Brasil

A presença africana em Salvador estende-se por todos os cantos da cidade e entorno, permeando todos os aspectos da vida na Bahia. O Candomblé e as demais religiões de matriz africana, a culinária, as roupas, a música, a dança, o povo, enfim, tudo transborda “África” na região.

Seria uma tarefa árdua determinar quais partes desse todo incluir numa proposta para a “Rota dos Escravos em Salvador”. Talvez por esse mesmo motivo a UNESCO ainda não tenha proposto a oficialização de uma rota demarcada para essa região. Nesse capítulo serão incluídas, portanto, algumas imagens que marcaram os caminhos percorridos pela autora em Salvador e na cidade de São Félix e que não fazem parte de nenhum dos capítulos anteriores.



Figura 377: Gabriela Oliveira – Série sobre a “Rota do Escravo” de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Vista do mar que banha Salvador do alto da Ladeira da Montanha. Ao sair da Igreja da Barroquinha, no início do Pelourinho, em direção à Igreja de Corpo Santo, na Cidade Baixa, a autora desceu pela Ladeira da Montanha, sem saber dos riscos que esse trajeto poderia oferecer. O local é ponto de prostituição e tráfico de drogas, e nenhum habitante local, muito menos os turistas, costumam passar por ali andando. A Ladeira marca uma linha divisória entre a “Cidade Alta” e a “Cidade Baixa”. Antigamente, os ricos viviam na parte superior, naturalmente protegidos das ressacas do mar, dos mosquitos, e usufruindo da bela vista, enquanto a população mais pobre concentrava-se na parte mais baixa da cidade. Até hoje, os resultados dessa divisão ainda são sentidos na paisagem urbanística de Salvador, mesmo com a revalorização das partes mais baixas com a construção de novos empreendimentos voltados para o turismo.



Figura 378: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Praia do Porto da Barra. Considerada pelos locais a praia mais bonita e mais gostosa da cidade, com seu mar calmo e um pôr-do-sol sublime, é o lugar mais democrático de Salvador, onde ricos, pobres, negros, brancos, mulatos e turistas misturam-se e desfrutam juntos da beleza da cidade, tomando coco gelado e comendo queijo coalho assado na brasa.





Figuras 379 e 380: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Moradores olham o movimento nas ruas do Pelourinho à noite, enquanto crianças brincam tranquilamente. Na foto à esquerda, vê-se uma placa que diz "Chacha Dumdum – desde 1992". A porta estava fechada, mas um vizinho afirmou tratar-se de uma loja de roupas. Coincidência ou não, a marca usou o mesmo nome do maior negreiro do Benin, Chachá I, brasileiro que fez fortuna na África com o comércio de escravos, conforme visto em capítulo anterior deste trabalho.



Figura 381: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. O centro histórico de Salvador, o "Pelourinho", é o local de maior valorização da cultura material e imaterial afrobaiana na cidade de Salvador. O local, onde antigamente escravos e criminosos eram castigados em praça pública, é símbolo da resistência da comunidade afrodescendente. Abriga a Igreja da Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, que sedia a Irmandade da Nossa Senhora dos Pretos, o Museu do Benin, a Fundação Jorge Amado, entre outros inúmeros locais, públicos ou privados, que se dedicam a expor e a discutir a memória da escravidão, e a valorizar a cultura afrobaiana forjada em meio a esse processo.



Figura 382: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Em frente à porta de um prédio de arquitetura colonial portuguesa, duas mulheres afrobaianas observam a rua enquanto conversam. A primeira usa a tradicional roupa das baianas vendedoras de quitutes, enquanto a segunda porta um vestido de tecido étnico. Acima delas, lê-se na placa o nome da loja, "Lembrança da Bahia", e, ao lado, outra placa, com a figura de três Orixás, indica o nome da pousada vizinha, chamada "Solar dos Deuses".



Figura 383: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Cerimônia solene de tombamento da Pedra de Xangô, próxima a Salvador. Mãe de Santo sinaliza a oferenda que será entregue à Xangô. Aproveitando a exposição política, o prefeito de Salvador Antônio Carlos de Magalhães Neto, faz um longo discurso sobre a importância do Candomblé para a cultura afrobaiana. Não passou incólume a propaganda política, que foi rebatida com gritos de protesto de alguns presentes por mais ações em favor da defesa do Candomblé como patrimônio imaterial da Bahia.





Figuras 384 e 385: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Cerimônia solene de tombamento da Pedra de Xangô. Povo de Santo assiste enquanto é realizada a entrega da oferenda à Xangô. A Pedra de Xangô é considerada sagrada pelos seguidores do Candomblé, que costumam frequentar o local para prestar homenagens, visto a importante relação dos preceitos dessa religião com a Natureza e as plantas. Além disso, a pedra é tida como símbolo da resistência cultural do Povo de Santo.




