

Há duzentos anos: a revolta escrava de 1814 na Bahia *

João José Reis**

RESUMO

As rebeliões escravas que ocorreram na Bahia na primeira metade do século XIX tiveram significativa participação de africanos escravizados trazidos do Sudão Central, região que desde o começo do Oitocentos se tornara cenário de conflitos políticos de base religiosa, iniciados com o *jihad* de 1804 liderado por Usuman dan Fodio. Milhares de vítimas dessas guerras abasteceram embarcações negreiras que deixavam a Costa da Mina com destino à Bahia. Foram africanos trazidos dessa região, sobretudo haussás adeptos de vários tipos de devoção islâmica, os protagonistas de diversas conspirações e revoltas entre 1807 e 1816, a mais séria das quais aconteceu em fevereiro de 1814, e envolveu escravos de Salvador e subúrbios litorâneos. Esta revolta é aqui analisada com base no acórdão de sentença dos réus e outros documentos. O artigo discute o papel da religião (Islã), da identidade étnica (haussá) e de outras experiências africanas em ambos os lados do Atlântico, quanto a liderança, organização, mobilização, táticas e objetivos da revolta.

Palavras-chave: revolta escrava; haussás; Bahia; 1814; Islã.

ABSTRACT

The slave rebellions that happened in the first half of nineteenth-century Bahia counted with a significant number of Africans brought from the Central Sudan, a region that had been the scenario of religion-based political conflicts since the 1804 Jihad led by Usuman dan Fodio. Thousands of victims of such wars supplied slave ships that left the Slave Coast bound to Bahia. Africans brought from this region, mainly Hausas adept to various forms

Artigo recebido em 1º de fevereiro de 2014 e aceito em 1º de março de 2014.

DOI - <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X015028003>

* Este texto é resultado parcial de pesquisa apoiada pelo CNPq e pelo Bahia16-19, projeto coletivo financiado pelo Programa Marie Curie, envolvendo a Universidade Federal da Bahia, a Universidade Nova de Lisboa/Cham e a École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. Agradeço aos membros do grupo de pesquisa *Escravidão e invenção da liberdade*, da UFBA, pelos valiosos comentários; a Paulo Fernandes de Moraes Farias, da Universidade de Birmingham, que me acudiu várias vezes em assuntos afro-islâmicos; e a Murray Last e Graham Furniss, ambos da Universidade de Londres, que esclareceram aspectos pontuais da história e da língua dos haussás. Mariângela Nogueira, Neuracy de A. Moreira e Urano Andrade me assistiram na coleta de muitos dos dados aqui usados. Carlos da Silva Jr. me enviou algumas importantes encomendas bibliográficas.

** Doutor em história pela University of Minnesota, EUA, professor titular da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e bolsista de produtividade científica do CNPq, nível 1A. Salvador, BA, Brasil. E-mail: jjreis@ufba.br.

of Islam, promoted several conspiracies and revolts between 1807 and 1816, the most serious of which occurred in February 1814, and involved slaves in Salvador and its coastal suburbs. Based on the final court decision and other documents, the article discusses the role of religion (particularly Islam), ethnicity (namely Hausa), and other African experiences on both sides of the Atlantic, in terms of leadership, organization, mobilization, tactics, and goals of the 1814 revolt.

Keywords: slave rebellion; Hausa; Bahia, Brazil; 1814; Islam.

A Bahia foi palco de um ciclo de revoltas e conspirações escravas durante a primeira metade do século XIX, a mais conhecida das quais seria a Revolta dos Malês, de 1835. A historiografia desses movimentos estabelece que, até a década de 1820, eles foram levados a cabo por escravos haussás, depois substituídos pelos nagôs, africanos falantes do iorubá entre os quais se incluíam os malês, ou seja, nagôs islamizados. Haussás e nagôs foram embarcados como cativos em portos situados ao longo da Costa da Mina — o litoral do golfo do Benim —, assim chamada pelos portugueses e brasileiros, mas conhecida por outros europeus como Costa dos Escravos, a significar que o comércio de gente representava sua principal atividade até meados do século XIX. Entre os portos do tráfico ali situados constam como os mais movimentados o Grande e o Pequeno Popo, Iaquim, Ajudá (ou Uidá), Porto Novo (ou Hogbonu, Adja), Badagri e Lagos (ou Onim, Èkó). Na maior parte do tempo que durou o tráfico, a maioria dos cativos foi embarcada em Ajudá, mas essa hegemonia passou para Lagos a partir da década de 1830.¹

Os haussás, segundo dados disponíveis, prevaleceram entre os escravos rebeldes na Bahia até pelo menos o levante de 12 de fevereiro de 1816, acontecido no Recôncavo, região que concentrava os engenhos de açúcar, as plantações de fumo e onde residia o grosso da população escrava baiana nos períodos colonial e imperial.² Mas se é justo dizer que os haussás foram os mais numerosos e principais protagonistas desses primeiros movimentos de rebelião, em pelo menos um deles, exatamente o de 1814, não estiveram sozinhos. Seus aliados, no entanto, eram todos oriundos do Sudão Central, região localizada em grande parte — a parte que nos interessa — no norte da atual Nigéria. O território era, e ainda é, ocupado por

¹ LAW, Robin. Trade and politics behind the slave coast: the Lagoon traffic and the rise of Lagos, 1500-1800. *Journal of African History*, n 24, p. 321-348, 1983; e LAW, Robin; MANN, Kristin. West Africa in the Atlantic community: the case of the Slave Coast. *The William and Mary Quarterly*, v. 56, n. 2, p. 307-334, 1999.

² Sobre a formação socioeconômica do Recôncavo, dois clássicos: SCHWARTZ, Stuart B. *Sugar plantation in the formation of Brazilian society: Bahia, 1550-1835*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978; e BARICKMAN, B. J. *A Bahian counterpoint: sugar, tobacco, cassava, and slavery in the Recôncavo, 1780-1860*. Stanford: Stanford University Press, 1998. Sobre o ciclo de revoltas baianas, ver REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

grupos étnicos que, no início do século XIX, já estavam significativamente penetrados pelo islamismo, embora não se encontrassem organizados em estados islâmicos *stricto sensu*, mas sob regimes legais diversos e às vezes mais duros do que a xária, a lei islâmica cuja desobediência pelos reis haussás teria sido um dos temas mais insistentes dos reformistas religiosos da época.³ De fato, grande parte dos habitantes da região, gente de praticamente todos os grupos étnicos, aderiu a religiões locais, cultos de possessão espiritual, devoções a divindades que habitavam ou eram representadas por árvores, montanhas, grutas e rios, crenças e práticas rituais muita vez sincretizadas com o Islã, lançavam mão da adivinhação, dos amuletos e do apelo aos *jinn*s, os espíritos muçulmanos. A heterodoxia era tolerada e praticada por amplos setores da sociedade, apesar de a classe dirigente ser veladamente muçulmana e viver cercada de clérigos muçulmanos, alguns mui piedosos.

A África dos rebeldes

Os haussás formaram na região diversos reinos, de dimensões e poder que se alternavam a depender do período, a exemplo de Gobir, Kano, Katsina, Gwandu, Zamfara, Kebbi, Zaria, entre outros. Vizinhos a eles estavam reinos conhecidos como Gurma e Borgu (Bussa, Ilo, Kerby), a oeste, Borno, a nordeste, e Nupe, ao sul da haussalândia. Acrescente-se, no século XVIII, o poderoso reino iorubá de Oyó, ainda mais ao sul, além de Nupe, que embora estivesse fora da zona mais impactada pelo Islã até o século XIX, tinha uma elite e contava entre seus habitantes com uma crescente minoria muçulmanas além de ter dentro de suas fronteiras numerosos escravos oriundos daqueles reinos islamizados do norte, na maioria haussás. Finalmente, habitavam a região tuaregues e fulanis, grupos dos mais aderentes à religião de Maomé, sobretudo o segundo, que contava com numerosos clérigos, estudiosos, eruditos, alguns deles místicos sufis, praticantes, enfim, de uma fé mais rigorosa do que aquela abraçada pela maioria dos habitantes da região. Ao contrário dos haussás, um grande número dos quais vivia em cidades e vilas amuradas (*birane*, sing. *birni*), sendo na maioria agricultores sedentários, os fulanis eram, sobretudo, pastores e clérigos nômades distribuídos por todo o Sudão Central, e não apenas lá, embora tivessem presença mais forte entre os haussás.⁴

Ao longo do século XVIII, como já disse, revezaram os reinos que lograram ter a hegemonia na região haussá, sem que fossem capazes de estabelecer um governo unificado ou formar uma federação consolidada e duradoura. As guerras, os raides, os sequestros eram

³ WILLIS, John Ralph. *Jihad fi Sabil Allah* — its doctrinal basis in Islam and some aspects of its evolution in nineteenth-century West Africa. *The Journal of African History*, v. 8, n. 3, p. 409, 1967.

⁴ Ver LAST, Murray. *The Sokoto Caliphate*. Nova York: Humanities Press, 1967. p. lix-lxxxv; e HISKETT, Mervyn. *The sword of truth: the life and times of the Shehu Usman dan Fodio*. Nova York: Oxford University Press, 1973.

endêmicos, suas vítimas viravam escravos que, além de usados pelo grupo vencedor ou predador, eram vendidos nos circuitos comerciais que abasteciam tanto o tráfico regional como o transaariano e o atlântico. Na última década do século XVIII, a Costa da Mina recebia, principalmente via Oyó, gente capturada no país haussá para mandar para as Américas, sobretudo o Brasil. Contudo, foi somente no início do século XIX, a partir do *jihad* declarado em território haussá por muçulmanos puristas filiados à etnia fulani, que os cativos procedentes daquela região abarrotariam os entrepostos do tráfico no litoral. A guerra santa, com epicentro no país haussá, teve uma dimensão expansionista, fustigando ou derrubando governos em toda a vizinhança citada no início deste parágrafo: Borno, Borgu, Nupe, Oyó.⁵

O *jihad* teve início em 1804, sob a liderança do xeque Usuman dan Fodio, pregador carismático, mui devoto e erudito, seguidor do misticismo Sufi, membro de um subgrupo fulani, os Torogbe, com longa experiência na formação de clérigos, escritores e estudiosos das tradições islâmicas. O próprio Dan Fodio escreveu dezenas de livros em árabe clássico, além de poesia religiosa em ajami — haussá ou ffulde (a língua dos fulanis) vertidos em árabe — amiúde destinada a difundir o movimento entre as classes populares, que desconheciam o árabe. Muitos seguidores seus, inclusive o filho Muhamad Bello, o tinham como *mahdi*, um enviado de Alá destinado a instaurar o Islã onde inexistisse, e purificar onde estivesse deturpado pelo paganismo, num movimento revivalista de preparação para o final dos tempos.⁶

O *jihad* foi inicialmente declarado contra Yunfa, Sarkin de Gobir, que, apesar de muçulmano ele próprio, por temer o crescimento de uma comunidade religiosa militante e fora do seu controle político, passou a perseguir crentes e clérigos reunidos em torno de Dan Fodio. Yunfa renovou proibições antigas de costumes típicos daquele grupo, como o uso em público de turbantes pelos homens e de véus pelas mulheres, além de coibir seus membros de portar armas e de pregar livremente.⁷ Yunfa não se considerava anti-islamita, era apenas contra aquele grupo religioso específico.

⁵ ADELEYE, R. A. Hausaland and Borno, 1600-1800. In: AJAYI J. F. A.; CROWDER, Michael (Org.). *History of West Africa*. Bath: Longman, 1976. p. 556-601, esp. p. 586-601 para o século XVIII; e SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. cap. 13, para os séculos XVI e XVII. AUGI, A. R. The military factor in the history of Gobir. In: FALOLA, Toyin; LAW, Robin (Org.). *Warfare and diplomacy in precolonial Nigeria*. Madison: African Studies Program; University of Wisconsin, 1992. p. 132-138. Sobre o tráfico de escravos haussás via Oyó, ver LAW, Robin. *The Oyo Empire, c. 1600-c. 1836: a West African imperialism in the era of the Atlantic slave trade*. Oxford: Clarendon Press, 1977. p. 227-228.

⁶ BOBBOYI, Hamid. *Ajami literature and the study of the Sokoto Caliphate*; LAST, Murray. The book in the Sokoto Caliphate. In: JEPPIE, Shamil; DIAGNA, Souleymane Bachir (Orgs.). *The meanings of Timbuktu*. Cidade do Cabo: HSRC; Dacar, Codesria, 2008. p. 123-124 e p. 139, respectivamente. Há quem conteste que os torogbes fossem etnicamente circunscritos aos fulanis, mas sim uma espécie de comunidade intelectual interétnica que esteve vinculada a *jihads* na África Ocidental desde o final do século XVII. Ver WILLIS, John Ralph. The Torogbe clerisy: a social view. *The Journal of African History*, v. 19, n. 2, p.195-212, 1978. O mesmo autor enfatiza o aspecto revivalista do movimento de dan Fodio, inclusive o madismo. WILLIS, John Ralph. *Jihād fi Sabil Allah*, op. cit. p. 395-415.

⁷ Ver, por exemplo, LAST, Murray. *The Sokoto Caliphate*, op. cit. p. lxix.

A rebelião se caracterizou, inicialmente, como um conflito interno à comunidade muçulmana, feito com o objetivo de purificar o Islã, de expurgar costumes, práticas e comportamentos considerados desviantes, entre os quais o sincretismo com crenças pagãs locais, a fidelidade a governantes não piedosos, a escravização de muçulmanos. Em um poema intitulado “Males do país haussá”, escrito em ajami, Dan Fodio criticava o costume étnico de escarificar a face, de chorar sobre os mortos, de rezar sem ter feito as abluções, de as mulheres andarem sem véu, além da escravização de muçulmanos, um tema insistente em suas pregações; e no que seria o manifesto do *jihad*, esses princípios eram reiterados.⁸ Tratava-se todos de costumes dos muçulmanos locais contra os quais os guerreiros santos se levantavam. Sobre isso, diversos especialistas se pronunciaram. O historiador John Hunwick considera aquele conflito peculiar, “uma revolução no pensamento islâmico, na medida em que foi um apelo ao *jihad* contra outros muçulmanos, ou pelo menos contra outros que se consideravam eles próprios muçulmanos.”⁹ A guerra santa então cortou na própria carne do universo muçulmano em país haussá. Mas não é difícil imaginar por que seus líderes consideravam o movimento tão especial. O núcleo da rebelião, seu miolo militar inclusive, era formado por *scholars*-guerreiros que dedicavam suas vidas à causa religiosa. Para dar uma ideia, na batalha de Tsuntsuwa, perdida pelos *mujahidun* (militantes do *jihad*) no início da guerra, teriam morrido dois mil combatentes, duzentos dos quais saberiam todo o Corão de cor.¹⁰ Não precisamos crer piamente nessas cifras, mas sua citação em narrativas oficiais representa bem a qualidade ideal atribuída a esses combatentes, que se acreditavam os únicos muçulmanos de fato e de direito a existirem naquelas partes.

Os genuinamente não muçulmanos — *maguzawa* em haussá, Dan Fodio os chamava “politeístas” — representavam, em teoria, alvo secundário nos primeiros anos do movimen-

⁸ BIVAR, A. D. H. The Wathiqat Ahl Al-Sudan: a manifesto of the Fulani Jihād. *The Journal of African History*, v. 2, n. 2, p. 235-243, 1961; BOBBOYI, Hamid. *Ajami literature and the study of the Sokoto Caliphate*, op. cit. p. 126. Num texto atribuído a ele, dan Fodio detalha a opressão do povo (e dos muçulmanos em particular) pelos governantes, a quem chama de “animais”, para começar. Ver HISKETT, Mervyn. *Kitab Al-farq: A work on the Habe Kingdoms attributed to Usuman dan Fodio*. *Bulletin of Oriental and African Studies*, University of London, v. 23, n. 3, p. 558-579, 1961. Sobre a discussão da escravização de muçulmanos na África Ocidental e a posição dos líderes de Sokoto, ver FISHER, Humphrey J. A Muslim William wilberforce? The Sokoto *Jihād* as anti-slavery crusade: an inquiry into historical causes. In: DAGET, Serge (Org.). *De la traite de l'esclavage du V^e au XIX^e siècle*. Nantes: Centre de la Recherche sur l'Histoire du Monde Atlantique; Paris: Societé Française d'Histoire d'Outre-Mer, 1988) v. 2, p. 537-555; e LOVEJOY, Paul. Partial perspectives and abolition: the Sokoto *Jihād* and the trans-atlantic slave trade, 1807-37. In: *Colóquio Rethinking the African diaspora: the making of a Black Atlantic world in the Bight of Benin and Brazil*, 1998, Atlanta: Emory University.

