

historiografia brasileira por muito tempo encarou a escravidão de forma bastante rígida. O escravo foi visto alternadamente como herói ou vítima e, sempre, como objeto, fosse de seus senhores ou de seus próprios impulsos ou mesmo da história que se propunha a estudá-lo. *Negociação e conflito* propõe uma nova e iluminadora abordagem do tema, resgatando as pequenas e grandes histórias das pessoas que, inversamente ao que até hoje se pensava, resistiam a se tornar meras engrenagens do sistema escravista. Eduardo Silva e João José Reis mostram que, em meio à passividade absoluta e a agressividade cega que os historiadores costumaram-se a atribuir ao escravo, havia uma posição intermediária: a da negociação, a do compromisso com o sistema, a da engenhosidade no sentido de conquistar, em meio a todas as adversidades, um espaço onde se pudesse construir o próprio viver.

NEGOCIAÇÃO E CONFLITO

JOÃO JOSÉ REIS E EDUARDO SILVA

João José Reis
e Eduardo Silva

NEGOCIAÇÃO E CONFLITO

A RESISTÊNCIA NEGRA
NO BRASIL ESCRAVISTA


COMPANHIA DAS LETRAS



*NAS MALHAS DO PODER ESCRAVISTA:
A INVASÃO DO CANDOMBLÉ DO ACCÚ*

Senhores e autoridades escravistas na Bahia, como em toda parte, usaram da violência como método fundamental de controle dos escravos. Mas a escravidão, como vimos nos capítulos anteriores, não funcionou e se reproduziu baseada apenas na força. O combate à autonomia e indisciplina escrava, no trabalho e fora dele, se fez através de uma combinação da violência com a negociação, do chicote com a recompensa.¹

Os escravos também não enfrentaram os senhores somente através da força, individual ou coletiva. As revoltas, a formação de quilombos e sua defesa, a violência pessoal, conviveram com estratégias ou tecnologias pacíficas de resistência. Os escravos rompiam a dominação cotidiana por meio de pequenos atos de desobediência, manipulação pessoal e autonomia cultural. A própria acomodação escrava tinha um teor sempre ambíguo. "Correntezas perigosas e fortes passavam sob aquela docilidade e ajustamento", percebeu o historiador Eugene Genovese.²

Os senhores entendiam que a acomodação era precária e quando possível procuravam negociar o prolongamento da paz. Da mesma maneira, os escravos compreendiam que o mais negociador dos senhores, ou feitores, um dia usaria com ferocidade o chicote. Na escravidão nunca se vivia uma paz verdadeira, o cotidiano significava uma espécie de guerra não convencional. Nessa guerra, tanto escravos quanto senhores

buscavam ocupar posições de força a partir das quais pudessem ganhar com mais facilidade suas pequenas batalhas. É óbvio que os senhores e seus agentes detinham uma enorme vantagem inicial, baseada no acesso a poderosos recursos materiais, sociais, militares e simbólicos. Por isso os escravos tiveram de enfrentá-los com inteligência e criatividade. Eles desenvolveram uma fina malícia pessoal, uma desconcertante ousadia cultural, uma visão de mundo aberta ao novo.

O novo, é verdade, muitas vezes irrompeu no cotidiano escravo sob a forma de revoltas coletivas. Estas nem sempre tiveram como objetivo a subversão geral da ordem escravista, mas apenas o fim de melhorar aspectos específicos da vida dos escravos. Num ou noutro caso, elas não foram atos ineficazes de desespero, como sugerem alguns.³ Muitas revoltas foram planejadas com cuidado por hábeis lideranças e não foram inúteis mesmo quando derrotadas, pois a ameaça sempre presente de que viessem a acontecer criava um clima favorável aos escravos nas negociações rotineiras com os senhores. Estes muitas vezes preferiam recuar a arriscar suas vidas e as dos membros de suas famílias.

Ao longo da primeira metade do século XIX a Bahia se constituiu num ambiente favorável à resistência escrava. Foi fundamental, em primeiro lugar, o crescimento vigoroso da população negro-mestiça, em especial a dos africanos. Estes foram importados em números que chegaram a atingir 8 mil por ano em certos períodos, visando atender a demanda da economia açucareira que, desde o final do século XVIII, fora atingida por fortes ventos de prosperidade. Os novos escravos agora vinham principalmente da área do golfo de Benin, sudoeste da atual Nigéria, e do antigo reino do Daomé, atual República do Benin, terras dos nagôs, jejes, haussás, tapas etc. Em 1811, esses africanos já representavam 50% da comunidade africana que vivia em Salvador, atingindo 60% em meados da década de 1830. Os outros eram originários da Costa da Mina e do sul da África, de Angola na sua maioria. Na Bahia, como em outras regiões escravistas do Novo Mundo, essas etnias africanas foram chamadas de "nações". A elas pertenciam mais de 60% dos escravos e, entre libertos e

escravos, cerca de 33% dos 65 500 habitantes de Salvador em torno de 1835. Negros e pardos nascidos no Brasil formavam perto de 40% da população da cidade.⁴

A formidável densidade da população africana na Bahia favoreceu sua representatividade cultural, suas identidades étnicas e sua disposição de luta. A mera presença de um número tão grande de africanos intimidava setores importantes da classe senhorial, e com razão. Entre 1807 e 1835, escravos trazidos da África realizaram mais de duas dezenas de conspirações e revoltas, mantendo o regime escravista em permanente sobressalto. Paralelamente, os africanos se empenharam com vigor no aperfeiçoamento de suas instituições de barganha com a população baiana, com brancos, mulatos e crioulos. A construção e constante recriação da identidade étnica esteve no centro dessa dinâmica africana.

Na revolta ou na negociação, os africanos também se aproveitaram das incertezas que se alastraram, sobretudo mas não exclusivamente, entre a população livre, durante a transição de colônia portuguesa a província brasileira. As idéias liberais da época, as dissidências entre os brancos, a Guerra de Independência e as freqüentes revoltas populares, federalistas e militares dos primeiros anos do Império enfraqueceram a classe senhorial baiana.⁵ Apesar de mantida a escravidão, pode-se dizer que ela foi colocada na defensiva por escravos que souberam explorar seus instantes de fraqueza.

Em meio a esse clima social, político e cultural agitado, um candomblé nas imediações de Salvador foi, em meados de 1829, invadido pela polícia. Publicamos em apêndice o relato deste episódio, feito pelo juiz de paz da freguesia de Nossa Senhora de Brotas, Antonio Gomes de Abreu Guimarães.⁶ O Juizado de Paz apareceu no cenário brasileiro exatamente no final da década de 1820. Os ocupantes do cargo — em geral pessoas remediadas, raramente ricas, mas com algum prestígio — eram eleitos por seus pares sociais para se encarregarem do policiamento de suas freguesias. Auxiliavam-nos nessa tarefa os inspetores de quarteirão, os guardas municipais e, a partir de 1831, os guardas nacionais.⁷

Segundo várias de suas cartas espalhadas na documentação do Arquivo Público da Bahia relativa aos juizes de paz, Antonio Guimarães era de origem portuguesa, casado, tinha filhos, cerca de sessenta anos em 1829, pequeno proprietário de terra e escravos em Brotas e em Itaparica. Apesar da idade, era um homem cheio de energia, polêmico, fisicamente ativo. Ele cuidava da ordem numa freguesia de porte médio, afastada do núcleo urbano, semi-rural, com uma população em torno de 3 mil pessoas — numa cidade de aproximadamente 62 mil habitantes em 1829 — talvez a maioria “de cor”, inclusive muitos africanos libertos e escravos que o juiz procurava a custo colocar nos eixos.

