

# O ISLÃ NO ATLÂNTICO NEGRO: SALIU SALVADOR RAMOS DAS NEVES E SUA FAMÍLIA (BAHIA E LAGOS, C. 1830-1900)\*

Lisa Earl Castillo<sup>1</sup>  

Pesquisadora Independente

Kristin Mann<sup>2</sup>  

Emory University

**A**s saga dos retornados ou agudás – africanos e afrodescendentes que deixaram o Brasil no século XIX, rumo ao Golfo do Benim – tem chamado a atenção de estudiosos há muitos anos. Sabe-se que a onda mais intensa de retorno foi nos anos 1830, impulsionada pelas sequelas de uma revolta de muçulmanos africanos na Bahia. Muitos outros libertos fizeram a viagem de volta ao longo do século.<sup>3</sup> A despeito

---

\* Uma versão anterior deste artigo foi publicada pela revista *History in Africa*. Agradecemos os comentários dos integrantes do grupo de pesquisa Escravidão e a Invenção da Liberdade do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia e do seminário Slavery Memory, and African Diaspora, da Howard University, nos Estados Unidos, sobre versões preliminares deste texto. Estamos muito gratas a Chief Hakeem Danmola, bisneto de Salíu Salvador Ramos das Neves e atual chefe da família Salvador, a sua sobrinha Taiwo Lolade Salvador e a Titilola Natasha Marinho, pelo diálogo sobre a história de suas famílias. Dedicamos este texto *in memoriam* a Lasibat Danmola, irmão de Chief Hakeem, e ao Chief Adekunle Alli (1934-2023), grande estudioso da história do islã em Lagos.

1 Doutora em Letras pela UFBA, pesquisadora independente. Parte da pesquisa realizada por ela foi apoiada pelo Acervo África (São Paulo).

2 Professora emérita, Emory University, Decatur, Georgia, EUA.

3 Pierre Verger, *Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos do século XVII ao XIX*, São Paulo: Companhia das Letras, 2021, pp. 413-429, 694-735; Jerry Michael Turner, “Les Bresiliens: The Impact of Former Brazilian Slaves upon Dahomey” Tese (Doutorado em História), Boston University, Boston, 1975, pp. 44-59, 65-67, 77-79; João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 479-485; Lisa Earl Castillo, “Em busca dos agudás da Bahia: trajetórias individuais e mudanças demográficas no século XIX”, *Afro-Ásia*, n. 55 (2017), pp. 111-147,  . Alguns agudás vieram de Cuba, mas em números bem menores. A literatura sobre eles ainda é escassa, sendo o estudo mais detalhado o de Rodolfo Sarracino, *Los que volvieron a Africa*, Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1988.

do claro papel do islã em impulsionar a fase inicial de retorno, a presença de muçulmanos na população agudá tem recebido pouca atenção, não obstante a existência de mesquitas históricas fundadas por retornados na maioria das cidades africanas com bairros “brasileiros”. Como bem observa Elisée Soumonni, os estudos sobre retornados tendem a privilegiar a importância do catolicismo na construção da identidade agudá.<sup>4</sup> É o caso de Lagos, onde várias famílias agudás têm longa história de envolvimento com o islã e onde ainda existem seis mesquitas fundadas por retornados no século XIX.

Este artigo foca na questão de retornados muçulmanos, tomando como estudo de caso a vida do fundador de uma das mais antigas mesquitas “brasileiras” de Lagos, lembrado naquela cidade como Ramos Saliu Salvador e conhecido no Brasil como Salvador Ramos das Neves. Optamos por utilizar o nome que consta nas fontes brasileiras ao tratar de sua vida na Bahia, mas, ao abordar sua vida em Lagos, chamaremos de Saliu Salvador,

---

4 Elisée Soumonni, “Afro-Brazilian Communities of the Bight of Benin in the Nineteenth Century” in Paul E. Lovejoy e David V. Trotman (orgs.), *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora* (Nova York: Continuum, 2003), pp. 181-194. Para estudos que privilegiam o papel do catolicismo, ver por exemplo A. B. Laotan, *The Torch Bearers or Old Brazilian Colony in Lagos*, Lagos: Ife-Olu Printing Press, 1943; Milton Guran, “Da bricolagem da memória à construção da própria imagem étnica entre os agudás do Benim”, *Afro-Ásia*, n. 28 (2002), pp. 50-53; Turner, “Les Bresiliens”, pp. 156-158, 162-177; Manuela Carneiro da Cunha, *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo: Companhia das Letras, 2012, pp. 187-236. Sobre o papel do islã entre retornados, ver Paul Marty, *Études sur l’Islam au Dahomey*, Paris: Lérout, 1926, pp. 18-19, 32-34, 49-52, 89-92; Olabiyi Yai, “The Identity, Contributions, and Ideology of the Aguda (Afro-Brazilians) of the Gulf of Benin: A Reinterpretation”, *Slavery & Abolition*, v. 22, n. 1 (2001), pp. 72-82, ; João José Reis e Milton Guran, “Urbain-Karim Elisio da Silva: um agudá descendente de negro malê”, *Afro-Ásia*, n. 28 (2002), pp. 77-96; Robin Law, “Yoruba Liberated Slaves Who Returned to West Africa” in Toyin Falola e Matt D. Childs, (orgs.), *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World* (Bloomington: Indiana University Press, 2005), pp. 349-365; Lisa Earl Castillo, “L’impacte de la révolte d’esclaves de 1835 à Bahia sur la croissance des communautés aguda du Bénin” in Alexis Adandé, Lisa Earl Castillo, Didier Houénoué, Luis Nicolau Parés e Elisée Soumonni (orgs.), *Du Brésil au Bénin: contribution à l’étude des patrimoines familiaux aguda au Bénin* (Cotonou: Fondation du Patrimoine Afro-brésilien au Bénin, 2018), pp. 39-49; Ayodeji Ogunnaike, “Bilad al-Brazil: The Importance of West African Scholars in Brazilian Islamic Education and Practice in Historic and Contemporary Perspective”, *Religions*, v. 12, n. 1 (2021), pp. 1-21, .

uma forma abreviada do nome que ele mesmo utilizou no seu testamento, escrito em Lagos poucos anos antes da sua morte em 1898.

O texto está dividido em três partes. A primeira analisa as prováveis circunstâncias de sua escravização no reino de Oyó, a vivência na Bahia em tempos da Revolta dos Malês, a conquista da liberdade em meio ao tráfico ilegal, a constituição de sua família e a ascensão econômica que possibilitou sua ida a Lagos. A segunda parte examina sua vida naquela cidade, que então passava por um período de intensa transformação provocada pela colonização inglesa e pela chegada de imigrantes, muitos deles retornados do Brasil, dos quais alguns fundaram mesquitas, entre eles o próprio Saliu Salvador, que se tornou um líder da comunidade agudá, especialmente entre aqueles que adotaram o islã. A terceira e última parte do texto apresenta evidências da existência de relações comerciais que ligavam Salvador Saliu e outros agudás muçulmanos em Lagos ao Brasil, apontando para o papel de laços afetivos e religiosos na sustentação de relações de negócio e vice-versa, as quais murcharam com o fim de navios diretos entre o Brasil e Lagos na virada do século XX.

As diferentes etapas da trajetória de vida de Saliu Salvador Ramos das Neves em lugares diferentes trazem à tona diversas questões historiográficas. Nem todas podem ser exploradas em detalhe sem perdermos o fio da meada narrativa. Nosso propósito aqui é de enfatizar seu protagonismo como liberto, retornado e chefe de família, bem como no islã nos dois lados do Atlântico Negro, com o intuito de contribuir para a historiografia do islã em Lagos e dos contatos de agudás muçulmanos com o Brasil.

## **PARTE 1: BAHIA**

Quando Salvador Ramos das Neves saiu do Brasil em 1857, já morava na cidade da Bahia havia quase três décadas. Tinha então por volta de 54 anos de idade, segundo as informações que constam em seu passaporte. Um *oríki* familiar, ainda preservado pelos descendentes, menciona Ilorin,

uma importante cidade do reino de Oyó, o que leva a pensar que fosse aí seu lugar de origem.<sup>5</sup> É provável que sua escravização tenha decorrido da intensa instabilidade política na região na década de 1820. O chefe de Ilorin, Afonjá, que tinha um alto posto militar no reino, estava insatisfeito havia anos com os sucessivos reis de Oyó. Por volta de 1817, ele fez uma aliança com um estado vizinho, o califado de Sokoto, e se rebelou contra Oyó. A revolta foi bem-sucedida, mas não demorou para que seus aliados se virassem contra ele e em 1823 Afonjá foi assassinado. Daí, Ilorin ficou sob o controle de Sokoto, um ponto estratégico de onde o califado tomaria outros territórios de Oyó. Uma década depois, a capital do reino, Oyó-Ilê, foi invadida e incendiada.<sup>6</sup>

Muitos dos presos tomados durante os conflitos em Oyó, e noutros que estavam acontecendo na região iorubá, foram levados à costa para serem vendidos no tráfico atlântico de escravos. Daí eram deportados para o Brasil ou Cuba, os principais mercados negreiros naquela altura.<sup>7</sup> Como muitos outros falantes de iorubá enviados ao Brasil, Saliu desembarcou na cidade de Salvador, capital da província da Bahia e um dos maiores portos escravistas das Américas. Foi comprado por um casal de africanos libertos, Luis Ramos e Felizarda Rosa das Neves. Em 15 de agosto de 1830, Luis Ramos o levou para ser batizado na igreja matriz da freguesia do Pilar. Daí para frente, o jovem nagô passou a ser conhecido legalmente como Salvador, seu nome de batismo. Naquele mesmo dia, Ramos

---

5 Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), Registros de Passaportes (RP), 1842-1857, maço 5896, fl. 384, *Salvador Ramos das Neves*, 7 mar. 1857; entrevista por WhatsApp de Lolade Salvador, descendente de quinta geração da família Salvador de Lagos, a Lisa Earl Castillo, 22 fev. 2021.

6 Robin Law, *The Oyo Empire, c. 1600-c. 1836: a West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade*, Oxford: Clarendon Press, 1977, pp. 245-246, 255-260; Samuel Johnson, *A história dos iorubás: dos primeiros tempos até o começo do protetorado britânico*, Rio de Janeiro: Editora 34, no prelo, caps. 6-9; Reis, *Rebelião escrava*, pp. 162-175.

7 Ver, entre outros, David Eltis, “The Diaspora of Yoruba Speakers” in Toyin Falola e Matt D. Childs (orgs.), *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World* (Bloomington: Indiana University Press, 2005), pp. 31-32; João José Reis, “‘Por sua liberdade me oferece uma escrava’: alforrias por substituição na Bahia, 1800-1850”, *Afro-Ásia*, n. 63 (2021), pp. 238-240, 245-247, 260-261.

batizou três outros cativos, todos descritos como nagôs, como os falantes de iorubá eram então conhecidos, independentemente do reino específico de origem.<sup>8</sup> Como libertos que possuíam propriedade escrava, Luis Ramos e sua mulher não eram fora do comum naquela conjuntura. A sombra da iminente extinção do tráfico em 1831, estipulada por um tratado com a Grã-Bretanha em troca do reconhecimento da independência do Brasil, havia provocado um verdadeiro *boom* no comércio de gente escravizada. A grande oferta de cativos recém-chegados da África baixava o preço, tornando a aquisição de escravos mais acessível às camadas mais pobres, inclusive libertos como Luis Ramos e a esposa.<sup>9</sup> Até 1830, a grande maioria dos africanos chegados à cidade nos últimos anos era nagô, muitos deles capturados nas guerras nos territórios de Oyó, Owu e Egbá. Já havia uma presença islâmica nessas regiões e alguns dos cativos que desembarcaram na Bahia eram muçulmanos.<sup>10</sup> Outros adotaram o islã no Brasil, se juntando à comunidade muçulmana existente. Além dos nagôs, o componente mais recente, havia muitos hauçás, bem como alguns bornos, baribas, tapas e fulanis.<sup>11</sup> Não é claro em que ponto de sua vida Salvador passou a seguir os ensinamentos de Maomé, mas o renome que adquiriu

---

8 Arquivo da Cúria Municipal de Salvador (ACMS), Pilar, Batismos 1830-1838, fl. 6, *Salvador e Esperança, nagôs, Vitorio nagô e Maria, nagô*, 15 ago. 1830.

9 Sobre a posse de cativos por senhores africanos, ver, entre outros, Reis, “Por sua liberdade”, e Juliana Barreto Farias, “Mercados minas: africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro, 1830-1890”, Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, pp. 227-262. Além dos três cativos batizados junto com Salvador, Luis Ramos e sua esposa tinham duas mulheres nagôs registradas em nome de Felizarda: ACMS, Conceição da Praia, Batismos 1814-1824, fl. 159v, *Benedicta nagô*, 10 dez. 1820; fl. 44, *Maria nagô*, 6 abr. 1826.

10 T. G. O. Gbadamosi, *The Growth of Islam among the Yoruba, 1841-1908*, London: Longman, 1978, p. 4; S. O. Biobaku, *The Egba and their Neighbours, 1842-1872*, Oxford: Clarendon Press, 1957, pp. 25-26, 56; Reis, *Rebelião escrava*, cap. 7. Sobre outro muçulmano de Oyó que aportou na Bahia como escravizado nos anos 1820, ver João José Reis, Flávio dos Santos Gomes e Marcus J. M. Carvalho, *O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c. 1822-c. 1853)*, São Paulo: Companhia das Letras, 2010, esp. pp. 15-25.

11 Reis, *Rebelião escrava*, pp. 176-178, 215-216, 283-300, 327, *passim*. Para perfis biográficos de alguns cativos muçulmanos na Bahia, ver Francis Castelnu, *Entrevistas com escravos africanos na Bahia oitocentista*, Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

em Lagos entre os agudás mulçumanos sugere que sua fé islâmica tenha começado durante seu tempo no Brasil, se não antes.

Os senhores de Salvador moravam na freguesia do Pilar, uma estreita faixa de terra entre o mar e a base de uma íngreme ribanceira. Um bairro de trapiches, mercados de cativos e algumas roças, Pilar era adjacente ao porto e por isso a moradia preferida de capitães negreiros e marujos, além de carregadores, barbeiros e outros empregados no comércio marítimo ou em atividades econômicas vinculadas a ele. De acordo com o recenseamento de 1855, africanos e crioulos, quase todos escravizados, constituíam cerca de 40% da população da freguesia.<sup>12</sup> Os poucos libertos ali residentes eram envolvidos nos setores econômicos dominantes da freguesia, frequentemente realizando o mesmo tipo de trabalho que faziam durante seu tempo no cativeiro. Foi o caso de Luis Ramos, que, tudo indica, foi cativo de um traficante de escravos que morava no Pilar.<sup>13</sup> Depois da sua alforria, Ramos ficou na vizinhança, indo morar no distrito semirrural conhecido como Mangueira, próximo à atual Feira de São Joaquim.

Não conseguimos descobrir o tipo de trabalho exercido por Luis Ramos, mas sabemos que durante o cativeiro Salvador aprendeu o ofício de barbearia, um dos mais rentáveis para africanos. Além de cortar cabelos e fazer barbas, os barbeiros também conheciam diversas práticas de cura da época, especialmente os procedimentos de sangrar e aplicar sanguesugas. Por isso, barbeiros eram muito requisitados em tumbeiros, onde a falta de saneamento, a péssima alimentação e a superlotação favoreciam o

---

12 De acordo com o recenseamento de 1855, africanos libertos constituíam apenas 2% da população do Pilar: Anna Amélia do Nascimento, *Dez freguesias da cidade do Salvador: aspectos sociais e urbanos do século XIX*, Salvador: Edufba, 2007, pp. 58-59, 157, 182.

13 Luis Ramos aparentemente foi escravo de José Ramos de Araújo, morador do Pilar e dono de um armazém de africanos novos. No site *Slave Voyages* [\[2\]](#), Araujo consta como proprietário de um navio que trouxe mais de dez carregações de cativos no primeiro decênio do século XIX. Cf. APEB, Livro de Testamentos v. 10, *Testamento de José Ramos de Araújo* (1824), fls. 212-214v; Livro de Notas (LN) 212, fl. 77, *Liberdade de Antonio Auçá*, 3 jun. 1832; LN 237, fl. 91, *Liberdade de Roque Ussá*, 11 out. 1831.

surgimento de doenças.<sup>14</sup> Na terra, os barbeiros tratavam as enfermidades de cativos recém-chegados que geralmente se achavam enfraquecidos e debilitados.<sup>15</sup> Por ser barbeiro e por morar num distrito cuja atividade econômica girava em torno do tráfico de escravos, é bem provável que Salvador trabalhasse nesse setor, fosse no mar ou na terra. Nesse sentido, ele estava bem-posicionado para receber notícias da Iorubalândia, inclusive sobre assuntos que ocupavam os pensamentos da população africana da cidade, como as guerras que tinham levado à sua escravização e o paradeiro de parentes e amigos que lá ficaram.

## O Levante dos Malês

Em janeiro de 1835, explodiu na cidade uma rebelião de escravos e libertos liderada por muçulmanos, a maioria deles falantes de iorubá. Por isso ficou conhecida como a Revolta dos Malês, da palavra iorubá para muçulmano, *imàle*.<sup>16</sup> Os rebeldes incluíam vários oyós, entre eles o recém-liberto Aprígio, que no cativeiro servia ao liberto jeje Geraldo Roiz Pereira, que morava bem perto da casa de Luis Ramos.<sup>17</sup> Numa freguesia onde havia poucos libertos, Pereira e Ramos, por serem senhores de vários cativos, faziam parte de uma elite minúscula e certamente se conheciam há anos. Já seus escravizados Aprígio e Salvador seguramente também se conheciam, pelos vínculos entre seus senhores e ainda mais por serem ambos oyós.

---

14 Mariza de Carvalho Soares, “African *Barbeiros* in Brazilian Slave Ports” in Jorge Canizares Esguerra, Matt D. Childs e James Sidbury (orgs.), *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013), pp. 227-230; Tânia Salgado Pimenta, “Sangrar, sarjar e aplicar sanguessugas: sangradores no Rio de Janeiro da primeira metade do Oitocentos” in Tânia Salgado Pimenta e Flávio Gomes (orgs.), *Escravidão, doenças e práticas de cura no Brasil* (Rio de Janeiro: Outras Letras, 2016), pp. 229-247.

15 Mary C. Karasch, *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*, Princeton: Princeton University Press, 1987, pp. 39, 202-203; Reis, “Por sua liberdade”, p. 252.

16 Reis, *Rebelião escrava*, pp. 294, 299, 339.

17 ACMS, Pilar, Batismos 1824-1830, fl. 62v, *Aprigio e Agostinho, nagôs*, 6 abr. 1828; APEB, LN 234, fl. 62v, *Liberdade de Aprigio nagô*, 28 maio 1831.