Figuras 386 e 387: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Cerimônia solene de tombamento da Pedra de Xangô, próximo a Salvador. O Povo de Santo confraterniza no final da cerimônia.




Figuras 388 e 389: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Cerimônia solene de tombamento da Pedra de Xangô, próximo a Salvador. À esquerda, o Povo de Santo confraterniza no final da cerimônia. À direita, Ed Ribeiro, artista plástico baiano que tem o epíteto de "Pintor dos Orixás", faz o gesto que se tornou sua marca registrada, estendendo os braços para o alto, agradecendo aos Deuses africanos.




Figuras 390 e 391: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Cerimônia solene de tombamento da Pedra de Xangô, próximo a Salvador. No final da cerimônia, o Povo de Santo encerra a solenidade com batuques e danças do Candomblé baiano.





Figuras 392 e 393: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Cerimônia solene de tombamento da Pedra de Xangô, próximo a Salvador. À esquerda, Mãe de Santo sobe ao palco para dançar. À direita, Filha de Santo, vestida de branco, a cor mais comum nos terreiros, porta acessórios comumente utilizados pelos seguidores do Candomblé, como os búzios.



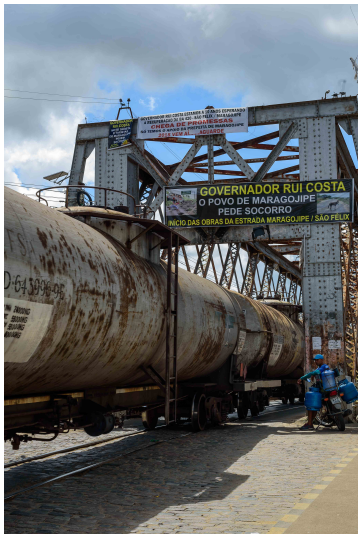
Figura 394: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Cerimônia solene de tombamento da Pedra de Xangô, próximo a Salvador. Mãe Helenice, do terreiro Ilê Axé Omin J'obá posa diante da pedra de Xangô.



Figura 395: Gabriela Oliveira – Série sobre a "Rota do Escravo" de Salvador, Bahia, Brasil, 2017. Cerimônia solene de tombamento da Pedra de Xangô, próximo a Salvador. Seguidores do Candomblé tocam na pedra de Xangô e deixam oferendas, fazendo pedidos para seus Orixás.

9.4.2 São Félix – Bahia, Brasil

Nos arredores da cidade de Salvador, região conhecida como Recôncavo Baiano, foi implementado com sucesso o cultivo do açúcar. Para atender à demanda de mão-de-obra intensiva necessária para essa cultura, por volta de 1560, mais de dois milhões de escravos africanos, a maioria com origem no Golfo do Benin, foram trazidos para trabalhar nas lavouras. A cultura do tabaco, de importância fulcral para o comércio de escravos, como visto em capítulo anterior, foi também introduzida nas planícies em torno dessa região. Esse modelo, como já demonstrado antes, estendeu-se até meados do século XIX.

Figuras 396 e 397: Gabriela Oliveira – Série sobre São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Localizadas no Recôncavo Baiano, Cachoeira e São Félix são cidades-irmãs, separadas pelo Rio Paraguaçu. Ambas tiveram seu apogeu nos séculos XVIII e XIX, devido à utilização do porto de Cachoeira para o escoamento da produção agrícola no Recôncavo Baiano, com utilização de mão de obra escrava. Os principais produtos eram açúcar, fumo e dendê, os quais ainda são produzidos na região. A importância das duas cidades nesse contexto deixou como herança um importante patrimônio cultural, como as Igrejas e o casario de influência barroca, diversos museus e uma vibrante atmosfera cultural, alimentada pela mistura de culturas europeias, africanas e indígena. À esquerda, o trem de carga passa pelos casarões coloniais da cidade. À direita, o mesmo trem atravessa a Imperial Ponte Dom Pedro II. Construída sobre o Rio Paraguaçu, foi inaugurada em 7 de julho de 1885, ligando as cidades de Cachoeira e São Felix. Foi considerada uma das principais obras de engenharia da América do Sul à época e tinha papel fundamental no escoamento das culturas agrícolas produzidas no Recôncavo.



Figura 398: Gabriela Oliveira – Série sobre São Félix. Bahia, Brasil, 2017. Prédio do Mercado Municipal de São Félix, exemplar da arquitetura de estilo barroco que ainda se encontra na região.

10. PORTFÓLIO FOTOGRÁFICO – PROJETO PARA REALIZAÇÃO DE EXPOSIÇÃO

Este capítulo é dedicado a um projeto para realização de exposição fotográfica, por meio de seleção cuidadosa de uma coletânea de imagens que dialogam entre si, no presente, e estabelecem, ao mesmo tempo, pontos de confluência para o passado escravista que interrelaciona a história das conexões culturais entre Bahia, Benin e Portugal.