⁹ HUNWICK, John. Sub-Saharan Africa and the wider world of Islam: historical and contemporary perspectives. In: ROSANDER, Eva E.; WESTERLUND, David (Orgs.). *African Islam and Islam in Africa: encounters between Sufis and Islamists*. Londres: Hurst & Co., 1997. p. 31. Ver também LAST, Murray. Reform in West Africa: the Jihād movements of the nineteenth century. In: AJAYI, J. F. A.; CROWDER, Michael (Orgs.). *History of West Africa*. Londres: Longman, 1974. v. 2, p. 1-29.

¹⁰ LAST, Murray. *The Sokoto Caliphate*, op. cit. p. 32; e JOHNSTON, H. A. S. *The Fulani Empire of Sokoto*. Londres: Oxford University Press, 1967. p. 99.

to, e muitos deles chegaram a se aliar aos militantes para se livrar de regimes opressivos. Nesse caso se incluía talvez a maioria dos haussás que inicialmente lutaram ao lado dos *mu-jahidun*.¹¹ Na verdade, para os líderes do *jihad*, os haussás pertenceriam ao *bilad al-sudan*, a terra dos negros, e não ao *bilad al-Islam*, a terra do Islã — e neste sentido os haussás coletivamente, em princípio, “se incluíam entre os acusados de paganismo”, conforme sugere Murray Last. Os próprios *mallamai* (mestres muçulmanos, sing. *mallam*) haussás eram desprezados pelos militantes porque, além de serem em geral considerados pouco instruídos, faziam vista grossa aos desvios doutrinários do povo e dos chefes políticos, quando não eram eles próprios desviantes: dados à adivinhação, ao curandeirismo, à magia, feitiçaria e outros descaminhos. Aqueles mestres muçulmanos estavam acostumados aos arranjos tradicionais, que os favoreciam, e vários foram brutalmente punidos pela gente de Dan Fodio por não adotar sua causa.¹² Mesmo os que a adotaram não são citados nas fontes oficiais jihadistas entre os “companheiros” de Dan Fodio.¹³

De toda sorte, em pouco tempo as hostes da guerra santa foram se ampliando e os novos aderentes ganhando lugar na definição de muçulmanos dos guerreiros santos. Abdullahi b. Muḥammad Fodio, irmão do xeque Dan Fodio, assim se referiu e hierarquizou suas forças: “as diferentes raças entre nós Maomedanos eram, primeiro, os Toronkawa (Torongbe): eles são nossos iguais. Depois nossos Fulanis e nossos Haussás. Houve também alguns de outras raças que se reuniram e nos ajudaram no serviço a Deus.”¹⁴ O possessivo “nossos” indica que, além dos haussás, os fulanis também estavam divididos em suas lealdades — muitos no início apoiaram os poderes estabelecidos —, mas uma aliança intra e interétnica enfim se estabeleceria, sob o manto da religião e a pressão militar, que fazia água com o fim dos tempos heroicos do *jihad*.¹⁵

¹¹ O líder do *jihad* esclareceu num manual da guerra santa que haveria lugar para aliados pagãos que aderissem a seu movimento, mas que eles não deveriam ser convidados a participar. FUDI, Uthman Ibn [Usuman dan Fodio]. *Bayān Wujuh Al-Hijra ‘Ala ‘L-‘Ibad*. Cartun: Khartoum University Press; Oxford: Oxford University Press, 1978. p. 88-89, 131.

¹² Por exemplo, HISKETT, Mervyn. *The sword of truth*, op. cit. p. 95, sobre incidente na cidade de Yandoto, “um afamado centro de estudos, com uma grande comunidade de *scholars*”.

¹³ LAST, Murray. *The Sokoto Caliphate*, op. cit. p. lxxvi-lxxvii. Escravos entrevistados em meados do século XIX na Bahia por Francis de Castelnau repercutiam tais clivagens étnico-religiosas. Um muçulmano fulani, Mohamad Abdullah, falou dos haussás como homens inferiores, e um escravo haussá, Mehemmet, declarou serem seus compatriotas discriminados pelos fulanis como “negros”, talvez no sentido de pertencerem ao *bilad al-sudan*, mas com implicações étnicas, evidentemente. CASTELNAU, Francis de. *Renseignements sur l’Afrique centrale et sur une nation d’hommes à queue qui s’y trouverait, d’après Le rapport des nègres Du Soudan, esclaves à Bahia*. Paris: P. Bertrand Librairie-Editeur, 1851. p. 11, 36, 46.

¹⁴ Apud SMITH, M. G. The Jihād of Shehu dan Fodio: some problems. In: LEWIS, I. M. (Org.). *Islam in tropical Africa*. Londres: Oxford University Press, 1966. p. 416. Ainda sobre clivagens étnicas entre esses muçulmanos, ver RISKETT, Mervyn. *The sword of truth*, op. cit. p. 103.

¹⁵ SMITH, M. G. The Jihād of Shehu dan Fodio, op. cit. p. 417; e HISKETT, Mervyn. *The sword of truth*, op. cit. p. 108.

A guerra santa teve sucesso espantoso e rápido. A conquista de Alkalawa, capital de Gobir, se deu em 1808, depois de a campanha militar ter circulado por um perímetro vastíssimo do território haussá, angariando apoio popular e de dirigentes locais, aliás, mais interessados na derrota de Gobir do que em defender ou expandir ideais muçulmanos. Com a divulgação da vitória sobre Gobir, se intensificaram as adesões dentro e fora do país haussá. No curso de cinco anos os rebeldes obtiveram o controle de praticamente toda a região. Em 1809, fundaram uma confederação de emirados organizados sob o Califado de Sokoto, a cidade que se tornaria capital de um dilatado império — medido em quatro meses de caminhada de leste a oeste, e dois meses de norte a sul —, o primeiro a lograr consolidar-se naquelas terras, embora com resistências internas e externas, às vezes virulentas, ao longo de algumas décadas. No final venceu, e até hoje pontifica na região, a classe dirigente fulani que então se instalou no poder. Além das fronteiras haussás, com graus variáveis de sucesso, o regime de Sokoto buscou anexar, subjugar ou influenciar estados vizinhos, com o concurso de fulanis locais e outros que se deslocaram levando o *jihad* a Borgu, Gurma, Nupe, Oyó e até ao mui islamizado reino de Borno. Neste último, o Islã estava enraizado havia bastante tempo, constituindo inclusive um governo em larga medida islâmico. Um dos títulos do sultão de Borno, por exemplo, era *amir al-mu minin* (comandante dos fiéis e administrador da xária), o mesmo adotado por Usman dan Fodio além do de califa depois de 1809. O major Dixon Denham, que visitou Borno no início dos anos 1820, escreveu sobre sua gente: “são muçulmanos dos mais estritos [que encontrei] em todo o país dos negros”.¹⁶ É conhecido o debate entre os dirigentes de Borno e os de Sokoto, aqueles acusando a estes de incoerência doutrinária por fazerem a guerra santa contra um reino tão profundamente comprometido com o Islã.¹⁷

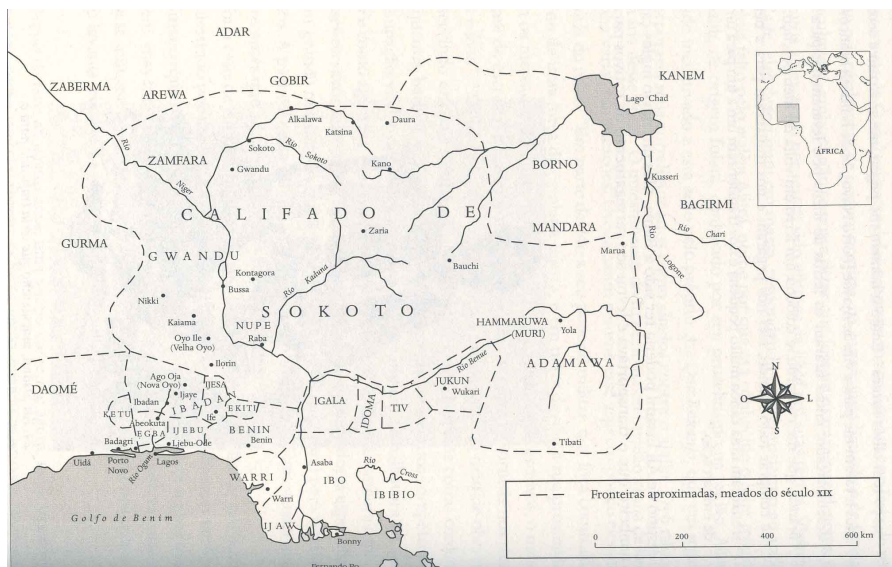
¹⁶ DENHAM, Major; CLAPPERTON, Cpt.; OUDNEY, Doctor. *Narrative of travels and discoveries in Northern and Central Africa in the years 1822, 1823, and 1824*. Boston: Cummings, Hilliard & Co.; Filadélfia: Carey and Lea, 1826. v. 1, p. 250 (ver também p. 242).

¹⁷ Sobre o andamento do *jihad*, além do livro de Last, ver HISKETT, Mervyn. *The sword of truth*, op. cit.; JOHNSTON, H. A. S. *The Fulani Empire of Sokoto*, op. cit.; e LAW, Robin. *The Oyo Empire*, op. cit. caps. 12 e 13. Sobre a enorme influência dos clérigos muçulmanos no reino de Borno antes do conflito com os jihadistas, ver BOBBOYI, Hamidu. Relations of the Borno *Ulama* with the Sayfawa Rulers: the role of the Maḥrams. *Sudanic Africa: A Journal of Historical Sources*, v. 4, p. 175-204, 1993; e sobre a polêmica entre Sokoto e Borno, Ver BRENNER, Louis. The Jihād debate between Sokoto and Borno: an historical analysis of Islamic political discourse in Nigeria. In: AJAYI, J. F.; PEEL, J. D. Y. (Orgs.). *People and empire in African history: essays in memory of Michael Crowder*. Londres; Nova York: Longman, 1992. p. 21-43; e LAST, Murray ‘Injustice’ and legitimacy in the early Sokoto Caliphate. In: AJAYI, J. F.; PEEL, J. D. Y. (Orgs.). *People and empire in African history*, op. cit. 45-57. Ver ainda sobre o conflito de Sokoto com Borno o testemunho contemporâneo de CLAPPERTON, Hugh. *Journal of a second expedition into the interior of Africa, from the Bight of Benin to Soccatoo* [1829]. Londres: Frank Cass, 1966. cap. 6. Outro Estado que resistiu ao assédio de Sokoto foi Borgu, onde um Islã mais negociador existia e assim permaneceu até os dias de hoje. Ver FARIAS, Paulo Fernandes de Moraes. Borgu in the cultural map of the Muslim diaspora of West Africa. In: HUNWICK, John; LAWLER, Nancy (Orgs.). *The cloth of many colored silks: papers on history and society Ghanaian and Islamic in honor of Ivor Wilks*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1996. p. 259-286.

Mas a incoerência não se restringia ao conflito entre Borno e Sokoto. Ela não teria escapado à percepção de comerciantes árabes sobre o regime do califado, onde, por sinal, iam comprar escravos feitos prisioneiros nas guerras locais. Pois bem, esses comerciantes aproveitavam sua autoridade de filhos das terras pisadas pelo Profeta para aborrecer os fulanis dizendo-lhes que “não eram muçulmanos e nunca veriam o paraíso, por conta do número de fiéis que tinham levado à morte na conquista do Sudão”, segundo relato do viajante inglês capitão Hugh Clapperton de sua primeira visita ao país haussá, em 1824.¹⁸

Em pouco tempo o *jihad* se viu desvirtuado em seus princípios mais solenes, muitos de seus líderes investindo suas energias em ambições políticas, prestígio social e acumulação de riqueza. Usman dan Fodio, desinteressado do cotidiano da política, apesar de manter o título de califa, dividiu o governo do recém-criado império entre seu irmão Abdullahi dan Fodio e seu filho Muhammad Bello, e em seguida retirou-se, em c. 1810, para uma vida de contemplação espiritual, reflexão intelectual e produção literária, e retirado ficou até sua morte em 1817. Para contrariedade de Abdullahi, sucedeu o xeque à frente do Califado de Sokoto Muhammad Bello, mais pragmático, negociador e tolerante com o comportamento interesseiro de seus subordinados. Ele reinou vinte anos, até sua morte em 1837, e foi sucedido por outro filho do xeque, Abu Bakr Atiku, califa até morrer em 1859.¹⁹

Figura 1
Califado de Sokoto e seus vizinhos



Fonte: REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 203. p. 166.

¹⁸ DENHAM, Major; CLAPPERTON, Cpt.; OUDNEY, Doctor. *Narrative of travels and discoveries in Northern and Central Africa in the years 1822, 1823, and 1824*, op. cit., v. 2, p. 69.

¹⁹ LAST, Murray. *The Sokoto Caliphate*, op. cit. cap. 4; HISKETT, Mervyn. *The sword of truth*, op. cit. p. 110-113.

Em todas as frentes da guerra santa foram feitos prisioneiros de ambos os lados, mas, sobretudo, do lado perdedor, os adversários do *jihad*. A instabilidade na região também propiciou a ação de grupos armados independentes que se dedicavam a assaltar e sequestrar pessoas em casa e viajantes nas estradas para vendê-las mais adiante. Assim, fulanis, haussás, bornos, baribas (naturais de Borgu), tapas (de Nupe) e nagôs (de Oyó), apesar de já constarem entre as vítimas do tráfico transatlântico em período anterior, depois da guerra santa tiveram sua presença consideravelmente aumentada nos porões dos tumbeiros, sobretudo daqueles que da Costa da Mina se destinavam à Bahia, por ser esta o principal mercado e a base dos marchantes que controlavam a maior porção do tráfico naquele trecho do litoral africano no início do século XIX.²⁰

A Bahia experimentava nessa altura um forte surto de prosperidade vinculado ao aumento da produção do açúcar, por sua vez decorrente, em grande medida, da Revolução Haitiana (1791-1804), que removera do mercado mundial o maior fornecedor daquele produto. O número de engenhos baianos cresceu de 221, em 1790-1795, para 260, em c. 1799, e 315, em 1818. A exportação do açúcar baiano subiu de 500 mil arrobas em 1789 para mais de 1 milhão em meados da década de 1790, e aí estacionou, com variações às vezes violentas, até atingir perto de 2 milhões nas vésperas da independência, em 1821. A economia escravista típica dos engenhos precisou reforçar o consumo de mão de obra, e com isso o tráfico transatlântico foi intensificado, coincidentemente no momento em que se verificavam os conflitos acima narrados na hinterlândia da Costa da Mina. Entre 1800 e 1814, estima-se que a Bahia importou em torno de 160 mil africanos, 65% dos quais embarcados nos portos daquele litoral africano. E mais: de todos os africanos exportados da Costa da Mina no período, que foram perto de 125 mil, 84% tiveram como destino a Bahia.²¹ Não é possível estabelecer com precisão de onde vinham esses escravos, mas uma grande parte decerto fora capturada no contexto do *jihad*. Isso explica por que a Bahia se tornou deste lado do Atlântico, nessa época, o sítio de maior concentração de escravos muçulmanos e o palco por excelência de revoltas haussás.

²⁰ Sobre a hegemonia baiana no tráfico da Costa da Mina, ver o clássico de VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX* [1968]. São Paulo: Corrupio, 1987. Três quartos (74%) dos escravos do Sudão Central despejados no tráfico transatlântico no século XIX eram prisioneiros de guerras, do *jihad* e de raides, segundo LOVEJOY, Paul. The Central Sudan and the Atlantic slave trade. In: HARMS, Robert et al. (Orgs.). *Paths toward the past: African historical essays in honor of Jan Vansina*. Atlanta: African Studies Association Press, 1994. p. 360. Outro autor sugere mais de 80% para Sokoto. TAMBO, David. The Sokoto slave trade in the nineteenth century. *The International Journal of African Historical Studies*, v. 9, n. 2, p. 198, 1976. Os dados de ambos os autores são, contudo, principalmente para um período posterior a 1814. Africanos haussás entrevistados na década de 1810 por José Bonifácio no Brasil descreveram como foram aprisionados, alguns sequestrados, e as rotas internas do tráfico do país haussá até o litoral que tiveram de percorrer. Ver SILVA, Alberto da Costa e. José Bonifácio e o curso do Níger. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 174, n. 460, p. 253-280, 2013.