O texto deste capítulo se desenvolve a partir do texto do juiz Guimarães. Nele discutimos o pensamento e o comportamento de um homem na defensiva contra escravos ousados, senhores permissivos e autoridades complacentes. Mas não fazemos apenas uma análise de texto. Acompanhamos e debatemos os argumentos do juiz de paz, (re)introduzindo-os no ambiente histórico a que pertencem. No centro da cena, o candomblé desempenha papel privilegiado de representação política e reinvenção cultural dos africanos na Bahia. O enredo se desenrola em torno do ataque à religião africana e da defesa do direito de sua prática. Desse movimento emergem os impasses e dilemas enfrentados por escravos, libertos, senhores e autoridades em suas relações cotidianas.

O ASSALTO

Antonio Guimarães não esperava que tivesse de dar explicações por ter ordenado a invasão de um candomblé em sua freguesia. Mas, no dia 28 de agosto de 1829, ele precisou gastar algumas horas respondendo por escrito a uma interpeção feita sobre o incidente pelo presidente da província da Bahia, José Gordilho de Barbuda, o visconde de Camamú. Este recebera queixa de um liberto africano, Joaquim Baptista, de que uma patrulha, sob as ordens do juiz, invadira o

candomblé e se apropriara de 20 mil réis, panos da Costa e um chapéu de sol. Infelizmente não conseguimos encontrar o registro da história na versão do africano.

O relato de Antonio Guimarães informa que num local chamado Accú (decerto o atual bairro do Acupe de Brotas) havia em 1829 um candomblé. Joaquim fazia parte dele, parte importante, uma vez que o documento se refere ao “Sítio indicado do Accú, e morada do Suplicante”. Era certamente um morador de prestígio na comunidade do terreiro, um liberto que talvez por ter algum acesso aos poderosos — aspecto a ser discutido adiante — agia como protetor da mesma.

Uma referência ao culto do “Deus Vodum” indica a origem jeje do grupo religioso. Os vodus são as divindades dos jejes do Daomé, muito numerosos na Bahia da época. Já em 1785 encontramos notícia de uma casa jeje, também vítima de invasão policial, em Cachoeira, no Recôncavo baiano.⁸

A casa de 1829 não era pequena, considerando a animação da festa, a variedade e quantidade dos elementos e objetos rituais descritos e, sobretudo, o número de pessoas ali encontradas. “Este festejo, havia já três dias que se fazia com estrondo”, escreveu Guimarães. Os homens da lei depararam com um mundo de movimentos, sons, cores e objetos de significado estranho para eles, assim descrito pelo juiz: “Em cima de uma mesa toda preparada, um Boneco todo guarnecido de fitas, e búzios, e uma cuia grande da Costa cheia de Búzios, e algum dinheiro de cobre misturado das esmolas, tocando tambaque e cuias guarnecidas de búzios, dançando umas [mulheres], e outras em um quarto dormindo, ou fazendo que dormiam”. Os policiais ocuparam o terreiro, destruíram ou apreenderam os objetos rituais, dispersaram e prenderam frequentadores. Cerca de 36 pessoas foram presas. Destas, onze lavadeiras foram logo liberadas para guardar as roupas de seus fregueses ou senhores. Foram levados à casa do juiz três homens apenas e 22 mulheres que, somadas às onze lavadeiras deixadas para trás, perfazem 33 mulheres detidas. Isso pode indicar que estas eram maioria no terreiro e não que os homens tiveram pernas mais ligeiras para fugir dos assaltantes.

Diante do juiz Antonio Guimarães, um ritual de arrogância e poder teve lugar: “(...) e fiz tirar e quebrar em presença de todos, o tambaque, e os mais vis instrumentos de seus diabólicos brinquedos”. Anteriormente, por ocasião da invasão, os homens do juiz já haviam destruído “o chamado Deus Vodum, cuias, e tudo lançando por terra”.

O assalto ao terreiro, a destruição dos objetos de culto, a prisão dos participantes são atos que ressaltam a intolerância da dominação escravista. A repressão à cultura negra, à religião em particular, foi um fato comum na vida dos escravos. O documento é uma evidência eloqüente disso. Mas no esforço que Guimarães fez para se explicar, ele terminaria por revelar que esse método de dominação dos escravos, que era o seu, convivia e por vezes se chocava com outros mais refinados.

REPRESSÃO E PERMISSÃO

As pessoas e grupos em posições de autoridade nem sempre concordavam entre si quanto à atitude a tomar diante das práticas religiosas, batuques e divertimentos africanos. Com freqüência, reprimir ou tolerar dependia da hora e das circunstâncias, não exatamente da pessoa no poder ou da posição de poder da pessoa. Entretanto, o estilo pessoal de um senhor ou de uma autoridade podia ser decisivo na demarcação dos limites da autonomia escrava. Tolerância e repressão se alternavam entre os governantes mais altos e as autoridades policiais mais miúdas da província. Os comportamentos também variavam de um senhor para outro. Muitas vezes se opunham senhores, de um lado, e governantes e agentes da lei, do outro. Por trás das atitudes de força ou de concessão pairava sempre o fantasma da rebelião. Qual o melhor método de impedi-la? Responder acertadamente a essa pergunta tornou-se uma obsessão no século XIX, quando os levantes escravos se multiplicaram.

Na virada do Oitocentos, o professor de grego Luis dos Santos Vilhena escreveria preocupado: “Não parece ser muito

acerto em política o tolerar que pelas ruas, e terreiros da cidade façam multidões de negros de um, e outro sexo, os seus batuques bárbaros a toque de muitos, e horrorosos atabaques, dançando desonestamente e cantando canções gentílicas, falando línguas diversas, e isto com alaridos horrendos, e dissonantes que causam medo e estranheza (...).⁹ Poucos anos depois assumiria o governo da Bahia o conde da Ponte, que representava com perfeição a tendência mais intolerante de governo escravista. Para ele, o escravo não tinha direitos, só deveres, e entre estes o de obediência absoluta aos senhores, policiais e brancos em geral. Em sua opinião, essa cega obediência deveria ultrapassar as relações senhor-escravo para se instalar também nas relações entre negros e brancos em geral. Ao negro, mesmo o liberto, mesmo o crioulo livre nascido no Brasil, cabia assimilar-se subordinadamente ao mundo colonial escravista comandado pelo branco.

As idéias do conde da Ponte se desdobraram numa política de sistemática repressão a toda manifestação associativa de tradição africana na Bahia. Em seu governo, os numerosos terreiros religiosos, às vezes incrustados em pequenos quilombos, foram invadidos e, seus moradores, presos e perseguidos. A descrição que o conde fez dessas comunidades, embora distorcida, revela os múltiplos serviços que elas ofereciam aos despossuídos da Bahia, insinua a razão do seu sucesso. Segundo ele, para lá convergiam “os crédulos, os vadios, os supersticiosos, os roubadores, os criminosos e os adoentados, e com uma liberdade absoluta, danças, vestuários caprichosos, remédios fingidos, bênçãos e orações fanáticas, folgavam, comiam e regalavam com a mais escandalosa ofensa de todos os direitos, leis, ordens e pública quietação”.¹⁰ O conde considerava esses bolsões de independência negra inaceitáveis e se investiu da missão de moralizar o controle dos negros baianos, passando inclusive por cima da autoridade dos senhores. Estes, segundo o governante, deviam abandonar por completo a política de concessões e tolerância, causa da ousadia escrava tão difundida na província na época. O conde da Ponte governou a Bahia como um implacável capitão-do-mato.

Aparentemente, os senhores baianos, pelo menos os grandes, incorporaram os métodos do conde da Ponte, pois cerraram fileiras contra o governador que o sucedeu, o sofisticado conde dos Arcos, por considerá-lo excessivamente liberal no policiamento dos escravos. Acusavam-no de ser responsável por uma nova onda de rebeliões, enquanto o conde dos Arcos buscava suas causas em outra parte. O novo dirigente considerava desumano o tratamento dado aos escravos: trabalhavam até morrer, eram mal alimentados, punidos com rigor, coibidos em seus momentos de lazer, e por isso se rebelavam. Interpretava o apelo dos senhores à repressão como uma espécie de confissão de culpa: eles teriam consciência dos maltratos que infligiam a seus escravos e temiam retaliações. Na verdade, a correspondência do conde revela que ele acreditava que a escravidão *em si* provocava a revolta — uma conclusão iluminista — e que seu papel não era levar a cabo uma repressão demolidora contra as instituições africanas, mas permitir que elas funcionassem como alternativas à rebeldia coletiva.