Além do mais, Aprígio, que era carregador de cadeira, fazia ponto na Mangueira, pertinho da casa de Luis Ramos (Figura 1). Há evidências de que Aprígio atuava como *alufá* (sábio ou mestre muçulmano), ensinando outros de sua nação – provavelmente recém-convertidos ao islã – a rezar e a escrever em árabe. Após a morte de seu senhor, em 1831, ele foi morar na Freguesia da Sé, no centro da cidade, mas manteve o antigo lugar de trabalho, preservando, assim, o contato com seus clientes e discípulos.<sup>18</sup> É possível que Salvador participasse das rezas lideradas pelo conterrâneo.

A nova moradia de Aprígio, compartilhada com outros libertos, foi um dos epicentros do levante. Cena da primeira batalha, abrigou também reuniões de planejamento.<sup>19</sup> Entre as várias testemunhas contra Aprígio estava a senhora de Salvador, a jeje liberta Felizarda Rosa das Neves. Ela e outros moradores da Mangueira contaram de ter visto Aprígio fazendo “camisotes de pano branco com que apareceram os insurgentes uniformizados”, ressaltando que ele liderava seus conterrâneos em orações e atividades escritas com “caracteres inteiramente estranhos”.<sup>20</sup>

---

18 Reis, *Rebelião escrava*, p. 216; “Os pretos forros Aprígio e Belchior”, *Anais do APEB*, v. 54 (1996), pp. 28-35.

19 Reis, *Rebelião escrava*, pp. 129-132; 293-295; “Peças processuais do levante dos malês”, *Anais do APEB*, v. 40 (1971), pp. 12-13.

20 Reis, *Rebelião escrava*, pp. 210, 216; 299; Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 621; “Peças processuais”, pp. 105, 107-108; “Os pretos forros”, pp. 35, 37-39; João José Reis, “O rol dos culpados: notas sobre um documento da rebelião de 1835”, *Anais do APEB*, v. 48 (1985), pp. 119-132. O termo *jeje* se referia a pessoas de vários grupos étnicos do reino do Daomé e adjacências. O Daomé e Oyó eram impérios rivais e a delação de Felizarda pode ser interpretada pela lente desses conflitos. Cf. ACMS, Conceição da Praia, Batismos 1814-1824, fl. 159v, *Batismo de Maria nagô*, 10 dez. 1820; A. I. Asiwaju e Robin Law, “From the Volta to the Niger, c. 1600-1800” in J. F. A. Ajayi e Michael Crowder (orgs.), *History of West Africa*, 3ª ed. (Londres: Longman, 1985), pp. 437-464.



Uns 200, inocentados por falta de provas, foram mesmo assim deportados à África.<sup>23</sup> Diante da onda de repressão antiafricana desencadeada depois da rebelião, especialmente contra aqueles que praticavam o islã, centenas de libertos, muitos deles muçulmanos, voltaram para a África por moto próprio, estabelecendo-se em portos do Golfo do Benim, especialmente em Ajudá (Uidá) e Agoué. Alguns se tornaram importantes na introdução e expansão do islã nesses locais.<sup>24</sup>

Entre 1835 e 1837, mais de mil libertos e suas famílias saíram da Bahia rumo à Costa da Mina. Em termos de volume, a onda de retorno que ocorreu depois da revolta é extraordinária, mas é preciso entender que o fenômeno de africanos cativos e libertos que atravessavam o Atlântico no sentido oeste-leste já existia havia muito tempo, geralmente por envolvimento no tráfico negreiro.<sup>25</sup> O próprio senhor de Aprígio, o liberto Geraldo Roiz Pereira, um pequeno traficante de escravos, foi a Lagos várias vezes nos anos 1820, auxiliado por cativos seus, alguns dos quais continuavam a trabalhar no comércio atlântico depois de libertos. Foi o caso de Bento Geraldo, de nação haussá, um dos primeiros a pedir um passaporte para a África depois da rebelião.<sup>26</sup> Até alguns dos réus condenados tinham ido à

---

23 Reis, *Rebelião escrava*, p. 483.

24 Castillo, “Em busca”, pp. 120-121; Lisa Earl Castillo e Luis Nicolau Parés, “Profis biographiques de quelques familles aguda dont le retour du Brésil peut être situé dans les années 1830 e 1840” in Alexis Adandé et al, *Du Brésil au Bénin: contribution à l'étude des patrimoines familiaux aguda au Bénin* (Cotonou: Fondation du Patrimoine Afro-brésilien au Bénin, 2018), pp. 47, 52-53, 59-61.

25 Ver, entre outros, Pierre Verger, *Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*, São Paulo: Corrupio, 1992, pp. 9-13; Robin Law e Kristin Mann, “West Africa in the Atlantic Community: The Case of the Slave Coast”, *William and Mary Quarterly*, v. 56, n. 2 (1999), pp. 315-318; Daniele Santos de Souza, “Tráfico, escravidão e liberdade na Bahia nos ‘anos de ouro’ do comércio em escravizados, c. 1680-c. 1790”, Tese (Doutorado em História), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018, pp. 208-211, 232-233; Jaime Rodrigues, “Marinheiros minas no Atlântico: séculos XVIII e XIX” in Aldair Rodrigues, Ivana Stolze Lima e Juliana Barretto Farias, *A diáspora mina: africanos entre o golfo do Benim e o Brasil* (Rio de Janeiro: Nau Editora, 2020), pp. 229-252.

26 Luis Nicolau Parés, “Milicianos, barbeiros e traficantes numa irmandade católica de africanos minas e jejes (Bahia, 1770–1830)”, *Revista Tempo*, v. 20 (2014), pp. 28-29, ©. Aprígio provavelmente foi comprado durante uma dessas viagens. Depois de seu retorno definitivo à África, Bento se estabeleceu em Agoué, no bairro haussá, onde ainda tem descendentes: Castillo e Parés, “Profis biographiques”, pp. 64-65.

África havia pouco, como o nagô liberto Belchior da Silva Cunha, um dos cabeças da insurreição, que recebeu um passaporte em 1833.<sup>27</sup> Embora visassem um retorno definitivo, frequentemente os retornados do período pós-Malê mantiveram contato com o Brasil através de mensagens orais, cartas e até relações comerciais com seus pares na Bahia.<sup>28</sup>

## Depois da liberdade

O êxodo de libertos depois do levante transformou o perfil social da população africana da cidade da Bahia. Muitos daqueles que retornaram à África tinham sido libertos havia muito tempo. Eram pessoas de posses e prestígio, baluartes da comunidade negra. Na sua maioria, eram de grupos étnicos que praticavam o islã – nagôs, haussás, bornos e tapas.<sup>29</sup> Para os muçulmanos que ficaram, a represália pós-levante certamente alterou seu modo de viver. O preconceito contra o islã permaneceu forte durante muitos anos, e seus adeptos, especialmente aqueles no cativo, com pouca privacidade, aprenderam a ocultar bem as evidências da sua fé, frequentemente abandonando as normas sobre horários de reza e as prescrições alimentares.<sup>30</sup>

O senhor de Salvador morreu no final de 1837. Menos de três anos depois, Salvador comprou sua liberdade da viúva Felizarda Rosa

---

27 “Devassa do levante de escravos ocorridos em Salvador em 1835”, *Anais do APEB*, v. 38 (1968), p. 128. O irmão de Belchior, que também veio à Bahia como cativo, estava numa viagem à África quando a rebelião aconteceu.

28 Sobre as trocas de informações e mercadorias entre agudás e seus pares na Bahia, ver Kristin Mann, “The Illegal Slave Trade and One Yoruba Man’s Transatlantic Passages from Slavery to Freedom” in Philip Misevich e Kristin Mann (orgs.), *The Rise and Demise of Slavery and the Slave Trade in the Atlantic World* (Rochester: University of Rochester Press, 2016), pp. 226-232, 238-239; Verger, *Os libertos*, pp. 55-65, 125-137; Luis Nicolau Parés e Lisa Earl Castillo, “José Pedro Autran e o retorno de Xangô”, *Religião e Sociedade*, v. 35, n. 1 (2015), pp. 23-24, .

29 Castillo, “Em busca”, pp. 115-116; João José Reis, “Os malês segundo Abd Al-Rahmān Al-Baghdādī, um imã otomano no Brasil oitocentista”, *Revista Brasileira de História*, v.43, n. 93 (2023), pp. 371-372, 374, .

30 Reis, *Rebelião escrava*, pp. 525-543; Reis, “Os malês”, p. 364.

das Neves por 600 mil réis. O valor foi caro para a época, o que sugere que o novo liberto já ganhava bem com a barbearia.<sup>31</sup> A carta foi redigida pelo caixeiro de dois traficantes de escravos abastados, José Alves da Cruz Rios e seu irmão Joaquim Alves da Cruz Rios, que assinaram como testemunhas.<sup>32</sup> Seu envolvimento na emissão da carta sugere que Salvador trabalhava para eles em alguma capacidade, seja no mar, a bordo de seus navios, ou em terra, no cuidado de cativos recém-chegados.

Depois de liberto, Salvador adotou os sobrenomes Ramos (do senhor) e das Neves (da senhora). Seguindo o exemplo de Luis Ramos, como forro, Salvador Ramos das Neves permaneceu na mesma freguesia onde morava enquanto cativo. Encontramos muitos documentos que dizem respeito à sua vida como liberto, mas nenhum esclarece seu envolvimento com o islã. Contudo, como tantos outros libertos africanos, fossem muçulmanos ou devotos de divindades africanas, Salvador continuava a participar do sacramento católico do batismo.

Tal participação não deveria ser necessariamente interpretada, entretanto, como sinal de devoção católica. Naqueles tempos, os registros paroquiais tinham uma funcionalidade burocrática muito além do campo

---

31 ACMS, Pilar, Óbitos 1834-1847, fl. 39v, *Luis Ramos*, 19 nov. 1837; APEB, LN 269, fls. 36v-37, *Liberdade do escravo Salvador*, 26 ago. 1840. Para os dados-chaves da carta de liberdade de Salvador, além de outras emitidas na época, ver Kristin Mann e Urano de Cerqueira Andrade, “Manumission Papers, Bahia, 1831-1840”, *Journal of Slavery and Data Preservation*, v. 4, n. 3 (2023), pp. 18-29, . De acordo com Mattoso et al, em 1839/40 o preço médio da alforria de homens adultos era 483 mil réis. Cf. Kátia M. de Queirós Mattoso, Herbert S. Klein e Stanley L. Engerman, “Trends and Patterns in the Prices of Manumitted Slaves: Bahia, 1819-1888”, *Slavery and Abolition*, v. 7, n. 1 (1986), pp. 59-67. p. 62, .

32 Os irmãos eram filhos do também traficante José Alves da Cruz Rios. No site *Slave Voyages* constam mais de duas dúzias de viagens negreiras de navios pertencentes à família entre 1807 e 1850. O caixeiro Marcos Borges Ferraz posteriormente se tornou dono do navio negreiro *Relâmpago*, apreendido na Bahia ao desembarcar cativos africanos depois da Lei Eusébio Queiroz. Sobre os Cruz Rios e Marcos Borges Ferraz, ver Verger, *Fluxo e refluxo*, pp. 402-403, 511-517; e Luis Nicolau Parés, *Joaquim d’Almeida: a história do africano traficando que se tornou traficante de africanos*, São Paulo: Companhia das Letras, 2024, pp. 42-43, 199-200, 209-210, 223-226, *passim*. Verger e Parés não mencionam que havia dois Josés na família, mas o inventário *post mortem* do pai não deixa dúvidas quanto isso. APEB, Inventários, 1/1114/171/14, *Partilha amigável de José Alves da Cruz Rios* (1839-1842).

religioso. Certidões de batismo, casamento e óbito tinham também um indispensável peso jurídico. Como João Reis observa, a importância burocrática do batismo aparece no relato de Abdurrahman al-Baghdadi, um imã otomano que esteve no Brasil em 1865. Quando o imã expressou sua surpresa ao saber que até os libertos muçulmanos ainda submetiam os filhos ao batismo católico, foi informado que a falta de uma certidão do rito podia ser interpretada pelas autoridades como tentativa de ocultar a condição escrava.<sup>33</sup> Por outro lado, para senhores de cativos, o registro de batismo fornecia uma prova fundamental de domínio legal sobre o escravizado. No campo social, o batismo também formalizava laços de parentesco simbólico através do compadrio. Às vezes, a escolha do padrinho sinalizava a existência de vínculos afetivos preexistentes, mas podia também indicar uma relação de obrigações mútuas, porém desiguais.<sup>34</sup> Os laços entre os senhores e os padrinhos de seus cativos são especialmente interessantes nesse sentido. Geralmente era o senhor que os escolhia, por motivos mais estratégicos que sentimentais.

Essas tendências são aparentes nos laços de compadrio formados por Salvador nos primeiros anos de sua liberdade. Nesse período, mantinha-se próximo aos Cruz Rios, como em abril de 1843, quando participou de um batizado coletivo de 23 cativos, todos sob o domínio da família ou de membros de sua rede clientelista.<sup>35</sup> Salvador foi um de vários libertos que apadrinharam cativos da família. Ele também batizou um escravo próprio, um nagô que recebeu o nome de Manoel, o primeiro de vários outros cativos que viveram sob seu poder na Bahia. No mesmo dia, o jeje liberto Joaquim d'Almeida, que também fazia parte da rede clientelista dos Cruz Rios, batizou dois cativos seus. Como Parés observa, é bem provável que d'Almeida tenha acompanhado a vinda daqueles escravi-

---

33 Reis, “Os malês”, pp. 369-370.

34 Katia M. de Queirós Mattoso, *Bahia, século XIX: uma província no Império*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, pp. 213-214, 497; Luis Nicolau Parés, “Afro-Catholic Baptism and the Articulation of a Merchant Community, Agoué, 1840-1860”, *History in Africa*, v. 42 (2015), pp. 179, 183-187, 193-197,  Parés e Castillo, “José Pedro Autran”, pp. 18-21.

35 ACMS, Pilar, Batismos 1838-1846, fls. 112-113v, *Batismos de 23 de abril de 1843*.

zados numa viagem bancada pelos Cruz Rios. É possível que Salvador Ramos das Neves estivesse na viagem também, na condição de barbeiro, embora não tenhamos localizado documentos que comprovassem – um problema recorrente em pesquisas sobre o tráfico ilegal, decorrente da própria clandestinidade das viagens à África nesse período.<sup>36</sup>

No final da década, Salvador deixou de utilizar o compadrio para engendrar relações clientelistas verticais, apostando na construção de uma rede social mais horizontal. Seus novos compadres eram africanos, frequentemente nagôs. Em 1849, por exemplo, Salvador apadrinhou duas meninas. A primeira era filha do amigo Julião nagô, que foi preso na Revolta dos Malês. A segunda era filha de um ganhador nagô que morava numa rua próxima, Pompeo Monteiro.<sup>37</sup> Em 1852, Salvador foi padrinho da filha do barbeiro nagô Primo Mendes dos Santos.<sup>38</sup> Para muitos libertos, as relações afetivas e solidárias criadas ou reforçadas por laços de compadrio duravam o resto da vida. No caso dos agudás, como Salvador Ramos das Neves, esses vínculos frequentemente sobreviviam ao deslocamento para o outro lado do Atlântico.<sup>39</sup>

---

36 ACMS, Pilar, Batismos 1838-1846, fls. 112, 113, *Benedicta nagô* e *Manoel nagô*, 23 abr. 1843. Outro liberto que fazia parte da rede clientelista dos Cruz Rios, Joaquim d’Almeida, também batizou escravos naquele dia, Marcelino jeje e David nagô: ACMS, Pilar, Batismos 1838-1846, fl. 113. A relação entre Joaquim e os Cruz Rios é analisada em detalhe por Luis Nicolau Parés. Em 1844 e 1845, Salvador apadrinhou três cativas sob o domínio da mãe dos irmãos Cruz Rios: ACMS, Pilar, Batismos 1838-1846, fls. 137v, 173v, *Maria e Maria, africanas*, 17 mar. 1844; *Maria crioula*, 15 ago. 1845; Parés, *Joaquim de Almeida*, pp. 199-201.

37 ACMS, S. Pedro, Batismos 1848-1853, fl. 47v, *Felicidade, crioula*, 27 mai. 1849; Pilar, Batismos 1846-1851, fl. 62, *Maria crioula*, 26 ago. 1849.

38 ACMS, Sé, Batismos 1840-1853, fl. 395, *Maria crioula*, 25 dez. 1852. O registro de batismo dá apenas o nome da mãe, Zeferina Rosa de Araujo, porque não era casada com Primo. Contudo, o inventário *post mortem* dele confirma sua paternidade: APEB, Inventários, 04/1770/2240/02, *Primo Mendes dos Santos* (1861), fls. 1, 4v. Batizado no Pilar em 1841, Primo tinha sido cativo de Antonio Mendes dos Santos, um barbeiro mina que também fazia parte da rede clientelista dos Cruz Rios. ACMS, Pilar, Batismos 1838-46, fls. 65v, 66, 11 abr. 1841, *Primo nagô e Manoel crioulo, filho de Antonio Mendes dos Santo*.

39 Maria Inés Cortes de Oliveira, “Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX”, *Revista USP*, v. 28 (1996), pp. 174-193, ; Lisa A. Lindsay, “‘To Return to the Bosom of their Fatherland’: Brazilian Immigrants

Quando ainda estava no cativeiro, Salvador formou uma união com a cativa nagô Maria Luiza da Conceição, com quem teve uma única filha, Tecla, nascida em 1837. Segundo o registro de batismo, a mãe era ainda escrava, mas, mesmo assim, a filha foi batizada como forra.<sup>40</sup> Para padrinho, os pais escolheram o tabelião José Maria dos Santos Titara, filho do herói da independência Ladislau dos Santos Titara. É provável que Salvador o tenha conhecido na Mangueira, onde os Titara tinham uma casa. A formação de um vínculo de compadrio com essa família ilustre tinha óbvias vantagens para pais ainda escravizados.<sup>41</sup>

Como vimos, Salvador alforriou-se em 1840. Até 1843, Maria Luiza também conquistou a liberdade. Mesmo assim, o casal não formalizou a união pelos ritos católicos.<sup>42</sup> Posteriormente, Salvador se juntou com mais uma mulher, Camilla Guimarães, também nagô e dez anos mais nova que Maria Luiza. Essa relação tampouco foi legalizada no papel, mas é provável que a união tenha começado em 1853, quando ela comprou sua liberdade.<sup>43</sup> Não há evidências de filhos nascidos na Bahia.