Com relação à estética do projeto proposto, todas as imagens autorais deste trabalho foram reveladas em cores, portanto, sua impressão seguiria a mesma linha. O tamanho das impressões seria variável conforme as imagens, de forma a criar um resultado visualmente cativante para a coleção. Os retratos, por exemplo, seriam impressos em tamanho menor, entre 40x60cm e 50x70cm, enquanto as demais imagens poderiam seguir uma escala maior, entre 80x100cm e 1,0x1,40m.

Considerando-se a relevância do tema aqui abordado para o contexto de valorização do multiculturalismo, a exposição seria realizada, preferencialmente, em locais relacionados à temática da memória da escravidão, e, idealmente, passaria tanto por Salvador, na Bahia, como por Benin e Portugal, com o intuito de fomentar, nos três locais, o debate acerca da necessidade de valorização da memória da herança africana no mundo e de reconciliação com o passado escravista por parte dos atores envolvidos, não pelo esquecimento da história, mas, ao contrário, pela sua comunicação.

A Arquitetura colonial portuguesa nas 3 pontas do comércio triangular

Prédios Urbanos



Fachada de sobrado em estilo brasileiro, em Porto Novo, Benin, 2012.



Fachada de prédio português no Norte do país, Portugal, 2015.



Fachada de prédio português na cidade do Porto, Portugal, 2015.



Vista do casario na Praça do Rossio, no centro histórico de Lisboa, Portugal, 2016.


Vista do casario no centro histórico do Porto, Portugal, 2015.

Construções Religiosas


Fachada barroca da Igreja de Nossa Senhora do Carmo, em Faro, Portugal, 2017.


Fachada da Catedral de Salvador e antiga igreja do Colégio Jesuíta, primeira construção religiosa da cidade, iniciada em meados do século XVI. Bahia, Brasil, 2017.



Fachada barroca da Grande Mesquita de Porto Novo, Benin, 2012.



Altar da Capela-Mor da Igreja da Ordem Primeira de São Francisco, em Salvador. Bahia, Brasil, 2017.



Nave principal da Igreja de São Sebastião da Pedreira, em Lisboa. Portugal, 2017.

Construções Militares



Forte de Santa Maria, em Salvador, Bahia, Brasil, 2017.



Forte de São Jorge da Mina, em Elmina, Gana, 2014.

Religião no Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre Bahia, Benin e Portugal



Cerimônia do Egun, em Uidá, Benin, 2014.



Cerimônia no terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix, Bahia, Brasil, 2017.



Mãe Mariá durante cerimônia no terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix, Bahia, Brasil, 2017.



Tombamento da Pedra de Xangô, no Bairro de Cajazeiras, em Salvador, Bahia, Brasil, 2017.

Paralelos entre personagens do passado e do presente



Mãe Stella de Oxóssi, Ialorixá do terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador, Brasil, 2017.



Mme. Patterson em sua casa, em Porto Novo, Benin, 2012.

A bagagem cultural afro-brasileira levada pelos Retornados ao Benin



Das mãos do Presidente do Benin, Boni Yayi, o ex-Presidente Lula recebe um retrato seu ao lado do Chachá VIII, em Cotonou, Benin, 2013.



Barraca de venda de comidas típicas, incluindo mandioca frita e acará, em Cotonou, Benin, 2014.



Mulher preparando mandioca em Abomé, Benin, 2012.



Vendedoras vestidas com as roupas típicas das baianas, na moderna barraca de acarajé da Dinda, em Salvador, Bahia, Brasil, 2017.



Coco do dendê, a partir do qual se produz o azeite de dendê, em Abomé, Benin, 2012.



Culto aos Orixás, no terreiro Raiz de Ayrá, em São Félix, Bahia, Brasil, 2017.



A “Burrinha”, em Porto Novo, Benin, 2014.

A Escravidão em Portugal



Largo do Rossio, em Lisboa, Portugal, 2017.

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e seu papel na luta das comunidades afrodescendentes



Interior da Igreja de São Domingos, no Largo do Rossio, que foi sede da primeira Irmandade da Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, em Lisboa, Portugal, 2017.



O sincretismo baiano e a influência do Candomblé nas irmandades católicas formadas pela comunidade afrodescendente na Bahia, em Salvador, Bahia, Brasil, 2017.



Imagem de santo negro no interior da Igreja da Ordem Primeira de São Francisco, em Salvador, Bahia, Brasil, 2017.



Capela da Nossa Senhora do Rosário na Igreja da Sé do Faro. Detalhe das esculturas de negros lampadários, em Faro, Portugal, 2017.