Com efeito, o conde dos Arcos concedeu aos escravos alguma liberdade de associação durante os domingos e dias santos. Após uma séria revolta em 1816, que apavorou os senhores — então organizados sob a liderança do poderoso governador das armas, e grande senhor de engenho, Felisberto Caldeiras Brant Pontes —, o governador ainda permitiria reuniões escravas em dois locais de Salvador, os campos da Graça e do Barbalho. Ele continuava discordando dos senhores e insistia em que as celebrações e divertimentos africanos na verdade representavam sossego nas senzalas. Por um lado, permitiam que os escravos liberassem energias que, se contidas, podiam explodir em rebeliões; por outro, livre de excessiva pressão, cada grupo étnico ou cada nação africana terminaria fechando-se em torno de seus próprios deuses e costumes, evitando assim perigosas alianças interétnicas. Um pensamento perfeitamente esclarecido a serviço do bom e eficiente governo dos escravos.

Como discutimos em outro trabalho, nem a dureza do conde da Ponte, nem a leveza do conde dos Arcos puseram

fim às rebeliões escravas na Bahia, que decorreram de outras razões mais fortes. Esses homens também não foram os primeiros a defender a intolerância ou a concessão, mas foram os que primeiro elaboraram um discurso sistemático de controle escravo numa conjuntura carregada de rebeldia negra. Nessa época, o controle dos escravos não entrava nos cálculos escravistas apenas como uma questão econômica, uma preocupação pela disciplina individual do escravo com vistas a seu melhor desempenho no trabalho; agora o controle tornava-se uma delicada questão política, uma vez que a província estava tomada por repetidas rebeliões coletivas que ameaçavam o sistema como um todo. Os diferentes métodos de controle desses dois condes estabeleceram verdadeiros paradigmas. A linha dura e a liberal conviveram na Bahia, às vezes se entrecruzaram, outras vezes se chocaram.¹¹

O juiz de paz de Brotas parece ter-se formado na escola da intolerância. Ele era daqueles que estabeleciam uma relação de causa e efeito entre a festa de candomblé e a rebelião. Seguiu Vilhena, por exemplo, quando este escreveu que os batuques causavam “medo e estranheza (...) na ponderação de conseqüências que dali podem provir”.¹² Da mesma forma, Guimarães via na festa escrava um prenúncio de “catástrofe”. Não qualquer festa, mas aquelas fora do controle da polícia e à margem das regras e rituais da cultura nacional branca. Ele até admitia que os negros se divertissem ocasionalmente, mas sob vigilância policial e conforme os costumes do país. Festas de casamento, sim; rituais religiosos africanos, não. Ecoava aqui a posição defendida por Antonil no final do século XVII de se permitirem os “folgedos honestos” dos escravos. Igual posição seria aquela do Conselho Ultramarino, em carta de 1780 para o conde de Pavolide, em Pernambuco, estabelecendo uma diferença entre danças gentílicas e supersticiosas, que não deveriam ser toleradas, e “as outras”, que deveriam ser permitidas “com o fim de se evitar com este menor outros males maiores”.¹³

As preocupações de Antonio Guimarães não eram inteiramente improcedentes. Ele viu ocorrerem na província diversas rebeliões envolvendo crenças e instituições religiosas

africanas. Em 1807, durante o governo do conde da Ponte, as autoridades encontraram grande quantidade de “mandingas” (amuletos) entre os instrumentos de luta dos conspiradores africanos. Numa relação mais direta entre religião e revolta, em 1814, os escravos rebeldes das armações de pesca de Itapoã teriam sido liderados, segundo os autos da devassa, pelo “presidente das danças de sua nação, protetor e agente delas”. Anos depois, em 1826, africanos ligados ao levante do quilombo do Urubú se refugiaram numa “casa a que se chama de candomblé”. Esta é a primeira referência, aliás muito honrosa, que se conhece da palavra “candomblé” num documento histórico, e ela aparece num contexto de rebelião... A religião e a festa, a festa religiosa inclusive, sem dúvida funcionaram como elementos essenciais da política de rebeldia dos escravos.¹⁴

Diante disso, não é de admirar que Guimarães tenha feito imediata relação entre o candomblé e a quebra da ordem. Ganha também mais coerência sua escolha da linguagem da ortodoxia católica, de um discurso inquisitorial para definir e combater a festa de candomblé. Esta seria, para ele, perigosa brincadeira do diabo, personagem considerado patrono de “feitiçarias” e “superstições” atribuídas aos africanos desde o início de sua escravização no Brasil. Já no início do século XVII, o autor dos *Diálogos das grandezas do Brasil* comentaria a eficácia dos “escravos feiticeiros” no uso de ervas; em 1728, Nuno Marques Pereira, o Peregrino das Américas, escreveria sobre “ritos supersticiosos e gentílicos” dos africanos; em 1761, um ouvidor de Ilhéus mandaria prender “pretos feiticeiros”, especialistas nas “artes diabólicas” de adivinhar e curar; em 1785, quatro africanos seriam presos em Cachoeira por promoverem “batuques, feitiçarias e ações supersticiosas”.¹⁵

Em todos esses casos a repressão foi efetivada ou pelo menos recomendada em função principalmente do sucesso dos ditos feiticeiros em atrair prosélitos e clientes, e não só entre os escravos. A pena ferina de Gregório de Matos registrou inclusive a presença de “mestres superlativos” em calundus bantos na Bahia do século XVII.¹⁶ Isso mostra que a relação da população livre com a religião escrava não era sempre e

necessariamente de conflito. A cumplicidade generalizada na crença chegava a provocar atitudes ambíguas por parte de autoridades e membros respeitáveis da comunidade baiana, ainda quando se relacionava o “feitiço” com a desordem pública, ou mesmo a rebelião. Numa correspondência de 1820, o último governador colonial da Bahia, conde da Palma, se refere ao caso de um “homem branco e casado”, cuja mulher adoecera, “atribuindo-se sua enfermidade a feitiços, tendo esta preocupação dado motivo a algumas desordens, em que são envolvidos vários pretos”. O fato se passara em Santo Amaro, no Recôncavo, e o governador recomendou ao juiz de fora daquele distrito que agisse “com prudência e moderação (...) a fim de acautelarem todo e qualquer ajuntamento de pretos, de que nasce muitas vezes tais desordens em transtorno do sossego público”.¹⁷ Não se pode deixar passar o importante detalhe de que a autoridade pedia “moderação” ao juiz. Anos mais tarde, durante os inquéritos da rebelião dos malês em 1835, um dos envolvidos, o liberto jeje José, seria apontado como “curador de feitiço”. Num processo em que a religião africana, no caso sobretudo o islã, também se encontrava no banco dos réus, surpreende que José tenha sido absolvido por unanimidade pelo júri.¹⁸ Era como se aquele tipo de feitiço do liberto jeje tivesse sido julgado benéfico (“curador”), em contraste com a maléfica magia dos mestres muçulmanos. Ou, talvez, as conhecidas habilidades feiticeiras de José — segundo uma testemunha toda sua vizinhança sabia delas — tivessem intimidado os jurados na hora da decisão.

Os “brinquedos diabólicos” enfrentados pelo juiz Guimarães em 1829, parecem ter sido até certo ponto tolerados pelos próprios vizinhos do Accú. Recordamos as palavras do magistrado: “Este festejo havia já três dias que se fazia com estrondo”. Quer dizer, o candomblé bateu durante três dias sem ser molestado. Mas alguém terminou se incomodando. A palavra “estrondo” utilizada por Guimarães pode significar o rompimento das regras de discrição, sempre exigidas dos membros de terreiros em troca de seu direito ao funcionamento. Uma reunião menor, mais curta e silenciosa, talvez não tivesse provocado a denúncia e a imediata ação do juiz de paz.