Em setembro de 1850, o fim da participação brasileira no tráfico atlântico de escravos acabou com uma das mais lucrativas fontes de rendas dos barbeiros. Talvez tenha sido nesse momento, numa tentativa de atrair novos clientes, que Salvador abriu uma loja de barbearia, a poucos metros de sua residência na Rua da Mangueira. Muitos barbeiros atendiam clientes ao ar livre, nas ruas e largos da cidade, mas aqueles com melhor condição financeira alugavam lojas que ofereciam mais privacidade e

---

in Nineteenth-century Lagos”, *Slavery & Abolition*, v. 15, n. 1 (1994), pp. 22-50, pp. 28, 30-31, ; Castillo, “Em busca”, pp. 120-121.

40 ACMS, S. Pedro, Batismos 1834-1842, fl. 117, *Tecla crioula*, 24 jun. 1838.

41 *Correio Mercantil*, Salvador, 23 fev. 1839 (ed. 43), p. 2, . No inquérito sobre o levante dos males, Ladislau dos Santos Titara foi uma das testemunhas contra Aprígio: Reis, *Rebelião escrava*, p. 216.

42 No registro de um batismo de 1843 em que Maria Luiza foi madrinha, ela foi descrita como liberta e residente do Pilar: ACMS, Pilar, Batismos 1838-1846, fl. 112, *Benedicta nagô*, 23 abr. 1843.

43 APEB, LN 308, fl. 76v, *Liberdade de Camilla Nago*, 12 jul. 1853. Sobre a poliginia em famílias africanas no Brasil, ver Isabel Cristina Ferreira dos Reis, “A família negra no tempo da escravidão: Bahia 1850-1888” Tese (Doutorado em História), Universidade Estadual de Campinas, 2007, pp. 112-117, .

conforto ao freguês.<sup>44</sup> Além do conhecimento de práticas de cura aprendidas no Brasil, alguns barbeiros dominavam o saber terapêutico da sua terra, o que favorecia a liderança em comunidades religiosas que cultuavam os orixás, voduns ou inquices.<sup>45</sup> Pouco sabemos sobre a atuação de barbeiros muçulmanos no Brasil, o que torna difícil afirmar se eles também empregavam uma abordagem eclética no tratamento das enfermidades do corpo e da alma, mas parece provável. As evidências disponíveis sugerem que a maioria dos seguidores de Maomé no Brasil praticavam uma forma do islã que além de ser baseada nos ensinamentos do Profeta, também agregava ritos e saberes africanos, para desgosto do imã Baghdadi. Em várias partes do seu relato, o imã lamentava a impossibilidade de convencer os fiéis a parar de recorrer a adivinhação, geomancia e numerologia. Registros posteriores também apontam para práticas mais híbridas que ortodoxas.<sup>46</sup> É bem provável, portanto, que Salvador seguisse uma linha semelhante do islã e que, como barbeiro, seu conceito de doença envolvesse uma visão holística das enfermidades de corpo e alma. Provavelmente, suas técnicas de cura foram marcadas pelos saberes de diversas cosmogonias, entre elas a iorubá.

Em janeiro de 1855, o governo municipal realizou um recenseamento detalhado da Cidade da Bahia. Entre os poucos registros que

---

44 Soares, “African Barbeiros”, pp. 211-212, 220; Karasch, *Slave Life*, p. 204.

45 Luis Nicolau Parés, “O sítio Dagomé: um candomblé rural no século XIX (Salvador, Bahia)”, *Afro-Ásia*, n. 66 (2022), pp. 140-161, [DOI](#); Lisa Earl Castillo, “O terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX”, *Revista de História*, n. 176 (2017), pp. 22-23, 50-51, [DOI](#).

46 Reis, “Os malês”, pp. 370, 379-380, 382-383; Reis et al, *O alufá Rufino*, pp. 305-319, 342-353; João do Rio, *As religiões no Rio*, Rio de Janeiro: Garnier, 1906, pp. 5-8. Quanto ao conceito de ortodoxia em relação ao islã, seguimos as ideias do antropólogo Talal Asad, que defende que as relações de poder subjacentes às noções islâmicas de pureza religiosa têm claros paralelos com as relações de poder subjacentes ao conceito ocidental de ortodoxia. Ao analisar o Islã negro na Bahia oitocentista, João Reis expressa uma perspectiva semelhante. Para ele, a tensão entre o que se considera ortodoxo e heterodoxo nasce do poder desigual entre o centro e a periferia. Cf. Talal Asad, “The Idea of an Anthropology of Islam”, *Qui Parle*, v. 17, n. 2 (2009), pp. 1-30, esp. p. 22, [DOI](#); Martha Abreu e Ronaldo Vainfas, “Religiosidade, rebelião e identidade afro-baiana: uma entrevista com João José Reis”, *Tempo*, v. 6, n. 11 (2001), pp. 255-260.

sobreviveram ao desgaste do tempo está o relatório sobre a Rua da Mangueira, 14º quarteirão da freguesia do Pilar, onde Salvador Ramos das Neves morava, na casa número 38, com tenda de barbeiro na loja do sobrado número 34. Seu domicílio era um de apenas dois chefiados por um africano liberto, mas seu grupo doméstico era um dos maiores do quarteirão (Figura 2). Das catorze pessoas que lá moravam, quatro foram descritas como libertas: Salvador (o “chefe da família”), sua filha Tecla, Maria Luiza e Camilla, as duas últimas classificadas pelo recenseador como “agregadas”. Os demais moradores constam como cativos sob o domínio de Salvador: três homens, três mulheres e quatro crianças.<sup>47</sup> Para um grupo doméstico urbano, era uma quantidade relativamente grande de escravizados, especialmente levando em consideração que o chefe da família era liberto.<sup>48</sup>

Sem dúvida, a mão de obra escravizada facilitou bastante a acumulação de capital por Salvador e suas esposas, possibilitando sua ida posterior a Lagos. Dois dos homens, barbeiros como seu senhor, decerto trabalhavam junto com ele na tenda. Um deles, Manoel, já servia a Salvador por mais de uma década. O outro, Joaquim, adquirido mais recentemente, era provavelmente aprendiz. Nenhuma ocupação foi especificada para o terceiro cativo homem, Antonio.<sup>49</sup> O recenseador tampouco registrou as atividades econômicas das mulheres, nem para aquelas descritas como escravas, portanto o mais provável é que trabalhassem como ganhadeiras, fosse num lugar fixo no mercado ou perambulando pelas ruas,

---

47 APEB, Recenseamentos, Documentos avulsos 1824-1873, maço 1602, Recenseamento de 1855, *Pilar, Quarteirão 14, Rua da Mangueira*, 18 jan.1855.

48 Num estudo realizado no Rio de Janeiro, apenas 25% dos senhores urbanos nesse período tinham mais de dez cativos. Cf. Luis Carlos Soares, *O povo de Cam na capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro do Século XIX*, Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007, pp. 70-72. Sobre a posse de escravizados por africanos, ver Maria Inês Côrtes de Oliveira, *O liberto: o seu mundo e os outros, Salvador, 1790/1890*, São Paulo: Corrupio, 1988, pp. 40-47; João José Reis, *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp. 288-299; Farias, “Mercados minas”, pp. 227-262.

49 ACMS, Pilar, Batismos 1838-1846, fl. 113v, *Manoel nagô*, 23 abr. 1843 e fl. 167, *Joaquim nagô*, 28 dez. 1851.

como fazia a maioria das mulheres africanas no Brasil urbano.<sup>50</sup> Apesar de liberta, Camilla ainda teria sido subordinada a sua co-esposa, Maria Luiza. De acordo com as normas culturais iorubás, por ser a primeira esposa, esta exercia um papel fundamental no grupo doméstico.<sup>51</sup>

**Tabela 1**  
**Moradores da Rua da Mangueira, nº 38**

NOME	IDADE	NATURALIDADE/ COR	OCUPAÇÃO	OUTRAS OBSERVAÇÕES DO RECENSADOR
Salvador Ramos das Neves	52	África	barbeiro	Liberto, chefe
Tecla Maria das Mercês	16	Bahia/ crioula		Liberta; filha do dito
Maria Luiza da Conceição	41	África		Liberta, agregada
Camilla	31	África		Liberta, agregada
Manoel do Bonfim	32	África	barbeiro	Escravos do dito
Antonio	32	África		
Joaquim	23	África	barbeiro	
Felicidade	27	África		
João	6	Bahia/crioulo		
Maria [Pursina]	2½	Bahia/crioula		
Joanna	41			
Davina	7	Bahia/crioula		
Christina	31	África		
[Maria] Isabel	2	Bahia/crioula		

Fonte: APEB, Governo da Província, Recenseamento, Documentos Avulsos 1824-73, Maço 1602, Recenseamento de 1855; *Freguesia do Pilar, 14º quarteirão*. NB: Na coluna à direita, utilizamos a linguagem que consta no documento original.

50 Richard Graham, *Alimentar a cidade: das vendedoras de rua à reforma liberal (Salvador, 1780-1860)*, São Paulo: Companhia das Letras, 2013, pp. 65-76; Cecília Moreira Soares, *Mulher negra na Bahia no século XIX*, Salvador: Eduneb, 2007, pp. 59-81.

51 N.A. Fadipe, *The Sociology of the Yoruba*, Ibadan: Ibadan University Press, 1970, pp. 80, 88, 114-117.

O cruzamento com outros tipos de documentos confirma a maioria das informações do recenseamento, mas surgem algumas diferenças significativas. Por exemplo, apesar de o recenseador identificar Salvador Ramos das Neves como senhor de todos os cativos, registros paroquiais e notariais revelam que três pertenciam a Maria Luiza: Christina, Isabel e Davina.<sup>52</sup> Outra diferença é a condição jurídica de Maria Pursina, filha de Felicidade. Apesar de ser descrita como escravizada pelo recenseador, Pursina era liberta desde 1853, quando Salvador lhe concedeu liberdade gratuita. Na carta, descreveu-a apenas como “filha de minha escrava Felicidade”. Décadas depois, porém, no testamento, escrito em Lagos, se referiu a ela como filha, como veremos mais adiante.<sup>53</sup>

## O retorno à África

No início de 1850, um compadre de Salvador, o já mencionado Pompeu Monteiro, viajou para a África, deixando mulher e filha na Bahia.<sup>54</sup> A viagem aconteceu na vanguarda de uma nova onda de migrações por africanos libertos que estavam deixando o Brasil para se reestabelecer no continente de seu nascimento. A ida de Pompeu parece ter sido para sondar a situação no outro lado do mar, pois em 1856, já de volta na Bahia havia mais de um ano, voltou a requerer um passaporte a Lagos, agora levando a família inteira.<sup>55</sup> Nesse período, muitos outros africanos

52 ACMS, Pilar, Batismos 1846-1851, fls. 47v-48, *Davina crioula* e *Christina africana*, 30 jul. 1848; Pilar, Batismos 1852-1870, fl. 7, *Maria crioula*, 16 jan. 1853. A mãe de Davina, chamada Joanna, era liberta desde 1849: APEB, LN 320, fl. 179v, *Liberdade de Joanna nagô*, 9 jul. 1849. A Joanna que consta como escravizada no recenseamento era outra, batizada por Salvador em 1851: ACMS, Pilar, Batismos 1846-1851, fl. 167v.

53 APEB, RP, 1842-1857, maço 5896, fl. 384v, *Porcina [sic] crioulinha*, 9 mar. 1857; APEB, LN 329, fls. 80-80v, *Liberdade da crioulinha Pursina*, 25 maio 1853; *Testamento de Salvador Ramos das Neves*, 8 out. 1895. Agradecemos a Hakeem Danmola por compartilhar esse documento.

54 APEB, RP, 1847-1850, maço 5890, *Pompeu Monteiro*, 15 maio 1850.

55 APEB, RP, 1842-1857, maço 5896, 1842-1857, fl. 355, *Pompeu Monteiro*, *Efigênia Monteiro*, *Maria de Alleluia* e *Maria Victoria*, 18 mar. 1856. A família provavelmente embarcou no *Águia*, que zarpou do porto da Bahia em direção à Costa da África

que estavam indo à África também levavam suas famílias e agregados. Um número significativo de viajantes vinha de cidades distantes, especialmente do Rio de Janeiro e do Recife, pois a Bahia era o ponto de embarque mais fácil. A presença de mulheres, crianças e gente de outras províncias entre os viajantes dos anos 1850 foi uma mudança em relação à década anterior, quando a maioria era de homens que moravam na Bahia e faziam viagens de curto prazo, a trabalho em tumbeiros ou nas feitorias de portos africanos.<sup>56</sup> Como já foi dito, o fim da participação brasileira no tráfico atlântico a partir do final de 1850 foi um duro golpe para esse setor de emprego. O bombardeio de Lagos pelos ingleses, em dezembro do ano seguinte, bateu o último prego no caixão.<sup>57</sup> Para alguns estudiosos, o fluxo de retornados dos anos 1850 teria resultado da promessa de encontrar um porto seguro em Lagos devido à eliminação do tráfico de escravos nessa cidade.<sup>58</sup> Contudo, essa hipótese é duvidosa, pois o número de mulheres e crianças negras que receberam passaportes para a África começava a crescer já em 1848, e, em 1850, o número de passaportes disparou.<sup>59</sup> De qualquer forma, fosse qual fosse o catalisador, até o final da década Lagos tinha se consolidado como o destino preferido de africanos que estavam saindo do Brasil rumo à África Ocidental.<sup>60</sup>

No meio desse período de transição, Salvador Ramos das Neves voltou a Lagos em 1857, menos de um ano depois da saída definitiva

---

no final de março, com 26 passageiros: APEB, Presidência da Província, Tesouraria, Mesa do Consulado, 1847-1856, maço 4583, *Manifesto do hiate Águia*, 27 mar. 1856.

56 Castillo, “Em busca”, pp. 130-131, 133; Kristin Mann, *Transatlantic Lives: Slavery and Freedom in West Africa and Brazil*, cap. 4 (no prelo).

57 Para análises quantitativas e demográficas de passaportes emitidos a africanos na Bahia nesse período, ver Emanuelle Maia Moreira, “Vivendo sem amarras: as viagens dos africanos libertos entre a Bahia e a Costa da África, 1840-1860”, Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018; e Monica Lima e Souza, “Entre margens: o retorno à África de libertos no Brasil, 1830-1870”, Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008, pp. 113-122.

58 Cunha, *Negros, estrangeiros*, p. 137; Lima, *Entre margens*, p. 114.

59 Maia, “Vivendo sem amarras”, pp. 63, 68, 83-84.

60 Sobre os destinos de navios saindo da Bahia para a África, ver Soumonni, “Afro-Brazilian Communities”, pp. 182-183; Castillo, “Em busca”, pp. 131-132.

do amigo Pompeo. Foi acompanhado por suas duas mulheres e sua filha Tecla, bem como outras quatro crianças, descritas como crias libertas. A decisão provavelmente foi influenciada por vários fatores. Desde o início da década, o governo da província aumentava o número e o valor de impostos direcionados a africanos libertos. Outra preocupação pode ter sido o preconceito contra muçulmanos. João Reis descreve duas batidas policiais em 1853, uma delas numa escola corânica clandestina. Em resposta a essas agressões, um grupo de libertos muçulmanos fez um abaixo-assinado exigindo o direito a praticar sua religião, aparentemente sem sucesso. Poucos meses depois, em Recife, um *alufá* nascido em Oyó, Rufino José Maria, foi preso sob suspeita de fomentar insurreição. Acabou inocentado, mas as notícias sobre o caso tinham já se espalhado pelo país, sendo comentadas em pelo menos um jornal do Rio de Janeiro.<sup>61</sup> A primeira morada de Rufino no Brasil foi na Cidade da Bahia, de 1822 a 1831. É possível que ainda tivesse contato com gente conhecida naquele lugar, talvez entre eles seu conterrâneo Salvador Ramos das Neves. De qualquer forma, a injustiça da sua prisão seguramente chamou a atenção dos muçulmanos na Bahia que então lutavam pelo direito de praticar sua religião. Ainda outra questão que talvez tenha influenciado Salvador a tomar a decisão de voltar à África foi a epidemia devastadora de *Cholera morbus* que assolou o Brasil em 1855, ceifando as vidas de milhares de pessoas.<sup>62</sup> Não encontramos indícios de óbitos no grupo doméstico chefiado por Salvador Ramos das Neves, mas é provável que mesmo escapando da morte, membros da casa tivessem contraído a doença.

Logo no início de 1857, a família começou os preparativos para a viagem, resolvendo suas pendências e liquidando seus bens. Estes, ao que parece, eram constituídos principalmente por cativos, pois não há indícios

---

61 João José Reis, *Ganhadores: a greve negra de 1857 na Bahia*, São Paulo: Companhia das Letras, 2019, pp. 145-169; Reis, “Os males”, p. 377; Reis et al, *O alufá Rufino: Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 25 set. 1853 (ed. 266), p. 1, .

62 Onildo Reis David, *O inimigo invisível: epidemia na Bahia no século XIX*, Salvador: Edufba, 1996; Sidney Chalhoub, *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

de imóveis.<sup>63</sup> No dia 20 de janeiro, Felicidade foi alforriada por um conto de réis. Quatro dias depois, Joaquim foi vendido a um militar por 1 conto e 400 mil-réis, provavelmente por não ter o dinheiro para comprar sua liberdade. Duas semanas depois, Maria Luiza vendeu a alforria a Christina pelo mesmo valor pago por Felicidade, mas deu uma carta gratuita e incondicional à filha de Christina, Isabel. O valor de mercado de alforrias dependia de vários fatores, entre eles, idade, situação de saúde, ofício, gênero e o contexto econômico. Contudo, os valores cobrados por Salvador e Maria Luiza ainda estavam acima da média, o que ressalta a preocupação dos senhores em acumular capital para a viagem.<sup>64</sup> Não conseguindo despachar a tempo seus cativos Manoel e Antonio, Salvador fez uma procuração, autorizando o compadre Primo Mendes dos Santos a vendê-los ou alforriá-los.<sup>65</sup> No final de fevereiro, a família registrou no cartório as cartas de alforria de Pursina e Isabel, também cuidando de ainda outra incumbência: publicar num jornal uma nota informando a pretensão de viajar, passo obrigatório para a emissão de passaportes para fora do Império.<sup>66</sup>

No início de março, a família deu entrada no pedido de passaportes. Além de incluir os nomes de Salvador, suas duas mulheres e a filha Tecla, também estavam Pursina, João e Isabel, descritos como crias

---

63 Uma lei promulgada no auge da repressão pós-levante proibia os africanos de adquirir bens de raiz. Contudo, na prática muita gente contornava a lei colocando imóveis em nome dos filhos nascidos no Brasil. Já que Tecla nasceu na Bahia, Salvador Ramos das Neves podia ter recorrido a essa astúcia, mas não encontramos imóveis registrados em nome dela. Sobre essa lei, ver Reis, *Revolta escrava*, pp. 498-499; Cunha, *Negros, estrangeiros*, pp. 100-102. Para exemplos de libertos que contornavam a lei, ver Lisa Earl Castillo e Luis Nicolau Parés, “Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu”, *Afro-Ásia*, n. 36 (2007), pp. 131-135, [DOI](#); João José Reis, “De escravo a rico liberto: a trajetória de Manoel Joaquim Ricardo na Bahia oitocentista”, *Revista de História*, n. 174 (2016), pp. 44-46, [DOI](#).