Lugares de Memória e a Rota do Escravo



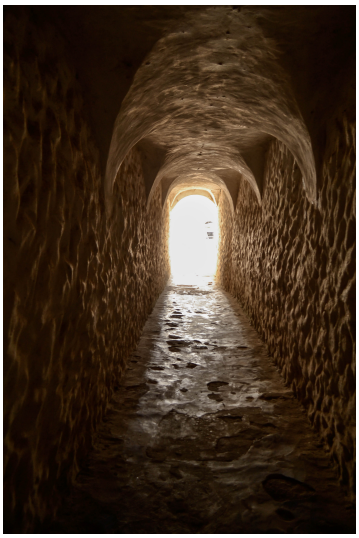
Do alto do Arco da rua Augusta, avista-se a Praça do Comércio, onde era feito o desembarque e o comércio de escravos, em Lisboa, Portugal, 2016.



Local do provável primeiro desembarque de escravos em Portugal e na Europa, em Lagos, Portugal, 2017.



Portal do Não Retorno, na Rota do Escravo de Uidá, Benin, 2012.



Túnel que dava acesso às celas onde eram mantidos os escravos no Forte de São Jorge da Mina. Elmina, Gana, 2013.

CONCLUSÃO

O presente trabalho apoia-se na contextualização histórica sobre o tráfico transatlântico de escravos para guiar, por meio de imagens fotográficas, uma narrativa que conecta Bahia, Benin e Portugal. A narrativa das reminiscências do tráfico é centrada em pontos em que o Império Marítimo Português estabeleceu importantes bases para o comércio triangular no início da era Moderna. Em cada um desses pontos – todos bem conhecidos pela autora –, revelaram-se elementos culturais e identitários que se repetem (ou, no mínimo, mimetizam-se) nos outros. Após vários séculos desde o início da expansão portuguesa e do início do tráfico "moderno" de escravos, esse fenômeno é um testemunho da sobrevivência das relações estabelecidas por todos aqueles que, sob uma ou outra bandeira e diferentes posições sociais, participaram do fluxo de pessoas, mercadorias, religiões, conhecimento e culturas entre Bahia, Benin e Portugal. A fotografia, na sua vertente documental, permitiu registrar, no passado e no presente, marcos históricos e manifestações culturais que narram os vestígios deixados pelo comércio de escravos no Atlântico Sul nesses três locais. Por meio desses registros, foi possível interpretar as diferentes conexões que se estabeleceram em cada um desses lugares e entre todos eles.

O tráfico transatlântico de escravos foi um processo mundial, considerado por muitos autores como o início do processo de globalização. Os recortes de pesquisa para abordagem da problemática aqui proposta foram, como sempre, duros, porém necessários, considerando-se os inúmeros desdobramentos de temas que poderiam ser melhor aprofundados mas que se buscou incluir neste trabalho com o intuito de abarcar o alcance das influências do tráfico em praticamente todos as esferas culturais dos lugares aqui analisados.

As ramificações do intercâmbio cultural resultante do fluxo e refluxo do tráfico Atlântico de escravos percorrem pontos em quase todos os continentes, revelando uma infinidade de temas que poderiam dar seguimento natural à presente pesquisa. No Brasil, o processo ocorrido na Bahia foi diferente em muitos aspectos

do ocorrido no Rio de Janeiro, por exemplo. Caberia uma exploração mais aprofundada das reminiscências culturais da relação entre Rio e Angola, explorando a tese de Alencastro de que, à semelhança do que ocorreu entre Bahia e Benin, também houve uma relação mais direta entre esses pontos, em detrimento da participação de Portugal. Minas Gerais recebeu escravos não apenas vindos diretamente da África, mas também de outras regiões do Brasil, como Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro, que já haviam forjado sua inserção na sociedade brasileira, levando consigo não apenas influências africanas, mas já afro-brasileiras. Ampliando-se o espectro, poder-se-ia chegar na relação existente entre África, Haiti, Cuba e Estados Unidos da América, estes últimos que progressivamente substituíram portugueses e brasileiros no domínio do tráfico Atlântico na segunda metade do século XIX, abrindo uma nova frente de pesquisa totalmente diferente da que foi feita aqui, mas histórica e visualmente complementar.