Antonio Guimarães não era dos que se intimidavam diante de africanos de candomblé. Ele justificou legalmente suas ações com base na Constituição de 1824 e em leis locais que não permitiam o trânsito nas ruas de escravos e libertos sem permissão específica, respectivamente dos senhores e das autoridades policiais. Fez uma leitura pessoal do direito constitucional à liberdade religiosa, permitida aos não-católicos residentes no país (o catolicismo se mantivera no Império como a religião oficial do Estado). Aquele direito valia, segundo ele, tão somente para os estrangeiros oriundos das “nações políticas da Europa”. Quer dizer, não se devia confundir as nações políticas da Europa com as nações étnicas da África. O europeu era por definição livre, existia politicamente, tinha portanto direito à liberdade de culto e o privilégio de poder ser diferente. O negro africano, mesmo liberto, não possuía personalidade política na lei, era assimilado ao escravo, e escravo em terras brasileiras devia ser católico. E católico puro. Impossível suportar negros “mostrando por uma face Catolicismo, e por outra adorando publicamente seus Deuses”. O sincretismo religioso, ou melhor, a plurirreligiosidade dos negros na Bahia, representava um outro aspecto inaceitável de sua cultura.

Guimarães parecia fora de seu tempo, um tempo de enfraquecimento da influência da Igreja no Brasil, mas não estava sozinho. Dois anos antes, em 1827, uma autoridade policial prendera em Itaparica um “negro dador de fortuna” sob a alegação de “chamar a si um grande número de prosélitos, introduzindo assim um verdadeiro cisma na Religião Dominante”.¹⁹ Em nível local, a secularização dos mecanismos de controle social, que acompanhara os ensaios liberais após a Independência, não apagaria os velhos argumentos de controle através do reforço da ortodoxia religiosa. Neste sentido, é necessário relativizar a afirmação de Bastide de que no Império a repressão às religiões negras se daria sob o ponto de vista de defesa da “moral pública”.²⁰

A posição do juiz Antonio Guimarães em relação à ilegalidade das manifestações religiosas africanas fazia parte de sua visão mais ampla dos africanos. Em outra correspondência para o presidente da província, na qual comenta as rebeliões escravas da época, ele se refere aos africanos como "inimigos da humanidade" (visto que falava de inimigos do humano, é óbvio) e denuncia "seus bárbaros costumes, a que estão afeitos em suas pátrias".²¹ Evitar que esses "bárbaros costumes" se enraizassem no país demandava dos civilizados vigilância constante. Um caso clássico em que o "postulado da diferença leva ao sentimento de superioridade", e este à noção de que os supostamente superiores têm o direito de anular o modo de ser diferente dos que consideram inferiores.²²

Guimarães queria ver os africanos e seus "barbarismos" no isolamento, mas seu projeto era frustrado pela multiplicação de festas que misturavam pessoas social e racialmente diferentes. Ele relata a atitude liberal do juiz de paz da vizinha freguesia do Engenho Velho, que permitira que ali acontecesse algum tipo de grande celebração, uma combinação de muita comida, ruas decoradas e, nas suas palavras, "além do mais, esteve muita gente de várias cores". Não fica claro se havia relação entre esta festa e algum outro candomblé, ou se apenas se tratava de um batuque sem conotação religiosa organizado por africanos. Era um festim mestiço, Guimarães foi claro quanto a isso. Seu diagnóstico para o episódio seria categórico: "assim se principiam as sublevações".

O ajuntamento de "gente de várias cores" em festa significava desordem social, da mesma forma que o sincretismo religioso operava uma subversão de símbolos. Para o juiz, a ordem estava na segregação, na separação vigiada. Separação entre pessoas de cores diferentes, mas também entre as que, iguais na cor, houvessem nascido em lados diferentes do Atlântico. Daí sua indignada surpresa ao encontrar crioulos e africanos em comunhão ritual no candomblé invadido. Escreveu: "Acharam três pretos, porque os outros fugiram,

imensas pretas, e por mais desgraça muitas crioulas naturais do País". Observe-se um aspecto importante da taxionomia racial da época: os africanos eram sempre designados de *pretos*, em contraste com *crioulos*, a conhecida designação dos pretos brasileiros. A designação *negro* era pouco usada porque seu campo semântico confundia, incluindo africano e crioulo. Não deve ter sido à toa que a terminologia diferencial se difundiu na Bahia exatamente neste período, quando as rebeliões africanas estabeleceram a urgência política de enfatizar as diferenças entre os escravos nascidos aqui, supostamente confiáveis, e os aguerridos escravos arrancados da África.

Apreciada e incentivada pelos escravocratas, a inimizade entre crioulos e africanos era muito mais profunda do que as divergências entre as diferentes nações africanas. Crioulos e africanos mantinham relações em geral diferenciadas com senhores e brancos. Os primeiros, e mais ainda os mestiços, experimentavam com maior frequência a face paternalista da escravidão, ao mesmo tempo que conheciam melhor os opressores e portanto sabiam explorar mais habilmente suas fraquezas no cotidiano. Paternalismo, bem entendido, não significava relações escravistas harmoniosas e ausência de contradição; era estratégia de controle, meio de dominar de forma mais sutil e eficiente, com menos desgaste e alguma negociação. Esse modelo de relações teria predominado nos Estados Unidos, onde, na fase madura da escravidão, a quase totalidade dos escravos nascera no Novo Mundo.²³ Na Bahia, até as vésperas da abolição do tráfico, os escravos eram, na maioria, africanos. O modelo paternalista baiano então desenvolveu a especialidade de estabelecer uma hierarquia de privilégios entre os escravos, fundada na origem destes, e de atizar as diferenças entre crioulos e africanos decorrentes (ou não) daí. Os escravos nascidos no Brasil tinham certas prerrogativas no trabalho, recebiam melhor tratamento e podiam constituir família e adquirir alforria mais facilmente.

Como veremos no capítulo final deste livro, os senhores foram bem sucedidos em impedir que crioulos e africanos se unissem na rebelião. Mas, da perspectiva senhorial, o alinhamento político dos crioulos não bastava. A dominação pater-

nalista deveria incluir também uma certa aliança cultural entre escravos crioulos e senhores. Como o imaginário ideológico baiano era tão fortemente estruturado pela religião, isso significava que os crioulos deviam optar exclusivamente pelo catolicismo, mesmo que emprestassem a este, digamos, tons crioulos, como aconteceu nas irmandades de cor. Afinal, eles haviam sido socializados na escravidão e, embora toscamente, dentro de valores cristãos. Sabemos, é verdade, que os senhores pouco cuidavam da formação religiosa de seus escravos ou, de resto, da sua própria. Mas para os mais zelosos defensores da ordem, como o juiz Guimarães, a fidelidade crioula à "Nossa Religião" era inegociável. Era, inclusive, uma questão política já que, como vimos, o juiz relacionava o candomblé à subversão social.

Com efeito, a presença crioula no candomblé do Accú significava a própria "desgraça" no código de Guimarães. Era um desvio infeliz da ideologia paternalista. A cena por ele descrita sugere uma clássica situação em que se encaram um aborrecido pai ofendido e chorosas filhas entre aterrorizadas e arrependidas: "Vendo o choro que fizeram, depois de as repreender por serem crioulas, as mandei embora para não dar incômodo a seus senhores". A preocupação em ser útil aos proprietários não esconde o tratamento especial, nem sempre ameno, que as escravas recebiam "por serem crioulas". Por outro lado, talvez elas não chorassem só por medo e o choro fosse parte da arte de manipular a psicologia do paternalismo, a própria sabedoria crioula em ação.

Apesar de sua intolerância, Guimarães não conseguia escapar inteiramente do circuito paternalista que, como veremos adiante, tanto criticava nos senhores baianos. A diferença é que era desses paternalistas duros, e um antiafricano radical. Os africanos o assustavam pela completa estranheza que neles descobria. Eram bárbaros e brincavam com coisas do diabo. O juiz como que os expulsava da comunidade dos seres humanos para uma zona de perigo impenetrável pelo paternalismo. No centro desse campo diabolicamente minado e politicamente explosivo estavam o candomblé e o que nele se passava.