²¹ BARICKMAN, B. J. *A Bahian counterpoint*, op. cit. p. 35-36. Para os dados do tráfico, consulte o Transatlantic Slave Trade Data Base 2. Disponível em: <www.slavevoyages.org/tast/index.faces>. Acesso em: out. 2012.

Os rebeldes haussás na Bahia

Nas páginas que seguem vou explorar um documento que já usei em outros trabalhos, mas desta vez destrinchando-o com maior cuidado e correção. Trata-se de uma cópia do *Acórdão*, a decisão final do julgamento a que foram submetidos os rebeldes de 1814 perante o Tribunal da Relação da Bahia. Infelizmente, a devassa completa conduzida pela Ouvidoria do Crime está por enquanto perdida, considerando que sobreviveu ao tempo. Busquei-a em vão em arquivos na Bahia, no Rio de Janeiro e em Lisboa.²² Contamos, porém, com o já mencionado *Acórdão*, que resume a contribuição de cada réu para a revolta, qualifica suas culpas e especifica penas.²³ Antes de mergulhar no que esse documento pode esclarecer, traço um panorama dos movimentos escravos que antecederam ao de 1814.

O levante de 1814 na Bahia aconteceu na esteira de dois movimentos anteriores. Em 1807, apenas três anos após a declaração do *jihad* em seu país, os haussás escravizados na Bahia tentaram uma revolta que foi sufocada no nascedouro pelo conde da Ponte, governador da capitania. Célebre pela severidade empregada no controle dos escravos, o conde agiu tão logo recebera denúncia de uma conspiração em curso, que tinha como epicentro a casa de um liberto na freguesia da Conceição da Praia, bairro portuário de Salvador. Descobriu-se na ocasião uma sofisticada rede conspirativa espalhada por toda a cidade, com ramificações no Recôncavo dos engenhos, para onde os rebeldes levariam o movimento após a ocupação da capital. Nesta, eles planejavam fazer jorrar o sangue dos brancos, destruir seus templos, queimar as imagens de seus santos e, há fortes indícios, instaurar um governo muçulmano ou pelo menos anticristão. A dimensão religiosa da conspirata é reforçada pela menção no inquérito à achada de escritos — que infelizmente não sobreviveram, ou ainda não foram encontrados —, decerto textos devocionais e amuletos protetores. Desse movimento não se tem notícia da participação de qualquer outra nação africana, senão a haussá.²⁴

Em 1809, os haussás conseguiram materializar pelo menos parte de seus planos: promoveram uma fuga em massa de escravos de Salvador e do Recôncavo, e encetaram ataques esporádicos à vila de Nazaré, área de agricultura de mandioca. Mas o movimento exibiu

²² Na Bahia, o Arquivo Municipal de Salvador e o Arquivo Público do Estado da Bahia (Apeba); no Rio de Janeiro, o Arquivo Nacional, a Biblioteca Nacional e o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro; em Lisboa, o Arquivo Ultramarino e o Arquivo Nacional da Torre do Tombo. O desaparecimento é antigo, pois Nina Rodrigues também tentou encontrar a devassa de 1814 no Apeba, no final do Oitocentos. RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 4. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 48.

²³ *Cópia do Acórdão proferido contra os Confederados Homens pretos naturaes da Costa da Mina, de Nação Usá*, 13 de novembro de 1814. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro (BNRJ), II, 33, 22, 72. Para não sufocar o leitor com uma avalanche de notas, todas as transcrições aqui feitas procedem desse documento, exceto quando indicado em nota. Salvo engano, o primeiro a usar essa fonte foi Décio Freitas (FREITAS, Décio. *Insurreições escravas*. Porto Alegre: Movimento, 1976. p. 39-48) e, posteriormente, eu mesmo em *Rebelião escrava no Brasil* (op. cit. p. 82-87), onde fiz resumo do levante de 1814, com base, em parte, no *Acórdão*.

²⁴ Ver REIS, João José. La révolte haoussa de Bahia en 1807: résistance et controle des esclaves au Brésil. *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, v. 61, n. 2, p. 383-418, 2006.

pouca força, sendo depressa derrotado. Muitos rebeldes conseguiram escapar, adentraram as matas, alguns formaram bandos de salteadores de estrada, e aos poucos desapareceram do mapa político e policial da capitania da Bahia. Segundo uma lista de 56 escravos então capturados, desse movimento, como da conspiração anterior, somente haussás teriam participado — mas pelo menos um documento menciona também a presença minoritária de nagôs.²⁵

Mais bem-sucedida foi a Revolta de 1814, objeto do presente estudo, que irrompeu na alvorada do dia 28 de fevereiro, uma segunda-feira. O dia anterior, um domingo, era bom para a mobilização dos escravos, dia de folga, quando estariam mais livres para circular, até para sumir durante algumas horas sem serem notados, se reunir para os últimos retoques do levante e em seguida agir. Naquela madrugada, então, uma força de cerca de duzentos rebeldes atacou armações de pesca de baleias a cerca de uma légua ao norte da capital, onde contavam com aliados.²⁶

A pesca da baleia se concentrava entre os meses de junho e setembro. Quando esteve na Bahia em 1817, o negociante francês Louis-François de Tollenare escreveu algumas páginas de seu diário a respeito do assunto. Sobre armações de pesca de baleia, disse serem formadas por diversas chalupas de um mastro e cerca de dez metros de comprimento. Durante a pesca, o arpoador se posicionava na proa do barco, de onde lançava arpões contra o animal. Para fazer o arpão penetrar a camada grossa de gordura e matar a presa, era preciso ser certeiro e forte. A ocupação era perigosa, tanto para arpoadores como para marinheiros e remadores, pois, frequentemente, o animal ferido e enfurecido investia contra o barco, amiúde destruindo-o e fazendo vítimas. Agora morto, o cetáceo era arrastado à praia, a gordura extraída, derretida em caldeirões e o óleo resultante exportado ou vendido localmente para uso, sobretudo, como combustível na iluminação de casas e ruas, mas também na impermeabilização de paredes e alvenaria, na calafetagem de navios e tonéis, na lubrificação e fabricação de sabão, entre outros. O azeite representava o principal produto buscado pelo armador. A carne era moqueada e vendida barata por negras ganhadeiras a consumidores em geral também negros. A pesca acontecia com mais frequência na baía de Todos os Santos

²⁵ Relação dos pretos do levantamento, que resistiram e combateram com a tropa etc., 7 de janeiro de 1809. Arquivo Nacional (AN), Rio de Janeiro, IG1 — 122, Ano 1810 (Série Guerra); Carta do conde da Ponte para d. Fernando José de Portugal, 16 de janeiro de 1809, Apeba, *Cartas ao governo*, maço 145.

²⁶ A data de 28 de fevereiro de 1813 é erroneamente estabelecida por SILVA, Ignacio Accioli de Cerqueira e. *Memórias históricas e políticas da província da Bahia*, anotadas por Braz do Amaral. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1931. v. 3, p. 59. Erro depois repetido por diversos autores (a exemplo de RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*, op. cit. p. 46), mas corrigido por um seu contemporâneo, BRITTO, Eduardo A. de Caldas. *Levantes de pretos na Bahia. Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, v. 10, n. 29, p. 76 e ss, 1903. O mesmo Accioli (p. 59) afirmou ter sido “em número excedente a quinhentos” a força rebelde, enquanto Verger (*Fluxo e refluxo*, op. cit. p. 334) incrementa para “mais de seiscentos”, seguindo fielmente a Nina Rodrigues (p. 46). Preferi adotar o número de duzentos combatentes, estabelecido pelo *Acórdão*, acrescidos de mais algumas dezenas ao longo da luta. Duzentos é também a cifra sugerida por PRINCE, Howard. *Slave rebellion in Bahia, 1807-1835*. Tese (doutorado) — Universidade de Columbia, Nova York, 1971. p. 105.

e em sua maioria as armações existiam na ilha de Itaparica.²⁷ As fontes sobre o levante de 1814 sugerem que se pescava muita baleia também no litoral mais ao norte de Salvador, já mar aberto. Ali numerosos cativos haussás serviam nas armações de Itapoã e praias vizinhas, talvez por se distinguirem como hábeis arpoadores devido a sua familiaridade com o uso de vários tipos de lanças e arpões nas guerras de que tinham participado recentemente em território africano.²⁸

Contudo, ao contrário do que geralmente reza a historiografia, as propriedades atingidas pela revolta de 1814 não se limitavam à atividade pesqueira. A revolta apenas começou pelas armações, isto sim. Na primeira delas, propriedade de Manuel Ignácio da Cunha Menezes — futuro visconde do Rio Vermelho, figura proeminente da elite econômica e dirigente baiana —, os levantados mataram um feitor e membros de sua família, incendiaram casas e instrumentos de trabalho, como redes e cordas. Em seguida atacaram outras armações, fazendas e a vila de Itapoã, onde mataram moradores e incendiaram casas. Depois do ataque a Itapuá, marcharam rumo ao Recôncavo, margeando o rio de Joanes, caminho que percorreram a incendiar mais casas e plantações. Nunca alcançariam a região dos engenhos, onde contavam com adeptos e cujos escravos pretendiam sublevar.

Nas margens do rio de Joanes, perto de Santo Amaro de Ipitanga — no atual município de Lauro de Freitas —, os rebeldes foram barrados por homens da milícia da Casa da Torre e moradores locais, vindos de Abrantes, a norte de Itapoã, sob o comando de Manoel Rocha Lima. Também participaram da refrega homens liderados pelo cabo de polícia de Itapoã, Domingos Gomes da Costa. Segundo o *Acórdão*, essas duas forças rapidamente mobilizadas foram responsáveis por dar combate aos revoltosos. Outras fontes registram que trinta homens da cavalaria e infantaria foram despachados de Salvador pelo conde dos Arcos, então governador da Bahia, comandados por seu ajudante de ordens, coronel José Thomaz Bocciari, que não chegaram a combater, embora perseguissem de perto os revoltosos.²⁹

Estes lutaram valorosamente, dando vivas a seu “rei” e “morra brancos e mulatos”. Várias escaramuças aconteceram nas imediações de Santo Amaro de Ipitanga. A batalha final, às margens do rio de Joanes, teria durado menos de uma hora. Cansados do corre-corre ao longo de quatro a seis léguas, lutando com armas brancas tão somente, os rebeldes não

²⁷ TOLENARE, Louis-François de. *Notas dominicais tomadas durante uma viagem em Portugal e no Brasil em 1816, 1817 e 1818*. Salvador: Progresso, 1956. p. 294-297. Ver também o livro de CASTELLUCCI JUNIOR, Wellington. *Pescadores e roceiros: escravos e forros em Itaparica na segunda metade do século XIX*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2008. cap. 4, onde descreve em detalhe a pesca da baleia na baía de Todos os Santos e seu desmanche nas armações de Itaparica. Dois visitantes da época apontam o perigo envolvido na atividade e a existência de armações em Itapoã: VON SPIX, Johan Baptist; VON MARTIUS, Karl Friedrich Phillip. *Viagem pelo Brasil, 1817-1820*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981. v. 1, p. 139 e 141, n. 1.

²⁸ Sobre lanceiros haussás, SMALDONE, Joseph P. *Warfare in the Sokoto Caliphate: historical and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. p. 14, 26, 27.

²⁹ Conde dos Arcos para o marquês de Aguiar, Bahia, 2 de março de 1814. AN, IJJ9, 322 (1813-1814). BRITTO, Eduardo A. de Caldas. *Levantes de pretos na Bahia*, op. cit. p. 76-78, se baseia nessa correspondência de Arcos para descrever os embates.

aguentaram a fuzilaria de seus opositores e acabaram derrotados no meio da tarde. Sobre a duração do levante, o *Acórdão* concluiu ter sido um “curto espaço de tempo que correu da madrugada daquele dia até as duas horas da tarde do mesmo”. Por essas contas, a revolta durara entre oito e nove horas, tempo que eu não definiria como “curto”.

Segundo o conde dos Arcos, escrevendo sobre a batalha do Joanes, “os negros (pela maior parte Aussás), furiosos contra os Brancos, atacavam tão desesperados e cegos que só cediam com a morte”.³⁰ Segundo o *Acórdão*, paisanos e milicianos, manejando mosquetes e outras armas, mataram

muitos dos rebeldes, e foram presos outros, dispersando-se os mais, que em grande número morreram afogados no Rio, por não saberem nadar e aonde outros se lançaram de propósito a esse mesmo fim, enforcando-se alguns em árvores, do que se não pode fazer corpo de delito, e cálculo perfeito, por levar a corrente os cadáveres, e por se dilacerarem e desorganizarem muitos [cadáveres] pelas aves e animais carnívoros.

O conde dos Arcos contabilizou cinquenta negros ali mortos, que considerou “grande carnagem”, e repreendeu o major Manoel da Rocha Lima pelo excesso de força usada “contra uns miseráveis.”³¹

A baía de Todos-os-Santos no tempo da revolta Detalhe: Itapoã e arredores, área deflagrada em 1814.



³⁰ Conde dos Arcos para o marquês de Aguiar, Bahia, 2 de março de 1814.

³¹ Marquês de Aguiar para o conde dos Arcos, 22 de março de 1814. Apeba, *Ordens régias*, vol. 116, doc. 89; SILVA, Ignacio Accioli de Cerqueira e. *Memórias históricas e políticas da província da Bahia*, v. 3, op. cit. p. 59.

contas), menciona “quatorze pessoas de ambos os sexos” mortas pelos africanos, outras feridas, e que algumas dessas — o documento não especifica quantas — vieram posteriormente a falecer. Diversas pessoas foram queimadas nos incêndios de suas casas, ainda segundo o *Acórdão*. Já a petição de súditos baianos contra o governador, enviada à Corte do Rio de Janeiro em abril ou maio, talvez para impressionar sua alteza real, estabeleceu as baixas em “cinquenta e tantos”, entre as quais mulheres e crianças livres, além de escravos e escravas que teriam recusado a se rebelar. Entre os brancos, o negociante Luís Antônio dos Reis teria sido morto diante da mulher, que apesar de espancada conseguiria escapar com vida. Outra vítima chamava-se Joaquim Pinheiro de Requião, cujo nome aparece numa anotação do irmão apensa ao inventário do pai, falecido desde 1810, retirando-o (ao irmão) da partilha de bens por ter sido “desgraçadamente morto pelos negros levantados no sítio da Itapuan”.³⁴

Os rebeldes também incendiaram muitas moradas de casas, a maioria de palha, e depósitos, mas de novo os dois documentos acima lançam estimativas discordantes. Para o *Acórdão*, foram oitenta as casas consumidas pelo fogo, bem como “cordoaria, massame, linhos e mais utensílios de tão importantes fábricas [as armações], sem calcular os móveis e recheios” (e por recheios entenda-se o que os móveis guardavam). Em seu cálculo mais vago, e provavelmente exagerado, os peticionários anti-Arcos contaram “cento e cinquenta e tantas casas”. Entre essas estava a do comerciante João Vaz de Carvalho, descrita no inventário em curso de sua mulher, falecida havia três anos, como “morada de casa de vivenda de sobrado”, ao lado do que seria anotado, “queimada pelos pretos em fevereiro de 1814”; e noutra passagem se dizia que a casa “fora devorada pelo incêndio que puseram os negros Ussás no levante de vinte e oito de fevereiro de 1814”. Só aí contabilizou-se prejuízo de dois contos e oitocentos mil-réis. Mais valioso seria o que estava dentro da casa: 154 fardos de linho cânhamo para fabricar cordas, avaliados em três contos e 232 mil-réis, além de móveis e quatro arrobas de caroá, de cujas fibras se fazia linha de pescar, no valor de 384.420 réis. Outra casa de Vaz de Carvalho foi parcialmente incendiada, gastando seu dono 82 mil-réis na sua reconstrução. Somem-se quatro escravos seus envolvidos no levante, dos quais dois morreram na cadeia e dois foram condenados, avaliados em 495 mil-réis.³⁵ Segundo o *Acórdão*, o prejuízo de Vaz de Carvalho com o levante alcançaria a cifra de 60 mil cruzados (valor de 160 escravos!), de um total de noventa mil cruzados em propriedade destruída pelos rebeldes, aí incluídos negros mortos no levante, propriedade que eram.