64 APEB, LN 332, fls. 74-74v, *Liberdade de Felicidade nagô*, 20 jan. 1857; APEB, LN 331, fls. 3-4, *Venda de Joaquim nagô*, 24 jan. 1857; LN 328, fls. 197v-198, *Liberdade de Christina nagô*, 11 fev. 1857; Maria José de Souza Andrade, *A mão-de-obra escrava em Salvador, 1811-1860*, Salvador: Corrupio, 1988, pp. 208, 210; Mattoso et al, “Trends and Patterns”, p. 62.

65 APEB, LN 343, fls. 8-8v; *Liberdade de Antonio nagô*, 18 mar. 1858.

66 APEB, LN 329, fls. 80-80v, *Liberdade da crioulinha Pursina*, 28 mai. 1853. Sobre o anúncio publicado no jornal, ver Reis, *Ganhadores*, pp. 168-169.

libertas.<sup>67</sup> Chama a atenção a ausência das mães desses menores, talvez resultado de tensões sobre os valores cobrados pelas alforrias. Felicidade, porém, acabou indo a Lagos vinte anos depois, onde reencontrou os filhos e ex-senhores, como será discutido mais adiante.

Tudo indica que o grupo encabeçado por Salvador Ramos das Neves embarcou no brigue francês *Naplousin*, que chegara no porto da Bahia em meados de janeiro, vindo da Costa da África com carga de azeite de palma (o nosso azeite de dendê), panos da costa, nozes de cola, limo da costa (como a manteiga de carité era então conhecida) e outros gêneros. Desde o fim do tráfico atlântico de seres humanos, um comércio de menor escala continuava, focado especialmente em azeite. O *Naplousin* embarcou novamente para a Costa no dia 7 de abril, levando uma carga de cachaça e 120 passageiros, entre os quais provavelmente Salvador Ramos das Neves e sua família estendida.<sup>68</sup> A viagem para a Costa sempre demorava, atrapalhada pelos ventos predominantes que vinham do leste. O *Naplousin* só chegou a Lagos no final de maio.<sup>69</sup>

## PARTE 2: LAGOS

Quando chegavam do Brasil, os retornados geralmente se hospedavam com amigos, conhecidos ou parentes que já moravam lá até arranjar

---

67 APEB, RP, 1842-1857, maço 5896, fl. 384, *Salvador Ramos das Neves, Maria Luiza da Conceição, Tecla Maria das Mercês, Camilla Guimarães e as crias João, Olegário e Maria Isabel*, 7 mar. 1857; ACMS, Pilar, Batismos 1846-1851, fl. 74, *João crioulo*, 26 ago. 1849. Não conseguimos apurar a relação de Olegário à família de Salvador. Possivelmente, ele era filho de amigos.

68 APEB, Polícia do Porto, Visitas do Porto, 1850-1859, maço 6426, *Entradas e saídas*, 13-14 jan. 1857; Alfândega, Manifestos 1856-1857, v. 18, fl. 181, *Manifesto do brig Naplousin*, 14 jan. 1857; Governo da Província, Tesouraria, Mesa do Consulado 1838-1888, maço 4587, *Capitão Morran à Mesa do Consulado*, 6 abr. 1857.

69 Campbell to Clarendon, 5 jun. 1857, n. 11, *British Parliamentary Papers on the Slave Trade*, *Irish University Press*, v. 44, 1857-1858, Class B Correspondence, 14; The National Archives (TNA), UK, Foreign Office, 84/1031, Campbell to Clarendon, 5 jun. 1857.

moradia própria.<sup>70</sup> No caso de Saliu Salvador e seu grupo, é possível que tenham se abrigado com Pompeo Monteiro. Receber a hospitalidade do anfitrião era a primeira etapa do lento e gradativo processo de reconstruir suas vidas e se inserir em comunidades identitárias e solidárias.<sup>71</sup>

Ao deixar a Bahia, Saliu Salvador e suas esposas seguramente levaram objetos de valor, como joias e mercadorias para vender em Lagos e custear as despesas iniciais. Em pouco tempo, entretanto, teriam precisado de outra fonte de renda no novo lar. É provável que a família tenha continuado a receber mercadorias da Bahia por meio do compadre e procurador Primo Mendes dos Santos, que atuava como “correspondente” de Saliu Salvador, termo que então sinalizava a existência de uma relação comercial.<sup>72</sup> Seguramente, o lucro das alforrias de Antonio e Manoel, em 1858 e 1859, respectivamente, foi investido em mercadorias e enviado a Salvador em Lagos.<sup>73</sup> Depois da abolição do tráfico negreiro transatlântico, as exportações africanas mais comuns para a Bahia eram panos da costa e azeite de palma. No sentido contrário, fumo e cachaça mantiveram seu lugar histórico, porém num nível mais modesto que antes e que diminuiu bastante nas últimas duas décadas do século.<sup>74</sup> Mesmo depois da morte do sócio em 1861, não teria sido difícil para Saliu Salvador encontrar outro liberto na Bahia experiente no comércio africano. As atividades comerciais de Saliu Salvador certamente foram de pequena escala, constituindo um aspecto periférico da sua identidade.

---

70 Por exemplo, duas mulheres chamadas Felicidade, uma do Rio de Janeiro e a outra da Bahia, ficaram hospedadas, ao chegar em Lagos, com pessoas que tinham conhecido no Brasil. Em um desses casos, o amigo era também um conterrâneo. Lagos State High Court (LSHC), Criminal Cases, *Regina v. Momo and others*, 2 abr. 1871, p. 107; LSHC, Judges' Notebooks in Civil Cases, v. 2, p. 64, *Francisco Augustino v. Antonio Ariba*, 18 fev. 1879.

71 Lindsay, “To Return”, p. 28.

72 APEB, Testamentos, 3/1343/1812/70, *Primo Mendes dos Santos*, 23 jun. 1861.

73 APEB, LN 343, fl. 8-8v, *Liberdade de Antonio nagô*, 18 mar. 1858; LN 341, fl. 91v, *Liberdade de Manoel nagô*, 12 abr. 1859.

74 Sobre o comércio entre a Bahia e Lagos nesse período, ver Cunha, *Negros, estrangeiros*, pp. 143-160; A. G. Hopkins, *Capitalism in the Colonies: African Merchants in Lagos, 1851-1921*, Princeton: Princeton University Press, 2024, caps. 3 e 7.

É provável que em Lagos Saliu Salvador ainda trabalhasse como barbeiro, um serviço com demanda pela crescente população agudá, bem como pelos comerciantes europeus e brasileiros de pele clara lá residentes. Como muçulmano devoto, ele quiçá ganhava alguma coisa também com a fabricação e venda de amuletos de proteção e cura.<sup>75</sup> As esposas e a filha Tecla – esta já com dezoito anos – certamente contribuíam para seu sustento com a venda de alimentos ou mercadoria brasileira ou através de alguma habilidade aprendida no Brasil, como costura ou lavanderia.<sup>76</sup> Os menores da casa, como João e Maria Pursina, teriam realizado tarefas de acordo com sua idade e gênero, pois a mão de obra de todos, inclusive crianças, era fundamental à atividade econômica familiar na região.<sup>77</sup> Saliu Salvador e Maria Luiza tinham alcançado certo grau de sucesso econômico na Bahia, apesar dos desafios que enfrentavam como africanos libertos. É provável que em Lagos também seu desempenho econômico fosse acima da média, mas seu lugar na pirâmide econômica local ainda era relativamente modesto. Quando Salvador Ramos das Neves faleceu em 1898, seus bens valiam menos de 100 libras esterlinas.<sup>78</sup>

Em abril de 1865, Salvador Ramos das Neves recebeu a posse legal de um terreno em Faji, um grande distrito na área central da ilha de

---

75 *Regina v. Momo*, fls. 124-126; Gbadamosi, *Growth of Islam*, pp. 132-134.

76 LSHC, *Francisco Augustino v. Antonio Ariba*, pp. 64-69; Lindsay, “To Return”, pp. 29-30; Alcione M. Amos, “The Amaros and Agudás: The Afro-Brazilian Returnee Community in Nigeria in the Nineteenth Century” in Niyi Afolabi e Toyin Falola (orgs.), *The Yoruba in Brazil, Brazilians in Yorubaland: Cultural Encounter, Resilience, and Hybridity in the Atlantic World* (Durham: Carolina Academic Press, 2017), p. 94.

77 Toyin Falola, *The Political Economy of a Pre-colonial African State: Ibadan, 1830-1900*, Ile-Ife: University of Ife Press, 1984, pp. 51-56; Kristin Mann, *Slavery and the Birth of an African City: Lagos, 1760-1900*, Bloomington: Indiana University Press, 2007, pp. 65, 68, 132, 182; Jessica C. Reuther, *The Bonds of Kinship in Dahomey: Portraits of West African Girlhood, 1720-1940*, Bloomington: Indiana University Press (no prelo), caps. 2-3; Mann, *Transatlantic Lives*, cap. 5.

78 Salvador Ramos das Neves não consta numa lista de testadores de Lagos, do século XIX e início do século XX, cujos bens eram valorizados em mais de 100 libras esterlinas. Entre 1888 e 1897, o valor médio dos inventários *post-mortem* foi 68 libras. Os valores variavam entre 3 e 25 mil libras. Kristin Mann, Notas de campo do Lagos Probate Registry (LPR), 1973-1974.

Lagos. Lá, muitos retornados estavam se assentando, especialmente na parte oriental, que acabou conhecido em inglês como o *Brazilian Quarter* [bairro brasileiro] e em iorubá como *Popo Aguda* [distrito agudá]. A partir de 1861, quando a Grã-Bretanha formalmente anexou a ilha, o novo governo colonial passou a emitir títulos de posse de terrenos em reconhecimento de ocupação já existente. É provável que Saliu Salvador tenha inicialmente adquirido o direito ao terreno mediante um acordo com um chefe local ou até com o rei, Dosunmu. Quando sua posse do terreno foi legalizada, Saliu Salvador e sua família provavelmente ocupavam o lugar havia alguns anos.<sup>79</sup> Até o final de 1864, mais de 200 pessoas tinham recebido documentos semelhantes. Em 1865, registrou-se sessenta outras. Do total, por volta de 15% foi para retornados do Brasil.<sup>80</sup> Agudás como Saliu Salvador estavam, portanto, na vanguarda de uma importante mudança na forma de registrar a posse da terra.

Saliu não foi o único agudá muçulmano a receber um terreno nesse período. Também em 1865, o nagô Ventura Grillo, cujo nome muçulmano era Momo, teve sua posse legalizada. Grillo estava em Lagos desde 1859 e seguramente fazia parte da rede sociorreligiosa de Salvador Saliu. Possivelmente, se conheciam desde a Bahia, pois Grillo morava na freguesia da Conceição da Praia, adjacente ao Pilar. No início do século XX, descendentes das duas famílias tornaram-se influentes na história da mesquita brasileira Inabere, fundada nos anos 1920 em consequência de dissidências internas na mesquita Salvador.<sup>81</sup> Ainda outro agudá muçulmano,

---

79 Directorate of Land Registry (DLR), Lands Bureau, Lagos State Government Secretariat, Ikeja, Register of Crown Grants (RCG), v. 1, parte 2, *Salvador Ramos das Neves*, abr. 1865; Mann, *Slavery and the Birth*, pp. 251-255.

80 Baseado em análises de RCG no antigo acervo do Lagos Land Registry, Igboere Road.

81 DLR, RCG, v. 1, parte 2, *Ventura Grillo*, abr. e jun. 1865; ACMS, Conceição da Praia, Batismos 1834-1844, fl. 183v, *Ventura africano*, 29 abr. 1844; APEB, Pedidos de passaportes (PP), 1858-1859, maço 6365, *Ventura Grillo*, 2 abr. 1859; Adam Animashaun, *The History of the Muslim Community of Lagos and the Central Mosque*, Lagos: Hope Rising Press, s/d, pp. 7- 8. O conhecido artista plástico nigeriano, Yussuf Cameron Adebayo Grillo (1934-2021), era neto de Ventura. Yinusu Grillo, pai de Yussuf, foi diretor da escola corânica da mesquita Inabere. Pelo lado materno Yussuf descendia de Salvador Ramos: P. Nelson Graves, “Christendom’s Narratives and the Stained Glass Designs of Yusuf Cameron Adebayo Grillo”, *International Journal of*

o *alufá* Tairu Akinosho Eko, cujo nome brasileiro é lembrado hoje como Cypriano Ribeiro, veio da Bahia em 1854. Ele recebeu a posse legal de três terrenos: um em 1866 e dois outros em 1871. Em 1882, o *alufá* Tairu fundou uma mesquita que leva seu nome até hoje.<sup>82</sup>

O terreno de Saliu Salvador, bem situado na parte oriental de Faji, tornou-se um patrimônio significativo. Na vizinhança, outros agudás estavam construindo casas e outras edificações, paulatinamente alterando a paisagem urbana. Até 1868, Faji já tinha três vias principais no eixo leste-oeste, Bamgbose, Tokunboh e Igboere, cruzadas por transversais mais estreitas. Pela frente, o terreno de Saliu Salvador limitava-se com a Rua Bamgbose e, pela lateral, com a Rua Joseph até o encontro com a estrada Igboere (Figura 2). Poucos metros para o oeste, ficava uma área que posteriormente virou praça, ganhando o nome de Campos Square, passando a ser considerado o coração do bairro brasileiro. Bem próximo ao terreno estava uma igreja anglicana cuja escola, fundada nos anos 1850, era frequentada por algumas crianças agudás.<sup>83</sup> Um pouquinho mais a sudeste, a Sociéte des Missions Africaines (SMA) fundou uma missão católica em 1868 que se tornou um ponto central do bairro brasileiro.<sup>84</sup> Além de estar bem localizado no crescente bairro brasileiro, o terreno

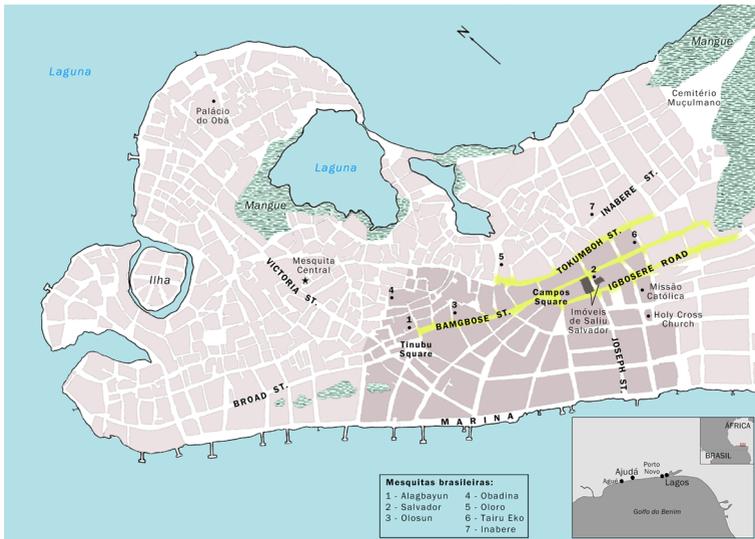
---

*Arts and Humanities*, v. 5, n. 4, pp. 151-152 (2016) ; *Brazilian Mosque, Inabere Street: Turbanning Ceremony of Alhaji Sikirulai Atanda Anthonio*, Lagos: Inabere Brazilian Mosque, 17 abr. 1994. Estamos gratas ao finado Adekunle Alli por compartilhar este panfleto e suas anotações sobre a história da mesquita Inabere.

- 82 Nos documentos da época, inclusive os registros de seus terrenos, o nome brasileiro que consta para o *alufá* Tairu é Scipião Antonio Augusto ou variantes, como explicamos na nota 132. Cf. DLR, RCG, v. 1, parte 2, *Cyprião Antonio Augusto*, ago. 1866; v. 6, parte 3, *Seyprion Antonio Agus*, abr. 1871; e v. 6, parte 3, *Seyprion Antonio Agus*, jun. 1871. Sobre a fundação da sua mesquita, ver Lawal Babatunde Adams (org.), *Eko Dynasty, Colonial Administrators and the Light of Islam in Lagos*, Lagos: Eko Islamic Foundation, 2004, p. 157.
- 83 Peter R. McKenzie, *Hail Orisha!: A Phenomenology of a West African Religion in the Mid-nineteenth Century*, New York: Brill, 1997, p. 503.
- 84 M. J. Bane, *Catholic Pioneers in West Africa*, Dublin: Clonmore and Reynolds, 1956, p. 150; Cunha, *Negros, estrangeiros*, pp. 187-240; John Otunba Payne, *Lagos and West African Almanack and Diary, 1882*, London: T. G. Johnson, 1881, p. 76.

de Saliu Salvador era próximo à marina, onde ficavam o centro da vila colonial e o porto.<sup>85</sup>

Figura 2  
Lagos nos anos 1880



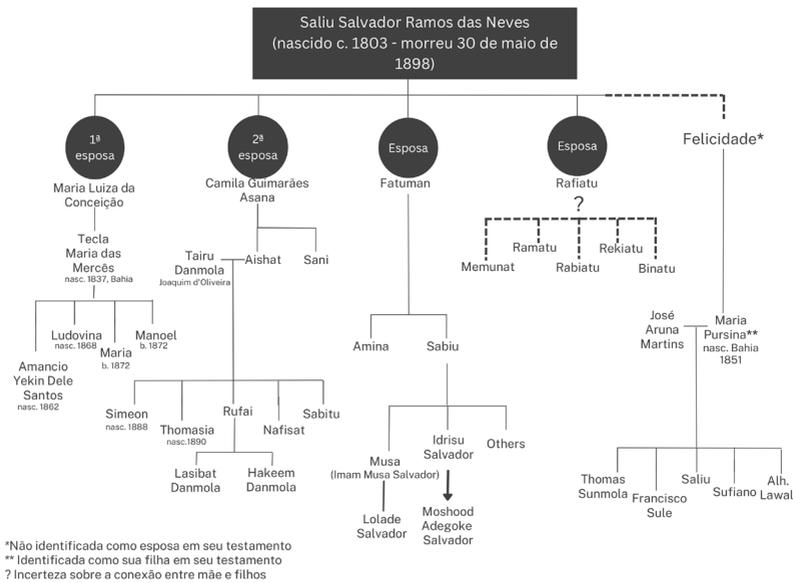
A área sombreada mostra os limites aproximados do distrito de Faji, onde muitos retornados do Brasil se assentaram. A mesquita fundada por Saliu Salvador ficava alguns quarteirões a leste de Alagbayun, a primeira mesquita brasileira da ilha. A mesquita Tairu Eko, fundada em 1882, ficava mais ainda a leste, talvez em consequência da expansão urbana nessa direção. Já a mesquita Inabere, fundada nos anos 1920, estava numa zona mais para o norte. Baseado em Jean Herskovits Kopytoff, *A Preface to Modern Nigeria: The “Sierra Leonians” in Yoruba, 1830-1890*, Madison: University of Wisconsin Press, 1965, pp. 90-93; Echeruo, *Victorian Lagos*, pp. 18-19; e TNA/UK, CO700, Lagos 14, *Town of Lagos, West Africa, 1891*.