A obra de Pierre Verger foi, sem dúvida, a base, ou mesmo inspiração, para o desenvolvimento do presente trabalho. Os paralelos entre o trabalho de Verger e aquele que se tentou aqui desenvolver são evidentes: a orientação metodológica, centrada na fotografia como registro de paralelos culturais, como forma de fazer imagens do presente dialogarem com o passado; a orientação temática, norteada pela relação entre os mesmos pontos do processo de tráfico Atlântico; e a inclinação pessoal, em que, para Verger, foi sua trajetória de "fuga" da Europa que o levou a redescobrir a Bahia e o Benin e que, para esta autora, foi a experiência profissional que conduziu a mudança do Brasil para o Benin e, posteriormente, para Portugal. E, nesse ponto, cabe destacar aquilo que se considera uma grande diferença com relação à obra do mestre: a autora buscou reconciliar a memória do tráfico de escravos em Portugal, não por discordar da linha de pesquisa de Verger, na qual são revelados pormenores históricos que demonstram que a relação entre Bahia e Benin era tão próxima que prescindia da metrópole, mas por entender que é o passado escravista português que precisa do Brasil e da África para não ter sua memória obliterada. Ao se afastar a margem portuguesa dessa relação, abafaram-se as reminiscências de todos aqueles afrodescendentes que em Portugal permaneceram. Como se tentou demonstrar com as Rotas do Escravo de Lagos e de Lisboa, os vestígios estão lá, mas

vêm sendo encobertos por novas camadas de múltiplas influências e, muitas vezes, por discursos ideológicos que tentam negar a existência da escravidão em Portugal ou abrandar o racismo existente no seio da sociedade portuguesa, com teorias como a do brasileiro Gilberto Freyre, da primeira metade do século XX, sobre o luso-tropicalismo, convenientemente reaproveitadas pelo regime salazarista no final da década de 1960. Associar essas Rotas a processos análogos no Brasil e no Benin insere-as no amplo e necessário debate sobre o passado escravista nesses países, buscando atribuir-lhes uma dimensão proporcionalmente maior da que atualmente se observa.

De forma análoga, os autores portugueses utilizados na presente pesquisa, como Tinhorão, Fonseca e Henriques, que se debruçaram sobre os temas relacionados à escravidão no Império Marítimo Português e ao legado por ela deixado em Portugal, sob a necessidade muito justificada de restringir seu escopo já incrivelmente extenso, focaram-se em Portugal como o centro da pesquisa, tocando apenas superficialmente as colônias africanas ou o Brasil nessa relação. A opção pela vertente de projeto como modelo para o desenvolvimento da presente investigação permitiu à autora, apoiada nos excelentes e imprescindíveis trabalhos previamente realizados por esses autores e outros, ter maior liberdade para estabelecer os recortes temáticos, trazendo como resultado final um trabalho que procurou salientar a própria relação interinfluenciada entre os três atores históricos aqui em questão: Bahia, Benin e Portugal.

Sob a ótica da sociedade beninense, conotações pejorativas e racistas comumente associadas ao tráfico em lugares como o Brasil e Portugal, não fazem sentido, posto que a escravidão nunca foi associada à cor da pele. Ela foi um produto da sociedade e do tempo em que viviam. O tráfico de escravos já existia internamente na África muito antes da chegada dos portugueses ou de qualquer outro europeu. E a escravização do Outro na humanidade remonta a tempos imemoriáveis. Salvaguardado o fato de que essa interpretação deve ser lida no contexto de famílias que enriqueceram com o tráfico de escravos e que procuram justificar de alguma forma as ações de seus antepassados, alguns Agudás chegam a manifestar uma

posição algo inusitada de que a escravidão teria sido, a despeito de suas agruras, uma "oportunidade", para aqueles que sobreviveram ao processo, de absorver valores e técnicas que os diferenciou dos outros locais à época do retorno dos primeiros ex-escravos à região. Recorrente, também, entre os beninenses, em meio ao discurso de combate ao "europeu colonizador", um sentimento de vergonha, de *mea culpa*, que provinha do conhecimento sobre a participação dos próprios africanos no processo de escravização de seus semelhantes.

O tráfico transatlântico perdurou ao longo de três séculos, deslocou à força aproximadamente 10 milhões de africanos, tirou a vida de outros mais de 2 milhões que sequer chegaram a completar a travessia, e alterou a demografia de vilas ou cidades inteiras na África, marcando para sempre a história mundial. Não se pretende aqui isentar os portugueses e demais europeus, ou norte-americanos, ou mesmo brasileiros da culpa por um dos processos mais ignóbeis já conhecidos pela história da humanidade. Busca-se, contudo, frisar a importância de se encontrar, por parte de todos os envolvidos nesse processo, formas de reconciliação com o passado escravista para se alcançar uma reaproximação entre Brasil, Benin e Portugal, e também entre outros atores do tráfico, pelo lado positivo dessa grande troca de influências ocorrida no período da escravidão, valorizando-se as influências multiculturais presentes em cada local pela compreensão de suas origens. O passado é imutável, mas a construção de uma sociedade mais tolerante e, além disso, apreciadora da pluralidade cultural que vem, já há séculos, moldando a sociedade contemporânea, passa pelo reconhecimento dos fatos históricos que a trouxeram ao ponto atual, sejam eles motivo de orgulho ou de vergonha.