As fontes proveem muitos indícios para entendermos a organização, mobilização e amplitude da revolta. O *Acórdão*, em particular, lança luz sobre o desenrolar da conspiração e do próprio levante *segundo experiências pessoais de alguns dos réus*. Aliás, sobre isso, contamos com detalhes indisponíveis para qualquer outra revolta escrava do período, mesmo a de

³⁴ Inventário dos bens de Domingos Pinheiro Requião. Apeba, Judiciária, n. 4\1748\2218\2.

³⁵ Inventário de Josefa Constança Joaquina Carvalho, mulher de João Vaz de Carvalho. Apeba, Inventário n. 4\1710\21804.

1835, a mais bem documentada delas. Ajudou nisso que, em 1814, a luta tivesse se desenrolado em plena luz do dia, ao contrário da Revolta dos Malês, acontecida sob a luz apenas da lua. Em 1814, segundo o *Acórdão*, foram ouvidas “testemunhas da Devassa, confissões dos Réus em suas perguntas, confrontações e acareações à existência de tão circunstanciados e pluralizados delitos”. Assim, e apesar do filtro da pena do escrivão da devassa, a revolta de 1814 ganha contornos vívidos e até dramáticos. A maioria dos réus, como se verá, foi presa nos estertores do movimento, durante a decisiva batalha do rio de Joanes. O que transpirou de suas ações, antes e depois desse evento, é aqui usado para narrar os acontecimentos sob um ângulo diferente, que muitas vezes converge com o que já se sabia, outras nem tanto.

Os líderes

O líder da revolta de 1814 foi João Malomi, e *málami* significa clérigo muçulmano em língua haussá. *Málami* e sua variante baiana *malomi* derivam do termo, também usado pelos haussás, *mallām* (do árabe *mu'allim* ou *'allim*), homem de saber, mestre religioso. No futuro o termo *alufá* — derivado do iorubá *àlùfàà* — seria adotado entre os negros na Bahia, quando os muçulmanos nagôs (falantes de iorubá), chamados malês, se tornaram maioria e mais ativos na comunidade islâmica local. Nestes primeiros anos do século, porém, em que os haussás islamizados, ou *mussulmis*, predominavam entre os filhos de Alá aqui desembarcados, *málami/malomi* decerto era o termo de uso corrente. O título religioso ostentado por João constitui a primeira evidência incontornável de liderança muçulmana numa revolta escrava baiana, e o *Acórdão* diz com todas as letras que João era “malomi ou sacerdote”. Talvez se encontre na devassa mais detalhes sobre se a organização do movimento foi alguma coisa inspirada em um grupo muçulmano semelhante àqueles que porventura João tivesse frequentado ou até dirigido em sua terra natal, típicos que eram no ambiente haussá do tempo do *jihad*.³⁶

Não há dúvida sobre a ascendência desse homem sobre um grande número de combatentes em 1814. Talvez fosse inclusive uma espécie de imã. João Malomi brota em diversos momentos do *Acórdão*, fosse a recrutar diretamente africanos para a causa rebelde, fosse a fazer outros envolvidos recrutar. José, haussá, confessou ter “sido convidado, por ordem do Malomi ou Sacerdote, para esta atrevida empresa”. Também o escravo haussá Bernardo “se unira por indução do corréu Malomim”. Antonio igualmente declarou ter se reunido aos

³⁶ EL MASRI, F. H. Introduction. In: FUDI, Uthman Ibn [Usuman dan Fodio]. *Bayān Wujuh Al-Hijra 'Ala 'L-Ibad*, op. cit. p. 2-3. Muitos foram os mestres muçulmanos que atravessaram o Atlântico nos porões dos tumbeiros brasileiros nesse período. Ver o caso de Francisco, “homem muito inteligente e sábio, que exercia as funções de sacerdote e de diretor de uma escola pública, [que] diz ser do reino de Kanoh [Kano]”, segundo provável anotação de José Bonifácio, que o entrevistou. SILVA, Alberto da Costa e. José Bonifácio e o curso do Níger, op. cit. p. 270. Outro exemplo é Mohamad Abdullah, citado na nota 13.

demais levantados na armação de Manuel Ignácio, “induzido pelo corrêu João Malomi”. E como estes, outros réus bateram na mesma tecla. João Malomi — um sacerdote guerreiro como eram muitos em seu conflagrado país — teria morrido na batalha do Joanes e seu cadáver estaria entre aqueles ali desaparecidos.

Em uma ou duas passagens do *Acórdão*, sobretudo na sua conclusão, menciona-se como um dos principais cabeças da revolta certo João Alasam, escravo de João Agostinho de Sales. A nação desse João não foi declarada, mas estava gravada no seu nome: Alasam seria Alhasan, nome muçulmano comum entre os haussás.³⁷ Alasam/Alhasan foi acusado de ocupar posição de liderança no levante, porém suas ações não seriam diferentes das atribuídas a outros que não foram assim destacados. No *Acórdão*, de concreto, consta apenas ter ele convidado ao escravo Caetano para “ir unir-se com os mais corrêus na armação de Manoel Ignácio...”; e outro acusado, Benedito, ainda teria levado em sua companhia para o levante “a amásia do mesmo Alasam”. E nada mais sobre Alasam, talvez porque não chegasse a ser preso e interrogado, tendo sido vendido às pressas para o Maranhão por seu senhor, José Agostinho de Sales, para evitar a perda de seu cativo para a Justiça régia.

João Malomi encabeçou o movimento a partir de sua base num quilombo situado nas bordas de Salvador, mais especificamente nas matas do Sangradouro, no atual bairro de Matatu de Brotas, hoje plenamente integrado ao tecido urbano. Na cidade, seu principal agente seria um escravo que atendia pelo nome de Francisco Cidade, sobre quem são mais amiudadas as informações do *Acórdão*. Antes, cabe observar que sobrenome era coisa rara entre escravos, sendo mais comum depois de conquistada a alforria, quando em geral o liberto adotava o nome de família do ex-senhor. O sobrenome Cidade, de toda sorte, não pertencia ao atual senhor de Francisco, Euzébio Nunes, mas a um anterior, provavelmente.

Francisco devia ser escravo de ganho, o que lhe permitia circular com relativa autonomia e manter contatos regulares com africanos no Recôncavo e nas ilhas da baía de Todos os Santos, de onde trazia notícias para o malomi e, reza o *Acórdão*, também coletava fundos para o movimento. Mas ele não combateu em 1814. Um de seus papéis seria recolher, além de dinheiro, provisões, que encaminhava ao quilombo do Sangradouro na fase final da conspiração. De acordo com um depoimento, ele “ficava na Cidade para fazer as disposições da guerra segundo a necessidade, êxito e notícia de Malomin, [e] que debaixo de suas ordens [do malomi], e instruções, conduzia aquela facção”. Ele também recrutava adeptos. Francisco Cidade “fora quem combinara, seduzira e persuadira [para] a rebelião” a muitos negros. E planejava. No domingo anterior ao rompimento da revolta, estivera na armação de Manoel Ignácio da Cunha, presume-se que para acertar com os escravos dali detalhes do iminente ataque. Seria um articulador e homem de autoridade no esquema rebelde.

³⁷ UNITED STATES. Central Intelligence Agency. *Hausa personal names*. Washington, DC: Central Intelligence Agency-CIA, 1965. p. 6, 18. Possivelmente o nome vem do árabe *al-Ahsan*, que significa o melhor, o superior, o esplêndido. Ver AHMED, Salahuddin. *A dictionary of Muslim names*. Nova York: New York University Press, 1999. p. 9-10.

A atuação de Francisco Cidade era peculiar em outros aspectos. Ele admitiu ser “o presidente das danças de sua Nação, protetor e agente delas”. E foi acusado de circular por “alguns lugares do Recôncavo da Cidade com sua amásia Francisca para conferir títulos e dignidades aos mais ardilosos de sua Nação, a fim de ter com eles comércio particular, conseguindo por este meio o ser por eles recebido com o maior respeito”.³⁸ Em uma visita a Itaparica, outorgara o título de “Duque da Ilha” a um David, além de outros títulos a diferentes pretos. Consta, ademais, o seguinte sobre Lourenço, tapa, escravo de Joaquim Gomes, e Domingos, de Faustino Valentim:

Sendo arguidos, um por se fazer suspeito o ornato com que muito diferentemente dos meios que a pobreza lhe subministrava, inculcava despesas de algum recebimento extraordinário que foram havidos por suspeitos na voz geral, e a outro por estabelecer naquele mesmo tempo que os Povos viviam aterrados, uma classe de nobreza de diversos postos, tomando para si o título de Duque.

Intrigava, neste caso, como no de Francisco Cidade, que pretos africanos, na sua maioria escravos, pudessem acumular pecúlio suficiente para investir em roupas custosas para se fazerem nobres, e isso num momento em que os brancos estariam “aterrados” com a recente revolta e outras anteriores. A organização desses negros em hierarquias que evocavam uma nomenclatura de poder própria dos brancos não cheirava a boa coisa naquela altura. Nenhuma menção explícita foi feita de uma relação entre Francisco Cidade e esses dois africanos, mas eles atuavam na mesma frequência festiva, e talvez política, do homem acusado de ser um dos mais destacados quadros da revolta de 1814. Tentemos entender o significado dessa nobreza africana em terras baianas e sua relação com o levante.

Seria ela inspirada no que se passava no Haiti de Henri Christophe? Naquele mesmo 1814, após quatro anos de controle do norte do Haiti — o sul era então governado por Alexandre Pétion —, Christophe se estabeleceu como rei e criou uma nobreza ao estilo europeu, distribuindo títulos de conde, duque e barão, que assumiriam diversas funções na burocracia de governo, na direção de freguesias e na administração de fazendas e engenhos estatais.³⁹ Houve denúncia de que os escravos baianos soubessem do Haiti e tivessem nele se inspirado por ocasião da revolta de 1814. Aquela petição em protesto contra o conde dos Arcos comunicava ao príncipe regente d. João que os escravos baianos “falam e sabem do sucesso fatal da Ilha de São Domingos”, aportuguesando o nome da antiga colônia francesa de Saint-Domingue, conflagrada por uma revolução escrava em 1791, que depois de longo

³⁸ Não é claro se a expressão “comércio particular” aqui se refere a que Francisco Cidade fosse negociante, mas é bem possível que era essa sua ocupação enquanto negro de ganho.

³⁹ DUBOIS, Laurent. *Haiti: The aftershock of history*. Nova York: Metropolitan Books, 2012. p. 62; FISCHER, Sibylle. *Modernity disavowed: Haiti and the cultures of slavery in the Age of Revolution*. Durham: Duke University Press, 2004. p. 253-254.

e sanguinolento processo terminou por proclamar a independência em 1804, adotando o novo país o nome de Haiti.⁴⁰ Seriam os duques haussás uma preparação para um modelo haitiano de levante escravo? Neste caso, em vez de uma inspiração africana no *jihad*, teríamos um movimento haitianista em 1814? Eu duvido, até porque 28 de fevereiro de 1814 seria data muito apertada para que as notícias da reforma de Christophe alcançassem a Bahia.

Outra possibilidade é que “presidente das danças de sua Nação” significasse *Sarkin Bori*, ou sacerdote do Bori, um culto de possessão espiritual e curandeirismo que combina a religião tradicional haussá, *anaan*, com o Islã. Esse culto sincrético existia entre os haussás já no tempo do *jihad*, e se tornaria alvo dos reformistas islâmicos antes mesmo do início do conflito.⁴¹ O fato é que Francisco Cidade, até por sua alegada ligação ao malomi, estava, bem ou mal, na órbita do Islã. Com ele foram encontrados papéis escritos em árabe. No *Acórdão* se lê: “não sendo [Francisco Cidade] menos suspeito pela achada de papéis [...], que posto por si não constituam perfeito conhecimento, contudo, como o mesmo Réu não pôs exceção [*i.e.*, não contestou], ficam na concorrência das mais provas que contra ele resultam”, sugerindo, numa passagem algo confusa, que teria havido uma tradução incriminadora de seu conteúdo, não sendo “invenção dos tradutores”. Alegava-se ainda que manuscritos semelhantes existiam “em poder de outros Réus quando entraram em segredo”. Esses papéis, infelizmente, não sobreviveram, ou ainda não foram encontrados, talvez estejam apenas à devassa perdida. Deviam ser, se não escrita estritamente secular, cópias de versos corânicos e outros textos devocionais, produzidos a modo de amuletos e exercícios de fé. De toda forma, o Islã de Francisco Cidade não seria aquele dos puristas de Usuman dan Fodio, para quem a dança, a música, o sincretismo, o transe espiritual, típicos do bori, não representariam a genuína doutrina muçulmana.⁴²

⁴⁰ “Cidadãos da praça da Bahia” a sua alteza real, c. maio de 1814. In: OTT, Carlos. *Formação étnica da cidade do Salvador*. Salvador: Manú Editora, 1955. v. ii, p. 107. Esta representação se encontra também transcrita em SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *A primeira gazeta da Bahia: Idade d’Ouro do Brasil*. São Paulo: Cultrix; MEC, 1978. p. 101-103. Sobre a Revolução do Haiti, ver, entre outros muitos títulos, JAMES, C. L. R. *The Black Jacobins: Toussaint L’Ouverture and the San Domingo Revolution*. 2. ed. Nova York: Vintage, 1963; DUBOIS, Laurent. *Avengers of the New World: the story of the Haitian Revolution*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004; POPKIN, Jeremy D. *The Haitian Revolution and the abolition of slavery*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Sobre as repercussões no Brasil, ver REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. Repercussions of the Haitian Revolution in Brazil. In: GEGGUS, David; FIERING, Norman (Orgs.). *The world of the Haitian Revolution*. Bloomington: Indiana University Press, 2009. p. 284-313.

⁴¹ HUNWICK, John. The religious practice of Black slaves in the Mediterranean islamic world. In: LOVEJOY, Paul (Org.). *Slavery on the frontiers of Islam*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2004. p. 149-171; e MONTANA, Ismael Musa Montana. Ahmad ibn al-Qadir al-Timbuktawi on the *Bori* ceremonies of Tunis. In: LOVEJOY, Paul (Org.). *Slavery on the frontiers of Islam*, op. cit. p. 173-198, que estudam, ambos, o bori no tempo do *jihad* no norte da África entre escravos sobretudo haussás ou seus descendentes.

⁴² Etnografias do bori: TREMEARNE, J. N. *Hausa superstitions and customs*. Londres: J. Bale, Sons & Danielson, 1913. p. 513-540; GREENBERG, Joseph. *The influence of Islam on a Sudanese religion*. Seattle: University of Washington Press, 1946; BESMER, Freemont E. *Horses, musicians, and gods: the Hausa cult of possession trance*. South Hadley, Mass.: Bergin & Garvey, 1983; e MONFOUGA-NICOLAS, Jacqueline.