Nesse contexto de rápida urbanização, Saliu Salvador construiu uma morada para abrigar o grupo doméstico chefiado por ele. Inicialmente constituído pelas mulheres e crianças que vieram com ele do Brasil, com o passar do tempo a família consanguínea cresceu. O patriarca casou-se com outras esposas e outros filhos nasceram. Nesse sentido, encon-

85 Mann, *Slavery and the Birth*, pp. 118-130; Ademide Adelusi-Adeluyi, “‘Africa for the Africans?’ Map Making, Lagos, and the Colonial Archive”, *History in Africa*, n. 47 (2020), pp. 276, 278, 294, .

tramos informações valiosas em árvores genealógicas elaboradas nos anos recentes por descendentes. Porém, elas dão apenas os nomes dos descendentes de sangue do patriarca, sem identificar os cônjuges. Apesar desses empecilhos, ao cruzar as árvores familiares com o testamento de Salvador Ramos das Neves e eventuais registros paroquiais, conseguimos preencher algumas lacunas (Figura 3).

**Figura 3**  
Primeiras gerações de descendentes de Saliu Salvador Ramos das Neves



Baseado em Moshood Adegoke Salvador, *Beyond a Dream: A Memoir*, Lagos, 2014, p. ix; “Birth Map”, Salvador Family Youth Program; registros paroquiais e o testamento de Salvador Ramos das Neves. Agradecemos a Lolade Salvador e Titilola Martins por acesso aos primeiros dois documentos.

Em Lagos, Saliu Salvador tomou mais duas esposas, Fatuman e Rafiatu. Não conseguimos identificar informações sobre a segunda, mas sabemos que a primeira era filha de Higino Pinto da Fonseca, um retornado que Salvador conheceu na Bahia. Higino também morou em Lagos por algum tempo: em 1864, recebeu um terreno em Faji. Contudo, acabou

voltando para a Bahia logo depois.<sup>86</sup> A julgar pela falta de um nome católico, Fatuman teria nascido em Lagos. Com ela, Saliu Salvador teve uma filha, Amina, e um filho, Sabiu.<sup>87</sup> Fatuman e Maria Luiza faleceram antes do marido, mas em 1895, quando ele escreveu seu testamento, ainda tinha duas esposas vivas: Camilla – que já estava com ele na Bahia, como vimos – e Rafiatu, com quem ele aparentemente casou-se em Lagos.<sup>88</sup> Com a morte de Maria Luiza, Camilla se tornou a esposa com mais tempo de casamento, o que aumentou seu prestígio no domicílio. A evidência sugere que ela fosse a mãe de dois filhos: Aishat (menina) e Sani (menino). Pela ausência de nomes católicos, deduzimos que nasceram em Lagos, onde o batismo católico não era obrigatório. Na falta de pistas concretas sobre a progenitora das filhas Ramatu, Memunat, Rabiату, Rekiatu e Binatu, supomos que fosse Rafiatu.

As filhas da casa provavelmente saíram do domicílio ao contrair uniões estáveis informais ou casamentos. Tecla, por exemplo, teve seu primeiro filho em 1862 com o retornado Firmino Jacob dos Santos, crioulo como ela. Na década seguinte, ela teve filhos com dois outros homens lusófonos.<sup>89</sup> Maria Pursina, por sua vez, casou-se com José Aruna Martins, de uma família de destaque entre os agudás muçulmanos. Aishat casou-se com Joaquim de Oliveira, também conhecido pelos nomes Tairu (muçulmano) e Danmola (iorubá).<sup>90</sup> É provável que as outras filhas da casa também tenham se casado, deixando o domicílio para morar com

---

86 DLR, RCG, v. 1 parte 2, *Higino Pinto da Fonseca*, nov. 1864. A primeira evidência da amizade com Higino é de 1857. Quando a família estava se preparando para a viagem a Lagos, ele foi testemunha à venda de uma das cativas. Cf. AMS, Pilar, Compra e venda de escravos, 1855-1857, fls. 183v-184, *Venda de Joanna africana*, 11 fev. 1857

87 APEB, Inventários, 01/26/27/01, Higino Pinto da Fonseca (1896), fl. 5.

88 *Testamento de Salvador Ramos das Neves*.

89 Archive of the Sociéte des Missions Africaines (SMA), Cork, Ireland, Lagos Baptism Register, 1863-1883 (LBR), n. 65, abr. 1864, n. 178, 16 ago. 1868; n. 249, 21 jul. 1872; n. 274, 8 dez. 1872.

90 Laotan, *Torch Bearers*, pp. 17-18; Amos, “Amaros and Agudas”, p. 73; entrevista de Hakeem Danmola a Titilola Marinho, Lagos, 18 jul. 2023. Na segunda década do século XX, o irmão mais novo de Aruna Martins se tornou o primeiro imã da mesquita Inabere: Adekunle Alli, “Notas sobre uma entrevista com o imã Raifu Danmola”, Lagos, 28 ago. 1986.

os maridos. Contudo, por serem filhas da casa, tinham sempre o direito a voltar.<sup>91</sup> Quando Saliu Salvador escreveu seu testamento, seus dois filhos homens, Sani e Sabiu, ainda moravam no domicílio, além de João, o filho de Felicidade que veio da Bahia com o grupo doméstico.

Amigos, correligionários e agregados, alguns deles recém-chegados do Brasil, eventualmente se juntaram ao grupo doméstico. Em 1877, por exemplo, Felicidade e outro liberto da família, Antonio, chegaram da Bahia.<sup>92</sup> Não conseguimos rastrear a trajetória de Antonio em Lagos, mas Felicidade permaneceu no domicílio por muitos anos. Quando Saliu Salvador escreveu seu testamento, em 1895, ela ainda morava na casa. Contudo, apesar de reconhecer Maria Pursina como filha no mesmo documento, Saliu não considerava Felicidade como esposa, nem João como filho, como veremos mais adiante.<sup>93</sup>

Em Lagos, os chefes de domicílios aumentavam o espaço físico gradativamente, de acordo com a demanda. Até o final da sua vida, a casa construída por Saliu Salvador no lado ocidental da Rua Joseph abrangia vários cômodos e salas conectados por dois corredores. Havia ainda um quintal e uma horta. Além desse imóvel, havia duas casas no outro lado da rua, próximas à mesquita que leva o nome de Salvador. O testamento deixa claro que ele recebia rendas provenientes da locação de espaço em todas as casas, administradas por ele como um único *compound*.<sup>94</sup> Hoje, os imóveis no lado oriental da Rua Joseph não fazem mais parte das posses

---

91 Entrevistas de O. A. Şobande, Lagos, 1974 e 1980, a Kristin Mann; Kristin Mann, *Marrying Well: Marriage, Status, and Social Change among the Educated Elite in Colonial Lagos*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 36, 40.

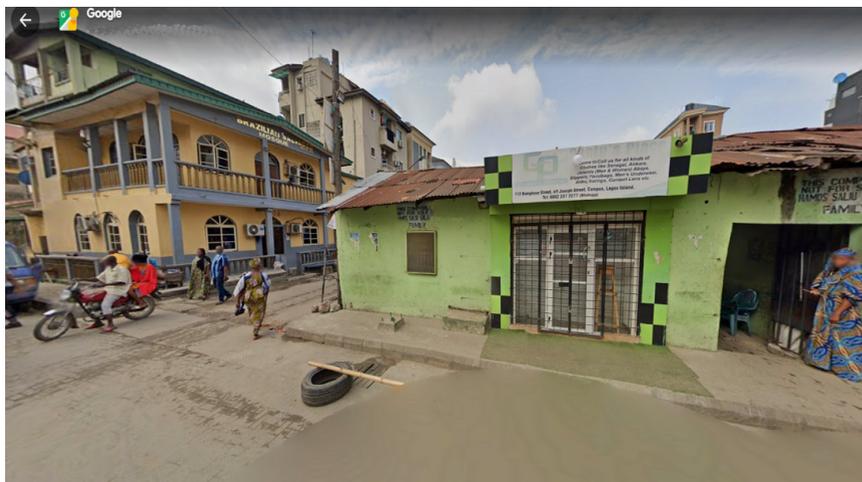
92 APEB, PP, 1877, Maço 6376; *Requerimento da africana Felicidade*, 14 mar. 1877; Livro de saída de passageiros (LSP), v. 52, *Passageiros do patacho Paraguassu*, 7 abr. 1877.

93 *Testamento de Salvador Ramos das Neves*.

94 *Testamento de Salvador Ramos das Neves*. O termo *compound* se refere a um conjunto de casas contíguas pertencentes a uma mesma família e seus agregados, geralmente considerados como um só grupo doméstico. Por não existir um termo paralelo em português, optamos por manter *compound*. Nas últimas décadas do século XIX em Lagos, homens com várias esposas e numerosos filhos frequentemente alteravam a configuração espacial de seus *compounds*, para que não ficassem contíguas. As esposas e filhos de Sunmonu Animaşoun, por exemplo, moravam em casas

da família, mas o *compound* se encontra até hoje na esquina sudoeste das Ruas Bamgbose e Joseph, de frente à mesquita que leva o nome do patriarca da família (Figura 4).

**Figura 4**  
A mesquita Salvador e o *compound* familiar



A mesquita Salvador (à esquerda) e o *compound* familiar (à direita), separados pela Rua Joseph, vistos do lado norte da Rua Bamgbose. Fonte: Google Maps (acessado em 19 ago. 2023).

## Fundação de uma mesquita, formação de uma comunidade religiosa

De acordo com um levantamento recente do governo municipal de Lagos, há oito mesquitas brasileiras na ilha, das quais seis remontam ao século XIX: Alagbayun, Salvador, Olosun, Obadina, Oloro e Tairu Eko.<sup>95</sup>

---

fornecidas por ele. Apesar de ser estruturas distintas, eram todas agrupadas no mesmo beco estreito. LPR, *Will of Sunmonu Animasaun* (1895).

95 Lagos Island District Offices, *Compendium on Churches and Mosques within Lagos Island*, 2022, pp. 34, 42-47, 81; Adekunle Alli, mensagem de WhatsApp a Kristin Mann, 21 jun. 2021. Outra mesquita brasileira, Inabere, foi fundada na década de 1920. No primeiro almanaque de Lagos, de 1878, há uma lista de mesquitas com a localização de cada uma, mas sem os nomes. Contudo, os endereços permitem

Na maioria dos casos, as várias tradições orais oferecem datas divergentes de fundação, um problema perpetuado na parca bibliografia secundária.

É o caso da mesquita fundada por Saliu Salvador Ramos das Neves. Apesar de algumas fontes reivindicarem a fundação no século XVIII, uma placa na fachada dá a data de 1848. Contudo, segundo Lasibat Danmola, bisneto do patriarca, a mesquita foi fundada em 1858, o que corresponde bem às informações dos documentos que encontramos sobre a chegada de Saliu Salvador na ilha, em meados de 1857.<sup>96</sup>

Se a data lembrada por Lasibat Danmola estiver certa, as atividades religiosas na casa de seu bisavô teriam começado pouco tempo depois de sua chegada a Lagos, provavelmente realizadas ao ar livre, no início, e depois dentro de sua residência. Para L. B. Adams, a mesquita Salvador é do tipo chamado *ratibi*, termo que indica origem em residência particular.<sup>97</sup> Não é claro se o próprio Saliu Salvador liderava as orações e outras atividades religiosas na mesquita que funcionava na sua propriedade ou se eram presididos por um *alufá* convidado por ele para esse fim. Também não é claro quando as atividades religiosas no local passaram a ganhar um público mais amplo. A primeira evidência escrita é de uma lista das mesquitas publicada em 1878, no primeiro almanaque de Lagos. Dos 27 templos na lista, consta um situado na Rua Joseph – ainda hoje o endereço da mesquita Salvador.<sup>98</sup> A estrutura que abrigava a mesquita em 1878 era provavelmente de taipa e bambu, com reformas posteriores utilizando materiais mais duráveis, de acordo com as condições financeiras.

---

identificar três das mais antigas mesquitas brasileiras: uma na Rua Taiwo (ou seja, a mesquita Alagbayun), outra na Rua Obadina (a mesquita Obadina), e outra na Rua Joseph (a mesquita Salvador). É provável que a mesquita Olosun, na Rua King, seja aquela cujo local foi descrito no almanaque apenas como Faji. Da mesma forma, acreditamos que a mesquita Oloro, na Rua Odunfa, seja a mesma descrita como localizada em Okepopo. Cf. Payne, *Lagos and West African Almanack*, 1878, p. 36.

96 Adams, *Eko Dynasty*, pp. 157, 187; Entrevista de Lasibat Danmola a Lisa Earl Castillo, Lagos, 24 set. 2010.

97 Adams, *Eko Dynasty*, p. 146. Ver também J. D. Y. Peel, *Christianity, Islam, and Oriṣà Religion: Three Traditions in Comparison and Interaction*, Oakland: University of California Press, 2016, p. 138.

98 Payne, *Lagos and West African Almanack*, 1878, p. 36; Lagos Island District Offices, *Compendium*, p. 45.

A fachada atual, evidentemente o resultado de reformas feitas no final do século XX, pouco se assemelha com as fachadas originais de outras mesquitas agudás, que eram fortemente marcadas pela estética arquitetônica brasileira da época (Figura 5).<sup>99</sup>

Os registros consultados mencionam apenas um terreno conferido a Saliu Salvador, mas, como já foi dito, seu testamento cita dois outros imóveis contíguos, no outro lado da Rua Joseph, onde também ficava a mesquita. É possível que quando Saliu recebeu o terreno, a Rua Joseph ainda não existisse, e que quando a via foi criada, passou pelo meio da propriedade. O mais provável, no entanto, é que a propriedade no lado oriental tenha sido adquirida depois, por compra ou doação.<sup>100</sup>

---

99 Adedoyin Teriba, “Afro-Brazilian Architecture in Southwest Colonial Nigeria, 1890s-1940s”, Tese (Doutorado em Arte e Arqueologia), Princeton University, Princeton, 2017, p. 67, 222-223; Ayodeji Ogunnaike, “The Transcontinental Genealogy of the Afro-Brazilian Mosque” *MAVCOR Journal*, v. 6, n. 2 (2022) ; *Brazilian Mosque, Inabere Street*.

100 Ainda outra possibilidade é que Saliu Salvador obteve o terreno no lado oriental depois de 1872, ano limite dos nossos dados.

**Figura 5**  
**A mesquita Inabere**



A mesquita Inabere por volta de 1950. Foi fundada na década de 1920 em decorrência de divisões internas entre os membros da mesquita Salvador, mas uma edificação permanente foi construída apenas em 1945. Presumivelmente, a mesquita Salvador passou pelas mesmas etapas. Fonte: Fundação Pierre Verger, acervo fotográfico de Pierre Verger. Utilizada por permissão.

A mesquita fundada por Saliu Salvador não foi o primeiro templo islâmico da comunidade agudá. De acordo com o finado Chief Adekunle Alli, conhecido pesquisador da história do islã em Lagos, a primeira mesquita brasileira foi Alagbayun, também conhecida como Alfayati (corruptela de alfaiate, ocupação do primeiro imã). Essa mesquita, que ainda existe, teria sido a matriz de três outras: a mesquita Salvador, seguida pela mesquita Olosun e finalmente a mesquita Inabere.<sup>101</sup> Ainda segundo

101 Segundo a tradição oral, o primeiro imã de Alagbayun teria tido o sobrenome Antonio (sic), seguramente uma corruptela anglófona do português Antonio. Cf. Adams, *Eko*

Chief Alli, Alagbayun foi fundada em 1819. Essa data, porém, antecede em décadas as primeiras notícias de retornados em Lagos. Alguns pesquisadores supõem que os primeiros agudás chegaram à ilha na década de 1830, na esteira da Revolta dos Malês.<sup>102</sup> Como já foi dito, nos portos de Uidá e Agoué, há famílias que descendem de libertos que realmente chegaram da Bahia naquela época.<sup>103</sup> Entretanto, em Lagos não há rastros documentais de gente do êxodo pós-Malê, nem mesmo do réu condenado Ajadi Luis Daupele, cujo termo de banimento falou especificamente de desembarque em “Onim”, como Lagos era então conhecida no Brasil. Para o historiador Tajudeen Gbadamosi, no entanto, os primeiros retornados teriam chegado a Lagos por volta de 1841. De fato, há diversas evidências de libertos africanos que residiam na ilha nos anos 1840, envolvidos no tráfico ilegal.<sup>104</sup> Diante disso, acreditamos que a mesquita Alagbayun tenha sido fundada entre 1840 e os primeiros anos da década de 1850. É provável que durante seus primeiros tempos em Lagos, Saliu Salvador frequentasse essa mesquita.

---

*Dynasty*, pp. 144, 164, 193; Entrevista de Adekunle Alli a Kristin Mann, Lagos, 2 jul. 2019, e mensagem WhatsApp enviada por ele, 21 jun. 2021; Adekunle Alli, “Notes of an interview with Arafat Oseni”, Lagos, 10 ago. 1986; Lawal B. Adams e Adekunle Alli, *Oko Faji: The Biography of a Community*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017, p. 125; Mann, *Transatlantic Lives*, cap. 5.

102 Nicholas Omenka, “The Afro-Brazilian Repatriates and the Religious and Cultural Transformation of Colonial Lagos”, *Abia Journal of the Humanities and Social Sciences*, v. 1, n. 1 (2004), pp. 27-45.

