



JOÃO JOSÉ REIS

Rebelião Escrava no Brasil

A HISTÓRIA DO LEVANTE DOS MALÊS EM 1835

EDIÇÃO REVISTA
E AMPLIADA



6. Os filhos de Alá na Bahia

Alá não quer injustiça contra suas criaturas.

Qur'ân (3: 108)

Não há sombra de dúvida sobre o papel central desempenhado pelos muçulmanos na rebelião de 1835. Os rebeldes — ou uma boa parte deles — foram para as ruas com roupas usadas na Bahia pelos adeptos do islamismo. No corpo de muitos dos que morreram a polícia encontrou amuletos muçulmanos e papéis com rezas e passagens do *Qur'ân* usados para proteção. Essas e outras marcas da revolta levaram o chefe de polícia Francisco Gonçalves Martins a concluir o óbvio: "O certo", escreveu ele, "é que a Religião tinha sua parte na sublevação". Seguia a observação: "Os chefes faziam persuadir os miseráveis, que certos papéis os livrariam da morte". E o outro Francisco Martins, o presidente: "Parece-me que o fanatismo religioso também entrava nesta conspiração".¹ Todos que posteriormente escreveram sobre a revolta não puderam evitar o fator religioso, fosse para enfatizá-lo absolutamente ou para diminuí-lo demais. Ambas as posições têm seus méritos, mas são ambas incompletas. Neste e nos três capítulos subseqüentes abordarei esse polêmico aspecto da revolta.

Antes de discutir em termos mais estritos o envolvimento muçulmano em 1835, cabe falar sobre a presença do islamismo na comunidade africana da Bahia nesse período. Segue então um pouco de etno-história dos malês baianos.

Africanos muçulmanos foram trazidos para diversas regiões das Américas como escravos e lá procuraram reproduzir o que puderam e o que mais interessava das práticas islâmicas de acordo com as quais haviam sido educados. Resta pouca dúvida, no entanto, de que a maior concentração desses adeptos de Alá escravizados no Novo Mundo terminaria por ser na Bahia da primeira metade do século XIX. Não se sabe exatamente quando os primeiros muçulmanos aqui chegaram. Antes do século XIX, entre os africanos vindos da África Ocidental, alguns provavelmente eram islamizados, entre eles os *malinkes*, aqui chamados mandingos. Embora não se tenha notícia detalhada de sua presença no Brasil, esses africanos deixaram rastro inconfundível nos amuletos coloniais, chamados bolsas de mandinga, ou simplesmente mandinga — termo que usado em certos contextos equivalia a feitiçaria.²

Entretanto, foi ao longo da primeira metade do século XIX que desembarcou na Bahia grande número de africanos muçulmanos. Nessa época, o Islã se constituiria em vigorosa força política na África Ocidental, especialmente dentro das fronteiras da atual Nigéria, no chamado Sudão Central, onde estavam situados diversos reinos ou Estados haussás, como Kano, Gobir, Katsina, Zaria, Zamfara, Adamawa, entre outros. O islamismo não era um corpo estranho nessa região, estando ali fixado havia gerações, e com mais força entre os fulanis, um grupo étnico que constituía cerca de 20% da população da haussalândia. Os fulanis se dedicavam sobretudo ao pastoreio, mas também contavam com um largo contingente de comerciantes, artesãos e sacerdotes muçulmanos. Pertenciam a essa etnia a maioria e os mais respeitados mestres muçulmanos que atuavam na região. Entre as últimas décadas do século XVIII e os primeiros anos do XIX, fermentava entre eles um consistente movimento de revivescência religiosa. Havia inclusive um clima milenarista, criado pela expectativa de que haveria de aparecer em breve um messias (*mahdi*), enviado por Alá para presidir o fim dos tempos naquele início do século XIII do calendário muçulmano.

O líder maior desse movimento era de origem fulani, homem piedoso, erudito, pregador carismático, o *shehu* (haussá para *shaikh*, xeque) Usuman dan Fodio, a quem já encontramos brevemente no capítulo 3. Dan Fodio vivia em Degel, uma vila no reino haussá de Gobir, onde a comunidade por ele presidida passaria a ser regida por leis muçulmanas mais estritas, a *shari'a*. Esse grupo

constituía uma ilha puritana num ambiente em que predominava o relaxamento religioso, caracterizado pelo sincretismo entre o Islã e o bori, a religião tradicional dos haussás, ou pela adesão pura e simples a costumes ditos pagãos, tudo tolerado pelos dirigentes locais, muçulmanos, mas nem tanto, aos olhos dos reformistas. Dirigentes que, de outro lado, comandavam regimes socialmente opressivos. Como já mencionei no referido capítulo 3, um desses governantes era o *sarki* Yunfa, do reino de Gobir, que contestou a autoridade religiosa de Usuman dan Fodio, temendo o aumento de adeptos e da militância islâmica na comunidade por este comandada. O *sarki* anterior, Nefata, já proibira que Dan Fodio pregasse em território de Gobir e que exigisse em sua comunidade o uso de turbantes pelos homens e de véus pelas mulheres, entre outras restrições. Pensava também sobre o governante e outros chefes haussás a acusação de permitir a escravização e venda de muçulmanos, contra os cânones da tradição islâmica. Muitos desses escravos eram vendidos aos iorubás de Òyó, que os retinham em seu território ou os exportavam para serem vendidos a traficantes no litoral.

Em 1804, Dan Fodio transferiu seus acólitos para um local protegido, Gudu, definindo essa migração como uma *hégira*, e ali declarou uma *jihād* contra o regime do *sarki* Yunfa. Este ainda tentaria uma reconciliação de última hora, mas, quando viu engrossar o êxodo para Gudu, procurou barrá-lo com o uso da violência. Teria inclusive atentado contra a vida do *shehu*. Além de diversos grupos fulanis, cujos líderes acataram o chamado à guerra santa, outros grupos étnicos islamizados se associaram ao movimento, como algumas tribos tuaregues e parcelas do campesinato haussá sufocado pelo despotismo de Yunfa. Fique claro que esta *jihād* foi, como escreve John Hunwick, “uma revolução no pensamento islâmico”, no sentido de ter sido feita contra outros muçulmanos, “ou pelo menos contra outros que se consideravam muçulmanos eles próprios”.¹ Murray Last também questiona que a *jihād* tivesse sido dirigida contra grupos realmente pagãos, mas sim contra aqueles que se caracterizavam por haver misturado o islamismo com a religião tradicional local. Apesar de constituir uma frente multiétnica, onde nem sempre o objetivo religioso predominava, a *jihād* tinha sua liderança formada por fulanis, o grupo mais puritano, destacando-se como cabeças, além de Dan Fodio, seu irmão Abdulahi dan Fodio e seu filho Muhammad Bello. Este último se afirmaria como o estrategista militar e político do movimento, e sucedeu ao pai após a sua morte em 1817, sob protestos do tio e de outros líderes. Enquanto isso, para muitos dos que estavam fora desse

círculo, as conquistas políticas, territoriais e econômicas da *jihād* acabaram por se tornar um negócio de família mais do que de Deus.²

A guerra não se restringiu a Gobir, que depois de alguma resistência foi vencido, em 1808, quando o movimento já contaminara, atraíra ou vencera diversos Estados haussás. Em 1809, esses reinos foram unificados sob uma estrutura política islâmica, o Califado de Sokoto. Continuando sua marcha expansionista, os fulanis levaram a guerra a Borno, Nupe e Òyó, explorando em cada lugar as dissidências internas, nem sempre com sucesso. Mas a *jihād* não era sempre tão santa. O califado, por exemplo, promovia razias anuais para a captura de escravos supostamente pagãos. Essas campanhas militares, todas elas, terminaram produzindo enorme volume de cativos para servirem nos domínios do próprio califado, onde uma aristocracia fulani se afirmaria como classe dominante escravista. Os cativos de guerra, muçulmanos ou não, de ambos os lados em combate, foram também alimentar o tráfico transaariano e o transatlântico. Nesse último, segundo Lovejoy, 74% das presas feitas naquela região teriam sido vítimas da *jihād*, de guerras ou de razias. Exportados através de portos no golfo do Benin, sobretudo de Lagos, foram comprados aos milhares por traficantes baianos ou baseados na Bahia, que, usando em especial fumo como moeda de troca, controlavam o grosso da importação de escravos ali embarcados para o Brasil.³

A maioria dos 23 africanos do Sudão Central entrevistados no final da década de 1840 pelo cônsul francês na Bahia, Francis de Castelnau, haviam sido soldados capturados nessas guerras. Outros foram seqüestrados de suas vilas ou nas estradas por bandos armados independentes. Os entrevistados eram na sua maioria haussás e bornos. Mahammah, cujo nome cristão na Bahia era Manuel, fora capturado numa emboscada durante uma expedição militar contra Borgu, um reino independente a oeste do Califado de Sokoto. Ele fazia parte da cavalaria haussá, sendo portanto de uma classe social superior, uma vez que os menos aquinhoados estavam reunidos na infantaria. Capturado, Mahammah atravessou o território iorubá até ser comprado em Ijebu por traficantes de Lagos, onde embarcou para a Bahia. Também cavaleiro haussá de Kano, Adam (talvez Adamu), ou Braz na Bahia, após participar de várias expedições contra províncias rebeldes do Califado de Sokoto, foi aprisionado numa campanha contra Òyó e vendido em Lagos. Aqui ele viu um branco pela primeira vez. Já Karo, ou Manuel, era de Borno, e foi capturado numa batalha contra os haussás em seu próprio país, sendo primeiro levado a Kano e daí para Lagos. Boué, ou Antônio,

haussá de Zaria, especificou, com algum orgulho, haver participado de 21 campanhas militares sob a bandeira de Sokoto, até ser feito prisioneiro em Mandara, reino de Borno. Apesar de essa guerra representar o fim de sua carreira de homem livre, ele se jactava de que "o exército com o qual marchara devastou o país Mandara". Tais histórias de africanos escravizados na Bahia, às vezes com detalhes fascinantes, repetem-se ao longo das páginas de Castelnau.⁶

Paralelamente aos conflitos no Norte, outros em território iorubá, muitas vezes vinculados àqueles, também estiveram na origem da presença de escravos muçulmanos na Bahia.⁷ O final do século XVIII marcou o início da desintegração do poderoso império iorubá de Òyó, que, além de submeter outros reinos de língua iorubá, arrancava tributos de Estados vizinhos como Nupe, terra dos chamados tapas na Bahia, e Daomé, terra dos chamados jejes (povos do grupo



23. Um guerreiro de Borno, década de 1820.

lingüístico *gbe*, sobretudo fon-ewe). Òyó já pagava tributo a Nupe no final da década de 1780, ainda no tempo de Abiḡdun, o último *alafin* de fibra. Seu sucessor, Awḡle, era um fraco e teve que enfrentar sucessivas dissidências entre seus generais. Reinou apenas sete anos e foi obrigado a cometer suicídio, como era de praxe, após ter sua autoridade contestada pelos chefes militares. O próximo *alafin* reinou alguns meses. O historiador iorubá Samuel Johnson escreveu sobre o abatimento moral que sobreveio a Òyó nesse momento de incerteza:

À medida que a autoridade do rei esvanecia, também cessaram o respeito e a deferência até então tributados aos cidadãos da capital [Òyó Ile]; eles eram até tratados desrespeitosamente e se tornaram objeto de canções vulgares por todo o país [iorubá], uma coisa nunca vista antes! A lei e a ordem foram subvertidas, o poder triunfou sobre o direito, e os poderosos chefes voltaram suas armas para subverter cidade após cidade no reino, objetivando aumentar a riqueza e o poder deles próprios.⁸

Òyó desmoronou aos poucos, obra de uma série de guerras civis iniciadas em torno de 1796-7, com a revolta de Afonjá, um membro da aristocracia iorubá que pretendeu suceder Awḡle. O líder rebelde detinha o cargo de *Arḡ Ḡna Kakanfo* (comandante-em-chefe) dos exércitos provinciais do reino, e também o título de *Baálḡ* de Ilḡrin, cidade situada ao sul de Òyó Ile, a capital do reino. O estado de rebelião do comandante-em-chefe sobreviveu ao apoio recebido por sucessivos *alafins* de obás de outras províncias e reinos tributários em território iorubá. Estes, porém, diante do enfraquecimento do poder central em diversas frentes, foram pouco a pouco desenvolvendo vontade própria, até para guerrear entre si. Na periferia sul do império, por exemplo, entre cerca de 1811 e 1822, Ife e Ijebu assaltaram Owu (no reino de Eḡba) duas vezes, em conflitos sangrentos e prolongados — o segundo cerco sobre Owu duraria cerca de cinco anos. O historiador Adeniyi Oroge sugere que esse confronto representaria uma virada na história da região, levando à hegemonia política dos chefes de guerra, que detinham o título de *Ḡlogun*. Nessas lutas, os *Ḡmo Ogum* — escravos-soldados — desempenharam um papel fundamental. Muitos deles seriam feitos prisioneiros e terminariam sendo vendidos a traficantes que operavam no mercado baiano.⁹

Esse último conflito, entretanto, já seria em parte decorrência de outros, enfrentados por Òyó no coração do império, e que interessam mais de perto ao

tema deste livro. Em torno de 1817 explodia ali uma revolta escrava instigada por Afonjá, que vinha havia muitos anos castigando cidades e vilas fiéis ao alafin. Os escravos de Òyó, boa parte deles empregados na famosa cavalaria do reino, eram principalmente de origem nortista, na sua maioria haussás e de formação muçulmana, embora não se possa dizer que fossem exatamente devotos, já que muitos ali estavam por terem sido vítimas da *jihād* em suas terras. Visando a liberdade, eles desertaram em massa, respondendo com entusiasmo ao apelo de rebeldia feito pelo *malâm* Alimi, nome por que era conhecido o líder religioso Al Šāliḥ, de origem fulani, conhecido por seu proselitismo na região. Alimi havia sido incentivado a esta ação pelo próprio *Are Ọna Kakanfò*, que em seguida incorporaria seus correligionários como aliados contra o alafin. Òyó não se recuperaria desse golpe. O investimento do império na escravidão vinha de longe e tinha várias ramificações. Oroge assim resume esse aspecto pouco elevado da história do reino: "Em parte devido a seu poderio militar, que fora construído em torno de uma força de cavalaria ligeira, e em parte devido à sua proximidade com os mercados do norte, [Òyó] era o maior produtor de escravos, o maior traficante de escravos e o maior usuário de escravos entre os iorubás nos séculos xvii e xviii".¹⁰ Os haussás, que constituíam a maior parte da mão-de-obra escrava servindo em país iorubá, eram particularmente famosos como cordoeiros, vaqueiros, barbeiros, além de terem reputação de veterinários competentes, uma ocupação vital à cavalaria do alafin. Alguns também trabalhavam na agricultura e como agentes e assistentes comerciais de seus senhores. Embora a maioria desses escravos fosse retida entre os iorubás como trabalhadores especializados, um grande número era tradicionalmente vendido no litoral para o tráfico atlântico. A partir da rebelião de 1817 muitos senhores decidiram vender seus escravos antes que aderissem ao movimento rebelde.¹¹

Foi o caso de Ali Eisami, muçulmano de Borno — aliás, filho de um *malâm* — seqüestrado por muçulmanos fulanis, vendido a traficantes haussás também muçulmanos que o revenderam a um iorubá "pagão" de Òyó. Este senhor o tratava bem, mas fora convencido por um amigo de que isso não bastava para evitar que se juntasse aos demais escravos em revolta. Eisami deixou-nos testemunho do levante escravo na região e de sua desdita pessoal:

Depois de ficar ali quatro anos, uma guerra começou: agora, todos os escravos que iam para a guerra tornavam-se livres; então, quando os escravos ouviram essas boas-novas, todos correram para lá, e os iorubás viram isso. Um amigo do ho-

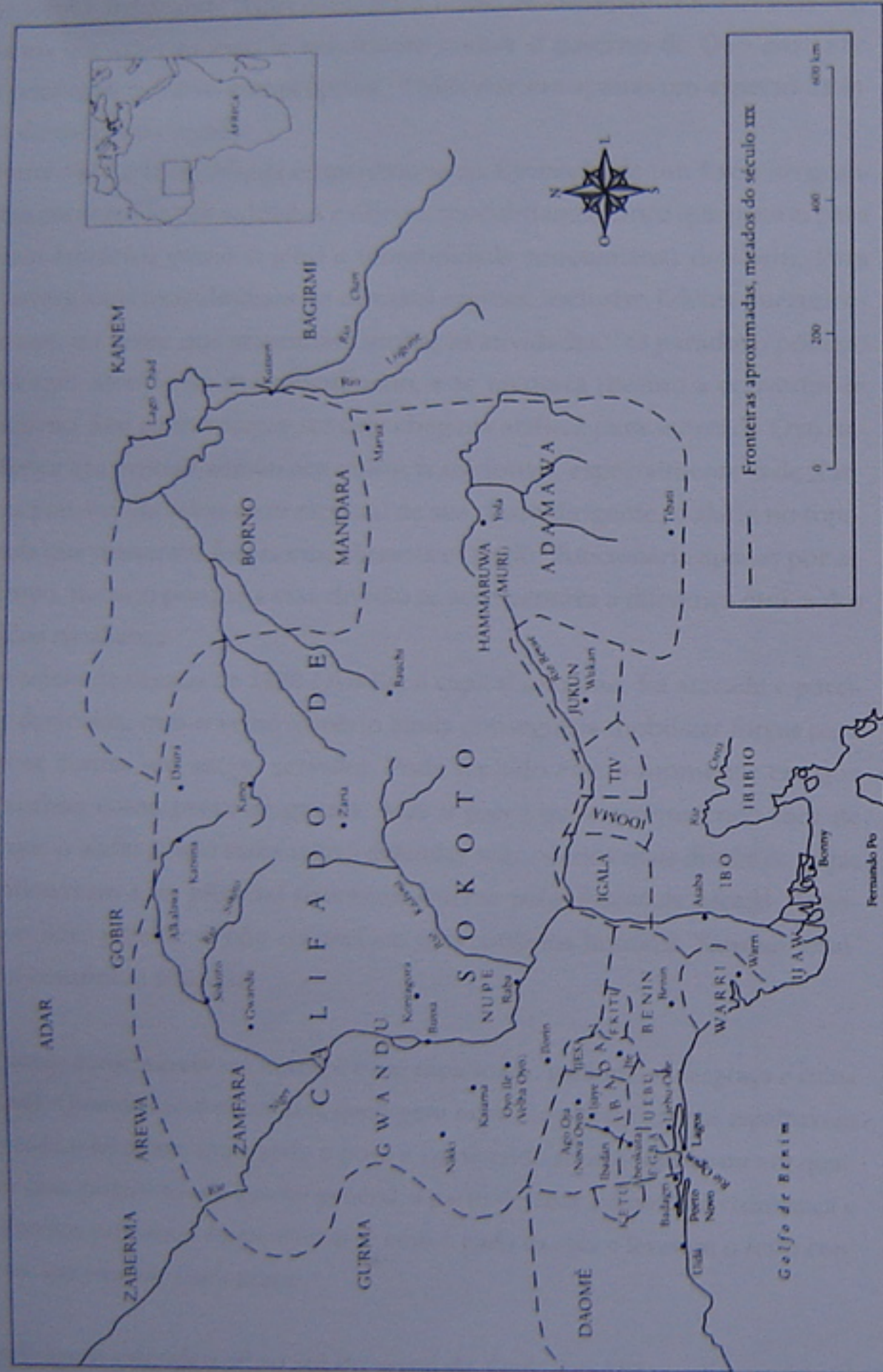
mem que me comprara lhe disse, "Se você não vender este escravo seu, ele vai fugir e ir para a guerra, de forma que seus cauris¹² estarão perdidos, porque esse moço tem olhos firmes". Então o homem me pegou, me amarrou e seus três filhos levaram-me para a vila de Ajashe [Porto Novo], onde homens brancos tinham desembarcado; então tiraram os ferros de meus pés, levaram-me para a gente branca, que me comprou, e colocou um ferro em volta do meu pescoço. Depois de comprar todo mundo, eles nos pegaram e nos trouxeram para a beira-mar, trouxeram uma canoa muito pequena e nos transferiram um a um para uma grande embarcação."

O destino de Ali Eisami poderia ter sido a Bahia, mas um navio inglês capturou o tumbeiro que o transportava e levou seu carregamento de cativos para Serra



24. Ali Eisami, muçulmano que seria traficado para o Brasil, se o tumbeiro que o transportava não tivesse sido apresado por um cruzador inglês em c. 1817.

MAPA 4 — A REGIÃO DOS CONFLITOS NA ÁFRICA DOS MALÊS



Leoa, onde a Inglaterra estabelecera uma base de combate ao tráfico, proibido pelo país em 1807. Foi ali que o africano narrou a sua história.

Já o navio que transportou Rufino José Maria escapou dos cruzadores ingleses, e o africano desembarcaria na Bahia em 1822 ou 1823, ou, como ele diria, no tempo da Guerra de Madeira, ou seja, a Guerra da Independência. Trinta anos depois, quando já era liberto, Rufino foi preso em Recife por suspeita de envolvimento numa conspiração. Com ele foram confiscados uma cópia do *Qur'an* e vários escritos. Nessa ocasião ele declarou que tinha dezessete anos ao ser capturado em Òyó pelos haussás, provavelmente ex-escravos rebeldes agora a serviço de Ilorin, tornando-se assim mais um muçulmano vendido por outros como escravo. Tal como o pai de Eisami, seu pai, Ocochê, era sacerdote muçulmano, a mesma ocupação que o filho viria a adotar no Brasil, e que exercia quando preso no início da década de 1850.¹⁴

É interessante observar que, apesar de muçulmano, em nenhum momento Ali Eisami imprimiu uma conotação religiosa à narrativa do conflito que o transformara em mercadoria. Tivesse fugido de seu senhor, Eisami provavelmente terminaria nas fileiras de Ilorin. Os escravos de Òyó, agora libertados, viriam a constituir a espinha dorsal do exército rebelde do Kakanfo Afonjá. Rufino também não atribuiu um caráter religioso à "guerra pelos Ussás" que o transformara em escravo na Bahia. Sua captura sugere que sua família não aderira a Afonjá, pois do contrário o escravo baiano teria sido poupado pelos haussás, a essa altura a serviço de Ilorin. De fato, desde o início, muitos muçulmanos de Òyó, homens e mulheres livres de nação iorubá, tendo à frente um rico mercador chamado Şolagberu, haviam apoiado o comandante-em-chefe alegando perseguição do alafin. Há uma versão das atividades de Alimi que o coloca em Oke Suna, a comunidade dirigida por Şolagberu em Ilorin, quando se lhe fez o convite para integrar o partido de Afonjá, a essa altura conhecedor da popularidade do *malâm* entre os muçulmanos e talvez já usuário fiel dos amuletos protetores que ele confeccionava.¹⁵

Com a ajuda desses aliados, muçulmanos haussás e iorubás, além de alguns pastores fulanis que viviam na área, a rebelião estritamente política de Afonjá, segundo Gbadamosi, "terminou se misturando com o fermento e a agitação muçulmanos da época".¹⁶ As forças rebeldes se concentraram na cidade de Ilorin, que veio a tornar-se espécie de Meca iorubá. Aqui os muçulmanos passaram a possuir escravos, pagãos ou muçulmanos como Rufino, capturados durante a

revolta e os conflitos que se seguiram, ou simplesmente seqüestrados. O historiador iorubá Babatunde Agiri comenta a ironia da situação: "Os escravos muçulmanos que com sucesso se revoltaram contra o governo de Òyó em 1817, agora possuíam escravos eles próprios".¹⁷ Mas esse era apenas um aspecto da inversão da ordem na região.

Entre 1817 e 1820, Afonjá empenhou-se na formação de um Exército grandemente constituído por soldados e oficiais muçulmanos, tanto que passou para o registro histórico como o *jamā'a* (comunidade muçulmana) de Ilorin. Para aqui convergiram muçulmanos de diversas regiões, inclusive líderes guerreiros e religiosos, ou gente que acumulava ambas as atividades.¹⁸ O paradoxo político era evidente: Afonjá não era muçulmano, e se recusara mesmo a converter-se ao islamismo. Seu sonho parece ter sido chegar a alafin e para ser rei de Òyó naquela época era preciso adesão aos cultos tradicionais, especialmente o de Xangô, orixá patrono do reino e em especial de sua classe dirigente, o alafin no topo. A fórmula que misturava forças muçulmanas e "pagãs" funcionaria apenas por algum tempo, mesmo porque a essa divisão se acrescentava a diferença étnica dos envolvidos na aliança.

No início da década de 1820 Òyó Ile, a capital do reino, foi atacada e parcialmente destruída, mas o velho império ainda conseguiria mobilizar forças para defender-se contra seu antigo servidor. Pode ter sido esse o momento em que Rufino acabou como presa de guerra. Mas o pior estava acontecendo fora de Òyó, porque o alafin já não tinha como defender seus súditos mais distantes, cujas vilas continuavam a ser pilhadas sistematicamente pelas forças de Afonjá. A certa altura o líder rebelde já não controlava seus próprios homens. Samuel Johnson assim resumiu a situação:

Os Jamás aumentavam em número e em rapacidade, para maior desgraça e ruína do país. Quando não tinham uma guerra em mãos eles geralmente se espalhavam por todo o território saqueando o povo e cometendo abusos. Entravam em qualquer casa, faziam-na seu quartel-general, a partir de onde pilhavam a vizinhança e os distritos próximos. Alimentavam-se com o gado da casa e levavam o resto conforme sua vontade e seu prazer.¹⁹

A pilhagem estendeu-se ao sul do reino de Òyó. Em 1821, o futuro bispo anglicano Samuel Crowther foi capturado em Oşogun, uma cidade perto da

fronteira de Eḡba atacada por forças muçulmanas baseadas em Iseyin. Ironicamente, o patrono local era Obatalá (nosso Oxalá), a divindade mais frequentemente associada aos muçulmanos por meio de uma série de aproximações rituais e simbólicas. Filho de uma importante família de tecelões, o pai conselheiro do *balé* de Oşogun e a mãe descendente da aristocracia de Òyó e sacerdotisa de Obatalá, Crowther, após uma breve escravidão em Iseyin, seria vendido para traficantes baseados em Lagos, que o embarcaram para o Brasil, provavelmente para a Bahia. Seu navio, tal como o de Ali Eisami, terminou como presa de cruzadores britânicos e foi levado para Serra Leoa. Aqui Crowther narrou sua história.²⁰

Oşogun, uma cidade de cerca de 12 mil habitantes, foi atacada no meio da manhã por um bando de muçulmanos iorubás, "maometanos de Òyó" segundo Crowther, mas entre os quais havia também fulanis e haussás. O ataque fora inesperado, porque forças semelhantes já tinham passado por ali diversas vezes sem importunar, o que se combinava com a estratégia de preservar populações que a qualquer momento pudessem ser atacadas e escravizadas. E foi precisamente o caso. Os atacantes não estavam absolutamente interessados em converter ninguém ao Islã. Em sua narrativa Crowther em nenhum momento fazia qualquer alusão a isso, e sua própria experiência e a de sua família confirmam que o ataque não passava de um negócio. Há uma passagem da narrativa sobre o pânico na cidade:

Tentando escapar na multidão com minha mãe, duas irmãs e um primo, fomos agarrados por dois iorubás maometanos que imediatamente jogaram laços de corda e nos levaram como suas presas [...]. Mal tínhamos chegado ao centro da cidade, quando dois homens Foulah [fulanis] atacaram nossos captores e brigaram com eles para dividir a presa porque eles não haviam chegado a tempo de pegar a sua. Meu primo foi violentamente puxado dos dois lados; e minha mãe, ouvindo as ameaças dos Foulahs de cortar o pobre sujeito em pedaços se nossos captores não o deixassem ir, convenceu-os de que seria melhor dá-lo aos Foulahs do que matá-lo; nossos captores, tendo algum sentimento de humanidade, deixaram o menino para eles, com quem fugiram com a fúria de um tigre.²¹

Crowther concluiu que os "soldados não eram pouco ladrões entre eles próprios". Mesmo descontado o fato de se tratar da narrativa de alguém convertido ao cris-

tianismo, e que via no episódio a obra típica de religiões bárbaras, não há por que duvidar de sua autenticidade. Segundo Crowther, milhares dos habitantes de Oşogun foram aprisionados e, enlaçados pelo pescoço, levados da cidade destruída até Işeyin, onde o butim seria dividido. Uma marcha de cerca de dez horas, passando por cidades e vilas reduzidas a cinzas pelos muçulmanos. Nosso narrador coube a um dos chefes, que logo o trocava por um cavalo, do que se arrependia pouco tempo depois. Foi em seguida vendido de um dono a outro, até que seu último comprador o embarcou para o Brasil, aonde nunca chegaria. Em lugar de escravo na Bahia, seria bispo na África.