A rigidez danfodiana, no entanto, parece ter sido vencida, pelo menos em parte, por costumes mais arraigados no país haussá. Por exemplo, em 1824, numa cidade próxima a Kano, o capitão Hugh Clapperton testemunhou uma celebração do final do Ramadã da qual participaram muçulmanos que dançavam animadamente ao som do toque de tambores.⁴³ Essa tradição festiva haussá decerto atravessou o Atlântico a bordo dos tumbeiros, se estabeleceu na Bahia e sugere uma explicação mais prosaica para as danças e a distribuição de títulos de nobreza protagonizadas por Francisco Cidade e outros suspeitos de 1814. Francisco fora acusado de presidir as “danças de sua nação”, no sentido de chefiar grupos festivos organizados em torno das associações étnicas africanas, no caso dele em torno da nação haussá. Comuns em todo o Brasil, importante elemento de sociabilidade africana e particularmente fortes em Pernambuco, essas manifestações tinham em geral o aval dos governos coloniais e dos próprios senhores, que assim buscavam proporcionar uma válvula de escape para as pressões do cativo, ao mesmo tempo que incentivavam a divisão étnica entre os cativos.⁴⁴ No mais das vezes, tinham o feitio de celebrações afro-católicas vinculadas a irmandades negras, geralmente aquelas de Nossa Senhora do Rosário, em que danças e batuques animavam e misturavam o sagrado com o profano. Semelhantemente a congadas e reisados, encenavam-se coroações de reis e rainhas negros, que se faziam acompanhar de seus nobres, os duques e outros titulares, não faltando patentes militares. Contudo, tais sociedades não precisavam ser, necessariamente, vinculadas a devoções e irmandades católicas, no que o *Acórdão* é esclarecedor. Independentemente da natureza delas, o conde da Ponte, que governou a Bahia entre 1805 e 1809, as proibiu. Na ocasião ele explicou ao ministro português, visconde de Anadia, que mesmo no densamente escravista Recôncavo esses grupos de pretos festeiros eram tolerados, “nascendo destas doutrinas o convidarem-se escravos dos Engenhos a se armarem Coronéis e Tenentes-Coronéis com festejos, cantorias e uniformes, o que ouço contar os próprios senhores com indiferença”.⁴⁵

O governador espantou-se com o que ouvia. Os senhores, já se vê, tinham estilo de controle dos escravos mais permissivo e negociador do que o estilo do conde. Contudo, com

Ambivalence et culte de possession: contribution à l'étude du bori haoussa. Paris: Anthropos, 1972. Um dos objetivos religiosos do *jihad* de Usman dan Fodio fora exatamente expurgar do Islã as crenças haussás tradicionais. Ver, entre outros, CLARKE, Peter. *West Africa and Islam.* Londres: Edward Arnold, 1982. p. 113 e ss.; MARTIN, B. G. *Muslim brotherhoods in nineteenth-century Africa.* Cambridge: Cambridge University Press, 1976. cap. 1, esp. p. 18-19, 24 e 28; e EL MASRI, F. H. Introduction, op. cit. p. 6 e ss, entre outros.

⁴³ Major DENHAM; Cpt. CLAPPERTON e Doctor OUDNEY, *Narrative of Travels and Discoveries in Northern and Central Africa in the Years 1822, 1823, and 1824*, v. 2, p. 98.

⁴⁴ Sobre Pernambuco, SILVA, Luiz Geraldo da. Da festa à sedição: sociabilidades, etnia e controle social na América portuguesa (1776-1814). In: JANCSÓ, István; KANTOR, Íris (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa.* São Paulo: Hucitec; Edusp, 2001. p. 313-335; para um apanhado mais amplo dos reinados negros, SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

⁴⁵ Conde da Ponte para o visconde de Anadia, Bahia, 7 de abril de 1807. Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Lisboa, Baía, cx 149, doc. 29815.

o tempo, muitos senhores aderiram à doutrina do governador. Já seu sucessor, o conde dos Arcos, retornaria à tradição anterior. Após o levante de 1814, na já muitas vezes aqui citada petição a d. João, os senhores baianos assim se pronunciavam: “Desde que se lhes consentiram batuques [...] e andarem com vestimentas de rei, coroando-se com espetáculos, e aparatos, fazendo uns aos outros tais, e quais homenagens e ajuntamentos com caixas de guerra amotinando toda a Cidade é que se viu o maior dos atentados.”⁴⁶ A festa seria a antessala da revolta e seu mestre-sala, Francisco Cidade.

O *Acórdão* de 1814, além do malomi, menciona um “rei”, que seria — ou teria sido até havia pouco — o próprio Francisco Cidade, o “rei” da nação haussá. O documento, no entanto, cria confusão a respeito desse assunto. Ao mesmo tempo que afirmava que Francisco presidia as danças haussás e que fizera de David duque de Itaparica, acaba por concluir que o primeiro “coroara rei” ao segundo, “dando-lhe barrete e manto e recebendo certas ações de respeito dos negros daquela ilha.”⁴⁷ Provavelmente os inquisidores não atinaram completamente para os ritos da nação haussá, ora afirmando que Francisco enobrecera David com o título de duque, ora que o entronara rei. Neste último caso é possível que se tratasse de uma transferência de cargo: seria a vez do reinado de David, e Francisco, terminado seu mandato, transferia-lhe o cargo, pois se tratava de monarquia eletiva, a implicar rodízio de poder. Não haveria nada especificamente perturbador nisso, um ato tantas vezes repetido Brasil afora sob as vistas, vigilantes bem verdade, de autoridades civis e eclesiásticas, além de senhores. Mas, em 1814, a nação haussá parecia destoar do figurino estabelecido, e abandonou a negociação política em favor da rebeldia social. Continuavam a fazer política, agora por outros meios.⁴⁸

Os senhores que protestaram contra o governador Arcos talvez tivessem razão. O inquérito policial concluiu que Francisco Cidade fez de seu reisado haussá um instrumento de sedução rebelde. Teria sido entre seus “súditos” que recrutava militantes e levantava dinheiro e outros subsídios para a revolta, embora alegasse que buscava tão somente financiar as “despesas para os seus brinquedos”. Ao termo do julgamento, no entanto, os juízes decidiram que nem todos os festeiros teriam aderido ao movimento de Francisco Cidade, limitando-se apenas a participar de “seus brinquedos”. Diante da falta de provas materiais e testemunhais, chegaram inicialmente a considerar inocentes David e seus parceiros João e Ventura — também membros da folgazã turma de Francisco em Itaparica —, todos escravos do cirurgião João Dias. Mas terminaram por concluir que o duque David tinha culpa no cartório, por

⁴⁶ “Cidadãos da praça da Bahia” a sua alteza real, c. maio de 1814, p. 106.

⁴⁷ Cheguei a pensar que esses “barrete e manto” pudessem significar as vestes de um mestre muçulmano, caso em que estaríamos no núcleo de um grupo islâmico. Mas a preeminência de uma mulher (ver adiante) no grupo, as menções a “danças” e “brinquedos” e outros indícios me fizeram desistir dessa inicialmente promissora hipótese.

⁴⁸ Sobre a nação africana como categoria política, ver SILVEIRA, Renato da. Nação africana no Brasil escravo: problemas teóricos e metodológicos. *Afro-Ásia*, n. 38, p. 245-301, 2008.

tentar se envenenar no ato de sua prisão, em mais um gesto suicida na conta dos rebeldes. Foram absolvidos Lourenço e Domingos, o outro duque. No rol dos inocentados por serem apenas brincantes sob as ordens do rei Francisco estava Manaças, um nome haussá, dos poucos libertos suspeitos de rebeldia.⁴⁹ Nada se pôde apurar contra ele. Tornara-se suspeito por figurar de “escudeiro de Francisco Cidade nas danças que [este] fazia e algumas vezes fosse visto em casa de Francisca, Ussá, intitulada Rainha, onde se guardavam as armas...”. Com a rainha Francisca se completava a corte presidida por Francisco.

Como esperado, o *Acórdão* inseriu no núcleo dirigente da revolta a liberta Francisca, “amá-sia” de Francisco e “rainha” de suas danças, ambos termos usados no inquérito para identificá-la como figura de proa no esquema rebelde. Na casa dela se guardavam “instrumentos e armas”, e a mulher costumava acompanhar Francisco em suas viagens ao Recôncavo e ilhas, inclusive Itaparica, “para conferir títulos aos mais ardilosos da sua nação”. Enfim, sobre os líderes do movimento de 1814 àquela altura ainda vivos, o *Acórdão* de sentença conclui: “Prova-se que tanto o dito João Alasam, como a preta forra Francisca, eram os cabeças, sedutores e sócios do Réu Francisco Cidade, e reconhecido sobre eles todas as provas que resultam da Devassa, sumário, perguntas dos Réus e além do que provam da fuga imediata da Ré Francisca [...]”. Não apenas de homens, então, foi feita a revolta de 1814. E há mais mulheres adiante.

Duas senzalas rebeldes

Duas senzalas se destacaram no levante, a dos escravos do capitão Manoel Ignácio da Cunha e Menezes e a dos pertencentes ao fazendeiro e comerciante João Vaz de Carvalho. Manoel Ignácio contou dezessete escravos seus “que se uniram aos que foram desta cidade sublevados”, mas sua conta não bate com a do *Acórdão*. Talvez porque tivessem sido mortos em combate, nove escravos de sua lista não figuram no *Acórdão*, e neste apenas um que não consta no rol de Manoel Ignácio.⁵⁰ Tratava-se de Antonio. Ferido e preso no Joanes, ele foi acusado de ser “um dos principais fatores da conspiração dos escravos de seu Senhor”, por receber de braços abertos os quilombolas que desceram do quilombo do Sangradouro, com outros seus parceiros de trabalho acompanhou os demais insurgentes ao povoado de Itapuã e em seguida ao Joanes. Outros escravos de Manoel Ignácio envolvidos no levante eram Duarte, Antão, Verissimo, Saul, Leandro, Vitorino, Sebastião e Abrahão, todos indiciados como autores dos incêndios de casas na armação onde trabalhavam, além de pelejarem até o final do levante, quando foram presos. Mais tarde, Duarte seria acusado de participar da morte do cabo de esquadra José Joaquim Viana, o que negaria.

⁴⁹ Manaças. Trata-se provavelmente de Mainasara, um apelido masculino comum entre os haussás. Ver UNITED STATES. Central Intelligence Agency. *Hausa personal names*, op. cit. p. 27.

⁵⁰ Relação dos escravos, pertencentes a armação de Manoel da Cunha Menezes, que se unirão aos que forão d’esta cidade sublevados, 2 de março de 1814. AN, IJJ9, 322, fl. 112.

Outro escravo de Manoel Ignácio, Vitorino — um dos poucos que não pertenciam à nação haussá, ele era nagô⁵¹ —, “foi visto subindo no telhado lançar de propósito e premeditadamente fogo na principal casa da dita armação em que pereceram as vítimas constantes do auto”; e na armação e fazenda de João Vaz de Carvalho, em Itapuã, foi acusado de matar a machadadas um homem que tentava escapar de uma casa tomada pelo fogo, episódio por ele negado. O nagô Vitorino não era rebelde novo: guerreou com um ferro preso ao pé, sinal de punição senhorial por delito cometido anteriormente, talvez uma tentativa de fuga. Sinal também de que seu feitor, que foi trucidado durante o levante, não era um tipo brando. Vitorino e Sebastião lutaram montados a cavalo, sendo este último visto “à testa dos incendiários” com o facho na mão com que pôs fogo às casas da armação de seu senhor. Abrahão, também guerreiro competente, conseguiu furar o cerco do Joanes, mas seria preso no dia seguinte. Antão tentou inocentar-se dizendo ter sido forçado por outros a se juntar aos levantados, mas não convenceu as autoridades. Sua defesa lembra a experiência de outros companheiros de senzala, pois, segundo seu senhor, “foram obrigados a acompanhá-los [aos rebeldes] mais 10 ou 12 [escravos seus], os quais voltaram logo que puderam escapar-se”.⁵² Não foi o caso de Antão, que decidiu seguir adiante.

O episódio mais dramático acontecido na armação de Manoel Ignácio foi o assassinato da parda Marcelina e suas duas filhas ainda crianças, que aparentemente formavam a família do feitor, também ele morto. Participaram dessa ação dois insurgentes vindos de fora da propriedade, Fernando, escravo de Manoel José de Mello, e Benedito, escravo de João Vaz de Carvalho. Talvez os próprios escravos da armação de Manoel Ignácio tivessem hesitado em agir com tamanha violência, quer por receio de retaliação imediata — o feitor podia ser percebido como detentor de poder ilimitado e mesmo sobrenatural —, ou por respeitarem o preceito muçulmano de poupar mulheres e crianças numa guerra.⁵³ Tais escrúpulos não tiveram os escravos de outras senzalas.

Outro grupo de escravos que se destacou em 1814 pertencia ao senhorio de João Vaz de Carvalho, rico negociante, dono de muitos imóveis em Salvador, talvez traficante de escravos (pois o eram outros membros da família) e proprietário de uma das armações de pesca de Catuçaba, na área então chamada Itapuã Grande, ao norte da povoação pesqueira, além de dois alambiques e uma fazenda onde criava gado vacum e cavalar. O haussá Benedito, descrito três anos antes no inventário da falecida mulher de Vaz de Carvalho como “moleque ladino” — portanto jovem e aclimatado aos costumes e língua locais —, foi um dos escravos

⁵¹ Mas na “Relação dos escravos, pertencentes a armação de Manoel da Cunha Menezes etc.”, ele consta como haussá. Consideramo-lo nagô porque a informação do *Acordão*, retirada da devassa, se baseia no interrogatório feito a Vitorino, portanto autoidentificação. Além disso, ele consta como nagô ao ser batizado. Arquivo da Cúria de Salvador (ACS). *Livro de registro de batismos da freguesia de N. S^a de Brotas, 1803-1821*, registro de 29 de abril de 1810.

⁵² Relação dos escravos, pertencentes a armação de Manoel da Cunha Menezes etc. op. cit.

⁵³ FUDI, Uthman Ibn [Usuman dan Fodio]. *Bayān Wujub Al-Hijra ‘Ala ‘L-‘Ibad*, op. cit. p. 86, por exemplo.

deste senhor envolvido no levante. Ele sabia de antemão dos planos rebeldes, sobre o que comunicara aos parceiros Ignácio, alambiqueiro de nação bariba (segundo o *Acórdão*) ou haussá (segundo o inventário da mulher de Vaz), a Antonio, haussá, e a Lourenço, tapa, os dois últimos do serviço da roça, avisando-os de que “nesse dia haviam de chegar os Ussás da Cidade de quem lhes tinha falado no Sábado antecedente para fazerem a guerra.”⁵⁴

Benedito decerto estava entrosadíssimo com os cativos de Manoel Ignácio da Cunha e também com os quilombolas do Sangradouro chefiados pelo malomi. Durante o levante, ele foi acusado de segurar o feitor, que escapara de uma das casas incendiadas dessa armação, enquanto seus parceiros o trucidavam, a ele e sua família. Foi também quem untou com azeite de baleia as portas da casa-grande para que ardessem mais facilmente ao fogo — era aquela casa descrita algumas páginas antes. Acabou destruindo apenas um símbolo do domínio senhorial, pois Vaz de Carvalho não se encontrava no local, mas em Salvador, onde aparentemente vivia a tocar seus negócios. Alguns de seus escravos rebeldes foram presos no Joanes, outros podem ter retornado ilesos a suas senzalas e não chegaram a ser presos. Mas além dos aqui já mencionados, entre os cativos desse senhor, foram presos Crispim, borno, doméstico, e Patrício, haussá ou bariba, do serviço da roça, ambos falecidos na cadeia da Relação alguns meses depois de terem sido ali recolhidos.⁵⁵

Esta última informação eu colhi do inventário dos bens do casal Vaz de Carvalho, cuja mulher, tendo morrido em 1811, o inventário se arrastou para além de 1814. O inventário registra 47 escravos, distribuídos por diversas propriedades. Poucos trabalhavam como pescadores, apenas três, anotados como do “serviço de lancha”. Os demais eram dezoito do serviço de enxada e roça, inclusive o rebelde Patrício, três do serviço de alambique, inclusive o rebelde Ignácio. Ainda no setor rural, dois trabalhavam como vaqueiros e carreiros, e um que era somente carreiro. Seis viviam na cidade como carregadores de cadeira, provavelmente no sistema de ganho. Dois tinham ofício: um sapateiro e um “mau pedreiro”. Os moleques Lucas e Crispim, este um dos rebeldes, e a moça Maria eram do serviço de casa,

⁵⁴ Os naturais de Borgu (reinos de Bussa, Ilo, Nikki etc.), vizinhos dos haussás, eram pouco numerosos na Bahia, sendo conhecidos aqui e alguns outros portos do Atlântico por *baribas* (ou *barbás*), enquanto os do reino de Nupe eram conhecidos por *tapas*, ambos termos que lhes davam seus vizinhos de Oyó, principais intermediários do tráfico que descia do Sudão Central para o litoral do golfo do Benim. Sobre esse comércio, ver MORTON-WILLIAMS, Peter. The Oyo Yoruba and the Atlantic slave trade, 1670-1830. *Journal of the Historical Society of Nigeria*, v. 3, n. 1, p. 25-45, 1964; LAW, Robin. *The Oyo Empire*, op. cit. p. 227-228; ADAMU, Mahdi. The delivery of slaves from the Central Sudan to the Bight of Benin in the eighteenth and nineteenth centuries. In: GEMERY, Henry A.; HOGENDORN, Jan S. (Org.). *The uncommon market: essays in the economic history of the Atlantic slave trade*. Nova York: Academic Press, 1979. p. 163-180; LOVEJOY, Paul. The Central Sudan and the Atlantic slave trade, op. cit.; e LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. Borgu in the Atlantic slave trade. *African Economic History*, n. 27, p. 69-92, 1999, que estudam a modesta participação de Borgu como entreposto interno e fornecedor de escravos para o tráfico transatlântico.