Ao promover a união entre africanos e crioulos, o candomblé do Accú revelou-se intolerável ameaça a um importante aspecto da dominação escravocrata na Bahia. Desunidos na rebelião, escravos nacionais e africanos se uniam na religião. É possível que nisso a sabedoria feminina tenha sido decisiva. As africanas acolhiam crioulas que provavelmente buscavam no Accú respostas a problemas cotidianos, do corpo e do espírito, impossíveis de serem resolvidos nos marcos da relação paternalista. Construía assim uma identidade própria, ao mesmo tempo em que imprimiam uma nova identidade ao candomblé que as recebia. Pela surpresa do juiz, a significativa presença crioula representava uma novidade dos tempos, um fenômeno que seguramente vinha fortalecer a religião escrava, que aos poucos deixava de ser africana para tornar-se afro-baiana. Nesse movimento de absorção de gente nova, que implicava em recriação de signos culturais, o candomblé ensinava a seus adeptos que a fidelidade às tradições da África podia e devia conviver com o espírito de mudança no Novo Mundo. Era o que poderíamos chamar de reinvenção da tradição. Aliás, como vimos, a religião africana desde antes, desde muito cedo, procurou furar o bloqueio do isolamento, conseguindo seduzir não só crioulos, mas também mulatos e brancos que procuravam os serviços de seus sacerdotes ou o encanto de seus rituais.

Mas no caso do candomblé do Accú acreditamos estar diante de uma outra coisa que não o simples fornecimento de serviços e espetáculos para os de fora. Tratava-se da incorporação ritual de um grupo numeroso de não-africanos. Neste caso passamos a um outro nível, mais profundo, de transformação cultural. Os jejes do Accú não mais se reduziam à homogênea família africana descendente direta dos voduns de sua terra. Tinham irmãos rituais na "terra de Branco", como os africanos chamavam a Bahia. Essa flexibilidade deles, enquanto grupo, colocava-se como um imperativo de sobrevivência e conquista de espaços na escravidão. A destreza individual foi também de fundamental importância nesse processo.²⁴

Na defesa de suas instituições e de si próprios, os escravos inventaram e levaram à quase perfeição uma singular astúcia pessoal na exploração das brechas do poder escravocrata. Suas realizações nesse campo sempre surpreendem. O nosso juiz de paz Antonio Guimarães foi uma vítima dessa esper-teza. Afinal, quem imaginaria que a maior autoridade da província, o presidente, visconde de Camamú, acolheria a denúncia de um africano contra um juiz de paz? O africano deve ter usado de artes para conseguir isso. Infelizmente não sabemos se ele tinha alguma relação pessoal com o visconde, se este lhe devia proteção; ou se haveria alguém próximo ao governante que lhe protegia. O certo é que estava pondo em prática o seu direito de petição junto ao presidente, um direito amplamente usado na época. Mas, para um africano, esse ato sempre envolvia temeridade e um cálculo cuidadoso das conseqüências, além do próprio conhecimento de como funcionava a burocracia do poder na província. Exigia, enfim, uma leitura política da situação, pois não se tratava da típica queixa contra os maltratos de um senhor, ou o pedido de garantia para uma alforria ameaçada, coisas que encontramos amiúde mencionadas na correspondência presidencial. Joaquim Baptista cuidava da defesa de uma instituição cuja existência dependia em muito da ambigüidade das autoridades e da sociedade em geral.

O visconde não era homem de passar a mão pela cabeça dos negros baianos. De origem militar, foi implacável na repressão a um motim de soldados de cor em 1824 e, mais tarde, já como presidente, destacou-se no combate à criminalidade e sobretudo às freqüentes rebeliões escravas. Para este fim chegou a elaborar um ambicioso plano de policiamento do Recôncavo que foi aplaudido e apoiado materialmente pelos mais poderosos senhores de engenho da província. Era esse o homem que pedia explicações ao juiz de paz a respeito das acusações de roubo e abuso de poder feitas por um preto de candomblé. É verdade que o visconde de Camamú parecia ser

um governante duro mas íntegro, exigindo disciplina e honestidade de seus subordinados. Daí também seu inquérito junto ao juiz. Joaquim com certeza conhecia o estilo do presidente e isso o ajudou na decisão de levar-lhe seu caso. Qualquer que seja o ângulo da questão, as evidências levam a crer que o africano sabia manipular as cartas certas no trato com os brancos. Não é à toa que o termo *ladino* (astucioso, esperto) com o tempo passou a identificar o africano aculturado. Melhor seria dizer "crioulizado".²⁵

Joaquim Baptista era liberto e isso provavelmente pesou em sua escolha para negociar com o visconde de Camamú. Os libertos tinham mais chance de explorar as possibilidades neste nível de barganha. Era mais fácil seu acesso aos homens livres, do escriba de petições ao amigo do presidente. Já os escravos quase sempre tinham de passar pelos senhores para resolver suas relações mais conflituosas com outros membros da sociedade livre, especialmente as autoridades. Sua estratégia precisava ser diferente. Eles procurariam então usar os senhores ou pelo menos o seu nome para forçar os limites da escravidão. Assim, antes do liberto Joaquim levar a queixa à presidência, um grupo de escravos já havia procurado o juiz de paz, autoridade menor, que relata o encontro: "(...) me apareceram e me intimaram que vinham da parte do Visconde de Pirajá, como para me meter medo (...) e porque um dos ditos era cativo do dito Visconde, ou de sua Tia, supunham-se munidos de todo o poder".

Joaquim Pires de Carvalho e Albuquerque, o visconde de Pirajá, era um homem muito rico, membro da Casa da Torre, herói senhorial da Independência da Bahia. Durante o Império destacou-se como líder dos setores mais reacionários de sua classe. Vivia imaginando "movimentos anárquicos" à sua volta, numa paranóia política que talvez pressagiase a perda da razão em 1841. Tal como Guimarães, segundo Paulo César Souza, ele falava da "barbaridade dos pretos" e temia uma sublevação geral da escravaria. "Em sua cabeça", escreve Paulo César Souza, "corriam cenas de chacinas de brancos por pretos associados a 'anarquistas'".²⁶ O visconde dificilmente concordaria com a indisciplina escrava e o uso

indevido de seu nome por negros. Neste ponto o juiz parecia acertar: "Não suponho que o Visconde protegesse tal (...)".

Era sem dúvida um risco calculado invocar o nome do visconde de Pirajá naquelas circunstâncias. Mas havia entre os escravos um que era homem de confiança do rude aristocrata baiano, um escravo-feitor. Mesmo um reacionário como Pirajá, ou gente de sua família, podia reconhecer as vantagens de colocar naquele cargo alguém com trânsito livre entre os escravos. Este feitor tinha uma posição de importância no candomblé do Accú, visto que possuía ou guardava os atabaques ali usados. Essa ascendência ritual devia aumentar-lhe o prestígio e a autoridade no meio escravo. Mas, além disso, não se consegue associá-lo à figura nefasta do feitor clássico. Segundo o juiz, ele era chefe de dar folga aos subordinados, deixando-os "à discricção". Talvez por ser ele próprio cativo, entendia que não era praticável administrar bem o trabalho de um engenho ou fazenda apenas na base do chicote. Aparentemente sabia negociar a paz na senzala que comandava. E era negociar que ele tentava com o juiz, usando como recurso sua posição de confiança dentro do sistema e a posição de poder de seu senhor.