Johnson inocentou *malâm* Alimi de responsabilidade pela campanha de terror na região que, segundo ele, teria sua origem na "arrogância" do próprio Afonjá. Se foi assim, o *kakanfô* estava cavando sua própria sepultura. As relações entre devotos de orixás e devotos de Alá eram tensas em Ilorin, e ganhavam co-



25. O bispo anglicano Samuel Crowther, em 1888, também resgatado por um cruzador inglês a caminho do Brasil em 1821.

lorido étnico pelo fato de os primeiros serem iorubás tal como o grande chefe. Conta a tradição oral que durante um festival de egungum, que celebra os ancestrais iorubás, um sério distúrbio eclodiu entre as duas facções, que daí em diante começaram secretamente a preparar-se para a guerra.²² Sob a influência de Alimi, e sobretudo de seu filho e sucessor 'Abd al-Salâm (ou Abdusalami) — aos quais se reunira um grande número de compatriotas fulanis —, a cada dia o exército tendia mais para o califa de Sokoto do que para o *Baálê* de Ilorin. Quando Afonjá percebeu isso, já era tarde. Tentou livrar-se dos antigos aliados, instando-os a abandonar Ilorin e se estabelecer em seus arredores, mas a reação não tardaria: Afonjá foi atacado e, apesar de resistir ao lado de sua guarda pessoal, terminou assassinado a flechadas. Seu corpo foi em seguida queimado na praça do principal mercado da cidade. Os muçulmanos de origem iorubá não participaram do golpe, mas facilitaram o trabalho dos golpistas ao se manterem neutros, em cima do muro. Estamos em 1823-4, aproximadamente. Seria o fim do controle iorubá sobre Ilorin, que, nas mãos dos fulanis e sob a liderança de Abdusalami, se tornaria mais um emirado ligado, embora frouxamente, a Sokoto. Digo frouxamente porque o novo Estado ficaria respondendo diretamente à autoridade do emir de Gwandu, encarregado do governo do califado no Sudeste do país haussá.²³

Depois da tomada da cidade de Afonjá, como Ilorin era conhecida, os muçulmanos aqui baseados radicalizaram suas campanhas de escravização. Johnson cita algumas cidades e vilas atacadas nesse período: Kanla, Ganma, Elehinjare, Idofian, Oke Oyi, Igbon, Iresa e até o quarteirão de Oke Suna, nos arredores de Ilorin, fundado por Şolagberu, o líder dos muçulmanos iorubás. Segundo esse historiador, os moradores das vilas mais distantes eram transferidos à força para os arredores de Ilorin, sendo os homens obrigados a servir nas fileiras muçulmanas, apesar de serem "pagãos" ou convertidos às pressas. Muitas mulheres e crianças foram vendidas a traficantes em troca de armas de fogo. Quantas não teriam vindo dar na Bahia.²⁴

A liderança fulani de Ilorin não planejava restringir seu controle apenas a regiões dentro das fronteiras de Ōyó, antes visando estendê-lo até a costa do Atlântico.²⁵ O empreendimento não seria apenas fulani, mas envolveria, além destes, os ex-escravos haussás e os muçulmanos iorubás de Ōyó liderados por Şolagberu. Sobre a participação dos iorubás, que mais nos interessam em função da revolta de 1835, Robin Law sugere a seguinte hipótese:

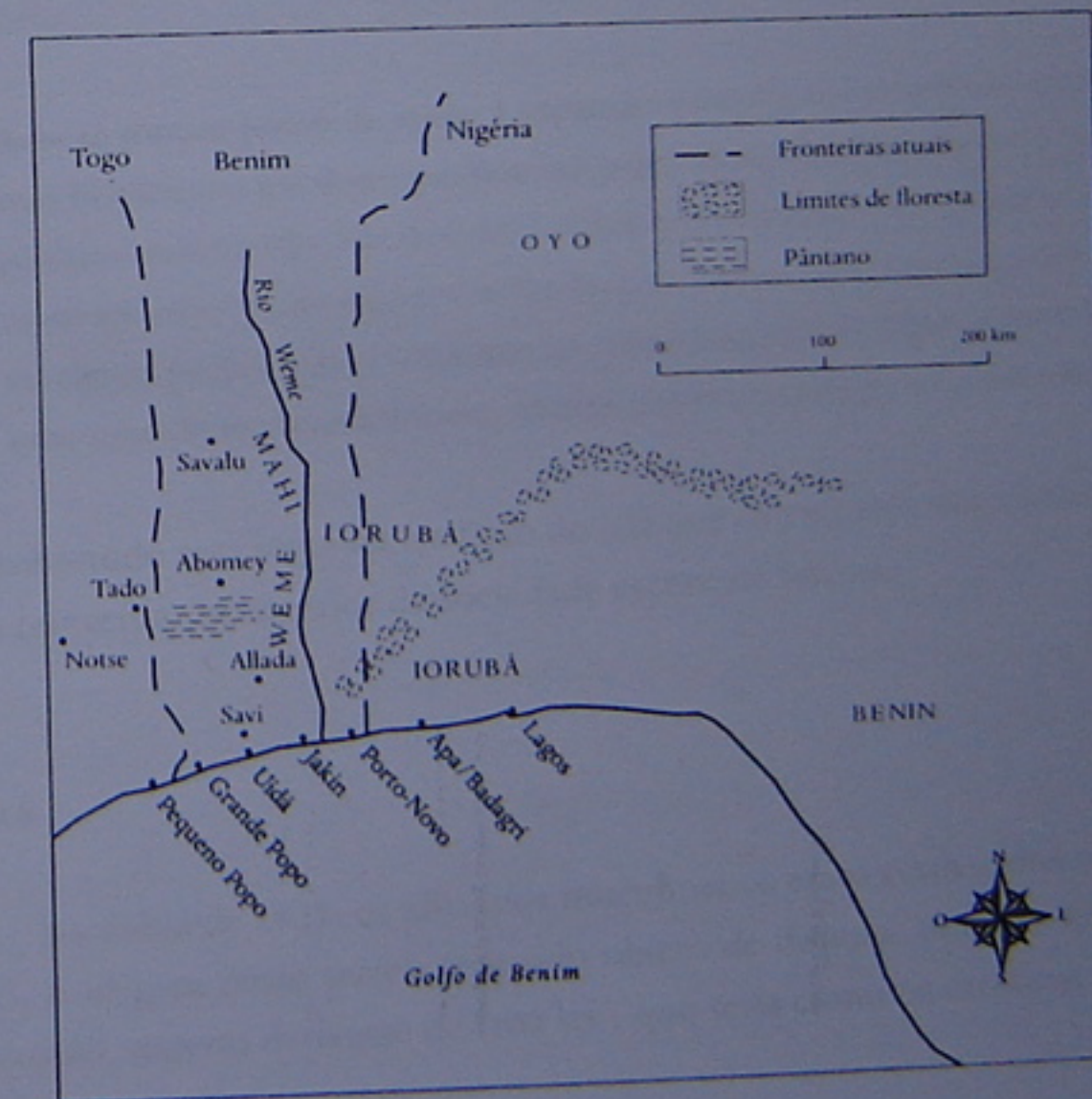
Pode ser que a sua participação na *jihād* seja mais bem compreendida como uma continuação e uma conseqüência de seus problemas anteriores. Sua prontidão em colocar interesses religiosos acima da lealdade nacional, pode-se sugerir, tinha origem na progressiva erosão da lealdade ao sistema político tradicional [o alafinado de Òyó] que já era evidente vários anos antes de 1817.²⁶

Na verdade, esses muçulmanos iorubanos não tinham muita escolha depois da morte de Afonjá. E ficariam ainda mais à deriva após a eliminação de Şolagberu por Abdusalami, que temia — ele que era estrangeiro — uma liderança muçulmano-iorubá forte competindo em terreno próprio com a sua. A desculpa do líder fulani para punir as ambições políticas do líder iorubá foi acusá-lo de não seguir as normas mais ortodoxas do Islã, a *shari'a*. Antes mesmo dessa reedição do destino de Afonjá, os iorubás do partido de Şolagberu já não se integravam harmoniosamente a haussás e fulanis. Apesar de serem todos muçulmanos, as diferenças étnicas não haviam desaparecido: iorubás, fulanis e haussás viviam separados em quarteirões próprios, e os primeiros eram considerados pelos muçulmanos do norte como sincretistas, afeitos a uma *bada'*, ou prática "fetichista".²⁷ Porém, àquela altura, voltar a servir o alafin não parecia uma alternativa viável para os iorubás, até porque Òyó se desintegrava a olhos vistos e atribuía essa decadência em grande parte a seus súditos muçulmanos. E estes escolheram o lado que vencia. Além da óbvia conveniência política e vantagens materiais, a convicção religiosa dessa escolha é assunto de difícil penetração. As fontes sobre esse momento da história dos ilorins são poucas, daí talvez por que Law, um especialista, escreveu o trecho acima pisando em ovos.

O avanço das forças de Ilorin sobre território iorubá foi lento mas avassalador. Quando Hugh Clapperton e Richard Lander atravessaram a região, no início de 1826, depararam com vilas e cidades desertas e incendiadas, uma atrás da outra. Em Òyó ouviram canções furiosas, cantadas pelas esposas do alafim, que amaldiçoavam os fulanis de Ilorin, pediam proteção aos orixás, e instavam os oiós a reagir, a esmagar os adversários ou "morrer nobremente".²⁸ Mas as vilas iorubanas do Norte eram agora apenas presas feitas nos intervalos das campanhas de penetração profunda do país iorubá, em direção ao sul. Campanhas que duraram dez anos, pulverizaram aos poucos o poder dos chefes locais e transformaram a região num inferno de pequenas guerras, que se espalhavam feito ondas. Em torno de 1835, o ano do levante dos malês na Bahia, Òyó Ile — a capital do antigo império — foi finalmente abandonada, não sem antes sofrer

durante algum tempo a humilhação de pagar tributo a Ilorin. Era o fim de uma era. O país iorubá estava convulsionado internamente e desmoronava nas fronteiras; a queda de Òyó apenas agravaria a anarquia. A sociedade militarizou-se, agora inteiramente entregue à ação dos ologuns, os pequenos senhores da guerra, sobretudo aqueles que haviam abandonado Òyó à frente de inúmeros bandos armados independentes — muitos formados por escravos-soldados — que se capturavam mutuamente e atacavam as populações locais. Os prisioneiros eram em parte incorporados como guerreiros e dependentes dos ologuns e seus capitães, em parte vendidos na costa principalmente por traficantes de Ijebu. Esses últimos tinham passado a controlar o tráfico na região, substituindo Òyó em uma importante e tradicional fonte de renda. Enquanto isso, os obás tentavam reorganizar-se, reagir ao avanço de Ilorin, e no processo faziam mais cativos de guerra para o tráfico. Finalmente, em 1838, o recém-formado reino de Ibadan, tendo à frente líderes refugiados de Òyó, derrotaria as forças do Norte.²⁹

MAPA 5 — PORTOS DO TRÁFICO AFRICANO



Recapitulando: desde pelo menos o início da *jihād* de Usuman dan Fodio, levadas de escravos de diferentes grupos étnicos, comprometidos em maior ou menor grau com o Islã, vieram dar na Bahia. Durante as primeiras duas décadas do século XIX, eles eram principalmente haussás, capturados de um e outro lado dos conflitos que levaram à formação do Califado de Sokoto, em 1809, seguidos de rebeliões ocasionais de reinos e lideranças submetidos ou ainda não conquistados. Exemplos: em 1818 rompeu um conflito entre Muhammad Bello e Abd al-Salâm, um importante líder insatisfeito com o que considerava despotismo e injustiças do califa para consigo e sua comunidade; em 1826, Sokoto fez guerra contra Gobir e Borno, tendo este último reino resistido sob a liderança do famoso sultão El Kameni.¹⁰ Daí que vamos encontrar escravos de Borno na Bahia, alguns envolvidos na rebelião de 1835. Os prisioneiros feitos nesses conflitos nortistas eram vendidos na iorubalândia, onde uns ficavam, enquanto outros eram exportados, em grande parte para a Bahia. A partir da ampliação haussá e fulani da guerra civil de Afonjá contra Òyó, e sobretudo após a eliminação deste e de Şolagberu, e em seguida o avanço de Ilorin para o sul, os muçulmanos de origem iorubá começariam a aparecer em grande número no terminal baiano do tráfico transatlântico. Muçulmanos, muitos deles nascidos em outras cidades iorubanas, que haviam para lá se deslocado, reunindo-se a outros



26. Ataque a uma vila africana faz prisioneiros para o tráfico.

que, nascidos pagãos na própria Ilorin ou alhures, terminaram por se converter, muitas vezes à força, à religião dos que agora os controlavam. Devemos supor, então, que o núcleo dos nagôs islamizados que lutaram em 1835 seria constituído por gente de Ilorin ou de cidades iorubás do Norte que para lá convergiram. De fato a grande maioria dos escravos nagôs da Bahia era, em 1835, gente oriunda do reino de Òyó, fossem muçulmanos ou não. Voltarei ao assunto.

O Islã teve um papel ambíguo nos movimentos político-religiosos da África Ocidental na primeira metade do século XIX. De um lado, representou a ideologia e inspirou a formação de Estados geralmente expansionistas. Neste caso foi um aliado do poder, com freqüência instrumento militarista a serviço de senhores e comerciantes de escravos. De outro, o Islã representou o refúgio dos humildes, deu força espiritual, moral e organizacional a homens pobres livres que viviam subordinados aos poderosos — fossem estes adeptos de religiões tradicionais ou muçulmanos — e manteve viva a esperança de libertação de milhares de escravos. Foi então um instrumento de resistência e revolta. No que diz respeito ao país iorubá, Babatunde Agiri resume com felicidade esse movimento contraditório:

Ilorin se tornou ponto de apoio à expansão muçulmana para o sul, mas além de suas fronteiras o Islã desempenhou um papel muito diferente daquele que desempenhara no emirado. Nos Estados iorubás independentes, o Islã esteve mais associado aos escravos de origem nortista (haussá, borno, tapa) e conseqüentemente esta religião proporcionou um ponto de comunhão potencial para a consolidação de uma subcultura escrava distinta. Muitos chefes iorubás perceberam este perigo.¹¹

Foi sobretudo essa segunda tradição do Islã que os escravos muçulmanos tentaram reinventar no interior da sociedade escravista baiana.

MALÊ

Na Bahia de 1835, os africanos muçulmanos eram conhecidos como “malês”. A origem desse termo tem sido objeto de disputa. Braz do Amaral, por exemplo, sugeriu derivasse de “má lei”, que seria como os católicos considera-

vam o Islã, em oposição à "boa lei", da religião católica. Assim, Braz enfatizava que o termo era pejorativo e portanto recusado pelos muçulmanos. Mas enfatizou um erro, pois "malê" não parecia possuir tal carga negativa, pelo menos nesse período. Mais razoável, o historiador norte-americano R. K. Kent associou malê com *malâm*, a palavra haussá tomada do árabe *um'allim*, que significa "clérigo", ou "mestre".¹²

Nina Rodrigues, primeiro estudioso competente dos malês, sugeriu que o termo derivava de Mali, o poderoso Estado muçulmano da Costa do Ouro. Contudo, a explicação que nos parece mais sensata e direta é apresentada por Pierre Verger, Vincent Monteil e Vivaldo da Costa Lima, que associam o termo malê a *imâlê*, expressão iorubá para muçulmano. *Imâlê*, por sua vez, é apontado por Kathleen Stasik como sendo derivado de Mali. Reichmuth confirma-o, mas complica a etimologia, observando que *imâlê* pode derivar de *Molawa*, do haussá *Mallaawaa*, ou "Gente do Mali". Dessa forma, Nina, Etienne, Bastide e outros estudiosos que apontam a etnia *malinké* como origem de malê teriam passado por cima de um vocábulo mais próximo. Mali estaria então na origem da origem, na ordem Mali — *imâlê* — malê, que seria a etimologia mais plausível.¹³

Malê, *imâlê* e expressões afins eram usadas desde pelo menos o início do século XVIII para descrever mercadores muçulmanos que atuavam nos entrepostos do tráfico negreiro no golfo de Benin, onde eram embarcados, na sua maioria, os escravos que chegaram à Bahia nos anos que precederam o levante de 1835. Na década de 1720, por exemplo, Jean Baptiste Labat associava o termo *mallais* especificamente a negociantes muçulmanos atuando no litoral do reino do Daomé. Parece, aliás, que *malê* era o termo para muçulmano entre os daomeanos, segundo sugere Robin Law. Se estava no circuito do tráfico transatlântico havia tanto tempo, por que o termo malê só emergiu na Bahia a partir de 1835? É possível que tivesse aparecido antes, sem ter sido documentado, e tornou-se corrente após essa data por causa da maior presença dos escravos de língua iorubá (nagôs) e fon (jejes, entre os quais o termo era também usado), que o fixaram no linguajar baiano. No entanto, deve ficar claro que na Bahia malê não denominava o conjunto de uma etnia africana particular, mas o africano que tivesse adotado o Islã, embora, se quisermos ser bem estritos, e etnicamente corretos, *malês* seriam apenas os *nagôs islamizados*. Porém, nagôs, haussás, jejes, tapas — enfim, indivíduos pertencentes a diversas etnias — eram tidos, se muçulmanos,

por malês. Eu disse *tidos* por malês, significando que, provavelmente, à exceção dos nagôs, os afro-muçulmanos na Bahia não se autodenominavam todos assim. Os muçulmanos haussás, por exemplo, se diziam *mussulmi* ou *muçulmi*, embora eu não tenha encontrado esses termos na documentação. Certamente não se diziam malês, e há indícios de que até abominavam o apelativo. Castelnau ouviu deles que "se designa sob o nome de *Malais* todos os infiéis". O francês pode ter entendido mal seus informantes, o que seria uma exceção em meio a informações muito precisas que deles colheu. Se entendeu bem, suponho que estamos diante de uma atitude de superioridade por parte de um grupo étnico, os haussás, que se consideravam mais autenticamente muçulmanos ou muçulmanos de maior tradição do que os nagôs — da mesma forma que na África os fulanis se consideravam superiores aos haussás, entre outros grupos com os quais conviviam e que inclusive dominavam. Ou seja, trata-se de uma fissura étnica, no seio da comunidade muçulmana da Bahia de então, que tinha raízes na África. Nessa intriga haussá talvez se encontre em parte explicado o sentido negativo que o termo *malê* teria adquirido. Maior peso, porém, deve ser dado a uma intriga dos brancos, que após 1835 diabolizaram os muçulmanos nagôs e fizeram de malê sinônimo do mal. Chegarei lá no final do livro.¹⁴