⁵⁵ Além do *Acórdão*, foi consultado para este parágrafo o inventário da mulher de João Vaz Pereira, dona Josefa Constança Joaquina de Carvalho, no qual estão listados alguns dos escravos da família acusados de rebeldia. APEBA, *Inventários*, 4/1710/2180/4.

e mais três moças trabalhavam no mesmo setor e tinham “princípio de costureira” ou era, uma delas, “costureira ordinária”. Provavelmente, ao modo dos carregadores, elas viviam na cidade. Quanto ao gênero, apenas quatro mulheres, taxa de masculinidade altíssima de onze homens para cada uma delas. Vinte e oito dos escravos de Vaz de Carvalho, todos eles africanos, todos homens, serviam em seu alambique e fazenda de Itapoá, inclusive os mencionados rebeldes. Os escravos haussás estavam incluídos nesse grupo, e embora não formassem a maior parte da senzala, eram a nação mais numerosa entre aquelas ali representadas, 36%. Em números redondos, os haussás eram dez, que conviviam com seis angolas, quatro jejes, seis que representavam cada um as nações benguela, moçambique, borno, tapa, mina e nagô, além de dois mencionados como do “gentio da Costa”, naturalmente referindo-se à Costa da Mina, que podiam também ser haussás.

Em resumo, as ocupações dos escravos desta senzala sugerem que se tratava de um grupo mais convencionalmente rural do que de trabalhadores apenas dedicados à pesca.⁵⁶ Já a alta taxa de masculinidade — talvez de 100% na propriedade rural — constituía um obstáculo abismal à formação de famílias e descendência. Quanto à origem, se combinavam um grande número de haussás e outros grupos bem ou mal islamizados (borno, tapa, bariba). Aquele bando de homens jovens, sem mulher e com características étnicas e religiosas semelhantes, grande parte deles guerreiros feitos cativos — situação que provavelmente se repetia em outras propriedades do lugar —, favoreceu a formação de um ambiente particularmente explosivo.⁵⁷

Some-se às características desses escravos, aquelas de seus senhores. Tanto Manoel Ignácio da Cunha e Menezes como João Vaz de Carvalho eram senhores ausentes, que viviam na capital deixando seus escravos à mercê de feitores provavelmente tiranos. Daí terem sido, durante o levante, um morto, o outro, por sorte, apenas ferido. Aliás, o conde dos Arcos resumiu a revolta da seguinte maneira: “na Bahia não houve nada senão a Erupção dos Escravos de Manoel Ignácio contra seu Feitor, com todas as tristes consequências que deste

⁵⁶ A mesma combinação entre pesca e agricultura foi encontrada por Castellucci, que assim resume a questão: “a pesca da baleia era parte de um conjunto complexo e diversificado de atividades produtivas executadas, paralelamente, nas fazendas de Itaparica que associavam trabalho escravo ao livre assalariado”. CASTELLUCCI JUNIOR, Wellington. *Pescadores e roceiros*, op. cit. p. 186. Não tenho dados sobre trabalhadores livres nas armações conflagradas.

⁵⁷ A discussão sobre se a família escrava foi ou não fator de pacificação — e eu acredito que sim, embora não um sim absoluto — tem sido travada, principalmente, entre, de um lado, FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A paz na senzala: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790-c.1850*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1997, e, do outro lado, SLENES, Robert. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava — Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. Analisando o caso da conspiração de Campinas, em 1832, Ricardo F. Pirola mostra que a formação de famílias entre alguns rebeldes não impediu a revolta, mas também não esclarece se serviu de incentivo a ela. PIROLA, Ricardo F. *Senzala insurgente: malungos, parentes e rebeldes nas fazendas de Campinas (1832)*. Campinas, Editora da Unicamp, 2011.

Crime se originaram”.⁵⁸ Claro que não foi só isso, mas há que contar esse fator como parte da trama. A ausência senhorial diminuía a possibilidade de que relações de mando paternalistas desabrochassem e algum espaço de negociação fosse criado. Mesmo isso, no entanto, não serviria de garantia absoluta de paz na senzala. Veja-se o caso de Francisco Cidade: escravo de ganho, ampla liberdade de circulação, sugerindo uma relação descomprimida com o senhor, e no entanto... Outros escravos urbanos deviam viver semelhantemente, ainda assim se rebelaram.

Histórias de outros rebeldes

Um dos presos deu o depoimento mais detalhado sobre o início do movimento. Benedito era escravo haussá de Joaquim José de Magalhães e pode ser considerado peça importante do segundo escalão rebelde. Ele relatou o seguinte, conforme o *Acórdão*:

Convidado pelo corrêu Francisco Cidade para que seduzisse aos mais Ussás para que fossem a um lugar do termo [de Salvador], lá se incorporassem e armassem para vir sobre esta Cidade e se fizessem senhores dela, que ele Réu recebera do mesmo Réu Cidade oito mil-réis para entregar ao Malomi para sustento dos corrêus juntos no Sangradouro e que ele Réu era o condutor do sustento mandado [buscar] pelo Malomi. Que no domingo anterior aos delitos, fora ele Réu com outro Benedito, do Borges, unir-se a eles e que todos armados em grande número se encaminharam à fazenda de Manoel Ignácio dando o sinal “Munsoca”, que quer dizer nós já chegamos, e acudindo vários negros daquela armação vira as casas incendiadas sem que eles tivessem levado fogo [a elas], e todos juntos fizeram os delitos constantes do Auto até o Rio de Joanes, em cujo combate fugira e viera ter à casa do seu Senhor, confessando ao mesmo tempo que ele fora o que induzira uma grande parte dos corrêus, a qual confissão, posto que não seja corroborada pelas testemunhas da Devassa, se faz acreditável pela concordância com que afirmam os acareados Benedito, do Borges, Zaqui e Francisco, escravo do Pessoa, e Domingos, escravo de João Manoel, que todos concordam que este fora um dos principais amotinadores.

Depoimento rico, que introduz uma variável quanto ao projeto rebelde: o de assalto imediato a Salvador, que não adere ao que de fato aconteceu. É possível ter havido mudança de planos, ou que o escrivão do inquérito policial entendesse mal o depoimento de Benedito sobre as etapas de sua execução. Em contrapartida, dentro do possível, o escrivão transcreveu razoavelmente bem a senha usada para dar início ao levante. “Munsoca” seria a transcrição fonética de *mun sauka* que, segundo o africanista Graham Furniss, significa, em língua

⁵⁸ Conde dos Arcos para o marquês de Aguiar, Bahia, 2 de maio de 1814. AN, IJJ9, 323, fl. 24v.

haussá, “nós chegamos”, tal como o réu Benedito traduziu em bom português.⁵⁹ O detalhe linguístico representa interessante presença do haussá na documentação baiana, faz companhia ao termo *malomi* e reforça ainda mais a impressão de hegemonia haussá no interior do movimento de 1814. Do ponto de vista do desenrolar da revolta, *mun sauka* confirma que a descida dos quilombolas até a praia representou o primeiro ato do levante, o “sinal ajustado” para seu início. E esse ato se daria precisamente com o encontro entre os quilombolas do Sangradouro e os escravos da armação de Manuel Ignácio — ou seja, a senha haussá funcionou como traço de união entre esses dois núcleos rebeldes, nem todo ele composto exclusivamente por negros haussás.

Outro personagem que assumiu posição de proa durante os combates respondia pelo nome de Caio, escravo de Pedro Antonio de Torres. Parecia bem enfronhado com o esquema rebelde, como conspirador, quilombola e guerreiro. Ele fugira de casa três semanas antes do levante, se aquilombou nos matos do Sangradouro e de lá desceu com os demais sublevados para a armação de Manoel Ignácio. Aqui ajudaria a incendiar quatro casas e mais outra na vizinha armação de Francisco Lourenço da Costa Lima. Caio foi preso em flagrante no combate do Joanes, quando tentava fugir a nado. Era réu confesso e foi visto “comandando uma divisão dos sediciosos em todos os pontos onde foram cometidos os delitos”. Durante o inquérito, Caio foi “reconhecido por todos como um dos primeiros chefes deste malvado projeto”. Eu diria que pertenceu ao segundo escalão do movimento, destacando-se em sua etapa armada.

O escravo Domingos, de João Manoel Vieira da Fonseca, também foi preso a lutar no Joanes. Fora recrutado por outro escravo, Benedito, e ele mesmo aliciou vários. Um desses chamava-se Manoel, cativo de Manoel José de Mello, que se juntou aos confederados, acompanhado de um seu parceiro, somente quando muito estrago já tinha sido feito na primeira armação atacada. Manoel seguiu para o rio de Joanes, onde participaria daquela última e decisiva ação, sendo em seguida preso.

Outro Benedito, este escravo haussá de Manoel José de Araujo Borges, estava envolvido até a alma na conspiração. Apesar de ter sido recrutado para o levante, por outro negro haussá, havia apenas uma semana, apressou-se em se reunir aos quilombolas do Sangradouro. Ali se tornaria um dos responsáveis por prover o quilombo de mantimento e pontas de flechas (“ferrões”), e também operou como mensageiro entre o Sangradouro e a armação de Manoel Ignácio. Por isso foi acusado de ser “dos principais aliciadores dos negros rebelados”. Benedito deve ser realmente contado como peça importante da máquina rebelde, no mínimo um eficiente recrutador. Consta ter convidado, além de outros, pelo menos três escravos de José Vaz da Rocha: José, Afonso e Ventura, este último da nação tapa, os demais haussás. Eles

⁵⁹ Comunicação pessoal de Graham Furniss (14 de julho de 2009), professor de língua e literatura haussás da School of Oriental Studies, Universidade de Londres. Agradeço a intermediação de Paulo Farias, que também contribuiu para decifrar a expressão haussá.

confessaram terem, por Benedito, “sido convidados por ordem de Malomi ou Sacerdote”, e foram se recolher ao quilombo do Sangradouro na véspera do levante, domingo. Ali, disseram, encontrariam mais de vinte negros armados, com os quais seguiram para a armação de Manoel Ignácio na manhã seguinte. Foram todos presos no rio de Joanes.

O réu haussá Bernardo, escravo de Maximiano de tal, foi convocado em nome do malomi, mas disse que não participara de incêndios e matança, pois pensou só ter sido “convidado para fugir, não para matar”. Foi, porém, preso na batalha do Joanes. Na mesma linha seguiu Antonio, escravo do cirurgião-mor do primeiro regimento da Infantaria, José Alvares Barata, que disse ter sido aliciado para o movimento pelo próprio malomi, mas que seu intento seria tão somente o de “fugir para sua terra”. Não devemos duvidar *prima facie* dos depoimentos desses rebeldes. É plausível que o ardente desejo de voltarem para casa fosse usado pelos líderes e recrutadores como isca para atraí-los ao partido insurgente. Esses casos, provavelmente, se somariam a outros em que um eventual ardor religioso não fosse o principal combustível para abraçar a causa — sem desconsiderar que, mesmo os mais militantes entre os muçulmanos, até o malomi, pudessem acalentar a esperança de retorno a sua *bilad al-Islam*.

Já disse que os rebeldes foram acusados naquela petição a sua alteza real de eliminarem escravos que se recusaram a entrar na revolta, sobre o que nada é aludido no *Acórdão*, talvez porque não se considerasse culpa tão grave como a de matar brancos e mulatos livres, ou crime a ser sequer julgado, pelo menos naquela circunstância particular. O *Acórdão*, por outro lado, menciona diversos escravos que alegaram terem sido levados a se juntar ao levante à força, conforme já informado alguns parágrafos acima por Manoel Ignácio de Menezes. Francisco, haussá, do cirurgião-mor Pessoa, declarou ter sido aliciado a pancadas. No entanto, tê-lo-iam visto participar voluntariamente da morte de um cabo, de quem tomara a espada e com ela o acutilara, demonstrando habilidade no combate corpo a corpo, do qual por certo já tinha provado antes de atravessar o Atlântico. Como evidência acusatória mais contundente, Francisco fora preso no Joanes e, quando interrogado, tinha o corpo cheio de cicatrizes adquiridas em combate, mais um sinal de que era um valente. Também Caetano, jeje, escravo de Germano Mendes Barreto, disse não ter aceitado as armas a ele oferecidas para o levante, por isso fora espancado pelos rebeldes. Durante o interrogatório exibiu ferimentos que afirmou terem sido infligidos por estes, que o teriam amarrado para que não descesse do quilombo à cidade para denunciar a conspiração. Posteriormente, conseguiria fugir dos levantados, mas como foi preso em Itapuá no dia do levante, o juiz achou que sua história cheirava a enrolação. Mas eu acho que não, pelo menos em parte. Caetano era jeje, nação alheia aos levantes escravos da época e praticamente intocada pelo Islã. Deve ter sido convidado para a fuga de volta à sua terra, não para uma revolta, por seu parceiro de senzala Ventura, este haussá.⁶⁰

⁶⁰ O *Acórdão* silencia sobre a nação de Caetano, mas ele é dado por seu senhor como jeje na declaração mandada fazer aos senhores pelo conde dos Arcos de seus escravos fugidos naqueles dias. AN, IJJ9, 322, fl. 111. Sobre a

Alegações semelhantes avançaram os réus Luis, tapa, e Roberto, nação ignorada, escravos de João Antunes Guimarães. Eles estavam presos a um tronco pelo feitor, que assim procedera, por precaução, logo que vira arder o fogo causado pelos revoltosos nas propriedades vizinhas. Quando chegaram até Luis e Roberto, os rebeldes soltaram-nos e os teriam obrigado a segui-los. Tendo sido presos no combate do Joanes, declarou o juiz, se quisessem, “no caminho e matos que medeiam entre aquela Povoação [de Itapuã] e o dito Rio de Joanes achariam facilmente o meio de escapar se eles voluntariamente não queriam acompanhá-los”. Mas eles quiseram.

Explicação análoga, de adesão forçada ao levante, foi desenvolvida diante dos interrogadores por Claudio, moleque de nação cotocori. Ao contrário de Luis e Roberto, ele conseguiu convencer os juízes, que concluíram ter ele sido “obrigado por violência do bando a acompanhá-los [...], pois que por sua idade se reconhece ser incapaz de dolo”. Não foi registrada a idade de Claudio, mas devia ser pouco mais que um menino. Ventura, nação borno, também alegou ter sido espancado e forçado a ir, chegando a se apresentar na batalha do Joanes, mas teve contra ele o depoimento de Benedito, escravo de Vaz de Carvalho, que o denunciaria como autor da morte do comerciante Luis Antônio dos Reis. Se algumas dessas histórias de recrutamento forçado eram verdadeiras, a maioria parece ter sido ladinamente criada com o intuito de salvar a pele.

No sentido inverso a esses depoimentos, alguns réus confessaram abertamente participação no movimento. E nem sempre eram haussás. O escravo de nação tapa, Bernardo, do capitão Luis Portugal, também preso no Joanes, começou sua revolta no Sangradouro, como muitos outros, tendo sido convidado apenas no domingo anterior por um negro haussá cujo nome não quis revelar. Como Benedito, acima mencionado, durante a semana que precedeu o levante ele serviu de mensageiro entre o quilombo e a armação de Manoel Ignácio, negando-se também a declinar os nomes de seus contatos ali. Respondeu, altivo, a seus interrogadores “que se havia de morrer confessando, antes queria morrer calando e cativo”.