103 No início de 1836, um grupo de africanos livres no Rio de Janeiro pediu passaportes para a Costa da Mina, com a pretensão de desembarcar em Onim (Lagos). Contudo, não há registros que confirmem o embarque do Rio, muito menos a chegada a Lagos. Cf. Lima, “Entre margens”, pp. 139-140; Walter Hawthorne, “‘Being now, as it were, one family’: Shipmate bonding on the slave vessel *Emilia*, in Rio de Janeiro and throughout the Atlantic World”, *Luso-Brazilian Review*, v. 45, n. 1 (2008), pp. 67-70, ☞; Verger, *Fluxo e refluxo*, pp. 422-423.

104 Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 813; Reis, *Rebelião escrava*, pp. 464-466; *Correio Oficial*, Rio de Janeiro, 14 jul. 1837 (ed. 12), p. 2, ☞; Gbadamosi, *Growth of Islam*, p. 28. Sobre a presença de libertos do Brasil em Lagos na década de 1840, ver Mann, *Transatlantic Lives*, cap. 3; Ana Aparecida Gonzaga da Silva, “Mobilidade social de libertos em Salvador: as trajetórias de Victorino, Emiliano e Manoel Grave no século XIX”, Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022, pp. 72-76, ☞.

Na segunda metade do século XIX, a conjuntura local favoreceu a expansão do islã em Lagos. A religião tinha sido introduzida na ilha até o final do século XVIII e se firmou nas décadas posteriores durante os reinados dos obás Adele e Kosoko, que davam liberdade ao culto.<sup>105</sup> No final de 1851, depois do bombardeio britânico, ocorreu uma crise temporária provocada pela fuga do imã chefe e de vários muçulmanos proeminentes, seguindo o Obá Kosoko, que se exilou no povoado de Epe. Contudo, a crise logo se resolveu. As políticas posteriores dos reis locais e das autoridades coloniais não restringiam a prática do islã. A presença islâmica na ilha estava crescendo, alimentada pela chegada de retornados do Brasil e de Serra Leoa, além de imigrantes de regiões no interior. Até 1853, outro imã tinha sido instalado, seguido em 1864 pela inauguração de uma nova mesquita central, substituindo a anterior que provavelmente existia desde a década de 1840.<sup>106</sup> As estimativas populacionais são imprecisas, mas fica claro que entre 1851 e 1900 o número de muçulmanos sempre superava o de cristãos. Até a virada do século XX, inclusive, a maioria da população da cidade era muçulmana.<sup>107</sup>

Em 1857, quando Saliu Salvador chegou a Lagos, as instituições islâmicas ainda eram incipientes. A mesquita central seguramente ainda não exercia um controle estreito sobre outras mesquitas localizadas nos bairros. Estas estavam aumentando em número, em resposta às demandas das comunidades ao seu redor. Constituíam os pontos mais importantes de

---

105 Tajudeen Gbadamosi, “The Contribution of Sierra Leonian Brazilian (sic) Muslim Repatriates to Nigerian History and Development” in Saliu Mahdi Samarrai (org.), *History of African Muslims in Brazil*, pp. 6-59, .

106 Gbadamosi, *Growth of Islam*, pp. 31, 69; Robert S. Smith, *The Lagos Consulate, 1851-1861*, Berkeley: University of California Press, 1979, pp. 35, 46-47, 52-55, 127; Mann, *Slavery and the Birth*, pp. 95, 97-98, 107; Mufutau Oluwasegun Jimoh, “The Growth and Development of Islam in Epe, Lagos State, Nigeria, 1851-2010”, *Ilorin Journal of Religious Studies*, v. 6, n. 2 (2016), pp. 2-6.

107 Gbadamosi, *Growth of Islam*, p. 51; Pauline H. Baker, *Urbanization and Political Change: The Politics of Lagos, 1917-1965*, Berkeley: University of California Press, 1974, p. 39; John Otunba Payne, *Table of Principal Events in Yoruba History*, Lagos: Andrew W. Thomas, 1893, p. 30; Michael J. Echeruo, *Victorian Lagos: Aspects of Nineteenth Century Lagos Life*, London: Macmillan, 1977, p. 82.

expansão islâmica na ilha.<sup>108</sup> Na já citada lista compilada em 1877, além da mesquita central, havia 26 outras, todas de bairro.<sup>109</sup> Localizada a leste da parte mais antiga da vila, a mesquita de Saliu Salvador ficava num distrito em fase ativa de urbanização. Sua criação respondia à demanda por lugares de culto islâmico pelos numerosos agudás então se estabelecendo na vizinhança.

Para atrair seguidores, o líder de uma mesquita tinha de ser piedoso e ter certo renome como estudioso do Corão. Também pesava seu saber sobre questões como a fabricação de amuletos e a comunicação com as diversas forças do além.<sup>110</sup> Imigrantes vindos do Brasil, Serra Leoa e do interior da Iorubalândia tendiam a seguir líderes religiosos que compartilhavam suas experiências e trajetórias de vida. De acordo com a tradição oral, o *alufá* Tairu Eko – que voltou do Brasil em 1854 – fazia suas orações na mesquita Salvador até fundar seu próprio templo em 1882. Ele fazia parte de uma linhagem real de Lagos, o que seguramente trouxe certa visibilidade à comunidade religiosa fundada por Saliu Salvador. Apesar de não termos informações concretas sobre o perfil das outras pessoas que faziam parte da mesquita, é provável que a maioria fosse agudá. Os fiéis certamente incluíam pessoas que Saliu conhecia desde a Bahia, como Pompeo Monteiro e sua família, e Ventura Grillo, ou Momo. Também havia gente que Saliu conheceu em Lagos, como seus genros José Aruna Martins e Joaquim de Oliveira, ou Tairu Danmola.<sup>111</sup>

Na Iorubalândia, as congregações das mesquitas realizavam funções sociais importantes. Em Lagos, associações leigas encabeçadas por *giwas* tomavam a frente na organização de festivais islâmicos e de

---

108 Gbadamosi, *Growth of Islam*, pp. 38-39, 53-54; Peel, *Christianity, Islam*, pp. 137-140.

109 Payne, *Lagos Almanack, 1878*, p. 36.

110 Gbadamosi, *Growth of Islam*, p. 6; Peel, *Christianity, Islam*, pp. 137-139; Muhsin Adekunle Balogun, “Syncretic Beliefs and Practices amongst Muslims in Lagos State Nigeria; with Special Reference to the Yoruba-Speaking People of Epe”, Tese (Doutorado em Teologia e Religião), University of Birmingham, Birmingham, 2011, pp. 19, 143, 159, 166, 170-171, *passim* ☞.

111 Email de Adelani Eko, bisneto de Tairu Eko, a Kristin Mann, 13 jun. 2024. A realeza de Tairu Eko foi sinalizada também por Titilola Marinho, que também descende dele: mensagem WhatsApp a Lisa Earl Castillo, 30 abr. 2021.

vários tipos de ritos, como funerais, casamentos etc.<sup>112</sup> O planejamento e a realização desses eventos envolviam muitas pessoas que trabalhavam em equipes, o que promovia a sociabilidade e o apoio mútuo. Assim, através das associações, as mesquitas agudás não apenas serviam como lugares de oração; elas também incentivavam a solidariedade sociorreligiosa entre seus membros, abrigando sucessivas ondas de gente vinda do Brasil. As mesquitas eram administradas por diretorias que frequentemente tinham a posse legal do imóvel. No caso daquela fundada por Saliu ainda no século XIX, aparentemente havia uma diretoria com direitos legais à propriedade: o testamento de Saliu Salvador, apesar de discorrer bastante sobre a divisão de seus bens imóveis, não menciona a mesquita.<sup>113</sup>

Eventualmente chegavam a Lagos *alufás* e imãs itinerantes das regiões ao norte, que passavam pelas ruas pregando. Em 1875, a chegada de um *alufá* chamado Sulaiman acabou provocando um racha doutrinário na comunidade muçulmana da ilha. Sulaiman insistia que os ensinamentos dos hádices (textos que transmitem as palavras do Profeta) e dos comentários (narrativas posteriores escritas por religiosos eruditos), ambos de uso corrente em Lagos, tinham que ser abandonados, pois a única fonte legítima de orientação espiritual seria o Corão.<sup>114</sup> Foi nesse contexto que Tairu Eko saiu da mesquita Salvador, de acordo com a tradição oral. Apesar da intensidade do cisma, os muçulmanos de Lagos permaneceram “confiantes” em sua religião, de acordo com Gbadamosi. Nisso pesava

---

112 Entrevista de N. E. S. Adewale a Kristin Mann, Lagos, jul. 1974. Para listas de associações de homens em Lagos dirigidas por *giwas* ver Payne, *Lagos and West African Almanack*, 1878, p. 21, e 1885, p. 67.

113 *Testamento de Salvador Ramos das Neves*; Gbadamosi, *Growth of Islam*, pp. 37-39; *Brazilian Mosque, Inabere Street*.

114 Segundo uns, Sulaiman era haussá, segundo outros, nupe (tapa) ou “de Ilorin”. Seus seguidores, conhecidos como *Alalukurani*, romperam com a mesquita central de Lagos, estabelecendo outra. Gbadamosi, *Growth of Islam*, pp. 34-35, 65-66; idem, “Patterns and Developments in Lagos Religious History” in Adeyemi Bandele Aderibigbe (org.), *Lagos: The Development of an African City*, (London: Longman, 1975), pp. 178, 186; Isiaka Okunola Raifu, “Intrigues and Twist in the Imamate Crisis of Lagos Central Mosque, 1841 to 1947”, *International Journal of Arts and Humanities*, v. 5, n. 19 (2016), p. 39, 60; Balogun, “Syncretic Beliefs and Practices”, p. 84; Peel, *Christianity, Islam*, p. 140.

o protagonismo de agudás como Saliu Salvador, Momo Ventura Grillo e Tairu Eko.<sup>115</sup>

Há indícios de que a liderança de Saliu Salvador se estendeu para além da comunidade de agudás muçulmanos de Faji. Em 1877, durante a grande cerimônia de inauguração do novo tribunal supremo, assistida por muitas pessoas, os “imigrantes” do Brasil foram representados por “Senhor Salvador”.<sup>116</sup> Uma década depois, nas comemorações oficiais do 50º aniversário do reinado da rainha Victoria, um grupo de agudás apresentou uma carta de parabéns para ela. Entre os dezoito signatários estava Salvador Ramos das Neves, que ainda assinou uma segunda vez, a rogo de seus “seguidores”, presumivelmente membros da sua mesquita.<sup>117</sup>

## Retornados muçulmanos e o catolicismo

Como já foi dito, a produção acadêmica sobre os agudás, tanto etnográfica quanto historiográfica, enfatiza a importância do catolicismo como marca identitária, apontando para a continuada participação em ritos e instituições católicas depois da volta à África.<sup>118</sup> No caso de agudás que eram devotos dos orixás, mesmo depois de batizados, dificilmente abandonavam seus “fetiches”, para o desespero dos missionários.<sup>119</sup> Por outro lado, muitos deles tampouco abandonavam o catolicismo completamente. O caso de Bamboxê Obitikô, um dos fundadores do Terreiro da Casa Branca, é ilustrativo. Saindo da Bahia em 1873, se estabeleceu em Lagos,

---

115 Gbadamosi, “The Contribution”, pp. 3-6; Omenka, “Afro-Brazilian Repatriates”, pp. 28-29, 42-43.

116 Payne, *Lagos and West African Almanack, 1878*, p. 59.

117 *The Lagos Observer*, Lagos, 2 e 9 jul. 1887, p. 9.

118 Verger, *Fluxo e refluxo*, pp. 695-697; Cunha, *Negros, estrangeiros*, pp. 189-191; Milton Guran, *Agudás: os “brasileiros” do Benin*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, pp. 15, 17, 69; Lindsay, “To Return”, p. 31; Amos, “Amaros and Agudás”, p. 70.

119 Cunha, *Negros, estrangeiros*, pp. 193-196.

onde batizou no catolicismo sete filhos que lá nasceram, apesar de seu envolvimento constante no culto aos orixás.<sup>120</sup>

Quanto aos retornados muçulmanos, na literatura acadêmica há uma falta de análises empíricas sobre como interagiam com a religião que lhes foi imposta no Brasil. No caso de Saliu Salvador, há indicações de que tenha se afastado do catolicismo depois de chegar em Lagos. Os registros paroquiais de Lagos começam em 1863, mas seu nome não consta nessa fonte sequer uma vez, talvez sinal de seu intenso envolvimento com o islã. Contudo, nem todo mundo do grupo doméstico chefiado por ele seguiu esse caminho. No seu testamento, Saliu Salvador identificou a esposa Maria Luiza da Conceição e a filha Tecla apenas pelos nomes católicos, sem citar nomes muçulmanos, o que já sugere que elas não professassem esta fé. Ademais, algumas tradições orais descrevem Maria Luiza como católica, e os registros paroquiais revelam que Tecla teve quatro filhos que ela levou para o padre batizar, ainda sendo bastante ativa como madrinha.<sup>121</sup>

Por outro lado, Camilla Guimarães, a segunda esposa de Saliu Salvador, abraçou o islã em algum momento, a julgar pelo nome muçulmano Asana atribuído a ela no testamento do marido. A outra esposa mencionada no mesmo documento foi identificada apenas por um nome muçulmano, Rafiatu, o que sugere que, como Fatuman, nunca tenha sido batizada no catolicismo. Dos dez filhos mencionados no testamento, oito também não tinham nomes católicos. É provável, portanto, que também tenham nascido em Lagos.<sup>122</sup>

Contudo, Pursina provavelmente tinha um pé nas duas religiões. Como já foi dito, seu marido, José Aruna Martins, professava o islã. Mesmo

---

120 Lisa Earl Castillo, “Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afro-atlântica”, *Tempo*, v. 22, n. 39 (2016), pp. 135-136, .

121 *Testamento de Salvador Ramos das Neves*; “Brazilians in Lagos”, postagem do blog *MindReadings*, comentário de David Adio-Moses, 7 mar. 2014, . Para a atuação de Tecla como madrinha, ver SMA, LBR, registros n. 46, jul. 1869; n. 90, 27 mar. 1870; n. 112, 3 jul. 1870; n. 215, 5 nov. 1871; n. 518, 6 jan. 1877; n. 841, 17 dez. 1880; n. 893, 8 maio 1881.

122 *Testamento de Salvador Ramos das Neves*.

assim, seus filhos foram não apenas batizados, mas enviados a escolas católicas, apesar de serem descritos como apóstatas por um missionário católico.<sup>123</sup> Quanto a Aishat, as tradições orais sobre seu marido, Joaquim de Oliveira, contam que aderiu ao islã em Lagos, depois de chegar do Brasil. Além de adotar o nome Tairu, acabou se tornando *alufá*. Os dois filhos do casal foram batizados no catolicismo, mas criados como muçulmanos.<sup>124</sup> O caçula, Rufau Danmola, foi o terceiro imã da mesquita Inabere, fez peregrinação a Meca e ocupou o posto de Alfa Agba de Lagos.<sup>125</sup> As escolhas feitas por Aishat e Pursina, portanto, indicam uma participação pragmática com o catolicismo, apesar de vínculos contínuos com o islã.

A julgar pelos nomes citados no testamento, o islã predominava entre os filhos de Saliu Salvador. Contudo, o meio irmão de Pursina, João, que ainda morava no domicílio em 1895, quando Saliu Salvador escreveu seu testamento, aparentemente não tinha nome muçulmano. Entre 1875 e 1882, João levou quatro filhos à pia de batismo, e no início do século XX foi descrito como católico pelo mesmo padre que caracterizou os filhos de Pursina como apóstatas. A permanência de João na casa, apesar de não ser filho de Saliu Salvador, salienta a conformidade do chefe da família com a heterogeneidade religiosa do grupo doméstico.<sup>126</sup> Não encontramos rastros da religiosidade de Felicidade – mãe de Pursina e João – mas ela evidentemente não aderiu ao islã, pois o testamento de Saliu não lhe dá um nome muçulmano.

---

123 *Testamento de Salvador Ramos das Neves*; Laotan, *Torch Bearers*, pp. 17-18. O marido de Maria Pursina era pai do conhecido líder muçulmano Jubril Martins, que estudou direito na Inglaterra. Cf. Amos, “Amaros and Agudás”, p. 73; Humphrey J. Fisher, “The Ahmadiyya Movement in Nigeria”, *African Affairs*, v. 1, n. 1 (1961), pp. 61-74.

124 Entrevistas de Hakeem Danmola a Titilola Marinho, Lagos, 18 jul. e 3 ago. 2023.

125 Entrevista de Hakeem Danmola a Titilola Marinho, Lagos, 3 ago. 2023; *Brazilian Mosque, Inabere Street*. O título Alfa Agba literalmente significa “*alufá* mais velho”, sendo que na cultura iorubá, o mais velho é considerado a ser detentor importante de saber.

126 Holy Cross Parish Index, c. 1910. Entre 1875 e 1882, João Salvador batizou quatro filhos que teve com Adelaide Tristão da Costa: Anastacio, Juliana, Rosa e Amancio. SMA, LBR, 1863-1883, registros n. 443, 29 ago. 1875; n. 575, 8 jul. 1877; n. 835, 25 nov. 1880; e n. 960, 11 abr. 1882.

Outras partes do testamento de Saliu Salvador trazem mais indícios de que seu compromisso com os membros do grupo doméstico não era atrelado à religião. De interesse especial é o legado coletivo feito a todos os filhos carnais – sem distinção por religião – de duas salas na casa situada no lado ocidental da Rua Joseph e do quintal que os ligava a estrada Igbosere.<sup>127</sup> Esse legado deixou muito claro que o testador queria que seus descendentes carnais se identificassem e agissem como uma única família, não obstante divergências religiosas. Nesse sentido, Saliu Salvador não estava só. A mesma estratégia é vista nos testamentos de muitos outros chefes de famílias lagosianas que mandavam transformar uma residência particular – mesmo se tivesse apenas dois ambientes numa *family house*, uma moradia coletiva em que todos os filhos tinham o direito a usufruto, que se estenderia a gerações posteriores.<sup>128</sup> Além de criar uma *family house*, Saliu Salvador legou alguns ambientes a determinados membros do grupo doméstico. Tecla, por exemplo, herdou os ambientes que tinham sido da sua finada mãe, Maria Luiza. Outros espaços específicos foram destinados a Camilla e Rafiatu para desfrutar durante suas vidas.<sup>129</sup>

Saliu Salvador não esqueceu de Felicidade, sua antiga cativa. Como já mencionamos, ele não a reconheceu como esposa, nem João como filho no testamento, mas, mesmo assim, deu permissão para que permanecessem nos ambientes que já ocupavam. Entretanto, esse direito não se estendia aos filhos de João. Percebemos, portanto, uma distinção entre a forma que Saliu Salvador enxergava sua responsabilidade com esses dois e sua maneira de tratar seus filhos carnais e as mulheres que ele considerava esposas.