Os escravos procuravam tirar vantagem do prestígio de seus donos nos embates cotidianos com as autoridades policiais e demais homens livres. Muitas vezes faziam isso à revelia dos senhores — como parece ter sido o caso do escravo-feitor do visconde de Pirajá —, outras vezes conseguiam proteção destes, talvez em grande parte pela habilidade com que lhes apresentavam suas versões dos fatos. Em outra carta ao presidente da província, Antonio Guimarães queixava-se exatamente dessa situação. Da pequenez de sua posição de magistrado local, ele se lamenta: "Parece-me que as Leis só foram feitas para os pequenos e não para os que se jactam de grandes, e ricos, e da mesma forma para seus escravos, e apaniguados forros, pois que, zombando da Lei, nem a querem cumprir, antes estão de mão alçada a desatenderem aos oficiais de quarteirões". Em outra passagem deste mesmo documento, Guimarães denuncia que os senhores "dão louvores" aos escravos infratores, "dizendo liberdades aos oficiais, até

pondo-os de ladrões".²⁷ No relato que vimos analisando, escreve coisa semelhante ao criticar as "pessoas de alguma consideração" que acobertavam desobediência à recente lei provincial "recomendando Passaporte aos forros e Cédulas aos cativos".

O protecionismo senhorial não se limitaria às relações senhor-escravo, estendendo-se também às relações entre os "grandes e ricos" e os "apaniguados forros". Por isso o juiz de Brotas colocaria o controle dos libertos no mesmo nível das preocupações com o controle dos escravos. Talvez sua opinião se fundamentasse no fato de que os libertos de origem africana eram vezeiros em se associarem a seus patrícios escravos para conspirarem contra o sistema. O juiz não entendia — ou talvez simplesmente não concordasse — que a formação de um setor de apaniguados entre os forros evitava que a insatisfação se generalizasse nesta classe de pessoas, e compensava a existência aí de elementos antiescravistas e antibrancos radicais, afastados da rede de controle paternalista. Gente como as dezenas de africanos libertos que, por exemplo, participaram da rebelião dos malês em 1835 e de tantas outras nesse período. Como argumenta Manuela Carneiro da Cunha, além do controle político, procurava-se também acomodar o liberto com vistas à criação de uma força de trabalho não-escrava mas dependente.²⁸

Embora úteis para a estratégia antiinsurrecional e econômica mais ampla, os compromissos do paternalismo senhorial operavam no cotidiano um inconveniente estremecimento das hierarquias sociais. Os escravos e apaniguados de homens ricos e poderosos achavam perfeitamente legítimo desafiar os *petits blancs* baianos, mesmo aqueles investidos de autoridade legal. O fenômeno não era inteiramente novo — Vilhena e o conde da Ponte já se queixavam disso — mas acreditamos que se generalizou nessa época devido à pressão da presença maciça de africanos e de suas sucessivas rebeliões. Na urgência do cotidiano ele favorecia tanto escravos, como senhores. Da perspectiva destes, era interessante no sentido de que os escravos como que representavam publicamente sua grandeza, servindo como instrumentos de difusão de seu

poder na sociedade. Com isso os senhores também afastavam para longe de si as tensões da escravidão. Da perspectiva dos escravos, significava que nem sempre a redução deles à personalidade social do senhor — parte importante da lógica de dominação na escravidão — lhes era desvantajosa. Pode-se dizer que tiravam proveito de sua condição de propriedade.

O escravo do visconde de Pirajá transformava o poder do dono em poder próprio na alquimia de sua política diária de sobrevivência e enfrentamento dos homens livres, homens como o juiz de Brotas. Este coitado via enfraquecido seu papel de zelador da ordem. Para ele, aquelas pequenas subversões do cotidiano, às vezes apenas simbólicas como as festas, não ameaçavam somente sua autoridade, mas criavam condições para a insurreição geral que os senhores tentavam evitar com a política de negociações e concessões.

Visivelmente desiludido com o rumo das coisas, o juiz Antonio Guimarães sentia falta de outros tempos mais coerentes, quando “uma ordem do finado Conde da Ponte [era] estritamente executada (...) não escapando ao castigo seu próprio escravo”.²⁹ Veladamente, ele sugeria ao presidente da província que seguisse o exemplo daquele governador colonial e não de senhores coniventes com a indisciplina de seus escravos quando afastados de casa. O juiz não admitia que os escravos ganhassem qualquer espaço de manobra dentro da escravidão.

AXÊ ACCÚ

Joaquim Baptista e os anônimos homens e mulheres do candomblé do Accú tiveram seu território e seus objetos rituais desrespeitados e possivelmente nunca recuperaram o que a polícia lhes roubou, mas fizeram ver ao juiz de paz Antonio Guimarães que aquilo não podia ser feito comodamente. Suas armas não eram muitas, nem muito potentes, mas eles as usaram com habilidade. Souberam aproveitar-se das incertezas do tempo, especialmente da insegurança causada pelas inúmeras rebeliões baianas, e explorar as divergências nas

fileiras adversárias quanto ao método de controle escravo. Conseguiram mesmo transformar adversários naturais em aliados muitas vezes involuntários. Com isso, foram aos poucos superando suas próprias divisões, embora nunca as eliminassem completamente, e rompendo o isolamento a que tinham sido empurrados.

O episódio da invasão do candomblé do Accú revela alguns dos elementos básicos para a compreensão do desempenho do candomblé como instituição central de representação e negociação dos negros na Bahia. O candomblé participou da contestação violenta aos senhores mas foi principalmente atuando fora dela que ele desenvolveu e sistematizou um estilo de resistência que iria de alguma forma amortecer a queda dos africanos na escravidão. Para isso foi necessário que estes se abrissem para o Novo Mundo, se abrissem para aqueles nascidos na “terra de Branco”, inclusive os próprios brancos da terra. Eles criaram canais de comunicação com os poderosos e incorporaram como membros de seus rituais os afro-baianos, enfraquecendo dessa maneira a ação dos escravocratas intolerantes e a divisão africano/crioulo tão cara ao sistema da escravidão.³⁰

Feitas as alianças, a ruptura com o isolamento pôde percorrer caminhos mais ousados. O candomblé do Accú veio à tona, saiu da clandestinidade batendo “com estrondo” durante três dias, se expondo publicamente. Depois da invasão, seus membros continuaram jogando aberto, enfrentaram um juiz de paz, denunciaram-no ao presidente da província, inventaram como aliado um visconde da aristocracia baiana. Agindo assim, afirmaram na prática o direito de existir e venerar seus deuses, que era negado por meio de leis locais e nacionais e através de atitudes como a de Antonio Guimarães. Foi uma luta desigual e dura para escravos e libertos sujeitos a enormes limitações de toda ordem. Em vista da legitimidade social, cultural e mesmo política do candomblé na Bahia de hoje — a Bahia que hoje se diz Terra de Todos os Orixás tanto como de Todos os Santos — pode-se dizer que o juiz de paz ganhou a batalha mas terminou perdendo a guerra.

O Accú provavelmente não foi o primeiro embate, e com certeza não foi o último, entre o juiz de paz Antonio Guimarães e o povo de candomblé. Pesquisas posteriores à redação deste capítulo confirmam e ampliam o que acabamos de narrar. O juiz retorna nessa nova documentação, reproduzindo cenas passadas ao lado de novos personagens. Em novas missivas para o presidente da província, abre-se um leque maior de alianças tecidas pelo candomblé no início da década de 1830, e a própria trajetória de Antonio Guimarães ganha novo colorido.

Em junho de 1830, Antonio Guimarães, aos 62 anos, se queixaria de um destacamento de milícias recentemente designado para sua freguesia, a seu pedido, para controlar os africanos do lugar. Acontece que os soldados se revelaram, eles próprios, incontrolláveis. Segundo relato do juiz, eles “vivem de jogar, passear, espancar pretos, (...) prenderem negros fugidos, e outros, sem audiência do suplicante (isto é, do juiz de paz), (...) a dizerem palavradas entre pessoas honradas (...)”. Ou seja, os soldados reprimiam inocentes e culpados, e não era bem essa a ordem que Guimarães queria ver em sua freguesia, especialmente se passavam por cima de sua autoridade. Repressão contra aqueles que *ele* julgasse fora da lei, essa era a política ideal de sua polícia, daí o conflito de autoridade, aliás típico em nossa história.