No século XXI, novos desafios se colocam para enfrentar as consequências de alterações climáticas, guerras e crises econômicas, que criaram novas correntes migratórias por todo o mundo, e, especialmente, aumentaram o fluxo regular em direção à Europa e à América do Norte. A própria escravidão, que parece uma lembrança fugidia de um passado longínquo, manifesta-se ainda na sociedade contemporânea, revestida de novas formas, como a escravidão sexual de pessoas, especialmente jovens mulheres, ou mesmo sob as antigas. Primordial, portanto, o

incentivo a políticas públicas de preservação da memória da herança africana e, também, ao diálogo sobre a história da escravidão no contexto de todos os agentes envolvidos no processo do tráfico transatlântico de escravos, direta ou indiretamente, no mesmo sentido que já vem sendo desenvolvido pela UNESCO no âmbito do projeto "A Rota do Escravo". Além disso, é inevitável buscar formas de incluir toda a sociedade e o setor privado a participarem desse debate, utilizando-se especialmente a cultura para a valorização da herança multiétnica e multicultural advinda do tráfico como forma de promover a integração pelo conhecimento. Insere-se nessa conjuntura a proposta de exposição fotográfica incluída no último capítulo deste projeto, que tem por objetivo utilizar a perceptibilidade da linguagem fotográfica para auxiliar no fomento às discussões políticas e sociais acerca do tema em questão.

Procurei, ao longo da elaboração deste projeto, dialogar comigo mesma no passado. Espero que ajude quem o ler a abrir caminhos para um melhor futuro.

BIBLIOGRAFIA

Aguiar, J. (2008). *O Corpo das Ruas: A Fotografia de Pierre Verger na Construção da Bahia Iorubá.* Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo - USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo.

Alencastro, L. F. (2000). *O Trato dos Viventes: Formação do Brasill no Atlântico Sul* (1ª ed.). São Paulo, São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.

Amaral, R. (Diretor). (2012). *Pedra da Memória* [Filme]. Brasil.

Araújo, E. (1980). *Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia.* São Paulo, São Paulo, Brasil: Raízes Artes Gráficas.

Barabô. (2009). *Obaràyí - Babalorixá Balbino Daniel de Paula.* (B. D. Editora, Ed.) Salvador, Brasil: Barabô Design Gráfico e Editora.

Barbieri, R. (Diretor). (1998). *Atlântico Negro: na Rota dos Orixás* [Filme]. Brasil.

Barreto, J. d. (2012). "*Carybé, Verger & Jorge: Obás de Bahía*" (Vol. 3). (S. Editora, Ed., & J. E. Aranguren, Trad.) Salvador, Bahia, Brasil: Fundação Pierre Verger.

Barrett, T. M. (2000). "*Criticizing Photographs: an Introduction to Understanding Images*" (3ª ed.). (J. M. Beatty, Ed.) Nova Iorque, Nova Iorque, Estados Unidos da América: McGraw-Hill.

Barthes, R. (2015). *A Câmara Clara.* (M. Torres, Trans.) Lisboa, Lisboa, Portugal: Edições 70.

Benjamin, W. (2012). *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política.* (M. A. Maria Luz Moita, Trad.) Lisboa, Lisboa, Portugal: Relógio D'Água Editores.

Berger, A. A. (2000). "*Media and Communication Research Methods: an Introduction to Qualitative and Quantitative Approaches*". (M. H. Seawell, Ed.) Thousand Oaks, California, Estados Unidos da América: Sage Publications.

Bloch, M. (2001). *Apologia da História ou o Ofício de Historiador.* (A. Telles, Trad.) Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Editor.

Boxer, C. R. (2017). *O Império Marítimo Português: 1415-1825* (2ª ed.). (I. S. Duarte, Trad.) Lisboa, Portugal: Edições 70.

Broquant, M. (1839). "*Esquisse Commerciale de la Côte Occidentale d'Afrique depuis Gallinas jusqu'au Gabon"*.

Burgess, R. G. (2001). *A Pesquisa de Terreno: uma Introdução* (1ª ed.). (E. d. Mansinho, Trans.) Oeiras, Oeiras, Portugal: Celta Editora.

Cadena, N. V. (2015). *Festas Populares na Bahia: Fé e Folia.* (Autor, Ed.) Salvador, Brasil.

Caldeira, A. M. (2013). *Escravos e Traficantes no Império Português: O Comércio Negreiro Português no Atlântico durante os Séculos XV a XIX* (1ª ed.). Lisboa, Portugal: A Esfera dos Livros.

Calouste Gulbenkian Foundation. (2010). "*Portuguese Heritage around the World: Architecture and Urbanism*" (Vol. *South America*). (M. F. João Pedro Garcia, Ed., & J. Elliott, Trad.) Lisboa, Lisboa, Portugal: Calouste Gulbenkian Foundation.

Canot, T. (1993). "*Confession d'un Négrier*". Paris: Payot & Rivages.