---

127 *Testamento de Salvador Ramos das Neves*.

128 Casos semelhantes são vistos em diversos testamentos feitos em Lagos na segunda metade do século XIX. O fenômeno provocou uma mudança importante na legislação sobre terras na colônia. Mann, *Slavery*, p. 258; T. Olawale Elias, *Nigerian Land Law and Custom*, 3ª ed., London: Routledge & Kegan Paul, 1962, pp. 230, 265-270.

129 *Testamento de Salvador Ramos das Neves*. O testador deu a Camilla o direito de receber os aluguéis para sua própria manutenção e a do menor Sabiu, filho de Salvador com a finada Fatuman.

Nem todas as lideranças muçulmanas da comunidade agudá tomaram o mesmo caminho de Saliu Salvador, deixando de batizar seus filhos. Um caso interessante é o do já citado *alufá* Tairu Akinosho Eko, fundador de uma mesquita que ainda leva seu nome. Apesar de deixar muitos descendentes muçulmanos, ele é também ancestral de várias importantes famílias católicas, entre elas os Alakija, citados por pesquisadores desde os primeiros estudos sobre os agudás.<sup>130</sup> O patriarca consta várias vezes nos registros paroquiais de Lagos, sob variantes do nome luso que usava na Bahia, Scipião Antonio Augusto de Mendonça.<sup>131</sup>

Em 1863, durante a primeira visita de missionários católicos à ilha, Tairu Eko batizou uma filha de seis anos, nascida em Lagos.<sup>132</sup> Depois da fundação da missão católica em 1868, ele batizou sete outros filhos, nascidos de quatro mulheres diferentes.<sup>133</sup> Nunca, entretanto, apadrinhou ninguém, nem sequer seus numerosos netos católicos. As filhas nascidas no

---

130 Ver, por exemplo, Lorenzo Turner, “Some Contacts of Brazilian Ex-Slaves with Nigeria, West Africa”, *Journal of Negro History*, v. 27, n. 1 (1942), pp. 55-67. p. 65, ; Laotan, *Torch Bearers*, p. 17; Sivaldo dos Reis Santos, “‘Como negro que sou’! A trajetória e militância de um africano na Bahia: Maxwell Assumpção Alakija, 1871-1933”, Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020. O fundador da família, Marcolino d’Assumpção, nasceu no Rio de Janeiro e chegou a Lagos ainda criança, posteriormente casando-se com Maximiana, uma das filhas de Tairu Eko. Cf. APEB, RP, 1854-1856, maço 5895, *Laurianna Maria de Santana e seu filho Marcolino de Assumpção Paraiso*, 19 jul. 1856.

131 APEB, PP, 1852, maço 6314, *Scipião Antonio Augusto e suas filhas*, 21 dez. 1853. Apesar de que o nome luso de Tairu Eko seja lembrado hoje como Cypriano Ribeiro, esse nome não consta nas fontes primárias. Na Bahia, foi batizado com o nome de Scipião pelo senhor Antonio Augusto de Mendonça. Depois de comprar a liberdade em 1844, acrescentou o nome do ex-senhor ao nome de batismo, passando a ser conhecido como Scipião Antonio Augusto de Mendonça: APEB, LN 279, fl 73v, *Liberdade de Scipião nagô*, 2 out. 1844; LN 299, fls. 105v-106, *Liberdade de Doroteia crioula, paga pelo pai Scipião Antonio de Mendonça*, 26 jul. 1851. Em Lagos, o nome Scipião virou Cypriano, foneticamente parecido e mais comum. O sobrenome Ribeiro veio do senhor da esposa e dos filhos que nasceram durante o cativeiro da mãe. Cf. APEB, LN 309, fl. 155v, *Liberdade de Constança nagô e sua filha Carolina*, 17 jul. 1846. O primeiro registro do sobrenome Ribeiro em conexão com o *alufá* Tairu é de 1943, bem depois da sua morte (Laotan, *Torch Bearers*, p. 17). Ao que parece, o engano surgiu do pressuposto que o sobrenome dos filhos tinha que ser do pai.

132 SMA, LBR, n. 59, 6 dez. 1863.

133 Agradecemos a Titilola Marinho por essa informação. Ver também SMA, LBR, n. 221, 24 dez. 1871; n. 279, 29 jan. 1873; n. 370, 9 ago. 1874; n. 664, 25 set. 1878; n. 908, 9 ago. 1881; e n. 1027, 14 jan. 1883.

Brasil, no entanto, são lembradas como paroquianas zelosas, uma memória apoiada pelo número extraordinário de afilhados. A filha Doroteia, por exemplo, acumulou mais de vinte.<sup>134</sup> Semelhante entusiasmo para dialogar com o catolicismo, particularmente com as funções sociais do compadrio, era comum entre agudás que nasceram no Brasil, mesmo se tratando de muçulmanos. Foi o caso de João Jacob de Souza Marques, figura importante na mesquita Alagbayun.<sup>135</sup> Nascido no Rio de Janeiro, João Jacob foi levado a Lagos ainda criança pela mãe, uma africana liberta. Depois de adulto teve sete filhos batizados no catolicismo, de cinco mães diferentes. Também atuava como padrinho.<sup>136</sup>

Esses exemplos deixam claro que entre os agudás islamizados, a relação com o catolicismo variava. Aqueles nascidos no Brasil e batizados na infância, como João Jacob, tendiam a enxergar o catolicismo como marca identitária num sentido sociocultural, mas não necessariamente como sua principal via espiritual. Não era incomum pai e mãe se envolverem em cultos distintos. Nesses casos, a decisão de batizar ou não o filho no catolicismo podia ser negociado entre o pai e a mãe.<sup>137</sup> De acordo com Olabiyi Yai, a perspectiva religiosa dos agudás, inclusive daqueles que historicamente praticavam o islã, tende a ser pragmática, não excludente.<sup>138</sup> Foi o caso da família de Saliu Salvador. Apesar de o chefe da família não manter um vínculo pessoal com o catolicismo, vários membros do seu grupo doméstico o faziam.

---

134 Laotan, *Torch Bearers*, p. 17; SMA, LBR, registros n. 37-40, 76, 117, 257, 461, 471, 548, 772, 865, 873, 874, 876, 1034, 1125.

135 Entrevista de Adekunle Alli a Kristin Mann, Lagos, 2 jul. 2019.

136 SMA, LBR, registros n. 135, 672, 718, 903, 904, 996, 1019, 1020. Inicialmente João Jacob usava o sobrenome da mãe, Soares, mas posteriormente passou a usar Souza Marques.

137 Sobre famílias muçulmanas com afinidades religiosas plurais, ver Verger, *Os libertos*, pp. 34-41; Ana Lucia Araujo, *Public Memory of Slavery: Victims and Perpetrators in the South Atlantic*, Amherst: Cambria Academic Press, p. 107; Parés, “Afro-Catholic Baptism”, p. 187; entrevista de Gbadamosi A. Fanimokun a Kristin Mann, Lagos, maio 1974.

138 Yai, “The Identity”, p. 78; Parés, “Afro-Catholic Baptism”, p. 188.

### Parte 3: redes muçulmanas entre Brasil e Lagos

O retorno de libertos à África é frequentemente pensado como uma ruptura definitiva com o lugar de escravização, como se fosse um espelho da “porta do não retorno”, metáfora que simboliza o despedaçamento de laços afetivos a partir da deportação para as Américas. No Brasil, no entanto, onde um número significativo de negros – escravizados e libertos – era empregado no comércio atlântico, o cenário era frequentemente diferente. Como já foi aludido acima, havia um trânsito que surgiu durante o tráfico de escravizados e que persistiu no tempo do comércio legal, o que possibilitou uma comunicação dinâmica entre negros no Brasil e na África. Entre aqueles que acabaram voltando a morar na África, o padrão se inverteu: muitos agudás permaneceram conectados ao Brasil por meio do comércio.<sup>139</sup>

Foi o caso de Salvador Ramos das Neves. Na Bahia, seu trabalho como barbeiro o colocava numa posição privilegiada para manter contato com a África, direta ou indiretamente. Da mesma forma, depois de se estabelecer em Lagos, ele continuou a manter contato com pessoas no Brasil. Contudo, nem ele nem seu sócio e compadre Primo Mendes dos Santos faziam a travessia atlântica. Pelo contrário, eles dependiam de uma rede de viajantes amigos e conhecidos que lhes auxiliavam, entregando mensagens orais, cartas e encomendas e tomando conta de mercadorias.<sup>140</sup>

Várias pessoas próximas à família de Saliu Salvador provavelmente serviam de intermediários. Firmino Jacob dos Santos, pai do filho

---

139 Ver, por exemplo, Araujo, *Public Memory*, p. 119; Castillo, “Em busca”, pp. 124-130, 137-139; Reis et al, *O alufá Rufino*, cap. 7; Luis Nicolau Parés, “Entre Bahia e a Costa da Mina, libertos africanos no tráfico ilegal” in Giuseppina Raggi, João Figueirôa-Rego e Roberta Stumpf (orgs.), *Salvador da Bahia: interações entre América e África, séculos XVI-XIX* (Salvador: Edufba, 2017), pp. 13-49; Mann, “One Yoruba Man’s Transatlantic Passages”, pp. 225-230; Rodrigues, “Marinheiros minas”.

140 Para exemplos de comunicação entre retornados e suas redes no Brasil, ver Cunha, *Negros, estrangeiros*, pp. 158-160; Verger, *Os libertos*, pp. 55-64, pp. 130-136; Elaine Santos Falheiros, “Luis e Antonio Xavier de Jesus: mobilidade social de africanos na Bahia oitocentista”, Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014, pp. 49-60, pp. 128-131.

mais velho de Tecla, estava envolvido no comércio com a Bahia, exportando produtos africanos como nozes de cola, limo da costa e sabão preto.<sup>141</sup> Bernardo Rodrigues, com quem Tecla teve dois filhos na década de 1870, era marinheiro que se tornou capitão de navio. Se deu tão bem com a importação de mercadorias que acabou abrindo um armazém no distrito comercial da marina.<sup>142</sup> O marido de Aishat, Joaquim de Oliveira, mercadejava azeite de palma e fez pelo menos uma viagem à Bahia. E, depois da morte de Saliu Salvador, sua viúva Camilla também viajou à Bahia.<sup>143</sup>

Após a morte de Primo Mendes em 1861, o contato mais importante da família na Bahia foi provavelmente o pai de Fatuman, Higinio Pinto da Fonseca. Como já foi dito, Higinio morou em Lagos por um tempo, mas não permaneceu ali. De volta à Bahia, teve outro filho e se tornou dono de uma barraca de cereais. Além de vender comestíveis, importava produtos africanos, como limo da costa e panos da costa – provavelmente em sociedade com a filha e o genro em Lagos.<sup>144</sup>

Há sugestões de que Higinio fosse muçulmano. No seu testamento, escrito em 1896, poucos meses antes da sua morte, indicou como testamenteiro o nagô liberto José Maria. Ao que parece, o testador foi ninguém menos que José Maria dos Santos Silva, conhecido como Alufá Salu.<sup>145</sup> Quando Higinio morreu, seu patrimônio incluía seis imóveis e muito dinheiro em ações bancárias, dando um montante líquido de 42 contos.<sup>146</sup>

---

141 Flávio Gonçalves dos Santos, *Economia e cultura do candomblé na Bahia: o comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros, 1850-1937*, Ilhéus: Editora Uneb, 2013, p. 252.

142 APEB, Polícia, Legitimações de passaportes, 1864-1875, maço 5877, fls. 64, 122v, *Bernardo Rodrigues*, 7 ago. 1866 e 25 mai. 1868; APEB, PP, 1872-1889, maço 6376, *Bernardo Rodrigues, capitão da barca Cecília à polícia do porto*, 28 jun. 1899; Santos, *Economia e cultura*, p. 294; Angela Fileno da Silva, “Vozes de Lagos: brasileiros em tempos do império britânico” Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, pp. 203-204, .

143 APEB, LSP, v. 55, *Passageiros do patacho Ericeirense*, 20 out. 1887; LSP, v. 57, *Passageiros do Jovem Anna*, 17 set. 1898.

144 *Almanak administrativo, comercial e industrial da província da Bahia para o ano de 1873, parte 3*, Salvador: Typographia Mendes, 1872, p. 56; APEB, Alfandega, Notas de despacho de importação, v. 379 (fev. 1884), *Mercadoria de Higinio Pinto da Fonseca*, 31 jan. 1884, nota n. 67.

145 Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 604; Reis, “Os malês”, pp. 368-369.

146 APEB, Higinio Pinto da Fonseca (1896), fls. 14-14v; 16-17v.

Nessa altura, Fatuman e seu irmão já tinham morrido. A parte que lhes cabia foi legada a seus respectivos herdeiros. Além dos filhos de Fatuman, Amina e Sabiu, havia três meninas na Bahia, filhas do irmão de Fatuman. O quinhão de Amina e Sabiu foi de três contos para cada. Consistia em um sobrado na freguesia de Santo Antonio, que valia quatro contos, e os dois contos restantes em ações bancárias. Era um valor apreciável, mas para recebê-lo era preciso entrar na justiça, na Bahia.<sup>147</sup> Para facilitar, Saliu Salvador instituiu como procurador Joaquim Pereira da Costa, um retornado que morava na Rua Bamgbose, perto da mesquita Salvador. Também conhecido pelo nome muçulmano Bakare, era comerciante e ia sempre à Bahia.<sup>148</sup>

Desde o fim do tráfico atlântico, a população africana do Brasil estava em declínio. Na última década do século XIX, Nina Rodrigues estimava que restassem apenas 500 africanos na cidade de Salvador, um terço deles muçulmano. Nina ainda menciona vários *alufás* e uma mesquita liderada por um imã. Outras capitais brasileiras, especialmente Rio de Janeiro e Recife, também abrigavam comunidades islâmicas.<sup>149</sup> Os correligionários que chegavam de Lagos decerto não ignoravam a

---

147 APEB, Higino Pinto da Fonseca, fl. 5. Higino deixou uma viúva, Maria Candida da Fonseca, que recebeu parte da herança, de acordo com a lei. O valor dos bens de Higino era alto, especialmente para um africano. Cf. Mattoso, *Bahia, século XIX*, pp. 602-649. Para uma análise da trajetória de outro africano bem-sucedido da Bahia, ver Reis, “De escravo a rico liberto”, pp. 15-68. Nas últimas décadas do século XIX, vários testamentos de africanos na Bahia mencionavam herdeiros que moravam em Lagos. Por exemplo, em 1868, a liberta nagô Josefa da Silva deixou dinheiro para um afilhado em Lagos. Em 1912, quando a também nagô liberta Justa da Silva Castro faleceu, uma filha sua morava em Lagos. APEB, Inventários, 05/2186/2655/05, *Josefa da Silva* (1868), fl. 2; 06/2693/08, *Justa da Silva Castro* (1912), fl. 4. Da mesma forma, muitos retornados em Lagos deixavam bens para parentes no Brasil. Cf. Lindsay, “To Return”, p. 44.

148 APEB, Higino Pinto da Fonseca, fls. 132-134. As viagens de Joaquim Pereira da Costa eram tão frequentes que não cabe listar todas aqui. Ver, por exemplo, APEB, Livro de entrada de passageiros (LEP), v. 3, *Passageiros do patacho Garibaldi*, 30 dez. 1881; LSP, v. 54, *Passageiros do patacho Rapido*, 28 set. 1884; LEP, v. 6, *Passageiros do patacho Bonfim*, 25 ago. 1892.

149 Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010, pp. 68-70, 75, 109; Alberto da Costa e Silva, “Comprando e vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do século XIX”, *Estudos Avançados*, v. 18, n. 50 (2004), pp. 285-294, ; APEB, Higino Pinto da Fonseca, fl. 5; Reis, “Os malês”, pp. 368-369;

existência desses enclaves. Pelo contrário, estes provavelmente ofereciam hospedagem e assistência em questões logísticas aos viajantes. Parece provável que os muçulmanos no Brasil também encomendassem artigos religiosos que eram mais fáceis de comprar em Lagos, como amuletos, tábuas para escrever, *tessubas*, exemplares do Corão em árabe etc. O *alufá* Salu, testamenteiro de Higino, tinha um postal de uma mesquita de Lagos, evidentemente recebido pelas mãos de algum visitante de lá, quiçá o próprio Bakare, que na Bahia ficava hospedado na casa de uma nagô liberta, vizinha do *alufá*.<sup>150</sup> A chegada de *alufás* ou imãs de Lagos era decerto muito bem-vinda, pela possibilidade de receber ensinamentos, fazer consultas adivinhatórias e encomendar a fabricação de amuletos, como bem sugere Ayodele Ogunnaike.<sup>151</sup>

Nas listas de passageiros das últimas décadas do século XIX, percebe-se um fluxo regular de africanos com nomes muçulmanos que chegavam à Bahia vindos de Lagos. Outros seguidores de Maomé usavam seus nomes lusos nos passaportes, como o próprio Bakare e o marido de Aishat, o *alufá* Tairu Joaquim de Oliveira, que foi à Bahia pelo menos uma vez. Chegou em setembro de 1887 e voltou para casa um mês depois, dessa vez acompanhado por Bakare.<sup>152</sup> João Jacob de Souza Marques, ativo na mesquita Alagbayun, fez pelo menos três viagens ao Brasil entre 1884 e 1898, sempre usando o nome português. Contudo, era frequentemente acompanhado por gente que usava apenas nomes muçulmanos.<sup>153</sup>

---

Roger Bastide, *The African Religions of Brazil*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 143-154.

150 Waldir Freitas de Oliveira, “O corão do alufá Salu”, *A Tarde*, Salvador, 22 mar. 1986; APEB, Higino Pinto da Fonseca, fl. 133. A vizinha de Salu, a africana liberta Lucrecia Maria da Piedade, importava mercadoria africana. Era na casa dela que Bakare se hospedava na Bahia. Cf. Santos, *Economia e cultura*, pp. 249, 251, 252, 253, 255; APEB, Higino Pinto da Fonseca, fls. 132-134.

151 Ogunnaike, “Bilad al-Brazil”, pp. 2, 14-16, 19.

152 APEB, LEP, v. 4, *Passageiros do hiate Africano*, 27 set. 1887; LSP, v. 55, *Passageiros do patacho Ericeirense*, 20 out. 1887.