Os muçulmanos eram minoria na Bahia, mas não minoria desprezível. Considerando o tamanho dos grupos étnicos entre os quais o Islã estava mais difundido (haussás, bornos, tapas e nagôs), calculo terem sido eles entre 15% e 20% dos africanos de Salvador em 1835 — mas estou falando de pessoas que tinham compromisso variado com a religião. De fato a maioria dos iorubás vítimas dos conflitos que acabei de narrar era adepta do culto dos orixás. Na melhor das hipóteses o Islã representava na Bahia um concorrente de peso, num ambiente em que conviviam com o culto dos orixás nagôs, dos voduns jejes, dos *iskôki* haussás, dos inquices angolanos — entre outras expressões da religiosidade africana tradicional. Somem-se os santos do catolicismo crioulo — também abraçado por africanos — e se terá uma idéia do pluralismo religioso no seio da população africana e afro-baiana naquela época. Os únicos grupos étnicos cujos membros parecem ter, na sua maioria, abraçado o Islã antes de chegar à Bahia eram aqueles oriundos da haussalândia, de Borno e talvez de Nupe (estes chamados *tapas* na Bahia, termo de extração iorubá). A maioria dos nagôs, grupo africano majoritário na província na década de 1830, quase certamente perma-

necia adepta do candomblé de orixá. Mesmo entre os haussás continuava a haver aqueles ainda ligados ao culto de seus espíritos nativos. O bori baiano era, digamos, o candomblé haussá, havendo notícia de um, em 1853, que parecia combinar rituais de possessão e magia mussulm.³⁵ Muitos africanos, é claro, circulavam em mais de um desses circuitos religiosos, até em todos eles.

Foram os haussás que na Bahia se tornaram prontamente identificados com o Islã: haussá e malê, apesar da origem iorubá deste termo, se tornaram sinônimos. Seria, de quebra, mais um atestado da pouca importância numérica dos fulanis na Bahia, eles que na África eram tidos como os muçulmanos mais bem treinados. Em seu relatório sobre a rebelião, o chefe de polícia Francisco Gonçalves Martins observou a respeito dos rebeldes: "Em geral vão quase todos sabendo ler e escrever em caracteres desconhecidos, que se assemelham ao árabe, usados pelos *Ussás*, que figuram terem hoje combinado com os Nagôs. Aquela nação em outro tempo foi a que se insurgiu nesta Província por várias vezes, sendo depois substituída pelos Nagôs".³⁶ E a escrava Marcelina, perguntada sobre escritos achados pela polícia na casa de um liberto que lhe alugava um quarto, disse: "Os papéis de reza de malês [foram] escritos e feitos pelos mestres dos outros, os quais andam ensinando, e estes mestres são de Nação Ussá porque os Nagôs não sabem e são convocados por aqueles para aprender, e também por alguns de Nação Tapa".³⁷

Tanto o chefe de polícia como a escrava pareciam estar a par da dinâmica da comunidade muçulmana na Bahia. Ele provavelmente aprendeu a lição logo no início do inquérito, mas ela o fizera a partir de uma experiência mais longa e profunda. Apesar de católica, Marcelina freqüentava a casa de nagôs que eram instruídos por um mestre tapa, Sanin, escravo que tinha o nome cristão de Luís. Daí sua menção aos tapas, vizinhos dos nagôs na África, como mestres. Os depoimentos de Martins e Marcelina convergem para a importância do papel dos haussás entre os muçulmanos da Bahia. E não é uma impressão totalmente falsa. Havia afinal uma longa história de resistência escrava na região comandada por haussás islamizados. E em 1835, além de Sanin, que era tapa, entre os mestres malês havia o comerciante haussá Dandaró, liberto, também conhecido por seu nome católico, Elesbão do Carmo. Ambos confessaram ser líderes religiosos antes de embarcarem para a Bahia. Outros haussás admitiram sua familiaridade com os papéis muçulmanos. Um deles, o escravo Antônio, disse haver fre-

qüentado uma escola corânica na África. E um grande número de libertos haussás foi preso por possuir papéis escritos em árabe.³⁸

No entanto, é um erro afirmar a exclusividade, ou até a proeminência, dos haussás nos negócios islâmicos na Bahia de 1835, especialmente na revolta, mesmo no universo mais especializado da escrita. O islamismo era uma religião instalada em Òyó desde pelo menos o século xvii. Nas primeiras décadas do século xix pode-se falar de uma significativa comunidade de muçulmanos iorubás em Òyó Ile, em geral associada ao comércio de longa distância e à manufatura têxtil. O próprio alafin, embora pagão, tinha aparentemente o papel de confirmar a escolha do imã dos muçulmanos de Òyó. Foram estes, como vimos, que se associaram a Afonjá em Ilorin, onde muitos tiveram pelo menos alguns anos de experiência muçulmana concentrada antes de serem capturados e vendidos para a Bahia. Centenas desses muçulmanos, velhos e recém-convertidos, mestres e discípulos, aqui desembarcaram como escravos.³⁹

Não duvido, inclusive, que por volta de 1835 os muçulmanos baianos fossem nagôs na sua maioria e não filhos de nações minoritárias na Bahia, como a haussá e, menor ainda, a tapa, ou a minúscula fulani. De qualquer modo, os malês-nagôs tinham poder e prestígio na comunidade africana, pelo menos entre os de sua nação. Os escravos Ahuna e Pacífico Licutan, talvez os personagens mais importantes do levante de 1835, eram ambos conhecidos mestres malês de nação nagô. Tinham o título de *alufá* ou *alífã* (o mesmo que *alfa* em várias partes da África Ocidental), termo em língua iorubá (do árabe *allafa*, escrever, compor) para mestre muçulmano, equivalente a *malâm* entre os haussás. Era também alufá e líder rebelde Manoel Calafate, o liberto nagô em cuja casa a rebelião começara. E outros. Vários nagôs confessaram ter se iniciado no Islã antes de atravessar o Atlântico. Com o escravo Gaspar (Huguby para os africanos) foram encontrados papéis escritos por ele próprio em árabe, pois que, confessou, "sabia ler e escrever já mesmo de sua terra". No ato de sua prisão chegou a ler "cinco ou sete linhas da direita para a esquerda" para o juiz de paz, que quis saber do que se tratava, mas Huguby, segundo o escrivão, "não podia ou não sabia explicar no nosso idioma". Para muitos, era impossível traduzir o idioma daquela religião para o idioma da escravidão (e tem mais sobre isso adiante). Outro escravo nagô, Pedro, perguntado sobre o conteúdo de papéis e um livro de notas encontrados em seu poder, respondeu que "o livro continha rezas de sua terra

e os papéis várias doutrinas cuja linguagem e sua ciência ele sabia antes de vir de sua terra". O liberto Pompeu, mais cauteloso, informou que "tendo aprendido [as 'letras arábicas'] em sua terra pequenino, que agora quase nada se lembrava". O liberto Ajadi, que era nagô, declarou que "o dito caderno trata da religião de seu País porque vira ali semelhante". Ou seja, o Islã é dito por Ajadi ser a religião dos nagôs! Vê-se então que, da mesma forma que os haussás, os nagôs contavam com velhos muçulmanos em suas fileiras e o prestígio, a influência e ascendência que tinham não podem ser subestimados.⁴⁰ É provável inclusive detectar que fricções étnicas entre os muçulmanos não permitiram que os haussás se submetessem à liderança espiritual e política de mestres nagôs. Isso teve implicações para o levante, conforme vou discutir em futuros capítulos.

PODER E PROTEÇÃO: AMULETOS MALÊS

Velhos malês muitas vezes procuravam atrair malês novos. Os documentos da devassa sugerem um forte movimento de proselitismo e conversão em curso na Bahia da década de 1830. O rótulo de "passivos" dado a eles como um todo por Bastide é portanto injusto.⁴¹ A penetração muçulmana na comunidade escrava se realizava em níveis distintos de profundidade religiosa e de compromisso, porém. Como em toda religião, havia um centro mais doutrinário e uma periferia menos doura e relaxada. Num nível mais superficial encontramos a adoção de símbolos exteriores da cultura muçulmana. O mais notável e difundido desses símbolos eram os amuletos malês.

Os estudiosos do Islã são unânimes em reconhecer a estima por esses amuletos também na África, apesar da oposição de líderes puritanos que de tempo em tempo os têm criticado como elementos de uma religiosidade tradicional, atrasada, espécie de atavismo pagão. Eles protegiam, por exemplo, o corpo de soldados e cavalos da puritana *jihād* fulani-haussá, e podiam ser muito especializados. Os chamados *laya* protegiam contra flechas envenenadas, os denominados *maganin karsé* contra armas brancas. Embora pagão, Afonjá confiava muito na proteção desses amuletos, que ele usava sempre em suas campanhas militares, sobretudo os confeccionados pelo *malâm* Alimi. Outros chefes iorubás, mesmo em guerra contra muçulmanos de Ilorin, toleravam o proselitismo de sacer-

dotes muçulmanos em seus domínios porque dependiam deles, entre outras coisas, para confeccionar amuletos que seriam usados dentro e fora do campo de batalha. O povo comum da iorubalândia seguia seus chefes. Eis o depoimento dos irmãos Richard e John Lander, que por ali passaram em 1830:

Patuás ou amuletos são de uso universal, mais especialmente em Yarriba [entre os iorubás, principalmente de Òyó], onde talvez a religião maometana é menos presente, e tem menos progresso. Eles são geralmente cobertos com pano vermelho ou couro; são usados pela maior parte no braço esquerdo; e dez a vinte podem ser às vezes observado na pessoa ou indivíduo.⁴²

Mesmo grupos africanos ainda intocados pelo Islã incorporavam os patuás por suas alegadas virtudes protetoras. John McLeod, que visitou o Daomé em 1803, escreveu que os mercadores árabes invariavelmente "levavam com eles fragmentos ou sentenças do Corão que eles distribuíam com os nativos, que geralmente os amarravam nas pontas de varas perto de suas portas como amuletos contra a feitiçaria". A palavra escrita gozava de grande prestígio entre aqueles africanos mais familiarizados com a cultura oral, para os quais a escrita em si representava magia protetora da melhor espécie. Mesmo entre grupos islamizados como os fulanis, podiam ser encontrados indivíduos que apostavam no poder protetor da palavra escrita de extração não-islâmica. Segundo relato de Hugh Clapperton, fora um fulani que se apropriara de um livro do explorador Mungo Park — que foi morto buscando a nascente do Níger — para servir "de amuleto e preservativo contra balas de mosquetes". Segundo os irmãos Lander, um chefe muçulmano de Borgu possuía, na vasta coleção de patuás a eles orgulhosamente exibidos, um livro de canções cristãs, *Watts Hymns*, que aparentemente também vinha da biblioteca de Mungo Park. Este mesmo homem pediu aos viajantes europeus que escrevessem sobre um papel palavras "que o tornassem bem-sucedido em suas excursões de tiro, e na caça a hipopótamos".⁴³

Mas, num ambiente como a Bahia, a escrita ocidental não possuía tanta força mística entre os negros quanto os escritos islâmicos. Aqui a popularidade do talismã islâmico remontava aos tempos coloniais, quando era conhecido como bolsa de mandinga. Mas esse termo ganhou significado mais amplo, para incluir mesmo os patuás que continham, entre outros ingredientes mágicos, orações



27. Guerreiros mandingos usando amuletos protetores.

fortes do catolicismo popular. As pessoas podiam ser processadas pela Inquisição por usá-los. Amuletos com o nome de mandingas e associados exclusivamente a africanos reaparecem no episódio da conspiração haussá de 1807, conforme vimos. Na devassa de 1835, o termo mandinga foi registrado uma só vez, com o sentido de feitiço para definir ação propiciatória e protetora decorrente da ingestão de certa beberagem malê, cujo sentido discutirei no próximo capítulo.⁴³

Os malês não eram os únicos a abastecer o mercado místico baiano com objetos protetores. Os amuletos católicos eram chamados breves ou bentinhos, e sobre eles James Wetherell escreveu serem “preces impressas e costuradas num forro de seda, ornamentado por fora com um retrato da virgem ou algum santo, ou bordado com emblemas”.⁴⁴ Pareciam com o talismã malê, inclusive o modo de usá-lo sobre o peito e as costas, pendurados do pescoço. Entre os africanos os amuletos malês tinham popularidade, fossem eles muçulmanos ou não, indistintamente, devido à reputação de possuírem fortíssimo poder protetor. No

final do século XIX, Nina Rodrigues pôde observar que os negros baianos os usavam por considerarem os malês “conhecedores de altos processos mágicos e feitiçeiros”. O mesmo fenômeno foi percebido no Rio de Janeiro, na mesma época, por João do Rio. Os nagôs chamavam esses seus amuletos de *tirá* (ou “tiá”, conforme ouviu Etienne Brazil); e os brancos, tentando uma analogia com sua cultura, acharam que se assemelhavam a escapulários católicos e os nomearam “breves” em algumas passagens dos autos da devassa de 1835. Em outras eles foram referidos como “patuás”. Os baianos dessa época pareciam já haver se esquecido da bolsa de mandinga colonial.⁴⁵

Os amuletos puderam ser amplamente divulgados além das fronteiras do grupo malê, talvez porque não representassem um compromisso maior entre seu portador e a religião de Alá. De forma alguma ameaçavam o “gênio” pagão, segundo o qual as relações com o mundo espiritual eram em grande parte concebidas em termos de soluções imediatas para problemas que enfrentavam na vida cotidiana. O *tirá* prometia proteção para todos, aqui e agora, e não obstante os mais ortodoxos, funcionou como um eficiente veículo de propaganda islâmica na Bahia. E dali seguiria para diversas cidades do Brasil, na trilha do tráfico interno de escravos, tornando-se particularmente difundido no Rio de Janeiro.⁴⁶

Os amuletos malês eram em geral feitos de folhas de papel contendo passagens do *Qur’ân* e rezas fortes. Esses papéis eram escritos e cuidadosamente dobrados por gente entendida no assunto, até chegar a um tamanho de aproximadamente três a cinco centímetros — operação que também tinha seu mistério —, e colocados dentro de bolsinhas de couro ou pano inteiramente costuradas. A função protetora aumentava com o número de amuletos carregados junto ao corpo. Na casa de Gaspar (ou Huguby), escravo nagô, foram encontrados, entre outras coisas, “13 breves enfiados em um cordão preto”. O cordão preto servia para pendurar os amuletos em volta do pescoço. O africano era precavido.⁴⁷