Armas e táticas

Os rebeldes de 1814 se mobilizaram como guerreiros que eram, na sua maioria. Conceberam a revolta segundo um plano militar e tentaram se formar para o combate organizada-mente, de acordo com uma cadeia de comando. Usaram armas que estavam acostumados a manejar nas guerras de suas terras: arco e flecha, machado, lança, cutelo e espada, além de archote, foram mencionados como parte do arsenal deles. Tinham poucas armas de fogo, de

baixa densidade islâmica nas terras jejes, ver LAW, Robin. Islam in Dahomey: a case study of the introduction and influence of Islam in a peripheral area of West Africa. *The Scottish Journal of Religious Studies*, v. 7, n. 2, p. 95-122, 1986.

mais difícil acesso tanto aqui como do outro lado do Atlântico.⁶¹ Assim, ao chegar ao quilombo do Sangradouro, os escravos José, Ventura e Afonso encontraram mais de vinte negros munidos de arcos e lanças, “com os quais marcharam na manhã do dia” 28 de fevereiro. Joaquim, escravo de Manoel Antonio, um dos que se reuniram no Sangradouro, dali “partiu na marcha entrando em todas as ações até que foi preso no Rio de Joanes”, e ali fora visto “armado e no lote dos guerreiros com arco e flecha”. Dezoito flechas, além de uma “bengala de estocar”, seriam confiscadas como prova no campo de batalha do Joanes e trazidas para as cadeias da cidade onde estavam recolhidos os presos.⁶² A única notícia sobre fabricação de armamento vem da atuação de Benedito, e se refere a esse tipo de artefato. Provavelmente ferreiro, escravo haussá de Manoel José de Araujo Borges, ele fabricou pontas de flechas de ferro para os quilombolas. Benedito deve ter trazido essa habilidade de seu país, uma vez que arcos e flechas eram as armas mais empregadas pelos haussás, fossem soldados do Sarkin Gobir ou os *mujahidun* do xeque Dan Fodio. Este, aliás, escreveu palavras de louvor a essas armas, as prediletas do profeta Maomé, que segundo o xeque costumava repetir: “A verdadeira força está na arte de manejar o arco”.⁶³ Como assim falara Maomé, essas armas ganhavam foro de sagradas nas palavras de Dan Fodio.

A testemunhar sua relevância na cultura militar do país haussá, as flechas traziam os mais diversos formatos e denominações: *kibyyia*, o nome genérico para flecha; *gazara*, a pequena flecha farpada, de difícil extração do alvo por ela perfurado; *bakin maiki*, uma flecha muito longa; *adullu* ou *kunda*, a flecha cega, sem ponta. Coletes acolchoados de algodão eram usados pelo exército de Gobir para proteger dessas armas tanto homens como cavalos. Entre os haussás na África, os arqueiros (*yam baka* ou *masu baka*) formavam o maior contingente da infantaria, tanto no período do *jihad* quanto no anterior. A intimidade dos haussás com arcos e flechas era tão grande que mesmo para ir ao mercado os homens carregavam essas armas, e os soldados faziam do arco desarmado uma espécie de bengala, “a walking stick”, conforme observou Hugh Clapperton em seu diário de viagem ao país haussá. Em 1814, na Bahia, não sabemos se os arqueiros tentaram usar as terríveis flechas envenenadas que costumavam lançar nas guerras haussás, mesmo os muçulmanos, apesar de proibidas por sua religião. O emprego dessas flechas era ali generalizado, e para defender-se delas existia amuleto específico, chamado *laya*, confeccionado com versos corânicos; e uma vez atingido, o ferido era tratado com *katala* ou *kirni*, antídotos para veneno de flecha. Um tipo mais genérico de amuleto, o *maganin karfe*, protegia contra armas em geral.⁶⁴

⁶¹ Todas essas armas, inclusive as de fogo, e espadas, foram mencionadas como de uso corrente na época pelos haussás entrevistados no Brasil por José Bonifácio. Ver SILVA, Alberto da Costa e. José Bonifácio e o curso do Níger. op. cit. p. 269

⁶² Anexo ao ofício do conde dos Arcos para o marquês de Aguiar, Bahia, 2 de março de 1814.

⁶³ Uthman Ibn [Usuman dan Fodio]. *Bayān Wujub Al-Hijra Ala 'L-'Ibad*, op. cit. p. 98.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 88 (proibição do uso de flecha envenenada pelos muçulmanos); HISKETT, Mervyn. *The sword of*

Se os rebeldes baianos usaram amuletos durante o levante, e provavelmente o fizeram, deve ter sido desse último tipo, quiçá feitos por João Malomi. Serviam para proteger contra tiros e ataques com armas brancas, como as lanças, presentes no levante de 1814, armas também muito difundidas na haussalândia, onde os guerreiros eram “mui destros no lançamento de lanças”, segundo um visitante marroquino que por lá esteve no final do século XVIII.⁶⁵ As lanças, usadas pela cavalaria, podiam ser de modelos e tamanhos variados. Segundo o formato e o manejo, havia a lança de jogar, ou azagaia, a *kuyi-kuyi*; com nome parecido, a de múltiplas lâminas, *kwiyi-kwiyi*; à de cabo de metal denominava-se *asigiri*; à de lâmina larga, usada pela cavalaria, *bugundu*, o principal armamento da cavalaria, segundo Hiskett. Variavam, ademais, de acordo com a origem regional, a exemplo da *bursu*, tipo de lança de Sokoto; ou da *kambari*, característica de Kebbi. Tinha ainda uma espécie de mosquete que lançava um arpão ou dardo.⁶⁶

Os rebeldes de 1814 fizeram uso de machado, outra arma bastante empregada em suas guerras africanas. Na Bahia, porém, seus machados não eram senão instrumentos de trabalho — para cortar lenha e desossar baleia — transformados em ferramentas de combate, mas igualmente letais. Domingos, escravo de João Manoel Vieira da Fonseca, levou para o Sangradouro um “machado de cortar lenha”, com o qual, na batalha do Joanes, “tirara barbaramente a vida ao cabo de esquadra José Joaquim Viana”, e perguntado sobre este feito, respondeu, pensando em Alá, “Deus sabe quem o matou”. Que o interrogador perguntasse a Alá, o Onisciente! Segundo uma testemunha, outro escravo, Antonio, de Manoel Ignácio, também armado de machado, seria coautor dos golpes. Mas não apenas haussás manejavam com destreza o machado. O nagô Vitorino, outro escravo de Manoel Ignácio, usou-o para eliminar um homem que tentava escapar de uma casa incendiada pelos rebeldes. Vitorino montava um cavalo da armação de seu senhor e marchava “na frente dos amotinados”.⁶⁷

Cavalos foram montados por alguns rebeldes que se destacaram como líderes no confronto militar. O *Acórdão* os acusa de “furto de alguns cavalos em que dali [da armação de

truth, op. cit. p. 86, entre outros; SMALDONE, Joseph P. *Warfare in the Sokoto Caliphate*, op. cit. passim; LAST, Murray. *The Sokoto Caliphate*, op. cit. p. 72-73; e depoimento de Clapperton em DENHAM, Major; CLAPPERTON, Cpt.; OUDNEY, Doctor. *Narrative of travels and discoveries in Northern and Central Africa in the years 1822, 1823, and 1824*, op. cit., v. 2, p. 27, 35.

⁶⁵ JACKSON, James Grey. *An account of Timbuctoo and Housa territories in the interior of Africa by El Hage Abd Salam Shabeeny*. Notas de James Grey Jackson [1820]. Londres: Frank Cass, 1967. p. 45.

⁶⁶ SMALDONE, Joseph P. *Warfare in the Sokoto Caliphate*, op. cit. passim. Ver também HISKETT, Mervyn. *The sword of truth*, op. cit. cap. 6, esp. p. 82-87; e SILVA, Alberto da Costa e. José Bonifácio e o curso do Níger, op. cit. p. 269, 272.

⁶⁷ Também entre os iorubás, as armas usadas nessa época eram espada, lança, arco e flecha, machado (inclusive um machado duplo similar ao oxé de Xangô), além de porretes de madeira. Ver SMITH, Robert. Yoruba armament. *The Journal of African History*, v. 8, n. 1, p. 87-106, 1967. Os iorubás eram reputados excelentes arqueiros e também usavam flechas envenenadas. Ver MORTON-WILLIAMS, Peter. The Oyo Yoruba and the Atlantic slave trade, op. cit. Um missionário batista ao país iorubá testemunhou, em meados do século XIX, o terrível estrago por flecha envenenada feito a um jovem. BOWEN, T. J. *Adventures and missionary labours in several countries in the interior of Africa, from 1849 to 1856* [1857]. Londres: Frank Cass, 1968. p. 259.

Manoel Ignácio] em diante marcharam montados [os] condutores” do levante. Além do nagô Vitorino, o haussá Sebastião, seu companheiro de senzala, “foi visto montado a cavalo e com um facho na mão à testa dos incendiários”; e também Caio, a quem diversas testemunhas viram “montado a cavalo comandando uma divisão dos sediciosos em todos os pontos onde foram cometidos os delitos”, inclusive no rio de Joanes. Na descrição dessa batalha, o *Acórdão* aponta: “Mostra-se mais que não só furiosamente se recusaram à voz de respeito que se intimava e particularmente ao Conductor, que os precedia montado a cavalo conclamando que morrer sim, entregar não, disparando logo sobre o corpo de defesa que se lhe opunha ferindo alguns com alarido e visagens imodestas de desprezo”. Essas palavras dão conta da destreza do cavaleiro e de sua eficiência na batalha, assim como de gestos de acinte e insultos com vistas a desmoralizar o adversário.

Decerto os “condutores” dos levantados baianos não teriam aprendido a assim combater na Bahia, na condição de escravo que eram. Cavalos existiam por toda a parte e representavam importantes meios de transporte e instrumentos de guerra no Sudão Central, fosse nos diversos reinos haussás ou seus vizinhos Oyó (de onde devia vir o nagô Vitorino), Borgu, Nupe e Borno, todos representados no levante baiano. Oyó, Borno e os diversos estados haussás comandavam poderosas cavalaria.⁶⁸ Entre os haussás a cavalaria era usada para dirimir revoltas internas, para a conquista e sujeição de uns sobre outros reinos da região, para a pilhagem de comunidades mais fracas, o aprisionamento e escravização de seus membros. Presente havia pelo menos quatro séculos no território haussá, a cavalaria foi ganhando importância cada vez maior. Ela permitia, segundo Joseph Smaldone, maior “alcance, rapidez, precisão e capacidade destrutiva das armas dos guerreiros.”⁶⁹

O cavalo de guerra figurava como um aspecto aristocrático dos exércitos, que não eram profissionais — exceto a guarda palaciana —, mas mobilizados nas comunidades por seus

⁶⁸ Sobre a importância, sobretudo militar, do cavalo nos diversos reinos da região, ver SMITH, Robert. Yoruba armament, op. cit. p. 87-106, esp. 87-91; LAW, Robin. A West African cavalry state: the Kingdom of Oyo. *The Journal of African History*, v. 16, n. 1, p. 1-15, 1975; DANMOLE, H. O. Crisis, warfare, and diplomacy in nineteenth-century Ilorin. In: FALOLA, Toyin; LAW, Robin (Orgs.). *Warfare and diplomacy in precolonial Nigeria*, op. cit. p. 44; NADEL, S. F. *A Black Byzantium: the Kingdom of Nupe in Nigeria*. Londres: Oxford University Press, 1941, p. 74; KUBA, Richard; AKINWUMI, Olayemi. Precolonial Borgu: its history and culture. In: OGUNDIRAN, Akinwumin (Org.). *Precolonial Nigeria: essays in honor of Toyin Falola*. Trenton, NJ: Africa World Press, 2005. p. 322, 324; e JOHNSTON, H. A. S.; MUFFETT, D. J. M. *Denham in Bornu*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1973, passim; FARIAS, P. F. de Moraes. A letter from Ki Toro Mahamman Gaani, King of Busa (Borgu, Northern Nigeria) about the ‘Kisra’ stories of origin (c. 1910). *Sudanic Africa: A Journal of Historical Sources*, v. 3, p. 131-132, 1992.

⁶⁹ Ver SMALDONE, Joseph P. *Warfare in the Sokoto Caliphate*, p. 11 e passim. Para um relato do final do século XVIII sobre a importância da cavalaria haussá, ver JACKSON, James Grey. *An account of Timbuctoo and Housa territories in the interior of Africa*, op. cit. p. 44-45. Ver também os depoimentos de haussás escravizados no Brasil em SILVA, Alberto da Costa e. José Bonifácio e o curso do Níger, op. cit. p. 269, 272, 273. E sobre o império de Sokoto e Borno, DENHAM, Major; CLAPPERTON, Cpt.; OUDNEY, Doctor. *Narrative of travels and discoveries in Northern and Central Africa in the years 1822, 1823, and 1824*, op. cit. v. 1 e 2, passim.

chefes políticos e senhores da guerra. Apenas a elite tinha poder aquisitivo suficiente para comprar montarias — um cavalo chegava a valer vinte escravos — e dispô-las numerosas em ação. Entretanto, a cavalaria de Gobir e as cáfilas de seus aliados tuaregues mais atrapalharam do que ajudaram no combate às forças de Usuman dan Fodio, que lançaram mão, com sucesso, de táticas de guerrilha associadas à destreza de seus arqueiros. Assim, até a consolidação do califado de Sokoto, a cavalaria não desempenharia papel relevante entre os seguidores do xeque, que formavam uma força democrática inclusive quanto ao tipo pedestre de tecnologia militar. “Neste primeiro ano [do *jihad*]”, escreve H. A. S. Johnston, “eles ainda tinham muito poucos cavaleiros e praticamente nenhuma armadura”. Com o tempo a tradição equestre foi plenamente resgatada, até a sua dimensão aristocrática, aliás, tanto militar quanto civil. Em relação a este último aspecto, o irmão do califa Dan Fodio, Abdulahi, versejou desgostoso, já em 1808, que a nova liderança ostentava concubinas, roupas finas e “cavalos que galopam nas cidades e não nos campos de batalha”.⁷⁰

O mesmo traço sociológico tinha a cavalaria em outros reinos da região, fossem muçulmanos como Borno, ou pagãos como Oyó, cuja cavalaria era legendária, embora dependesse da importação de seus custosos animais, o que os tornavam fora do alcance do povo e do guerreiro comum: um bom cavalo podia valer até sete escravos. Assim, pode ter havido entre os escravos que na Bahia combateram montados em 1814 gente da nobreza militar africana, ou, por delegação, de seus dependentes e escravos. Em Oyó, por exemplo, além da guarda do Alafin, ou rei, boa parte da cavalaria era formada por escravos, e nesta muitos eram haussás, reputados bons veterinários; em Kano, reino haussá, Clapperton viu o escravo de um “governador” montado a cavalo e metido numa complexa armadura; e no reino de Borno tinham destaque os comandantes militares escravizados, os *kachella*.⁷¹

⁷⁰ Citado por HISKETT, Mervyn. *The sword of truth*, op. cit. p. 105. Outros pontos deste parágrafo: LAST, Murray. *The Sokoto Caliphate*, op. cit. p. 26-27, 35; JOHNSTON, H. A. S. *The Fulani Empire of Sokoto*, op. cit. p. 49. No século XVI, por exemplo, no vizinho reino de Borno pagava-se entre quinze e vinte escravos por cavalo ali vendido por mercadores magrebinos. Ver SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo*, op. cit. p. 505. E no início do Oitocentos, Borno abastecia de cavalos aos haussás, segundo o viajante Dixon Denham (1823), apud JOHNSTON, H. A. S.; MUFFETT, D. J. M. *Denham in Bornu*, op. cit. p. 73.

⁷¹ SMALDONE, Joseph P. *Warfare in the Sokoto Caliphate*, op. cit. p. 29-32; LAW, Robin. A West African cavalry state, op. cit. p. 12-13; OROGE, E. Adeniyi. The institution of slavery in Yorubaland, with particular reference to the nineteenth century. Tese (doutorado) — Centre of West African Studies, University of Birmingham, 1971. p. 86-87, 93, 113, 115, 197; DENHAM, Major; CLAPPERTON, Cpt.; OUDNEY, Doctor. *Narrative of travels and discoveries in Northern and Central Africa in the years 1822, 1823, and 1824*, op. cit. v. 2, p. 36; COHEN, Ronald. Social stratification in Bornu. In: TUDEN, Arthur; PLOTNICOV, Leonard (Orgs.). *Social stratification in Africa*. Nova York: Collier-MacMillan, 1970. p. 36.

Cavaleiro de Borno, anos 1820

Fonte: Body Guard of the Sheikh of Bornu from a Sketch by Major Dixon Denham, engraved by E. Finden. In: DENHAM, Major; CLAPPERTON, Cpt.; OUDNEY, Doctor. *Narrative of travels and discoveries in Northern and Central Africa in the years 1822, 1823, and 1824*. 2. ed. Londres: John Murray, 1826. v. i, p. 88.