Esses milicianos, acusados pelo juiz de maltratar negros indiscriminadamente e de prender escravos fugidos sem seu conhecimento e verificação, eram também negros. Provavelmente crioulos e mulatos que atacavam africanos. Mas a fórmula não era assim tão simples. O chefe do destacamento era José Joaquim de Santa Thereza de Jesus, 29 anos, crioulo forro, solteiro, morador em Brotas e que vivia “de sua lavoura e negócio”, segundo informações de um sumário de culpa em que aparece como testemunha. E sobre ele escreveu Guimarães: “Este era o Comandante, africanos [para] que era convidado”. Temos então uma autoridade policial, aparentemente membro de candomblé, cujos subordinados são acu-

sados por outra autoridade de reprimir ilegalmente a negros livres e escravos.

Teria Guimarães criado uma boa mentira para melhor convencer o presidente da província? Ou estaria ele revelando uma face dupla da polícia, que reprimia certos grupos, talvez certos indivíduos negros, deixando à vontade e se associando a outros, até em posições de liderança? O certo é que Santa Thereza não era um elemento de fora da comunidade, não era sequer um soldado profissional e sim respeitável lavrador e comerciante residente em Brotas. Não se tratava de um homem qualquer, mas de um crioulo bem sucedido, alguém que disputava poder e influência em Brotas usando, tal como o juiz, de métodos duros. Como veremos adiante, Santa Thereza voltaria a se enfrentar com Guimarães, o perseguidor de candomblé. O comandante de milícias, lavrador e comerciante não era um homem qualquer, e podia ser tão útil ao candomblé como o candomblé a ele.³¹

Episódio ainda mais interessante aconteceria um ano depois, em 1831, ano de muita agitação política na província, destacando-se os movimentos antiportugueses, ou “matarotos”, em meio à crise da abdicação de dom Pedro I. O enredo da história se assemelha àquele do Accú, mas traz também novidades.

Em 1831, o presidente não era mais o visconde de Camamú, assassinado no ano anterior, talvez por falsários de moedas de cobre por ele perseguidos. O desembargador Honorato José de Barros Paim, terceiro presidente a suceder Camamú naquele ano incerto, acolheria uma queixa da preta Florência Joaquina de São Bento contra Antonio Guimarães. De novo os auxiliares do juiz haviam invadido um terreiro de candomblé e eram acusados de roubar peças de fazenda e moedas de cobre, prata e ouro; de novo o juiz os defenderia e contaria sua versão do ocorrido.³²

Numa tarde de domingo, quando ausente em ronda no Rio Vermelho, apareceu na casa de Guimarães o tenente-coronel de cavalaria Joaquim José Velloso convocando-o para uma missão no distrito do Engenho Velho. A mulher de Guimarães informou ao militar que aquele distrito se encon-

trava fora da jurisdição do marido, mas, segundo o juiz, ele “deu em resposta que eu mesmo era o mercado para a diligência”. Recordamos que, em 1829, o juiz de paz de Brotas criticara aquele do Engenho Velho por permitir festejos em que se misturavam gente de diversas cores e classes.

Guimarães reuniu seus homens e passou a noite aguardando ordens. Ao amanhecer de segunda-feira, chegaram trinta soldados de cavalaria sob o comando de um certo capitão Matos. O objetivo da missão era revistar casas de africanos, confiscar objetos de seus cultos, reprimir seus batuques e prendê-los, coisas da especialidade do juiz de Brotas. A operação foi bem calculada. Seus auxiliares cercaram em silêncio as casas para garantir que os moradores não fugissem ao barulho da tropa montada. Mais de trinta casas foram invadidas e revistadas, as vazias arrombadas. Nestas se encontraram “tambaques, Santos, e instrumentos de seus Diabólicos festejos, que a Tropa quebrou, e inda assim conduziram alguns Tambaques”. Foram presos pretos, mas não se diz quantos.

Da descrição dos objetos confiscados ou destruídos, destacam-se os “santos”. De que se tratava? Sabemos que hoje *santo* pode designar *orixá* e outras divindades afro-brasileiras, e os adeptos de candomblé são *povo-de-santo*, os iniciados *filho(a)s-de-santo*, os sacerdotes *pais* ou *mães-de-santo*.³³ Mas estaria toda essa nomenclatura, ou pelo menos a designação de *santo* para as divindades africanas, em voga naquela altura do século XIX? Esta seria uma possibilidade, embora talvez um homem como Guimarães procurasse evitar chamar de *santos* as estatuetas “diabólicas”. Isto nos leva a uma outra possibilidade: imagens de santos católicos, talvez acomodadas em altares africanos, um testemunho da plurirreligiosidade africana na Bahia oitocentista. Neste caso, contudo, estranha-se que o juiz não tenha aproveitado para comentar o ultraje à religião oficial. Fica a dúvida.

Mas a *blitz* não terminou aí. Já no caminho de volta, uma denúncia levaria a tropa a um prêmio maior: “saiu-nos um homem ao encontro e disse-nos que subíssemos aquele Monte, e no cimo dele acharíamos uma casa, que de contínuo existia

nela pretos, e pretas com danças, toques, e venturas”. E assim era descoberto mais um ativo terreiro, onde as divindades africanas se incorporavam regularmente entre os vivos e onde se praticava a adivinhação (“venturas”). Os soldados subiram o morro e desceram trazendo presos “bastantes pretos e pretas”, mas entre eles também vinha, escreveu Guimarães irônico, “o belo procurador branco Joaquim José de Oliveira Costa”. Não sabemos exatamente que tipo de procurador era este: um funcionário do Tribunal da Relação? Um procurador da Coroa? Um procurador de alguma repartição da burocracia provincial? Provavelmente nenhum desses, pela maneira como foi tratado. Talvez Joaquim fosse apenas um dos muitos baianos que, no dizer dos documentos da época, “viviam de causas”, ou seja, eram especialistas em escrever petições e em representar os que precisavam enfrentar os tortuosos meandros da burocracia do Império do Brasil. Algo mais que um despachante, algo menos que um advogado de hoje. De qualquer forma um procurador branco — o candomblé do Engenho Velho encontrara um importante aliado. Para as autoridades, o fato era sério mas provavelmente não excepcional, e cabia concessões. Afinal, a operação fora contra pretos, o branco, apesar de envolvido em coisa de preto, podia se safar. Guimarães escreveu: “(...) o Capitão o repreendeu e o mandou embora”.

Mas o procurador Joaquim Costa aparentemente não era um cliente ocasional, ou simples curioso do candomblé; seu comportamento sugere um compromisso mais radical. Guimarães: “Ao subir a Estrada do finado Machado tornou a aparecer o dito Procurador a requerer-me a soltura dos pretos, e lhe respondi não ser da minha inspeção, uma vez presos pela tropa, e nesse mesmo ato o Capitão com ele se enfadou, e disse se retirasse, pois lhe fazia favor não levá-lo preso”.

O cerco às residências dos negros durou todo o dia. Às 9 horas da noite, Guimarães se retirou, ainda deixando gente encarregada de prender os que fugiram, quando retornassem a suas casas. O procurador também ficara por ali, incomodando os delegados do juiz, que o espantaram mais uma vez. “Estes oficiais”, elogiou, “suposto não serem brancos como o

Procurador, não são Tabaqueiros, e têm toda a probidade, têm seus ofícios, e têm me feito muitas diligências, sem que deles alguém se queixe.” Em quem sua excelência deveria acreditar, em honestos, diligentes e trabalhadores cidadãos — apesar de pretos e mestiços — ou em tabaqueiros — apesar de brancos? *Tabaqueiro* — de *tabaque*, *atabaque* —, eis uma designação para os adeptos de candomblé naquela altura do século XIX, um candomblé que já recrutava entre os brancos e que não podia contar com todos os que não o eram. Os homens da lei prenderam alguns: “Às duas horas da Noite vieram me participar de feita a diligência, e no destacamento [estarem] os presos”.