Alguns amuletos eram envoltos em pano-da-costa, mas o uso do couro era mais comum. Em muitos casos, outros ingredientes acompanhavam os papéis. Assim um escrivão do juiz de paz descreveu em 1835 um desses objetos:

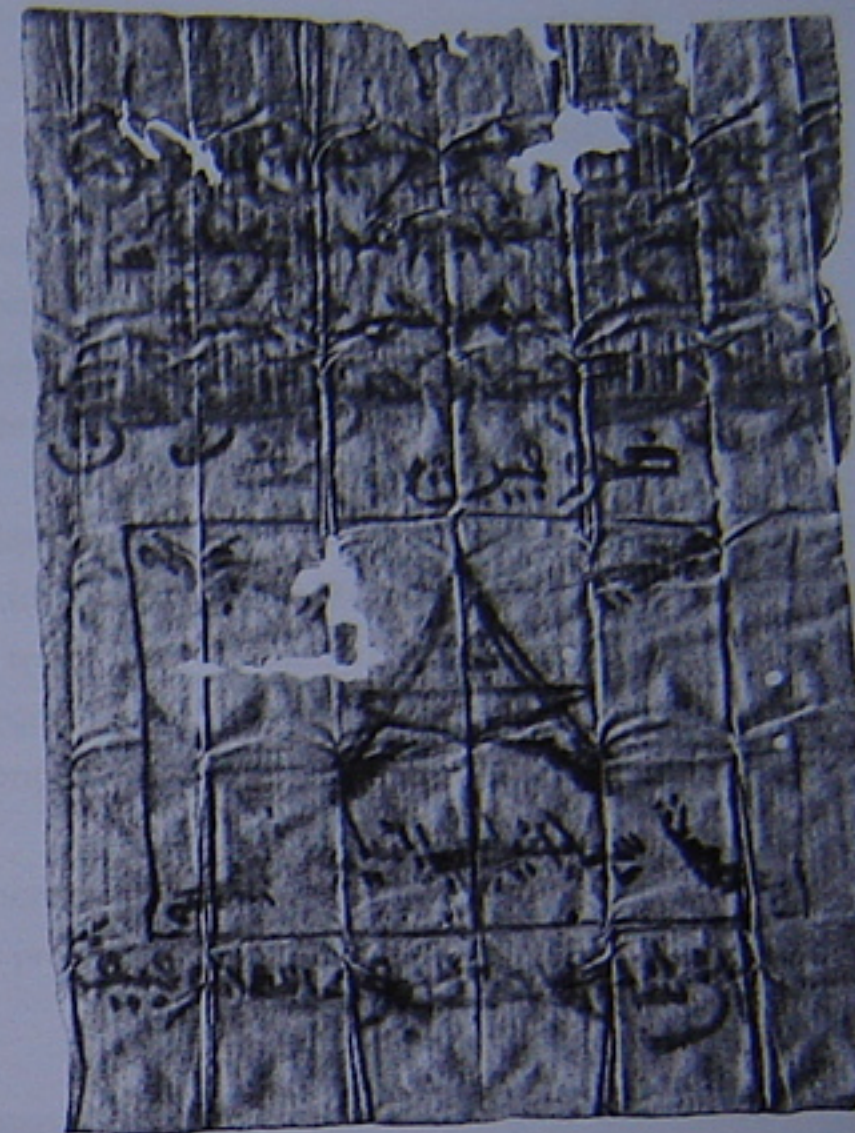
Patuás ou embrulhos de couro foram abertos neste ato descosendo-se com um canivete de aparar penas, onde se achou vários fragmentos de cousas insignificantes, como sejam algodão embrulhado em um pouco de pó, e outros até com bocadi-

nhos de lixo e os saquinhos com uns poucos de búzios dentro. Envolto em um dos embrulhos de couro um pequeno papel escriturado com letras arábicas.²⁹

Eis o que poderíamos considerar uma prática "sincrética", a do dono desses patuás, nada ao gosto dos reformistas islâmicos da guerra santa, e particularmente Usuman dan Fodio, para quem não se devia misturar a palavra de Alá com elementos do universo simbólico pagão. É aliás relevante a presença de algodão nesse amuleto, tendo o líder da *jihād* escrito especificamente que o uso ritual do algodão era uma das provas de paganismo.³⁰ Os búzios também eram e são armas conhecidas do arsenal místico das religiões africanas tradicionais, como o candomblé. As outras "coisas insignificantes" podiam ser muita coisa, inclusive ervas maceradas, mas talvez areia usada em abluções rituais, outra prática pouco ortodoxa comum na haussalândia, embora aceita pelos mais puritanos quando o acesso à água não fosse possível. A areia podia também ter sido previamente umedecida em água usada por um mestre reconhecidamente piedoso, ou na lavagem das tábuas sobre as quais os malês escreviam exercícios de fé religiosa. Entretanto, Albino, um escravo haussá convertido ao catolicismo, deu em 1835 uma outra explicação que coloca esses ingredientes no centro do palco do levante. Levado por seu senhor para ajudar nas investigações, ele declarou que um amuleto por ele examinado "com terra embrulhado são como caminhos riscados, e cerco feito, dizendo que por todo o caminho que passarem, ou ainda sendo cercados, não lhe há de acontecer coisa alguma, e por isso tinha terra figurando o terreno do dito caminho".³¹ Não podia ser mais completa a explicação de como deveria ter funcionado a heterodoxa magia dos malês durante o levante, para os quais não bastavam as preces islâmicas como providência protetora.

São parecidos com alguns amuletos baianos os usados na África negra contemporânea. Vincent Monteil: "Em geral o talismã islâmico é uma bolsa de couro costurada e contendo um pedaço de papelão duro [...] e dentro um pedaço de papel dobrado no qual estão escritas frases em louvor de Deus e símbolos cabalísticos — isto é, letras arábicas, pentáculos e coisas semelhantes".³² Amuletos confiscados em 1835 também continham esses desenhos cabalísticos (ver figs. 28 e 29).

Mas vejamos o que está inscrito nos amuletos malês que, encontrados pela polícia nos corpos dos que tombaram ou nas casas e quartos dos que sobreviveram, chegaram até nossos dias. Alguns desses escritos foram identificados, traduzidos e interpretados por Vincent Monteil e Rolf Reichert.³³



28 e 29. Amuletos com figuras cabalísticas confiscados em 1835.



30. Amuleto contendo excerto do verso 13 da sura 61, Ordem de batalha.

Este último arrolou doze amuletos, alguns dos quais traziam figuras cabalísticas. Sua tradução e descrição de um deles (fig. 30):

(1) em nome de deus compassivo misericordioso que benza deus [...] profeta depois [...]

[Segue uma figura mágica retangular, dividida em 11 por 13 = 143 quadrados. Estes são preenchidos por letras isoladas, a cada uma das quais temos de atribuir um valor numérico. Debaixo do quadro]:

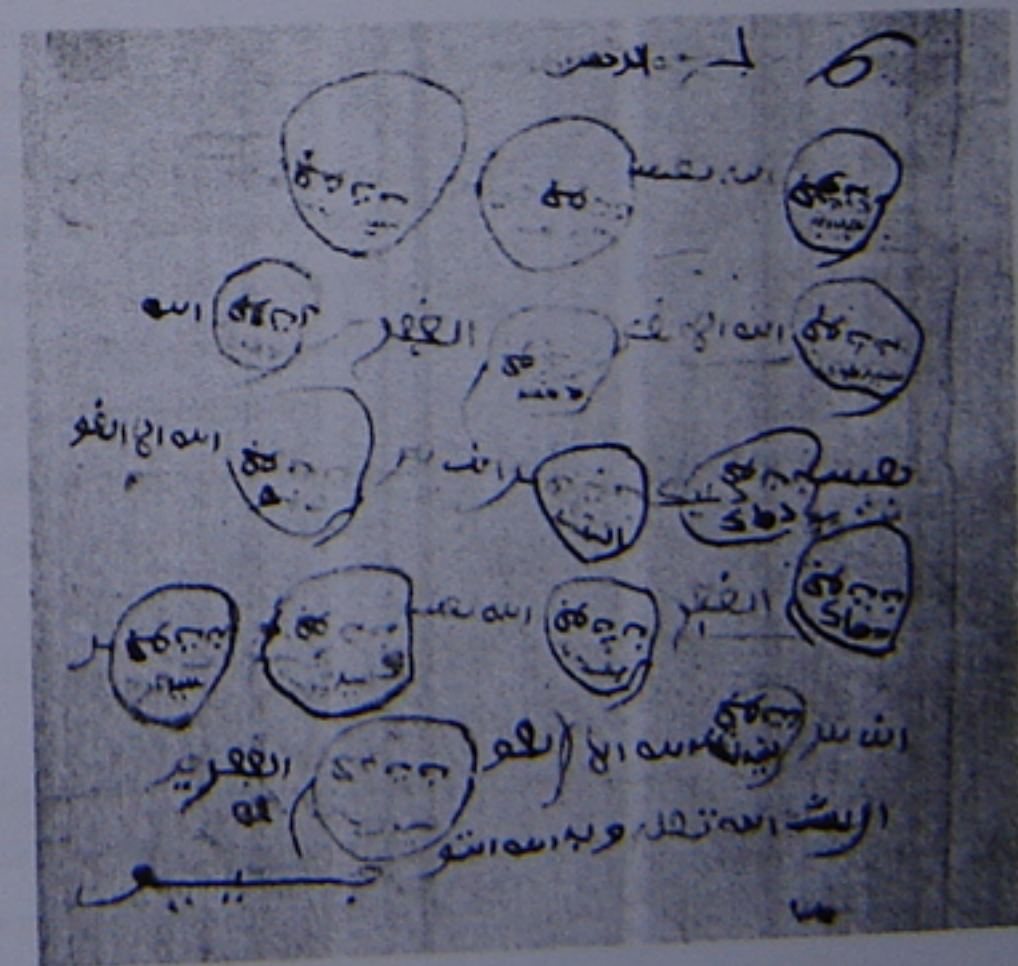
- (2) em nome de deus compassivo [misericordioso] [...] deus [...]
- (3) [...] ajuda de deus e triunfo iminente dá a boa notícia
- (4) aos crentes ajuda de deus e triunfo iminente dá a boa notícia
- (5) aos crentes ajuda de deus e triunfo iminente dá a boa notícia
- (6) aos crentes

À esquerda, uma linha horizontal:

Amam-nos como se ama a Deus mas aqueles que crêem amam a deus de modo mais forte e [...]

“Triunfo iminente, dá a boa notícia”: trata-se de um trecho, extraído do verso 13, sura 61, do *Qur’ân*, e repetida várias vezes. Esta sura tem o título de *Ordem de batalha*, e trata da necessidade da disciplina na luta pela causa do Islã, sendo portanto adequada para um movimento dirigido por muçulmanos. Outro exemplo, mais complexo (fig. 31):

- (1) em nome de deus compassivo misericordioso
- (2) deus proteger-te-á das gentes



31. Amuleto contendo excerto do verso 67 da sura 5, A mesa.

- (3) deus não [conduzirá] o povo dos infiéis deus
- (4) proteger-te-á das gentes deus não (conduzirá) o povo
- (5) dos infiéis deus proteger-te-á das
- (6) gentes deus não [conduzirá] o povo dos infiéis
- (7) se deus quiser e com deus fica o êxito

Acompanha o que seria um trecho do verso 67, sura 5, uma série de círculos com a palavra "escapada" encerrada em cada um deles; "além desta, várias vezes as palavras 'senhor', 'dono', 'solitário'", acrescenta Reichert. Parece tratar-se do passaporte mágico de um escravo em fuga, que invocava a proteção de Alá



32. Amuleto confiscado ao escravo haussá Domingos.

para escapar solitariamente do senhor. Mas o verso corânico contido no mesmo amuleto veicula uma mensagem de proteção coletiva, definindo uma fronteira entre os malês e seus adversários, entre fiéis e infiéis. O êxito dos malês, é ali sugerido, seria também o êxito de Deus. A alusão a um embate religioso é explícita, mas comum em geral nos objetos desse tipo. Pode ter sido um amuleto feito especificamente para a rebelião, e mesmo que não tivesse lhe serviria com perfeição. Neste caso, a combinação de socorro divino com fuga individual e levante coletivo torna o discurso propiciatório absolutamente coerente com os acontecimentos. Tratava-se, como vimos no capítulo anterior, de uma questão prática: fugir da casa senhorial, sem ser notado, para engrossar o levante escravo.

Outros amuletos economizavam palavras, mas contêm fragmentos de retórica militante (fig. 32):

- (1) em nome de deus compassivo misericordioso

Segue uma figura mágica retangular, subdividida em oito campos quadrados. As linhas divisórias estão alongadas para fora da figura e juntadas com umas letras isoladas. Nos oito quadrados lê-se

- Quadrado 1: que benza isto
- Quadrado 2: e a cidade de Deus
- Quadrado 3: tudo em...
- Quadrado 4: [manchado]
- Quadrado 5: saímos por ele de...
- Quadrado 6: ... rebelou-se (?)
- Quadrado 7: homem poderoso
- Quadrado 8: [manchado]

- (2) não há poder nem força salvo com Deus o elevado e poderoso
- (3) o poderoso

Outros nada invocam de explicitamente subversivo (fig. 33):

- (1) Em nome de deus compassivo misericordioso

Segue uma figura mágica retangular, subdividida em dezesseis campos quadrados, cada um preenchido com três, quatro ou cinco letras isoladas

- (2) gabriel miguel"



33. Amuleto confiscado ao escravo nagô Luís.

Comentando esta figura mágica, especificamente, Reichert remete à geomania norte-africana, também muito divulgada entre haussás e iorubás. No caso baiano, o desenho podia estar associado a um sistema de adivinhação calendárica bastante sofisticado que os iorubás chamam de *Tirà Ọdun*. Como no amuleto malê, neste sistema a figura é formada pelos mesmos dezesseis campos quadrados, por sinal o mesmo número de búzios de um jogo de adivinhação ligado à tradição dos orixás. Segundo Ryan, o alufá que adivinha por esse método precisa ter competência na escrita árabe, que pode ter sido o caso do criador do

amuleto malê acima descrito por Reichert. Desnecessário dizer que estamos de novo diante de um desvio das regras mais estritas do Islã culto. Apesar de, ao longo da vida, dan Fodio flexibilizar sua posição em relação a outros desvios, ele se manteria irredutível quanto às práticas divinatórias. E essas práticas bem que podiam estar disseminadas na Bahia de 1835. Certamente estavam entre os africanos que foram parar no Rio de Janeiro, na sua maioria vindos da Bahia, encontrados pelo imã turco 'Abd al-Rahman al-Baghdadi na década de 1860 e por ele repreendidos por estarem "totalmente ocupados com geomania e mágica natural". Quando esteve em Salvador pouco depois, escreveu o imã haver encontrado os mesmos maus hábitos entre os muçulmanos. Embora trinta anos já houvessem passado desde a revolta, não há por que pensar que as práticas divinatórias islâmicas só fossem adotadas depois de 1835. No meu entender — e no de Al-Baghdadi — elas faziam parte da mesma tradição mágica dos amuletos, embora constituíssem um desvio mais sério em relação à ortodoxia religiosa."