Carneiro, E. (1964). *Ladinos e Crioulos: Estudos sobre o Negro no Brasil.* Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.

Carneiro, E. (1986). *Candomblés da Bahia* (7ª ed.). Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.

Carneiro, E. (1981). *Religiões Negras e Negros Bantos* (3ª ed.). Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.

Cavalcanti, M. L. (2000, setembro). O Boi-Bumbá de Parintins, Amazonas: Breve História e Etnografia da Festa. *História, Ciência, Saúde-Manguinhos, VI (suplemento)*, pp. 1019-1046.

Costa, I. M. (2015). *Pierre Verger: um Outro Olhar sobre o Sertanejo na Revista O Cruzeiro (1946-1951)*. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre.

Cunha, M. C. (2012). *Negros, Estrangeiros: os Escravos Libertos e sua Volta à África* (2ª ed.). São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.

Cunha, M. C., & Verger, P. (1985). *Da Senzala ao Sobrado - Arquitetura Brasileira na Nigéria e na República Popular do Benin.* São Paulo, Brasil: Nobel/Edusp.

Eco, U. (2003). *Como se Faz uma Tese* (18ª ed.). (G. C. Souza, Trad.) São Paulo, São Paulo, Brasil: Perspectiva.

Fage, J. (2010). *História da África.* (G. S. Aida Freudenthal, Trad.) Lisboa, Lisboa, Portugal: Edições 70.

Fonseca, J. (2010). *Escravos e Senhores na Lisboa Quinhentista.* Lisboa, Portugal: Colibri.

Forbes, F. E. (1851). "*Dahomey and Dahomeans*". Londres.

Foucault, M. (2008). *A Arqueologia do Saber* (7ª ed.). (L. F. Neves, Trad.) Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil: Forense Universitária.

Freyre, G. (1933). *Casa-Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal.* São Paulo, São Paulo, Brasil: Círculo do Livro.

Fundação Pierre Verger. (n.d.). *Biografia*. Retirado em 25 de maio de 2016, de Fundação Pierre Verger: http://www.pierreverger.org/br/pierre-fatumbi-verger/biografia/biografia.html

Geledés - Instituto da Mulher Negra. (n.d.). Retirado de http://www.geledes.org.br: http://www.geledes.org.br/discurso-de-posse-de-mae-stella-de-oxossi-na-cadeira-33-da-academia-de-letras-da-bahia/

Gil, A. C. (2010). *Como Elaborar Projetos de Pesquisa* (5ª ed.). São Paulo, São Paulo, Brasil: Atlas.

Guran, M. (2000). *Agudás: os "Brasileiros" do Benin.* (S. M. Silva, Ed.) Rio de Janeiro, Brasil: Editora Nova Fronteira.

Guran, M., & Conduru, R. (2016). "*Architecture Agouda au Bénin et au Togo*". (M. Guran, Ed., & M. Berthet, Trad.) Brasília, Brasil: Ministério das Relações Exteriores.

Henriques, I. C. (2009). *A Herança Africana em Portugal* (Clube do Colecionador dos Correios ed.). Lisboa, Portugal: CTT Correios de Portugal.

Henriques, I. C. (2011). Os Africanos em Portugal - História e Memória / Séculos XV-XXI. *Catálogo da Exposição Homônima* . (A.-P. Ormeche, Trad.) Lisboa, Portugal: Comitê Português do Projeto UNESCO "A Rota do Escravo".

Herança Africana em Lisboa - o Bairro do Mocambo. (n.d.). Retirado de Museu Digital Afroportuguês: https://museudigitalafroportugues.wordpress.com/sobre/galeria-heranca-africana-em-lisboa/lisboa-ribeirinha/o-bairro-do-mocambo/

Stipetić, L. (Produtor), Herzog, W. (Roteirista), & Herzog, W. (Diretor). (1987). *Cobra Verde* [Filme]. Alemanha: Werner Herzog Filmproduktion.

Lakatos, E. M., & Marconi, M. d. (2000). *Metodologia Científica* (3ª ed.). (Atlas, Ed.) São Paulo, São Paulo, Brasil.

Le Monde Diplomatique. (2015). *Este País não Existe.* (C. C. Outro Modo, Ed.) Lisboa: Deriva Editores.

Lody, R. (1985). *Coleção Culto Afro-Brasileiro: um Documento do Candomblé na Cidade de Salvador.* (MinC/FUNARTE/INF, Ed.) Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia.

Lopes, E. C. (1939). S. João Baptista de Ajudá. *Cadernos Coloniais* (58), p. 50.

Memórias e Saberes da Herança Africana - o Bairro do Mocambo. (n.d.). Retirado de Museu Afro Digital Português: https://museudigitalafroportugues.wordpress.com/sobre/direitos/

Município de Lagos. *Lagos na Rota da Escravatura.* (M. d. Lagos, Ed., & R. Roy, Trans.) Lagos, Portugal: Município de Lagos.