O procurador não desistia. “Ao amanhecer”, conta Guimarães, “a primeira pessoa que me apareceu foi o dito Procurador (...) e vindo os pretos todos farroupilhas e maltrapidos, apareceram diversas pessoas que disseram serem os mesmos do dia antecedente, e por isso os mandei embora.” Esse trecho da correspondência do juiz de paz não é claro, mas parece que os pretos presos no dia anterior foram trazidos do destacamento e liberados. Outra possibilidade é que o procurador tenha procurado a autoridade à frente de africanos cujas casas foram assaltadas na noite anterior. Seja como for, a intervenção do procurador surtira algum efeito.

Segundo Guimarães, em sua presença os negros não se queixaram de roubo, tendo seus homens “deixado duas pretas velhas para tomar conta da casa”, da mesma forma que teriam agido quando da invasão do Accú, como vimos. O fato é que o procurador Joaquim Costa continuou ao lado dos africanos. Foi ele quem redigiu a queixa de Florência Joaquina ao presidente da província e a representou. Esta era, provavelmente, a dona da casa onde existia o candomblé, talvez sua líder espiritual. Infelizmente, também neste caso não nos foi possível localizar o texto da queixa, nem saber o epílogo desse enfrentamento.

Sabemos porém que a carreira de Antonio Guimarães como juiz de paz sofreria importante revés ainda naquele ano, que não fora um ano fácil para ele.

Em agosto de 1831, ele se indisporia com o capitão reformado Lourenço Pinheiro da Purificação, que o acusara de “despotismo” — expressão corrente naquele tempo para abuso de poder —, num caso de disputa envolvendo herança de terras em Brotas. No mesmo mês colidira com o major reformado José Gabriel da Silva Daltro. A correspondência em que Guimarães trata deste caso começa com uma defesa dos não brancos de sua freguesia: acusa o major de “ultrajar tudo quanto não é de sua cor prometendo chicote”, especialmente maridos e pais, uma vez que o ex-militar “persuade-se que tudo quanto é mulher o adora pelos enfeites, e cheiros próprios de militar fêmea”. Entre as conquistas do militar estariam uma “mulatinha e crioulas” do coronel João Ladislao de Figueiredo e Mello, um potentado local e amigo do major. Mais concretamente, as vacas do major estariam invadindo e destruindo as lavouras de milho, mandioca, aipim etc. dos fregueses, inclusive do próprio Guimarães. O major queixara-se ao presidente da província de que o juiz prendera duas escravas suas e seus bebês, segundo Guimarães por lhe chamarem de ladrão quando tentava impedir que as vacas destruíssem sua plantação de mandioca. Também neste episódio as escravas — a quem o juiz chama “donas da casa” — choraram e, continua o relato, “além de me condoer das crianças, e mesmo a amizade do Senhor as mandei embora”. Mas a amizade entre os dois não impediu a denúncia do major.³⁴

Em novembro Guimarães se defenderia do comandante de milícias Santa Thereza, citado acima, com palavras que revelam seu lado paternalista ao colocar no mesmo plano a educação de seus filhos e escravos: “O vício de bêbado e moleque não se casa com o meu procedimento pois desde menino recebi educação nobre, e com a mesma tenho educado meus filhos, e escravos; e por isso faz-se-me muito sensível que um homem carregado de torpezas (...)” etc. Guimarães tentara prender o miliciano aparentemente por este tentar reaver à força uma sua casa alugada.³⁵

Finalmente, em dezembro, o presidente Honorato Paim decidiu suspender o juiz “por haver infringido a Constituição do Império, com os procedimentos ilegais, e violentos, que

tivera com Domingos José de Souza Lima". Guimarães cercara a casa deste com quarenta homens, espancava seus escravos ferindo dois, "além de excessos que praticara com manifesto abuso de jurisdição". O presidente, ao tomar esta decisão, já tivera oportunidade de ler a queixa da vítima, a defesa do agressor e o parecer do conselheiro do Tribunal da Relação. No dia 15 de dezembro de 1831, Paim pediria à Câmara Municipal que informasse ao juiz sobre sua suspensão e desse "as providências sobre quem o deva substituir (...)". Ao ser informado da demissão, rebateu irritado: "Os que me acusam fazem chanchas, papéis falsos, furtam escravos, e de mim quero que o público me acusem [*sic*], pois tenho a honra de honrar as cinzas dos meus avós, e a mesma educação dou a meus filhos".³⁶

Guimarães tinha razão quanto a sua popularidade, pois o "público", seus fregueses de Brotas, o reconduziria pelo voto ao cargo de juiz de paz, que ocupou novamente em 1835. Isso sugere que não eram poucos os que apreciavam o seu estilo de governar a freguesia e, deve ser lembrado, uma parte de seus eleitores eram homens "de cor".³⁷

Antes da suspensão, ainda na carta em que atacou o procurador que defendia o candomblé, Guimarães criticaria pela segunda vez — a primeira fora por ocasião da invasão do Accú — ao juiz de paz do Engenho Velho. Este seria, em suas palavras, "mais flexível aos rogos deles [africanos], deixa-os dançar e usar desses diabólicos usos diversos dos deste Distrito, que não tem essa ventura em observância à Constituição do Império no Artigo 5º, só admissível aos Estrangeiros Europeus, e não aos Africanos, que reduzidos ao Catolicismo querem apostatar". Guimarães então não suspeitava que a mesma Constituição seria pouco depois usada para demiti-lo.

A diferença entre o juiz de paz do Engenho Velho e o de Brotas não era única entre os juizes de paz da Bahia, como demonstra um outro incidente, envolvendo outros personagens, em 1832. Manoel Anastácio Muniz Barreto, membro de importante família baiana e juiz de Pirajá, freguesia suburbana ainda mais distante que Brotas, era, como Antonio Guimarães, adepto da intolerância aos rituais africanos. Re-

lata ele que, no dia 7 de setembro daquele ano, data nacional, o comandante da Guarda Municipal de Pirajá ouvira de sua casa "continuadamente toques de tabaques no sítio denominado Batefolha". O local pertencia à freguesia de Santo Antonio Além do Carmo, fronteira à de Pirajá. Barreto conta ao presidente da província a experiência do chefe da guarda: "(...) fora pessoalmente acompanhado de seus Guardas ao dito lugar Batefolha, e ali achara grande adjunto de homens pretos, brancos, pardos e mulheres, os quais faziam parte daqueles batuques, e que ele apesar de não estar nos limites deste Distrito, sempre insistiu, e pugnou, para que se desfilasse aquele adjunto, porém que nesta mesma ocasião lhe apresentaram uma licença do Juiz de Paz daquela freguesia, Lazaro José Jambreiro, para poder fazer tais funções (...)".³⁸ Assim, o batuque continuou.

Não é claro se se tratava de ritual de candomblé ou de festa mundana, talvez uma celebração popular da Independência. Há entretanto razões para crer na primeira hipótese. Seis anos mais tarde, em 1838, aparece o registro de um candomblé próximo a este local — o Batefolha — num mapa do exército legalista que combatia os rebeldes da Sabinada. O mapa — pioneiro no registro de um templo africano na Bahia — foi publicado por Paulo César Souza e mostra a posição das forças em combate, identificando vários pontos geográficos *conhecidos*, entre os quais o candomblé.³⁹ Isso pode significar a estabilidade daquele terreiro, sua aceitação e vitória. Entre legalistas e rebeldes, pairava o terreiro. A aliança entre mulheres e homens pretos, pardos, brancos adeptos do candomblé, e a paz negociada com o juiz Jambreiro em 1832, talvez tenham dado frutos.

Nas imediações indicadas no mapa de 1838 ergue-se hoje um tradicional terreiro de Angola, talvez o mais belo terreiro daquela nação na Bahia — o Candomblé do Batefolha. Não é o mesmo de 1832 ou de 1838, pois foi fundado já neste século, mas tal como aquele está lá homenageando deuses vindos da África e outros aqui nascidos.