34. Negra da Bahia usando o que parece ser um amuleto.

Os textos e desenhos islâmicos serviam a uma variedade de fins protetores, sendo a imunidade às balas dos infiéis apenas um deles. Os africanos presos em 1835 raramente falaram sobre o assunto, e quando o fizeram, evitaram revelar qualquer relação com a revolta. Mas afora essa óbvia função política, na mira do amuleto estavam as armadilhas do dia-a-dia. O liberto Silvestre José Antônio, cerca de quarenta anos de idade, um mascate haussá — vendia pano-da-costa, — foi preso com seis patuás em sua mala de negócios, e declarou que os comprara: "Eram orações para livrar de algum mau acontecimento nas viagens que fazia para o Recôncavo". Um bom comerciante muçulmano nunca viajava sem um bom número de amuletos de guarda, viajasse dentro da África ou da Bahia. Um "caderninho" de rezas islâmicas também podia funcionar como proteção contra... as más línguas. Daí o liberto Pedro Pinto pedir a um malê letrado, Mama Adeluz, morto em 1835, que fabricasse um para ele "se livrar da boca do Povo". Num outro depoimento, ele declarou que já tinha o manuscrito havia dez anos e "seu parceiro Mama, morador na Barra, que lhe deu dizendo que era para servir de fortuna", ou seja, lhe dar boa sorte.³⁶ Ter boa sorte dependia de conseguir livrar-se da intriga alheia. Neste caso o objetivo já não era proteção contra senhores e soldados mas sobretudo contra pessoas do mesmo nível social do portador do amuleto, o que configura seu papel no interior da própria comunidade africana.

Além da proteção contra os agentes humanos do mal, os amuletos ajudavam seus donos a controlar os astrais incertos do mundo dos espíritos. Os *isköki*, por exemplo, são espíritos haussás que, como todo espírito, carecem de cuidados de acordo com preceitos específicos. Sua essência é o ar — *iska* (singular de *isköki*), que significa literalmente "vento". Com o advento do Islã, essas entidades espirituais haussás dividiram-se em forças do bem e do mal, passando a se confundir com os *jinn*s muçulmanos. Estes, chamados *anjonu* ou *alijano* pelos iorubás, são também formados de ar, mas associado ao fogo. Levados por escravos e libertos da Bahia para a cidade do Rio de Janeiro, João do Rio lá os encontraria no final do século XIX.³⁷

Daí entender-se que, em 1835, o liberto nagô Lobão Machado tivesse assim se referido à função de vários amuletos encontrados em sua casa: "Trazia aquilo para o livrar do vento". Da mesma forma, o escravo nagô José declarou haver comprado seu *tirá* de uma preta africana "por essa lhe dizer que aquilo era bom para o vento". José já morava havia dez anos em terra de branco e conti-

nuava sua própria viagem cultural, estranha para seus interrogadores, mas talvez não para outros nativos baianos. E não só baianos. Desde o período colonial o vento constava como importante ingrediente de práticas divinatórias africanas em todo o Brasil. No século XIX era corrente entre os escravos do Sul que o vento provocava doenças, crença que permanece no imaginário popular. O sentido mais profundo da simpatia deve talvez ser buscado em concepções como *iska*, *jinn*, *anjonu* e outros seres à solta no ar.³⁸

Em geral, os amuletos muçulmanos eram feitos e vendidos por mestres cujos poderes místicos, sua *baraka* (*alubarika*, em iorubá), se incorporavam ao objeto produzido. Na África, a produção de talismãs constituía (e ainda constitui), em certos casos, a principal atividade e importante fonte de renda de muçulmanos letrados. A crença de que, quanto maior o número de amuletos possuídos, maior a proteção proporciona um mercado sempre em expansão. Mas havia também a força intrínseca de cada amuleto. Algo disso podia estar significado em alguns deles que traziam frases ou expressões escritas com tinta vermelha, recurso que se encontra em escritos islâmicos em diversos contextos literários, quando o copista deseja enfatizar certos trechos.

Três dias após o levante, o juiz de paz Joaquim de Almeida encontrou na casa de José, escravo nagô, "um papel dos que apareceram nesses dias escritos com tintas pretas e vermelhas". O escravo haussá Bento foi preso com um manuscrito desses, de pequenas dimensões, com 38 páginas. O uso da tinta vermelha, no contexto específico da revolta, talvez tivesse uma dimensão simbólica que nos escapa. A escrita em vermelho não tinha um significado especificamente guerreiro, no sentido de revolta social, mesmo na Bahia dos malês. Na década de 1840, um escravo pacificamente presenteou o seu senhor, o vice-cônsul inglês James Wetherell, com um caderno de orações escrito em preto e vermelho, semelhante talvez ao de Bento. Wetherell teve a impressão de que esta última cor fora usada para iniciar frases — talvez a abertura das suras corânicas, a *basmalah*: "Em nome de Deus, Compassivo, Misericordioso" ou "*Bismillah al-Rahman al-Rahim*". Sabe-se algo mais do conteúdo de um amuleto confiscado em 1844, parcialmente escrito em vermelho (fig. 34 do caderno de fotos). Segundo o lingüista e africanista russo Nikolai Dobronravine, ali estão registrados, além da *basmalah*, trechos de diversas suras, o maior oriundo da sura 111, *Al-Masad*, que amaldiçoa um tio de Muhammad e a mulher do primeiro, ambos ferrenhos adversários do profeta. Apesar do teor combativo desta sura, pode tratar-se de

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ
 وَصَلِّ عَلَى أَبِي قَتَادَةَ وَصَلِّ عَلَى
 الرِّقَابِ وَأَبِي قَتَادَةَ وَصَلِّ عَلَى
 هَافِلَةَ وَنَوْبَانَ
 No. 35 do Arsenal
 pertencendo ao cargo de
 1835

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ
 وَصَلِّ عَلَى أَبِي قَتَادَةَ وَصَلِّ عَلَى
 الرِّقَابِ وَأَبِي قَتَادَةَ وَصَلِّ عَلَى
 هَافِلَةَ وَنَوْبَانَ

ل	ل	ل	ل
ل	ل	ل	ل
ل	ل	ل	ل
ل	ل	ل	ل
ل	ل	ل	ل

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ
 وَصَلِّ عَلَى أَبِي قَتَادَةَ وَصَلِّ عَلَى
 الرِّقَابِ وَأَبِي قَتَادَةَ وَصَلِّ عَلَى
 هَافِلَةَ وَنَوْبَانَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ
 وَصَلِّ عَلَى أَبِي قَتَادَةَ وَصَلِّ عَلَى
 الرِّقَابِ وَأَبِي قَتَادَةَ وَصَلِّ عَلَى
 هَافِلَةَ وَنَوْبَانَ

35, 36, 37 e 38. Outros amuletos do arsenal malê em 1835.

um amuleto para levar prosperidade a alguém. Na parte em vermelho que margeia o texto central, lê-se “e se fosse... e se fosse riqueza”, além do que parece ser o verso 54 da sura 38, que promete uma vida boa no éden islâmico: virgens, frutas e bebida em abundância. Dois nomes próprios foram colocados no meio de versos da sura 111 e circulados em vermelho. Um desses nomes é Domingos.”

O uso do vermelho parece ser um código com múltiplos sentidos no universo mágico-religioso dos malês, embora as pistas quanto a isso venham de uma outra época. No final do século XIX, os informantes de João do Rio disseram-lhe a respeito de *aligenum* que eram “espíritos diabólicos chamados para o bem e o mal num livro de sorte marcado com tinta vermelha”. Na Bahia, mais ou menos no mesmo período, Nina Rodrigues recebeu uma outra explicação de um padre maronita a quem solicitou a tradução de amuletos conseguidos de alufãs. Segundo as palavras do próprio padre, os “retoques vermelhos” haviam sido feitos com sangue e significavam que “o dono do talismã foi satisfeito na sua súplica, seu pedido ou seu voto”. E acrescentava: “Esta peça tem primazia no culto”.⁶⁰ Os amuletos teriam assim uma hierarquia segundo seu grau de eficácia, que em tese dependia da *baraka* de quem os escrevesse, e marcá-los com tinta vermelha representava a prova de um poder já testado.

Na sociedade escravocrata baiana é duvidoso que os mestres malês, sobretudo se escravos, pudessem exercer somente a ocupação especializada de produtores de patuás. Mesmo assim, encontrei um pescador que tinha um bom negócio de amuletos. De acordo com uma testemunha, o escravo haussá Antônio, morador em Itapagipe, “escrevia orações na sua língua e vendia aos outros parceiros e que por isso ganhava quatro patacas por dia”. Quatro patacas representavam 1\$128 réis (mil cento e vinte e oito réis), equivalente a quatro diárias de um escravo de ganho. Quando foi preso, achou-se em seu quarto uma pena de escrever:

Perguntado [...] o mesmo escravo pelo juiz o fim para que conservava tal pena, respondeu que a tinha para escrever coisas tendentes a sua Nação, sendo mandado no mesmo ato escrever fez com a fingida pena molhada na tinta uns garatuges [*sic*] e perguntando o juiz [...] o que tinha escrito, respondeu que o que tinha escrito era o nome da Ave Maria.

Não se pense que o escravo traía sua fé. Mariam, a Maria da Bíblia, é também personagem freqüente do *Qur'ân*. Mas a escolha não foi arbitraria. A associação

com a religião local seria talvez uma estratégia de ludibrio, ou tentativa de diálogo com um juiz de paz que também era religioso, o reverendo Egídio Barbosa de Vasconcelos. Três dias depois, Antônio continuou tranqüilamente afirmando, em interrogatório formal e público na casa do padre, que “no tempo de pequeno em sua terra, andava na escola”, e aí aprendera aquela língua estranha aos baianos para escrever “orações segundo o cisma da sua terra”.⁶¹

Um criador de amuleto mais ousado fez outra aproximação entre o Islã e a religião dos brancos. O cônsul francês na Bahia teve em mãos um papel, metade escrita em árabe, a outra metade em latim — a língua de expansão do cristianismo —, sendo esta última a transcrição de uma passagem do Cântico dos Cânticos, o belo poema bíblico de amor do rei Salomão, o mesmo Sulaiman da tradição popular islâmica, em que consta como adivinho e mágico, ou aquele do texto corânico, que anuncia profecias e controla saberes esotéricos.⁶² Quem sabe o talismã visto pelo cônsul fosse para ser usado em conquista amorosa, e não militar, para abrir corações, e não fechar corpos. A combinação de *Qur'ân* com Bíblia, um surpreendente hibridismo dos malês baianos, desafia a idéia de que fossem todos eles culturalmente separatistas e que ignorassem a cultura culta cristã. No limite entre magia e religião, se é que há tal limite, eles usaram a liberdade dos homens de fronteira — aqui fronteira cultural — para alcançar seus fins. Infelizmente não sabemos em que circunstância específica se deu essa espécie de transculturação escritural, que personagem ou personagens dela participaram, qual o sentido mais profundo dessa ousada exploração africana no universo da escrita ocidental.⁶³

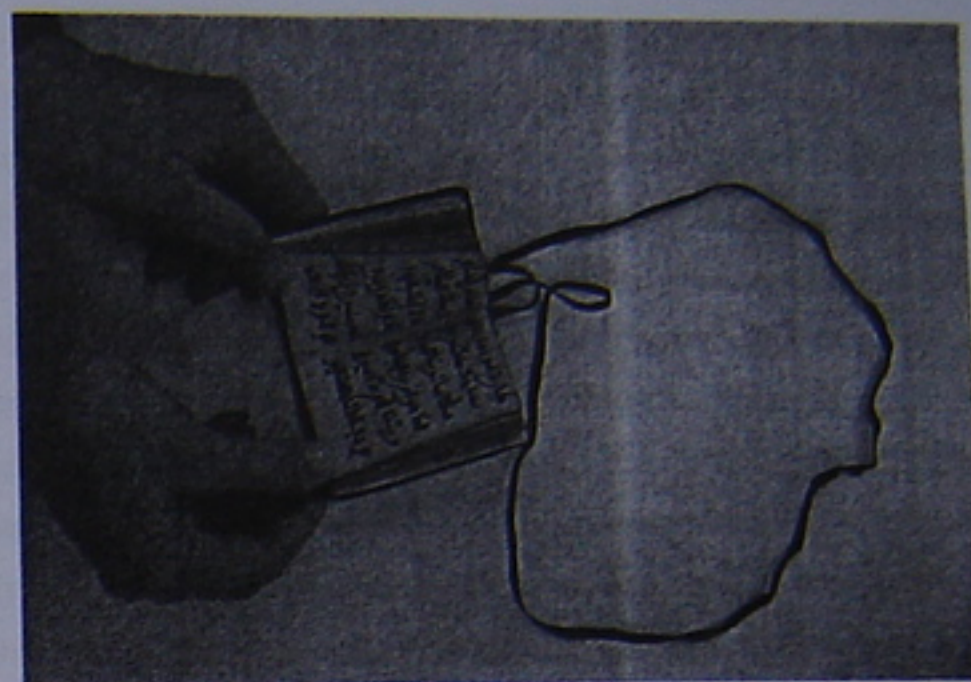
ESCRITURAS EM CONFRONTO

Um outro tipo de encontro de escrituras se verifica no *corpus* de um magnífico documento malê que foi parar no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB).⁶⁴ Trata-se de uma doação feita por um sócio correspondente daquela instituição na Bahia, João Antônio de Sampaio Vianna, um personagem da elite letrada baiana. Dois anos antes do levante, formara-se em Direito pela Academia de Olinda, em seguida advogaria nos foros baianos e chegaria a juiz do civil em Salvador e juiz da comarca de Caravelas, no sul da Bahia. Fazia parte da Sociedade Literária Baiana e foi redator do *Correio Mercantil*, um importante jor-

nal conservador. Consta ter escrito apenas uma pequena biografia de Pedro I (1836) e um ensaio advogando a "importação dos chinas para a colonização do Brasil" (1837). Esta última obra pode ter sido provocada pelo movimento malê, que havia despertado muitos baianos para o perigo da continuação do tráfico de africanos como recurso de reposição de mão-de-obra agrícola. Vianna faleceu em 1856.⁶¹

Em 1839, ele ofereceria livros e manuscritos ao recém-fundado IHGB, que enviara uma circular a seus sócios no sentido de que doassem obras raras, além de documentos e artefatos curiosos que pudessem, sobretudo, subsidiar o estudo da história pátria. Segundo correspondência sua ao instituto, entre os objetos doados por ele incluíra "um alfabeto do Idioma Siamês, e vários outros manuscritos Asiáticos, onde se acham várias cartas escritas por alguns Potentados da Ásia aos agentes do Governo Inglês em Calcutá, e noutras possessões Britânicas, formando 23 peças avulsas". Nada registrou sobre como esses documentos tinham chegado a suas mãos. Nesta mesma carta ele comunicava, com muito deslumbramento, seu apreço pelo IHGB, "sentindo que eles [os documentos] sejam tão insignificantes, e que tão pouco correspondam à sinceridade dos meus ardentes desejos pela prosperidade e renome de uma instituição que promete ao Brasil os mais avantajados benefícios"; e se dizia mui honrado de pertencer a "tão científica associação", onde se aglomeravam os "mais distintos Patriotas por seu saber, e amor pela glória nacional". Vianna parecia ansioso por fazer parte desse seletto e instruído grupo. O IHGB, como bem o analisaram Manoel Luís Guimarães e Lilia Schwarcz, fora fundado no ano anterior precisamente para incentivar um tipo de saber histórico patriótico, produzido a partir de uma perspectiva de homens brancos da classe dominante, com o objetivo de fundamentar ideologicamente um Brasil Império que praticamente acabava de nascer. Representava, enfim, um esforço para se produzir espécie de história oficial de uma nascente nação, que teria pela frente a missão de integrar subalternamente e civilizar à moda européia seus heterogêneos habitantes, entre eles os negros. O IHGB definia como uma das tarefas de seus sócios correspondentes a doação de obras, documentos e artefatos relevantes para criar essa narrativa histórica, e isso incluía, seletivamente é claro, peças relativas a, ou produzidas por africanos. Vianna estava cumprindo sua missão à risca.⁶²

Foi assim que o manuscrito a que me referi acima, além de dois outros manuscritos malês, foi parar no IHGB. Só que eles não constam entre aqueles objetos listados por Vianna na carta que acabo de resumir, nem em outras, escritas



39. O "Livrinho malê" do IHGB.

posteriormente, que acompanharam outras doações suas. É possível que para ele tivesse bastado registrar a sua oferta sobre as páginas do próprio documento doado, onde exatamente a data se encontra rasurada: "Oferecido ao Instituto Histórico e Geographico Brasileiro pelo Sócio Corresponente João Antônio Sampaio Vianna. Anno de [rasurado]". Adiante ele acrescentava que oferecia o objeto "com satisfação e como curiosidade". Ao defini-lo dessa forma, Vianna avisava sobre a pouca ou nenhuma importância que via no documento para a história pátria, uma vez que o curioso representa uma coisa fora do lugar e, na norma, algo extraordinário e, no caso, exótico.