Oliveira, K. C. (2013). *África - Bahia nas Fotorreportagens de Verger, Freyre e Tavares em O Cruzeiro (1946–1960)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Feira de Santana, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Feira de Santana.

Paixão, R. d. (2015). *Acontece que São Baianos: das Fotorreportagens de Pierre Verger ao Desenho das Páginas na Revista O Cruzeiro, Traçando os Sentidos.* Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Feira de Santana, Desenho, Cultura e Interatividade, Feira de Santana.

Parés, L. N. (2006). *A Formação do Camdomblé - História e Ritual da Nação Jeje na Bahia.* Campinas, Brasil: Editora da UNICAMP.

Pereira, C. L., & Silva, M. C. (2012). Irmandade do Rosário dos Pretos: Quatro Séculos de Devoção. (A. M. Cruz, Ed.) Salvador: Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora às Portas do Carmo - Irmandade dos Homens Pretos.

Ramos, J. C. (2012). *Na Borda Extrema do Visível: Discursos sobre Identidade Nacional nas Fotorreportagens de Pierre Verger em O Cruzeiro (1946-1951)*. Dissertação de Mestrado, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), Ciências da Comunicação, São Leopoldo.

Rocha, I. P. (2013, dezembro). O Retorno Dos Ex-Escravos Do Brasil Para A África: Historiografia, Séculos XVII-XIX. *UNIARA, 16* (2).

Rolim, I. C. (2009). *Primeiras Imagens: Pierre Verger entre Burgueses e Infrequentáveis.* Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo - USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo.

Rose, G. (2007). "*Visual Methodologies: an Introduction to the Interpretation of Visual Materials*" (2ª ed.). Londres, Londres, Inglaterra: Sage Publications.

Santana, M. (2014). *Mãe Stella De Oxóssi: Estrela Nossa, a Mais Singela!* (R. Capote, Ed.) Salvador, Bahia, Brasil: Pimenta Malagueta Editora.

Santos, J. T. *Os Candomblés da Bahia no Século XXI.* Universidade Federal da Bahia, Salvador.

Santos, M. S. (2010). *Meu Tempo é Agora* (2ª ed.). Salvador, Bahia, Brasil: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia.

Silva, A. d. (2004). *Francisco Félix de Souza, Mercador de Escravos.* (UFRJ, Ed.) Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil: Editora Nova Fronteira.

Silva, A. d. (1994). O Brasil, a África e o Atlântico no Século XIX. *Estudos Avançados, 8* (21), pp. 21-42.

Silva, A. d. (2003). *Um Rio Chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África.* (UFRJ, Ed.) Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil: Editora Nova Fronteira.

Silva, V. G. (2006). *O Antropólogo e Sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afrobrasileiras.* São Paulo, São Paulo, Brasil: Editora da Universidade de São Paulo.

Sontag, S. (2012). *Ensaios sobre Fotografia.* Lisboa, Lisboa, Portugal: Quetzal Editores.

Souty, J. (2007). *A Representação do Negro nas Fotos de Pierre Verger (1902-1996).* (D. Camargo, Ed.) Retirado em 18 de maio de 2016, de Representação Imagética das Africanidades no Brasil: http://www.studium.iar.unicamp.br/africanidades/jerome/3.html

Souza, R., Zimerer, F., & Zordan, A. R. (2015). Reis de Boi: Influência Portuguesa na Cultura Popular Brasileira. *European Review of Artistic Studies, 6* (3), pp. 45-66.

Tinhorão, J. R. (1988). *Os Negros em Portugal - uma Presença Silenciosa.* Lisboa, Portugal: Editorial Caminho S.A.

Verger, P. F. (1995). "*Dieux d'Afrique: Culte des Orishas et Vodouns à l'Ancienne Côte des Esclaves en Afrique et à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil*". Paris, França: Revue Noire.

Verger, P. F. (1953). "Influence du Brésil au Golfe du Bénin". "*Les Afro-Américains - Memoires de l'Institut Français de l'Afrique Noire*" (27), pp. 11-101.

Verger, P. F. (2002). *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo* (6ª ed.). (A. Soares, Ed., & M. A. Nóbrega, Trad.) Salvador, Bahia, Brasil: Corrupio.

Verger, P. (1987). *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos Séculos XVII a XIX* (3ª ed.). (T. Gadzanis, Trad.) São Paulo, São Paulo, Brasil: Corrupio.

Wikipedia. (n.d.). Retirado de Sé de Santarém: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Santarém_-_Igreja_do_Seminário.jpg

Zurara, G. E. (1937). *Cronica do Descobrimento e Conquista da Guiné.* Porto, Portugal: Civilização.