153 APEB, LEP, v. 5, *Passageiros do patacho Bonfim*, 19 nov. 1884; LSP, v. 55, *Passageiros do vapor Advance*, 19 maio 1889; LSP, v. 55, *Passageiros do patacho Bonfim*, 4 out. 1889. Em uma das suas viagens, Souza Marques trouxe de Lagos seis

Frequentemente, as mesmas pessoas viajavam juntas, o que revela que muçulmanos, como outros agudás, tendiam a andar com gente conhecida. Um excelente exemplo é Oseni Antonio, provavelmente membro de uma conhecida família agudá que usava Antonio como sobrenome e era associada às mesquitas de Alagbayun e Inabere.<sup>154</sup> Sempre acompanhado por outros muçulmanos, Oseni fez três viagens ao Brasil, trazendo mercadorias como panos da costa, nozes de cola e pimenta da costa.<sup>155</sup> Aportou na Bahia pela primeira vez em 20 de janeiro de 1884, junto com o retornado Luis Mama e três outras pessoas que usavam o título *giwa* como sobrenome: Moses Giwa, Pedro Asani Giwa e Kasanu Asani Giwa.<sup>156</sup> Luis Mama atravessava o Atlântico com frequência desde meados dos anos 1870. Adotou o nome Mama depois de sua segunda viagem a Lagos em 1877, o que sugere que aderiu ao islã durante sua estadia lá.<sup>157</sup> Os Giwa, no entanto, estavam chegando ao Brasil pela primeira vez, assim como Oseni. Um mês depois de desembarcar, partiram para o Rio de Janeiro, guiados por Mama. No final de abril, Oseni foi a seu encontro. Três meses depois, o grupo inteiro voltou à Bahia, dessa vez acompanhado por mais uma pessoa, Manoel Musa Balthazar, um comerciante que morava em Lagos e vinha muito ao Brasil. No final de setembro, todos os seis – Oseni, Mama, Balthazar e os três Giwas – voltaram a Lagos, agora na companhia de Joaquim Pereira da Costa, ou Bakare.<sup>158</sup> Essa sequência de itinerários

---

caixas de nozes de cola e uma embalagem com “medicamentos”, talvez folhas usadas na medicina tradicional. Cf. Santos, *Economia e cultura*, p. 255.

154 Ver Adams, *Eko Dynasty*, pp. 191, 193.

155 Cf. Santos, *Economia e cultura*, pp. 244, 246, 248.

156 APEB, LEP, v. 4, *Passageiros da escuna Winshotten 2*, 20 jan. 1884.

157 APEB, LEP, v. 2, *Passageiros da barca Hersília*, 26 dez. 1876; LSP, v. 52, *Passageiros do vapor Senegal*, 6 fev. 1877; LEP, v. 2, *Passageiros do patacho Garibaldi*, 3 nov. 1877. Mama é uma forma diminutiva de Mamadou, este por sua vez variante de Maomé. Dois réus da Revolta dos Malês tinham esse nome. Cf. “Devassa do levante de escravos ocorrido em Salvador em 1835”, *Anais do APEB*, v. 50 (1992), pp. 28, 56, 118, 129; e v. 54 (1996), pp. 168, 182.

158 APEB, LSP, v. 54, *Passageiros do patacho Rapido*, 28 set. 1884. Sobre o envolvimento de Manoel Balthazar em comércio, ver Wlamyra Albuquerque, *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra na Bahia*, São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 59.

imbricados, envolvendo separações temporárias, reencontros em cidades distantes e um retorno coletivo à África, certamente exigia bastante planejamento, motivado em parte por negócios em comum, e também laços afetivos, nos quais a identidade religiosa provavelmente era um fator.

A última estadia de Oseni Antonio na Bahia começou no início de 1898, quando chegou de Lagos junto com Manoel Musa Balthazar. Este último retornou a Lagos no final do ano, juntamente com João Jacob de Souza Marques, Firmino Jacob dos Santos e Camilla Guimarães, viúva de Saliu Salvador.<sup>159</sup> Oseni, por sua vez, ficou na Bahia até abril de 1899. Durante seus últimos meses na cidade, Bakare chegou da África para resolver a herança dos filhos de Fatuman. Quando estava tudo resolvido, Bakare e Oseni compraram suas passagens de volta à África no patacho *Alliança*, nessa altura um dos poucos navios que ainda fazia a viagem à Lagos. Bakare tinha comprado uma boa quantidade de mercadoria, parte da qual seguramente adquirida na condição de procurador de Amina e Sabiu. O principal produto despachado por ele foi fumo. Um pilar da exportação brasileira para a África desde os tempos do tráfico negreiro, o tabaco manteve sua importância durante o comércio legal.<sup>160</sup> Bakare despachou mais de 300 barris desse produto, dos quais 50 eram consignados a “Asana das Neves”, evidentemente Camilla. Entre as outras mercadorias, havia alimentos como açúcar, mel e café, além de várias caixas de sapatos e de cigarros, e até uma máquina de costura da Singer. Oseni também levava mercadoria, mas em quantidades bem menores. Muitos outros passageiros também carregaram pequenas quantidades de mercadorias. Até Walter Paulo Siffre e Joaquim Francisco Branco, grandes negociantes agudás de Lagos, tinham mercadoria a bordo, principalmente cachaça.<sup>161</sup>

---

159 APEB, LEP 8, *Passageiros da Alliança*, 7 mar. 1898; LSP 57, *Passageiros do Jovem Anna*, 17 set. 1898. Nessa lista, o sobrenome Giwa foi abreviado a “G.” Mas na volta a Lagos, já consta por extenso.

160 Cunha, *Negros, estrangeiros*, pp. 146-147; Silva, “Vozes de Lagos”, pp. 226, 304-316.

161 APEB, Inventários, 01/86/100/06, fls. 9-12v, *O patacho Alliança* (1899-1904). Sobre os negócios de Siffre e Branco, ver Silva, “Vozes de Lagos”, pp. 204-205, pp. 211-221.

O *Alliança* zarpuu da Bahia no dia 10 de abril de 1899 com 61 passageiros. Os ventos não eram nada favoráveis e a travessia foi lenta. Além do mais, uma doença se espalhou e doze pessoas morreram. Seis décadas depois, uma sobrevivente da travessia, Romana Maria da Conceição, lembrava de sua admiração ao ver a devoção religiosa dos muçulmanos, que apesar de fome e doença sempre se juntavam no convés do navio para rezar, ajoelhados e curvados em direção a Meca. Quando o *Alliança* chegou finalmente a Lagos, na terceira semana de junho, as autoridades coloniais colocaram o navio em quarentena, temendo que a doença a bordo fosse febre amarela. Demorou mais três meses para os passageiros receberem permissão para desembarcar. Contudo, foram proibidos de levar seus pertences, inclusive dinheiro. Suas malas foram queimadas e o capitão recebeu ordens para sair do porto com toda a mercadoria ainda a bordo.<sup>162</sup>

A única opção viável para o navio era voltar à Bahia, aonde chegou em novembro do mesmo ano. Lá, o Juízo dos Ausentes determinou que os donos da mercadoria deviam retirar sua propriedade em até 30 dias, caso contrário, ela seria leiloada.<sup>163</sup> A maioria deles, porém, estava em Lagos. O prazo mal dava para que os proprietários recebessem a notícia do leilão, quanto menos para voltarem à Bahia a tempo. Ademais, para gente que tinha relativamente pouca coisa a bordo, como Oseni, o custo da viagem de volta era maior que o valor de sua mercadoria, o que fazia com que o resgate dos bens não valesse a pena.

O caso de Bakare era, no entanto, diferente, visto que um terço da carga do navio estava em seu nome. Ele foi um dos poucos passageiros que regressaram imediatamente à Bahia. Quando chegou em março de 1900, o leilão já havia acontecido e o processo para reivindicar o reembolso era bastante complicado. Parte da mercadoria tinha sumido depois do descarrego. Outra parte danificou-se ou estragou em trânsito e já

---

162 APEB, *O patacho Alliança*, fls. 142-142v; Verger, *Fluxo e refluxo*, pp. 735-738; Turner, *Les Brésiliens*, pp. 80-82; Olinto, *Brasileiros na África*, p. 216. O caso do *Alliança* é bastante comentado nos estudos sobre os agudás e inspirou o romance de Antônio Olinto, *A casa da água*, lançado em 1969.

163 APEB, *O patacho Alliança*, fl. 16.

não valia quase nada. E para piorar a situação de Bakare, os donos teriam que pagar o frete da volta à Lagos e ainda do descarrego na Bahia para que o reembolso fosse liberado.<sup>164</sup> Para Amina e Sabiu, o fracasso do *Alliança* significava a perda quase total da parte da sua herança que estava a bordo. Para gente como Bakare, que vivia do comércio com o Brasil, o caso representou o nadir de uma espiral descendente que estava se intensificando há anos. Logo depois do fim do tráfico atlântico, o comércio entre Lagos e a Bahia resistia, principalmente pela demanda por azeite de palma no Brasil e por fumo e aguardente na Costa. Até 1880, porém, a importância econômica dessa atividade comercial já estava em declínio. Diante dessa queda, o número de navios que faziam o percurso também caiu, dificultando o fluxo de passageiros e de comerciantes de pequena escala.<sup>165</sup>

Bakare saiu da Bahia no final de 1901 na barca *Cecília*, o primeiro navio a embarcar para Lagos desde a malfadada viagem do *Alliança*.<sup>166</sup> Foi a última viagem direta entre a Bahia e Lagos, marcando efetivamente o fim da época de travessias diretas entre a Costa da Mina e o Brasil. Daí para frente, para chegar a Lagos, era preciso pegar dois navios a vapor: um até Dacar ou às Ilhas Canárias, e dali outro que estivesse a caminho para o Golfo do Benim.<sup>167</sup> Os contatos sociorreligiosos entre a Costa da África e o Brasil tinham sido sustentados por relações de comércio, e quando estas encolheram, os contatos afetivos também murcharam. Para a geração que cresceu em Lagos no início do século XX, as viagens de veleiro para o Brasil só aparecem nas histórias contadas pelos mais velhos. Alguns poucos ainda faziam a viagem de vapor, mas era raro. Amina e Sabiu

---

164 APEB, O patacho *Alliança*, fls. 159-160; 195-196v, 202, 205, 230.

165 Verger, *Fluxo e refluxo*, pp. 909-910, e Cunha, *Negros, estrangeiros*, pp. 142-152, 160-161. Nos dados de Silva sobre o volume do comércio entre o Brasil e Lagos, o ano de 1877 representa o auge, com uma queda significativa ao longo dos anos 1880: Silva, “Vozes de Lagos”, pp. 195, 200, 302-303, 317-318. Segundo Hopkins, em 1880 o comércio entre Lagos e o Brasil valia 52159 libras, equivalente a 5,5 % de todo o comércio externo. Até 1892 o valor estava apenas 8517 libras, representando 0,9 % do comércio internacional: Hopkins, *Capitalism in the Colonies*, cap. 7.

166 APEB, LSP, v. 58, *Passageiros da barca Cecília*, 31 out. 1901. Havia trinta passageiros em total.

167 Turner, “Some Contacts”, pp. 59-60.

difícilmente teriam recebido visitas de suas primas baianas ou ido à Bahia para lhes ver. No Brasil, o crepúsculo dos contatos diretos com a África coincidiu com o paulatino desaparecimento da população africana, o que foi um divisor de águas para a religiosidade africana no Brasil, inclusive o islã. Os cultos aos orixás, voduns e inquices, apesar de passarem por reconfigurações significativas, sobreviveram e acabaram prosperando. Nas comunidades muçulmanas, contudo, o golpe foi mais duro. Dentro de poucas décadas foram quase extintas, com seus descendentes migrando para o candomblé e o catolicismo.<sup>168</sup>

## Considerações finais

A evidência apresentada neste texto ilumina a história do islã no Atlântico negro no século XIX. Africanos muçulmanos constituíam uma parte significativa do movimento de retorno logo depois da Revolta dos Malês e continuaram a fazer parte de levadas posteriores de retornados. Quando Saliu Salvador Ramos das Neves e sua família partiram para Lagos em 1857, além de terem vivenciado a rebelião, tinham enfrentado também o preconceito anti-islâmico que se seguiu ao levante. Nesse período, o islã já estava crescendo em Lagos e a chegada de agudás islamizados intensificou essa tendência. A fundação da mesquita Salvador e de outras mesquitas brasileiras se inseriu nesse contexto.

Além de esclarecer o papel do islã no Atlântico Negro, a história da vida de Saliu Salvador também ilumina vários aspectos da história agudá num sentido mais amplo, deixando transparecer os mecanismos utilizados no Brasil por futuros retornados para alcançar a alforria e estabilidade econômica. No caso específico de Saliu Salvador, seu conhecimento de barbearia – um ofício com demanda pelo tráfico negreiro – trouxe lucros

---

168 Bastide, *The African Religions*, pp. 152-154; Beatriz Góis Dantas, *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro: Graal, 1988, pp. 117-118; “Marcas de Alá”, *Correio da Bahia*, Salvador, 5 nov. 2000, p. 4.

financeiros e lhe posicionou numa rede clientelista que facilitou sua mobilidade ascendente na pirâmide social. Ao mesmo tempo, ele forjou vínculos afetivos horizontais solidários que continuaram a ser importantes em sua vida por décadas depois de sua volta à África. O grupo doméstico formado por ele na Bahia, envolvendo uma teia complexa de parentesco consanguíneo e por afinidade, foi preservado em Lagos, mas também cresceu bastante, transformando-se numa grande unidade familiar com muitos descendentes até hoje.

Na Bahia, através de libertos empregados no comércio com a África, Saliu Salvador recebia notícias sobre acontecimentos na Costa da Mina. Seguramente, quando partiu para Lagos, já sabia quais portos africanos tinham comunidades de agudás. Ao escolher Lagos como seu destino, diversos fatores provavelmente pesavam, entre eles a grande população iorubá-falante, a presença do islã na ilha e a possibilidade de adquirir um terreno para construir uma moradia.

Depois do fim do tráfico de seres humanos, o comércio lícito continuava em menor escala, com bons mercados entre o Brasil e a Costa da África. O envolvimento de Saliu Salvador nesse comércio facilitou a manutenção de laços com a Bahia, ao mesmo tempo suplementando sua renda. Por volta de 1880, no entanto, o volume do comércio começou a cair, acompanhado por uma redução nos lucros. Permaneceram principalmente os pequenos comerciantes, muitos deles libertos, cujas atividades dependiam de redes afetivas, inclusive religiosas, mas com pouco capital de giro para fazer frente às perdas. Nesse contexto, o caso da *Alliança* teve consequências catastróficas.

A existência de redes ligando adeptos dos orixás no Brasil com seus pares em Lagos, postulada pelo antropólogo J. Lorand Matory em relação às últimas décadas do século XIX, foi posteriormente comprovada com dados empíricos por outros pesquisadores, que demonstraram, inclusive, que o fenômeno se estendia até a primeira década do século XIX, quando o polo de atração era Ajudá (Uidá).<sup>169</sup> As evidências apresen-

---

169 Cf. J. Lorand Matory, *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton: Princeton University Press,

tadas neste texto demonstram que uma rede paralela unia muçulmanos nos lados opostos do Atlântico, especialmente na segunda metade do século. Nossos dados fornecem um respaldo empírico para a sugestão feita por Ayodeji Ogunnaike, de que no século XIX o islã negro se constituiu como uma religião transatlântica.<sup>170</sup> Além da chegada ao Brasil de muçulmanos escravizados, e da volta posterior de alguns deles, já libertos, para se radicar novamente na África, um grupo pequeno, mas significativo, atravessava o oceano continuamente, conectando pessoas em ambos os lados. Entretanto, nossos dados sobre redes de muçulmanos dizem respeito principalmente à estruturação de atividades comerciais e seus atores, sem desvendar os saberes religiosos e as práticas rituais que decerto chegavam junto com os viajantes e suas mercadorias. Esperamos que nosso trabalho abra caminhos para futuros estudos sobre essas questões.

---

*Recebido em 07 jan. 2024*

*Aprovado em 24 abr. 2024*

---

doi: 10.9771/aa.v0i69.58675



---

2005; Castillo, “Bamboxê Obitikô”; Parés, “O sítio Dagomé”; Parés e Castillo, “José Pedro Autran”.

170 Ogunnaike, “Bilad al-Brazil”.

Os estudos sobre os retornados ou agudás tendem a privilegiar o papel do catolicismo como marca identitária desse grupo. O envolvimento no islã é geralmente tratado como uma questão periférica, apesar de sua incontestável importância em impulsionar a mais intensa fase de retorno, logo depois do Levante dos Malês (1835). O presente texto examina a presença de retornados muçulmanos em Lagos, onde uma comunidade agudá consolidou-se a partir dos anos 1850. A partir de detalhada pesquisa documental e etnográfica, tomamos como estudo de caso a trajetória de Saliu Salvador Ramos das Neves, fundador de uma das mesquitas brasileiras mais antigas de Lagos. A primeira parte do texto analisa sua vida na Bahia, onde ele testemunhou a Revolta dos Malês, alforriou-se e formou uma família com quem embarcou para Lagos em 1857. A segunda parte examina a trajetória da família em Lagos, com atenção especial para o período formativo do bairro brasileiro e do crescimento do islã agudá. Finalmente, o texto reflete sobre os continuados contatos afetivos e comerciais da família com a Bahia, em relação ao vaivém atlântico de outros retornados muçulmanos na segunda metade do século XIX. As evidências apresentadas demonstram a existência de um importante componente muçulmano na dinâmica do Atlântico Negro.

Retornados | Atlântico Negro | Muçulmanos iorubás na Bahia | Islã em Lagos | Sociabilidade Transatlântica

**ISLAM IN THE BLACK ATLANTIC:  
SALIU SALVADOR RAMOS DAS NEVES AND HIS FAMILY  
(BAHIA AND LAGOS, C. 1830-1900)**

*Studies of Brazilian returnees or Agudás tend to focus on their attachment to Catholicism, treating Islam as a peripheral subject despite its undisputable role in catalyzing the first and most intense phase of return after the Malê Rebellion of 1835. The present study, based on extensive archival and ethnographic research, examines the history of the Muslim presence among returnees in Lagos, taking as a case study the life of Saliu Salvador Ramos das Neves, founder of one of the city's oldest Brazilian mosques. We begin by examining his enslavement and early days in Bahia, where he lived through the Malê Rebellion, purchased his freedom, and formed a family that accompanied him to Lagos in 1857. The second part of the paper examines his household's experience in Lagos, especially its early years there during a formative period of the town's returnee community and the growth of its Muslim population. The final section of the paper traces the family's continued contact with Brazil, which went on until the end of the century. The paper shows that their affective and commercial ties to Brazil existed within a larger context of voyages by Muslim returnees involved in trade between West Africa and Brazil, thus providing concrete evidence of Islam's role in the dynamics of the Brazilian Black Atlantic.*

Agudas | Black Atlantic | Yoruba Muslims in Bahia | Islam in Lagos | Transatlantic Sociability