Esse manuscrito encontra-se catalogado em coleção especial do acervo do IHGB como "Livrinho malê", termo em parte tomado de Vianna e adequado a suas reduzidas dimensões de $7,4 \times 5$ cm. Em cada uma de suas mais de cem folhas não cabem mais de seis linhas escritas em letras miúdas. Tem realmente a forma de um pequeno livro de preces. Está encadernado em couro e dele sai um laço também de couro que servia para seu dono pendurá-lo em volta do pescoço (ver fig. 44), facilitando o seu uso como amuleto. O manuscrito, apesar do tamanho, possui 102 folhas, sendo 94 escritas em árabe. Sobre as demais folhas, deixadas em branco por seu criador, encontra-se registrada a doação, conforme acima mencionado, e uma narrativa das circunstâncias em que o objeto foi parar nas mãos de Vianna. Seguem transcritas as palavras do sócio correspondente, um trecho longo, mas cuja importância o leitor haverá de apreciar:

Este livrinho foi encontrado pendurado no pescoço de um dos Africanos mortos na insurreição que teve lugar na Cidade da Bahia, a 25 de Janeiro de 1835, e a mim apresentado pelo então Presidente da Província o meu [...] Sr. Dr. Francisco de Souza Martins, Deputado pelo Piauí, que me fez presente deste *Patiguá* ou *Patuá*, a que os ditos Africanos atribuíam o milagroso efeito de afugentar as balas, e preservá-los da morte. Foram achados muitos livros semelhantes, e maiores, assim como papéis avulsos, que atribuímos serem suas Proclamações. Eu presenciei no Palácio do Governo da Província a leitura destes hieróglifos que vi ler da direita para a esquerda por um dos pretos aprisionados. E por mais promessas e ameaças feitas ao mesmo preto jamais verteu o que lia em língua Portuguesa, e quando o Presidente Souza Martins lhe dizia que a traduzisse em língua de Branco, o Africano re[cusava] e respondia "Não, [não], não!". Ignoro que fim levaram os mais li[vros:] este aqui foi por mim conservado, e o ofereço com satisfação e como curiosidade para a Biblioteca do Instituto."

Essa mensagem e a dedicatória foram escritas no que Vianna acreditava serem as primeiras quatro folhas do amuleto, como se à guisa de prefácio. Mas como o árabe é lido "da direita para a esquerda", o texto faz as vezes de uma conclusão, a conclusão de um embate cultural. Naquele amuleto agora depositado no IHGB dois mundos hostis se encontraram textualmente, um vencido, outro vencedor. De objeto de resistência, as palavras do infiel Vianna transformaram-no em objeto de subordinação. Mas se fugimos a esse exercício de intertextualidade e semiologia política, e nos concentramos sobre o próprio texto de Vianna, deparamo-nos com um mundo que se recusa a submeter-se. O malê recitou em árabe o conteúdo do amuleto, mas negou-se a traduzi-lo em "língua de branco", talvez por acreditar que isso representaria a conquista definitiva sobre um espírito de rebeldia que continuava vivo. Em termos religiosos seria como permitir um sacrilégio. E dessa forma uma narrativa — a de Vianna — que na superfície denota derrota termina por representar o lamento de um vencedor que não conseguiu dobrar completamente o vencido.

Passados quase duzentos anos do levante de 1835, o conteúdo do documento foi identificado por um historiador haussá, e não difere muito daquele de outros papéis confiscados na época.⁶⁶ Não há nada de segredo militar ou político. Trata-se de orações islâmicas e de passagens do *Qur'an* escritas, quase todas, em árabe magrebino, o mesmo estilo de caligrafia dos escritos traduzidos por Mon-

teil e Reichert. A maior parte do texto é formada por excertos de diversas suras corânicas, que não seguem a mesma seqüência encontrada no livro sagrado, sendo a sura *Yasin* transcrita por inteiro. Ao contrário de outros documentos de 1835, neste aqui aparece o nome do autor da compilação: Suleiman Ibn Daud. Como escritos feitos para servir de amuletos em geral não eram assinados, este deve ter sido feito para servir de outra coisa, provavelmente livro de preces. É certo porém que estava sendo usado como amuleto pelo guerreiro malê e o sentido, no caso, é o que importa. Quanto a Suleiman, no contexto da revolta, dois malês chamados Sule foram mencionados durante a devassa. Um deles, o libertado Victório Sule, seria um fraco candidato a autor da compilação porque nada nos depoimentos o aponta como dos mais letrados entre seus pares. Era militante aplicado, não mestre letrado. Já o escravo Nicobé Sule consta ter sido mestre importante de um grupo muito ativo de malês. Ambos serão encontrados repetidas vezes ao longo deste livro.

As passagens escolhidas para constar do amuleto resgatam diferentes temas corânicos. Além de muitos pedidos do perdão divino e expressões de humildade diante de Alá, vários trechos evocam o sofrimento dos malês como escravos na Bahia. Registra-se a infelicidade coletiva na diáspora escravista: "Nosso Senhor! Nossa desgraça sobrepujou-nos, e nos tornamos um povo errante!" (*Qur'an* 23: 106). Uma das fontes da infelicidade, a má liderança, é apontada em diversos momentos. Um deles: "Nosso Senhor! Nós obedecemos a nossos chefes e nossos maiores, e eles nos desviaram do caminho [certo]" (33: 67). E pede-se vingança contra esses líderes: "Nosso Senhor! Foram estes que nos desorientaram, então lhes dê a dupla pena no fogo" (7: 38). Ou ainda: "Dê-lhes pena dupla e os amaldiçoe com uma enorme maldição!" (33: 68). Outros trechos evocam as condições específicas da experiência escrava, como alimentação e precariedade da vida familiar. Daí o desejo de comida farta: "Ó Deus meu Senhor! Mande-nos do céu uma mesa rica em provisões que sejam suficientes para o primeiro e o último dos nossos" (5: 117). E o desejo de uma vida familiar estável e reconfortante: "Nosso Senhor! Conceda-nos mulheres e filhos que sejam o conforto de nossos olhos, e nos dê [a graça] de liderar os que são corretos" (26: 74).

Alguns trechos mostram mais diretamente a face militante do Islã desse amuleto. Os pedidos de vitória sobre os que "rejeitam a fê" estão em diversos versículos transcritos. Exemplos:

Nosso Senhor!
Promova em nós a constância
E torne firme nossos passos:
Ajude-nos contra aqueles
Que rejeitam a fé (2: 250)
Nosso Senhor! Perdoai
Nossos pecados e qualquer coisa que
Tenhamos feito que transgredisse nosso dever:
Mantenha firme nossos pés, e ajude-nos contra
Aqueles que resistem à fé (3: 147)

Sobre a luta contra a opressão, a esperança depositada num messias e na recompensa divina, há duas passagens superiormente eloqüentes, uma logo seguida da outra:

Nosso Senhor!
Resgatai-nos desta cidade,
Cujo povo é opressor;
E mandai-nos alguém que nos protegerá;
E mandai-nos alguém que nos ajudará! (4: 75)

Nosso Senhor!
Por que Tu ordenaste
Que lutássemos? Não nos
Darás descanso
Para o nosso [fim natural],
Próximo o bastante?
Está dito: "Curto
É o gozo deste mundo;
O Além Daqui é melhor
Para os que obram bem;
Nunca serás tratado injustamente
No mínimo que seja" (4: 77)

A sura 36, *Yasin* (um dos nomes místicos do profeta Muhammad), que foi copiada na íntegra, é sobre revelação e juízo final. É considerada por Yusuf Ali

o coração do *Qur'an*, "porque diz respeito à figura central no ensino do Islã e à doutrina central da Revelação e do Além".⁶⁰ Sura relativamente curta, seu uso em amuletos era muito comum no século XIX, por sua reputação de possuir extraordinária força protetora. Ela ameaça os que se desviam do bom caminho e não dão ouvidos à palavra de Deus; recomenda correção pela caridade e pelo arrependimento; termina prometendo as delícias do paraíso para os crentes, e a danação para os infiéis, no fim dos tempos. Vale lembrar que se trata de uma passagem do *Qur'an* que reafirma a ressurreição dos mortos após o juízo final, crença que, segundo os reformistas fulanis, era essencial para se definir um bom muçulmano. Aqui o alvo da crítica seriam as crenças consideradas pagãs de retorno dos mortos em espírito ou em nova encarnação.

Os textos religiosos contidos neste e outros escritos malês, todavia, não devem ser lidos literalmente. Seu sentido alegórico, metafórico, típico do discurso sagrado, permite interpretações e usos diversos. Como objeto de proteção, sua função era ampla, defendendo contra o mal em geral. No nosso caso, eles revelam uma face rebelde, mas também se prolongam em expressões de arrependimento e de submissão diante de Deus, e de esperança de bem-aventurança num outro mundo. Poderiam assim ser também lidos como peça conformista. O contexto do conjunto desses textos, porém, sobretudo aqueles especificamente destinados à proteção dos rebeldes, como o livrinho aqui discutido, impregnava-os de um caráter subversivo com todas as letras.

Há uma surpresa nesse livrinho. Além de uma colagem de textos corânicos, seu criador fez um desenho tosco do que parece ser um barco. Reproduzo em seguida a folha inteira do amuleto em que aparece a figura:

Uma passagem da sura *Yasin* pode ter inspirado esse desenho. Ali se fala de sinais que revelariam o cuidado de Alá para com os homens. Um desses sinais estaria relacionado com o episódio do Dilúvio:

E um sinal para eles
É que conduzimos
Sua raça em meio ao Dilúvio
Numa Arca repleta; (36: 41)

E para eles criamos
Barcos semelhantes
Sobre os quais viajam (36: 42)



40. Navio seguro: "Muhammad, mensageiro de Alá, Alá o abençoe e lhe dê a salvação".

As palavras que desembarcam na folha do amuleto com o desenho do barco são: "Muhammad mensageiro de Alá, Alá o abençoe e lhe dê a salvação". Suleiman Ibn Daud pode ter escolhido ilustrar sua obra com uma referência à travessia do Atlântico Sul pelos filhos de Alá, procurando assim representar o momento provavelmente mais tormentoso da experiência dos muçulmanos cativos na Bahia. Uma possibilidade é que estivesse, ao mesmo tempo, manifestando um desejo de retorno à África. É possível imaginá-lo confiando que, tendo Alá conduzido a humanidade com segurança através do Dilúvio, ele levaria de volta em segurança, através do oceano, os sobreviventes africanos da escravidão baiana. Para melhor sorte da empresa, no desenho os passageiros do barco parecem levantar-se no cumprimento de algum ritual propiciatório. Um deles projeta-se com uma oferenda nas mãos, dirigida a um outro personagem postado num plano superior, talvez representando Muhammad. No plano inferior do desenho, tem-se a impressão de que os corpos dos passageiros do barco refletem sobre a água, a sugerir um mundo paralelo cheio de possibilidades de redenção.

Embora menos abstrato, esse desenho se inscreve na tradição de figuras mágicas encontradas nos amuletos africanos. Seu tema, porém, indica que foi mesmo confeccionado na Bahia. Ao contrário dos outros escritos, sem uma alusão local explícita, neste a vislumbramos através do barco. E a propósito de travessia do Atlântico, escolhi para encerrar esta seção outro documento, semelhante na forma a outros papéis que sobreviveram entre os autos da devassa de 1835. Ele foi também doado ao IHGB por Sampaio Vianna, provavelmente junto com o livrinho que acabei de comentar. Sobre uma folha de papel solta, medindo 41 × 32,2 cm, evoluem os primeiros nove versos da sura *O Sol*, repetidos várias vezes, certamente para serem recitados por africanos voltados para o outro lado, o seu lado do mar:

Pelo Sol e seu glorioso esplendor
Pela Lua que o sucede
Pelo Dia que revela sua glória
Pela Noite que o escurece
Pelo Firmamento e sua magnífica estrutura
Pela Terra e sua larga dimensão
Pela Alma, a proporção e ordem que lhe foram dadas
E por sua ciência do que é errado e certo
E é certo que quem a purifica terá sucesso.²⁰

rituais. Assim é que José, escravo congo do liberto malê Gaspar da Silva Cunha, declarou sob interrogatório que seu senhor só botava o "saiote branco" quando "ia conversar no sótão". Ou seja, quando se reunia para orações coletivas.⁷³

Alguns africanos viam no abadá um símbolo de ascendência social com origem na África. Bento, escravo nagô, afirmou "a respeito das roupas, que na sua terra são ornadas com elas as gentes grandes, as quais se entendem o Rei e seus fidalgos". Já o escravo Higino disse: "[Essas roupas] quem as faz é Nagô e Ussá e [...] vêm donde vêm panos da Costa e não se vendem pelas ruas, e quem veste elas é Gente grande quando vai à guerra". A negra Inês confirmou essa impressão ao relatar sua conversa com o escravo Alexandre, a quem teria perguntado: "Se ele era pequenino como ia meter-se no Rancho dos grandes?". Essa idéia também circulava fora do meio africano, pois um inspetor de quartelão escreveu, dois dias depois do levante, haver ele confiscado uma "camisa grande de pano branco, distintivo dos chefes da insurreição".⁷⁴ São passagens enigmáticas e, porque se repetem, nos convidam a pensar se os malês eram vistos como "gente grande" pelo restante da comunidade africana e suas roupas simbolizavam essa superioridade.

Os dois primeiros depoimentos, de Bento e de Higino, remetem diretamente à experiência africana, que se projetaria na interação entre muçulmanos e não-muçulmanos na Bahia. Uma possibilidade é que se tratasse de lembranças dos guerreiros de Ilorin que assolaram o país iorubá. Mas isso só se aplicaria ao que disse Higino: gente grande quando vai à guerra. Bento mencionou reis e fidalgos de sua terra. Aqui a referência seria realmente a de um iorubá descrevendo a etiqueta do vestuário em seu país, onde o homem comum não usaria *suliyá* nem abadá, só o faziam os obás e seus auxiliares próximos — sendo que este último grupo com frequência incluía muçulmanos. (O uso do guarda-sol era um outro símbolo de distinção dos poderosos entre os iorubás.) Escrevendo no final do século XIX, Johnson informou que "nos tempos antigos" roupas como estas, feitas de bom material e ricamente bordadas, só eram usadas por "reis e chefes". O povo comum não usava roupa feita, mas uma peça de pano chamada *elegòdò*, que os homens passavam sob o sovaco direito, amarrando as duas pontas superiores sobre o ombro esquerdo.⁷⁵

O uso de trajes mais elaborados pelos que formavam a classe dirigente é confirmado pelo testemunho direto de Osifekunde e Clapperton, ambos na década de 1820. Osifekunde serviu no Rio de Janeiro como escravo durante dez-

sete anos, tendo sido levado por seu senhor para a França, onde obteve liberdade segundo as leis antiescravistas locais. Aqui ele ditou para um etnólogo, Marie Armand d'Avezac, suas memórias a respeito dos costumes de sua nação, o reino iorubá de Ijebu. Segundo ele, os mais ricos vestiam-se exatamente com uma larga camisola e em ocasiões especiais roupas de corte semelhante feitas de seda bordada; mas ele também indicou que os reis usavam roupas ainda mais luxuosas de brocado, cetim e veludo. Clapperton, que sempre cuidava de descrever como se vestiam os obás que o recebiam, observou em 1826 que o alafin de Òyó usava "uma veste ou camisa grande branca, e uma azul por baixo", além de colares e coroa. Richard Lander, seu assistente, viu pessoas que não eram necessariamente ricas usando calças até os joelhos, amarradas com cordão pela cintura, parecidas com a *sokoto* descrita por Osifekunde, e um tipo de camisa estampada em várias cores, curta, sem mangas, "com dois largos buracos para os braços", além de um barrete de pano sobre a cabeça. Tudo de algodão. Os ricos adicionavam a seu guarda-roupa peças feitas de seda e veludo importadas da Europa. Calçavam-se também botas, sapatos e sandálias de couro. Só as pessoas muito pobres e os escravos não vestiam mais do que "peles de carneiro, cabras, macacos e outros animais, amarradas na cintura com cordão" e passadas por entre as pernas. Ainda segundo Lander, entre os haussás, os mais "respeitáveis" vestiam o camisolão até os pés, além de calças "belamente tingidas". O *malâm* usava um barrete vermelho de lã ou turbantes brancos. Não se deve tomar literalmente essas descrições dos estrangeiros, porém. Os turbantes, por exemplo, não eram usados exclusivamente por *malâm* entre os haussás, exceto os de cor verde; e o uso de botas de couro era provavelmente muito restrito no país iorubá, exceto talvez na costa. Por outro lado, se esses viajantes revelam algo sobre a etiqueta do vestuário entre os iorubás, eles não visitaram especificamente Ilorin para nos contar o que lá se passava. Imagino que os ilorins se dividiam entre os usos de sua terra e aqueles introduzidos pelos imigrantes fulanis e haussás. O fato é que em toda a região de onde vieram os malês e seus aliados existia uma complexa hierarquia social refletida no modo de vestir, e que não era exclusiva dos muçulmanos. A escravidão baiana não apagaria da memória dos africanos esse sistema de classificação dos homens, nem em meio a uma rebelião escrava.⁷⁶

Uma outra passagem do depoimento de Higino evoca especificamente a hierarquia do levante. Preso em flagrante, foi-lhe perguntado a que horas lutara na cavalaria, e ele "Respondeu perguntando onde era o Quartel da Cavalaria,

e diz que ele de nada sabe, porque os Grandes e mais pimpões é que foram adiante, e que não confiavam deles pequenos porque haviam de correr, e [se] descobrir aos Brancos logo que fossem pegados". Tendo sido arraia-miúda na África, Higino seria uma espécie de soldado raso na batalha pela Bahia, talvez nem sequer muçulmano fosse, ou fosse um recém-converso, daí seu sentimento de inferioridade diante dos que usavam os abadás, por ele confundido com vestimenta dos poderosos de sua nação, entre os quais se incluíam comerciantes e cavaleiros adeptos de Alá, além de alufás. No contexto a que se refere Higino, os "pimpões" seriam os homens no epicentro do levante, indiscutivelmente muçulmanos. Trata-se não só de uma visão de fora, ou pelo menos da periferia da comunidade malê, mas também de uma interessante visão de baixo da revolta. Essa mesma perspectiva teria sido apropriada por aquele inspetor de quartirão que disse ser o abadá um "distintivo dos chefes da insurreição". Talvez a percepção dos malês como gente bem-sucedida tenha sido um dos incentivos para a conversão, ou seja, a conversão provocada por uma expectativa de maior mobilidade e prestígio sociais. Isso se dava na África e entre outros muçulmanos escravizados no Novo Mundo.⁷⁷

Há, entretanto, alguns detalhes sobre as roupas apreendidas pela polícia em 1835 que sugerem que os malês não usavam somente o abadá branco. Uma testemunha ocular viu dois implicados, os forros Aprígio e Belchior, confeccionando "camisolas e barretes de pano branco, e azul". Já o inglês Mellors Russell, cujos cinco escravos nagôs se envolveram na revolta, entregou à polícia um caixão contendo, entre outras coisas, "quatro camisas com grande roda de algodão com semelhança de túnica, enfeitadas com cochins de baeta e couros de diversas cores". Além disso havia "uma camisa de setinete toda alcochoada, avivada de vermelho como espécie de túnica". Essas roupas mais sofisticadas podem ter sido usadas apenas pelos tais chefes. Em seu famoso relatório, Francisco Gonçalves Martins escreveu sobre "vestimentas ricas e esquisitas, que figuram pertencer aos chefes, e que foram achadas em algumas buscas".⁷⁸ Não parece, porém, que entre os escravos daquele inglês houvesse algum mestre, sendo entretanto possível que eles estivessem guardando a roupa de alguém maior do que eles na comunidade malê, o que era comum.

Durante o levante parece que alguns malês também usaram uma cinta branca passada sobre os ombros e amarrada na altura da cintura. Um dos mortos teve sua indumentária assim descrita: "Está o referido cadáver vestido de cal-

ça de brim branco, camisa de paninho branco sobre casaco de riscado azul, e um cinto ou toalha que se achava parte atada, ou passada pelo pescoço e cintura, e parte solta denotando ser puxada para desatar". Um outro estava "vestido de calça de brim branco, camisa de zuarte ou ganga azul, e uma grande cinta ou toalha que passava pelo pescoço e atravessava pelos peitos e vinha atrás na cintura".⁷⁹ Seria mais uma peça do vestuário do guerreiro malê *graduado*, semelhante ao usado pelo guerreiro da figura 23 estampada no início deste capítulo. A suspeita aumenta com a descrição feita dos objetos encontrados na casa do mestre Manoel Calafate. Segundo o documento, diversos conspiradores que ali se reuniam eram donos de "roupetas" e "carapuças" brancas confiscadas, entendendo-se por roupeta uma túnica ou hábito; no entanto somente o mestre possuía, além de várias roupetas, "uma cinta branca de paño de algodão" (ver quadro IV no capítulo 9). Observe-se ao mesmo tempo que apesar da predominância de panos brancos os rebeldes podiam estar vestidos com outras roupas por baixo, de cores diferentes, talvez as mesmas com que alguns fugiram de casa para fazer o levante, sobre as quais puseram os abadás guardados em seus locais de reunião. Atente-se também que em nenhum desses dois casos poder-se-ia descrever o que usavam como abadá, e sim camisas e calças comuns, embora brancas. Quiçá sugira isso que os tipos de roupa usados refletiam níveis diferentes na hierarquia rebelde. Nesse caso, apenas aos "grandes" caberia vestir o abadá e a cinta, enquanto os "pequenos" usariam essas roupas que acabo de descrever, tirante a cinta.

Outro ponto de interesse é saber o que os malês usavam sobre a cabeça. Esses objetos foram descritos ora como barretes, ora como carapuças. Tinham alguma função ritual porque aos não-iniciados não se permitia que os usassem. Apenas uma vez menciona-se "uma Fira de pano branco como uma trunfa", ou turbante, encontrado na casa de Belchior e Gaspar da Silva Cunha. Estranhamente, não se fala mais de trunfa na documentação, nem os barretes e carapuças foram descritos como tais. Eu cheguei a pensar que as tais cintas pudessem ser turbantes, tirados e dispostos em volta do corpo durante a luta como mais um recurso protetor. Uma possibilidade é que, pelo menos as carapuças, viessem a ser de fato turbantes malês. Consultando o verbete *carapuça* no dicionário de Antonio de Moraes Silva, nada é dito neste sentido, mas logo abaixo o verbete *carapuço* é definido como "espécie de turbante, ou carapuça grande, que usam os mouros". Talvez esteja aí a solução do quebra-cabeça. Talvez.⁸⁰

Já que evitavam estar em público com suas roupas tradicionais, os malês baianos transferiram da África uma forma mais discreta de se identificarem uns aos outros: o uso de "anéis de uma certa forma", insistentemente mencionados nos documentos da devassa. Era o chamado "anel de malê". É quase certo que se tratava do *kendé*, dois grandes anéis de ferro usados no dedo polegar e no anular ou médio da mão esquerda. Quando batidos um contra o outro eles produziam um ruído seco e forte, tendo sido tradicionalmente usados na África pelos guardas de caravanas comerciais, conforme testemunhou Clapperton em 1826. Quatro anos depois, Richard Lander encontrou em Badagri, na costa do Benin, um *malâm* que "usava quatro grandes anéis de prata em seu polegar, e seu pulso esquerdo estava ornado com um sólido bracelete de prata". Lander não atribuiu um significado ritual ou funcional a esses adereços, descrevendo-os como costume do país haussá, que ele já havia visitado. O historiador Adeniyi Oroge escreveu que o uso do *kendé* "parece ter sido uma prática antiga [...] nas circunstâncias em que a comunicação pudesse fazer-se necessária". Há entretanto uma ligação talvez mais direta entre esses anéis e os malês baianos oriundos de Ilorin. Os guerreiros de Afonjá, entre os quais havia iorubás e haussás, muçulmanos e não-muçulmanos, serviam-se deles com o objetivo de se comunicarem, mas também como um símbolo de identidade e solidariedade coletivas. Johnson escreveu que eles batiam seus anéis ao se cumprimentarem, acrescentando: "É o símbolo da confraria; assim eles com frequência dizem: [...] 'ele me recebeu com o Kendé, somos ambos um'".⁸¹

Esse tanto da experiência dos malês na África parece ter também ressoado na Bahia. De acordo com o depoimento do nagô liberto João, os "anéis brancos [...] eram o distintivo de que usam os daquela sociedade [malê] para se conhecerem". Quando foi recrutado por um outro escravo no final de 1834, José recebeu um abadá para usar no dia do levante e dois anéis "para ser conhecido pelos demais sócios". O mestre Dandaró, segundo um vizinho seu, o alfaiate Luís França, "tinha os dedos das mãos cheios de anéis, os quais repartia entre os outros". Dezenas de *kendés* foram apreendidos pela polícia após o levante. Eles representam uma associação direta entre os malês e uma organização militar típica de Ilorin, na época de acirramento dos conflitos contra Òyó. Mas, enquanto na Bahia o seu uso como símbolo de adesão à comunidade muçulmana está amplamente documentado, há pouca informação de que tivessem sido usados como meio de comunicação e mobilização durante o levante. Provavelmente foram. O

escravo Luís, por exemplo, foi preso na manhã do dia 25 com calça e camisa brancas sujas de barro e pólvora, amuletos nos bolsos e dois anéis no polegar esquerdo. É provável, entretanto, que o ruído produzido pelos *kendés* tivesse passado despercebido aos contemporâneos, diante da profusão de sons que envolveu Salvador naquela noite.

Depois da derrota de 1835, os *kendés* desapareceriam, já que as autoridades passaram a atribuir significado subversivo a eles. Uma testemunha depôs que "logo no dia seguinte da insurreição dos pretos, [estes] tiraram todos os anéis dos dedos". A escrava haussá Emereciana, que em vão negou sua participação no movimento, declarou que "só o que fez foi tirar muitos anéis fora logo que apareceu a desordem para que não a culpassem". Ela não percebia que, para a polícia, esta era uma confissão de culpa. Não se suponha, porém, que Emereciana estivesse usando o *kendé* na Bahia. Esses anéis provavelmente não eram seus. E certamente foram dispensados a roldão nos dias que se seguiram ao levante, logo deixando de fazer parte do conjunto de símbolos de identidade malê. Bem mais tarde, no início do século xx, Manoel Querino registrou que anéis de prata eram usados pelos malês baianos apenas como alianças de casamento. Já não se tratava do anel rebelde.⁸²

Há indícios de que, mesmo no contexto de 1835, tal como os amuletos, esses anéis estivessem circulando além das hostes malês, quase como uma nova moda entre os negros da Bahia. O liberto haussá Silvestre José Antônio, que aparentemente não pertencia ao grupo rebelde, disse que os vendia no Recôncavo. Lê-se também numa ocorrência policial em 1835 que foi encontrado numa casa da freguesia da Sé "um crioulo de nome Isidro, com uma faca de ponta e um anel malê". Isidro foi preso, mas não foi acusado de envolvimento no levante. Afinal, era crioulo.⁸³

Finalmente, é importante que se mencione um aspecto da identidade malê que passou em geral despercebido às autoridades da época. Trata-se do uso de nomes pessoais muçulmanos, repetidamente pronunciados pelos africanos durante os interrogatórios como nomes "de suas terras". No capítulo 10 listo diversos desses nomes, alguns de extração étnica, outros claramente muçulmanos. Entre esses últimos se incluem Ahuna (ou Haruna, nosso Arão), Buremo (ou Buraimo, Abraão), Alyiu (ou Ali), Sule (derivado de Suleiman, ou Salomão), Mama ou Maman (de Muhammad), Bilâl (o assistente negro do profeta Muhammad) e outros usados tanto pelos haussás como pelos iorubás islamizados.

Por estes nomes, e não pelos nomes cristãos, se identificavam entre si muitos dos personagens que ainda vamos encontrar neste livro. O que nem sempre sabemos é se eles foram trazidos da África ou adotados no processo de conversão já aqui na Bahia.⁴⁴

Os escritos e amuletos, as roupas, os anéis, os nomes pessoais — todos esses sinais distinguiam aqueles que formavam a “sociedade malê” na Bahia de 1835. Eram seus sinais diacríticos, marcas de sua identidade. Vítimas de guerras e do tráfico em suas Áfricas, os malês conseguiram fazer a travessia do Atlântico acompanhados de uma bagagem cultural que serviria para reconstituir e dar sentido a suas vidas sob (e contra) a escravidão em solo baiano. O desafio de sobreviver e resistir foi enfrentado coletiva e solidariamente, apesar das diferenças e das tensões étnicas, doutrinárias e outras encontradas dentro da própria comunidade muçulmana. É para a dinâmica dessa comunidade que vou voltar meus olhos nos próximos capítulos.

7. A “Sociedade Malê: organização e proselitismo

Vinham aí comer e fazer festa.

Ellena, liberta jeje, sobre reuniões malês em 1835

[Para] parceiros e amigos comerem, beberem e brincarem e ali se juntavam para conversarem.

James, escravo nagô, sobre reuniões malês em 1835

O ambiente urbano facilitou de muitas maneiras o crescimento do islamismo na Bahia. A relativa independência dos escravos de Salvador, a presença de um segmento numeroso de libertos e a interação entre os dois grupos ajudaram a criar uma rede dinâmica de convívio, proselitismo, recrutamento e mobilização. A essa rede rebelde os documentos da devassa se referiram como “sociedade malê”.

Os malês que sabiam ler e escrever o árabe, fossem escravos ou libertos, passavam seus conhecimentos para os iniciantes. Os que trabalhavam no ganho reuniam-se nas esquinas, ruas, no cais do porto para oferecer seus serviços e enquanto esperavam fregueses ocupavam-se de religião e rebelião. Além de aprender a ler e escrever, além de conversar e rezar, também costuravam abadás e bar-