Outro aspecto da revolta que evoca formação militar inspirada na África dos rebeldes foi o uso de uma bandeira, talvez mais de uma. No preâmbulo do *Acórdão* pode-se ler que os levantados se puseram “a seguir a bandeira com que anunciavam a sedição, e rebelião, e poder dos seus condutores debaixo de denominações reputadas que faziam certa Ordem no mesmo tumulto, não tanto brutal, que não fosse disposto com sistema”. É a descrição de uma força organizada, treinada e bem disposta no teatro de guerra. E a bandeira emerge como elemento estruturador da formação dos rebeldes durante o levante, símbolo da causa e estandarte de seus líderes. Estes, por seu turno, eram conhecidos segundo nomenclatura — “denominações reputadas” — que, infelizmente, não chegou até nós, mas que decerto estabelecia cargos e funções na hierarquia do movimento e do levante, especificamente. Tudo isso lembra a África, embora adaptações devessem ter ocorrido de acordo com as circunstâncias particulares de uma revolta escrava no Brasil.

As bandeiras constituíam elemento peculiar no andamento da guerra santa na hausalândia. Bandeiras brancas acompanhavam cada campanha militar feita em nome do *jihad*, sendo muitas delas benzidas e distribuídas pelo xeque Dan Fodio aos líderes locais que o

procuravam para apoiá-lo e eram por ele despachados como *amir al-jaish*, título usado por todo comandante militar que jurava levar a mensagem do “verdadeiro” Islã a suas comunidades. Cerca de dez anos após a morte do líder supremo do *jihad*, o capitão inglês Hugh Clapperton esteve em Sokoto, onde ouviu o seguinte relato: “Fellatas [fulanis] dos países os mais diferentes se reuniam em torno dele [Dan Fodio], ele os dividia sob diferentes chefes, dando a cada chefe uma bandeira branca, dizendo-lhes para ir conquistar em nome de Deus e o Profeta”.⁷² Dan Fodio tinha sua própria bandeira, cujo portador, certo Ibrahim, ocupou posição de enorme prestígio no movimento, tanto que, após a fundação do Califado de Sokoto, seria nomeado espécie de ministro das finanças, o coletor da *zakat*, a esmola que representa um dos cinco pilares do Islã, mas nesse contexto significava de fato o imposto cobrado pelo Estado muçulmano. A bandeira podia também ser adquirida dos sucessores de Dan Fodio, como o foi pelo Malam Dendo ao emir de Gwando — responsável pelo governo no sul do califado — para legitimar o *jihad* em Nupe, declarado em meio a uma guerra civil de sucessão no ano de 1810.⁷³

A bandeira de 1814 emprestaria um significado de autoridade religiosa à figura de João Malomi, se ele buscava reproduzir na Bahia o sistema hierárquico e o *modus operandi* da guerra religiosa em seu país. Na distante Bahia o malomi pode ter inaugurado um novo expediente de legitimação de poder, se fazendo ele mesmo portador de uma bandeira, que teria ou não o mesmo significado da bandeira do *jihad*, lembrando que, apesar de malam, ele pudesse estar do lado oposto ao da guerra santa; ou pode ter sido agraciado — antes de ser aprisionado e traficado — com uma bandeira pelo próprio Dan Fodio, e teríamos um autêntico *amir al-jaish* atuando na Bahia em 1814. Num ou noutro caso, naturalmente, ele teria de ser reconhecido como liderança religiosa e política legítima pelos rebeldes baianos, e pelo que nos diz o *Acórdão* o foi, quiçá na qualidade de seu imã, e como tal declarasse um *jihad* contra a escravidão baiana. Mas encaremos outra possibilidade. A bandeira da revolta baiana podia ser criação local, emblema de uma cultura ladinizada, parte do aparato simbólico, um estandarte, por exemplo, usado pelos dançantes reunidos em torno de Francisco Cidade. O estandarte, peça comum nas festas de coroação de reis pretos, neste caso talvez imitasse bandeiras dos opositores haussás ao *jihad*, o pavilhão de Gobir, digamos, se este existisse conforme sugere Hiskett. Assim estaria estabelecido mais um elo entre a rebelião e “as danças de sua nação”, a nação haussá, presididas por Francisco.⁷⁴

⁷² CLAPPERTON, Hugh. *Journal of a second expedition into the interior of Africa from the bight of Benin to Soccatoo*, op. cit. p. 203-204.

⁷³ LAST, Murray. *The Sokoto Caliphate*, op. cit. p. 51, 53. As bandeiras eram geralmente brancas, mas podiam ser de outras cores. Last viu uma branca e uma azul, mas confeccionadas já em meados do século XIX (ibid., p. 53, n. 39). Sobre Nupe, NADEL, S. F. *A Black Byzantium*, op. cit. p. 77, e HISKETT, Mervyn. *The sword of truth*, op. cit. p. 99, entre outros.

⁷⁴ RUGENDAS, Johan Moritz. *Malerische Reise in Brasilien*. Paris: Engelmann & Cie, 1835. p. 65 (estandartes em festa de coroação de reis pretos); HISKETT, Mervyn. *The sword of truth*, op. cit. p. 86 (bandeiras usadas pelas forças de Gobir). Mas Murray Last afirma desconhecer o uso de bandeiras pela gente de Gobir, em correspondência pessoal (19-2-2014).

Não obstante, fosse como símbolo religioso (ou de autoridade religiosa), símbolo político (emblema da nação haussá), ou ambos, vá lá, aquela bandeira representa um marco importante na floresta de símbolos que envolveu o levante de 1814. A movimentação dos rebeldes naquele dia, então, não parece ter sido comportamento de desesperados; havia um plano em larga medida assentado em lembranças africanas.

Como já esclareci, a primeira fase da revolta consistiu na concentração de escravos fugidos de Salvador, de propriedades rurais vizinhas e, talvez, alguns do Recôncavo, porventura recrutados pelo presidente das danças haussás, Francisco Cidade. O *Acórdão* é explícito sobre o plano de sublevar a região dos engenhos: “ideia concebida [pelos rebeldes] de entranharem-se no recôncavo, para revolucionar outros e aumentar número com que pudessem descarregar o último golpe na Cidade”. Naturalmente, a essa etapa antecederia um momento de conspiração na capital e seus arredores. Uma vez estabelecido o núcleo do Sangradouro, sob o comando do malomi João, o esforço de recrutamento seria intensificado. Nesse ínterim eram também avivadas as combinações com escravos ainda assenzalados, sobretudo na zona das armações de baleia e outras propriedades litorâneas. A razão desse itinerário pode ter sido tática, por começar em Itapuá a estrada relativamente despovoada que, margeando o Joanes, os levaria ao Recôncavo, ou razão fortuita, pela existência naquela região de um núcleo haussá e provavelmente muçulmano mais numeroso, ativo e atirado.

Nação e religião, homens e mulheres

A revolta de 1814 entrou para os anais dos levantes baianos como obra dos negros haussás, e de fato eles constituíram seu cérebro, sua coluna vertebral e seu músculo mais possante. Portanto, nada contra dizê-la haussá. Contudo, não apenas os haussás se rebelaram, e nesse aspecto estariam corretos os proprietários que se queixaram do conde dos Arcos no sentido de que “outras nações” também tinham apresentado armas. Façamos as contas.

Várias listas de escravos suspeitos foram feitas na época. No mesmo dia do levante, o conde dos Arcos mandou afixar nas ruas de Salvador um edital convocando ao palácio os senhores cujos escravos tivessem fugido naqueles dias para apresentarem uma declaração com seus nomes e nações. Nas listas submetidas os haussás compunham sistematicamente a maioria, embora sua proporção oscilasse de uma para outra. Na de Manoel Ignácio, entregue dois dias depois do levante, todos os seus dezessete escravos sumidos foram dados como haussás, o que não era verdade, mas confirma quão distante esse senhor estava da senzala de sua armação. No rol mais confiável de 25 cativos desaparecidos na própria capital, 22 (80%) eram haussás, os demais borno, jeje e mina, um de cada nação. Dos trinta escravos incluídos numa lista de presos suspeitos, mas não pronunciados, 25 (83%) eram haussás, dois angolas, um pardo e dois africanos cujas nações não foram declaradas. Os dois angolas

eram escravos de Manoel Ignácio — o que destoa da lista dele — e é provável que tivessem se unido aos rebeldes seus parceiros de trabalho no calor da hora, mesmo que não fizessem parte da conspiração que antecederia o levante. Como aconteceu a muitos outros, podem ter sido forçados a se levantar, pois os escravos da nação angola, como os jejes, via de regra não se envolveram nas rebeliões escravas na Bahia daquele tempo. Então, esses dois, se entraram na revolta de moto próprio, constituiriam rara exceção; como não foram pronunciados, a devassa concluiu que eram inocentes, e é no que acredito. Quanto ao pardo Antonio, escravo de Vicente Ferreira, não posso imaginar motivo para sua adesão ao movimento. Os rebeldes eram, em geral, inimigos fígados tanto dos brancos como dos pardos e mulatos, e estes não se sentiriam minimamente confortáveis compondo uma obra política construída por africanos. Antonio de fato só permaneceria duas semanas atrás das grades, tendo sido inocentado ainda na fase do inquérito.

Na lista da cadeia da Relação se encontravam apenas *suspeitos*, mas o número alto de haussás entre eles indicava qual nação africana estava mais intimamente associada ao levante. Isto foi constatado, não apenas porque se sabia que os haussás já vinham atacando a sociedade escravista desde a conspiração de 1807, mas pelo que fora apurado, especificamente, durante as investigações feitas em 1814. No *Acórdão*, os dados sobre os réus foram retirados de seus próprios interrogatórios e de testemunhos tomados no decorrer da investigação, daí representar aquele documento um retrato mais fiel a respeito das nações africanas envolvidas no movimento. Dos 31 indivíduos ali elencados que tiveram suas nações positivamente identificadas, vinte eram haussás, quatro tapas, três nagôs, dois bornos, um bariba, um cotocori. Os réus haussás, representando mais de 63% — sendo eles apenas 25,6% dos escravos africanos batizados entre 1805 e 1814 em Brotas, a freguesia onde ficava Itapuá —, predominavam amplamente, mas outros grupos a eles se associaram em proporção considerável.

O que há de comum nos etnônimos que acabo de declinar é que, à exceção dos três nagôs e quatro tapas, todos se referem a grupos à época algo islamizados do Sudão Central e, no caso dos cotocoris, no distante norte do atual Togo, já fora da zona de maior influência muçulmana, mas na rota do comércio de noz-de-cola feito por comerciantes haussás, muitos dos quais muçulmanos.⁷⁵ Esse cotocori — cujo nome cristão era Claudio, escravo de Francisco Lourenço da Costa Lima, dono de uma das armações conflagradas — alegou, convincentemente, ter sido obrigado “por violência” a se juntar ao partido rebelde. Já falei dele, que terminou inocentado por ainda serem, ele e outro preso que não foi processado,

⁷⁵ No livro de batismos de Brotas, os 79 haussás, sete tapas e um borno representavam 28,1% dos africanos batizados; os jejes, que não se envolveram no levante, pesavam bem mais, 39,5%; e os nagôs bem menos, 14,9%. Nenhum bariba foi encontrado, mas podiam estar — como, aliás, indivíduos das nações antes mencionadas — entre 34 (11%) africanos listados vagamente como “minas”. Sobre o país Cotocori/Kotokoli, ver GAYIBOR, Nicoué Lodjou. *Histoire des togolais*. Lomé: Presses de l’Université de Lomé, 1997. v. 1, p. 22, 29, 31, 281-284. Agradeço a Luiz Nicolau Parés a indicação desta fonte. Sobre o comércio da noz-de-cola, ver LOVEJOY, Paul. *Karavans of Kola: The Hausa Kola Trade, 1700-1900*. Zaria: Ahmadu Bello University Press, 1980.

“molecotes novos”.⁷⁶ Em suma, de acordo com as evidências disponíveis, cem por cento dos rebeldes eram oriundos do Sudão Central.

Segundo a distribuição étnica dos réus, pode-se concluir que, além de sobretudo haussá, a rebelião de 1814 foi feita por negros que na sua maioria cultuavam algum tipo de islamismo desde a África, fossem versões sincréticas ou militantes, em associação com alguns talvez malmente convertidos na Bahia à religião do Profeta. Esta seria a facção muçulmana, digamos, do movimento. Mas também, suspeito, se rebelaram negros pagãos, como eram, pelo menos, muitos haussás, tapas, baribas e nagôs. Um dos nagôs, aliás, desempenhou papel relevante de liderança durante os combates, e talvez na fase da conspiração nas senzalas da armação de Manoel Ignácio, a quem pertencia. Vitorino, relembro, estava entre os guerreiros que lutaram montados a cavalo, o que não seria estranho a um nagô de Oyó, de onde deve ter vindo. Contudo, admito, Vitorino podia ser egresso da, na época, crescente comunidade muçulmana de Oyó, um reino pagão.⁷⁷

A concentração dos rebeldes entre os escravos do Sudão Central pode ser também apurada pela ausência no movimento de africanos oriundos de locais na África afastados daquela região, apesar de estarem bem representados, e melhor do que os haussás, na população escrava baiana. Os jejes, por exemplo, formavam 20% e os angolas 22% dos escravos da Bahia listados em inventários de 1802 a 1815. Já os haussás não passavam de 10%. Na propriedade de João Vaz, de onde saíram vários rebeldes, havia seis angolas, quatro jejes, um benguela, um moçambique, mas, que se saiba, nenhum escravo dessas nações se envolveu no levante. E poderiam, lembrando que angolas e jejes e outros de fora do circuito do Sudão Central foram recrutados à força para o combate, o que significa que os rebeldes não estavam preocupados em circunscrever seu movimento a um círculo étnico ou religioso fechado, mas sim em mobilizar a escravaria baiana o mais amplamente possível.

Não há dúvida sobre o predomínio haussá entre os rebeldes, mas, insisto em perguntar, seriam todos os haussás muçulmanos? E, em o sendo, seriam todos ex-militantes do *jihad*? Eu respondo pela negativa a ambas as perguntas, não tanto pela existência de

⁷⁶ Expressão usada pelo senhor de ambos numa lista que fez dos escravos de sua armação que teriam se juntado ao levante. Nessa lista Claudio aparece com o nome de Aquileu, e desconfio que seja o mesmo por indícios, como a juventude e a rara filiação étnica: cotocori. O outro “molecote” chamava-se David e era nagô. Lista de escravos fugidos da armação do Gregório feita por Francisco Lourenço da Costa Lima por ordem do Conde dos Arcos, 3 de março de 1814. AN, IJJ9, 322, fl. 110.

⁷⁷ Nas décadas que antecederam 1814, e ainda depois, Oyó vivia conflitos internos agudos de sucessão, e Vitorino foi, provavelmente, uma vítima de guerra vendida para a Bahia. Sobre o assunto, ver LAW, Robin. *The Oyó Empire*, op. cit. cap. 12, e p. 75-76 sobre a comunidade muçulmana em Oyó. Sobre esta, ver também DANMOLE, Harkeem Olumide. *The frontier emirate: a history of Islam in Ilorin*. Tese (doutorado) — Centre of West African Studies, University of Birmingham, Birmingham, 1980. esp. p. 10-21; o clássico GABADAMOSI, T. G. O. *The growth of Islam among the Yoruba, 1841-1908*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1978. p. 4-5; e REICHMUTH, Stefan A regional centre of Islamic learning in Nigeria: Ilorin and its influence on Yoruba Islam. In: GRANDIN, Nicole; GABORIEAU, Marc (Orgs.). *Madrasa: la transmission du savoir dans le monde musulman*. Paris: Editions Arguments, 1997. p. 229-245.

provas cabais sobre o assunto nos documentos de 1814, mas pelo que se sabe dos acontecimentos na África haussá daquele período e de suas conexões com o tráfico. Já disse que, nos conflitos iniciados em 1804 pelo partido de Usuman dan Fodio, se envolveram, de ambos os lados, muçulmanos de variadas tendências, além de numeroso contingente de grupos sincretistas e pagãos. O Islã estava mais bem assentado nas classes dominantes, não obstante a opinião de Dan Fodio, enquanto entre os pobres reinavam, segundo um testemunho de época, “muitas noções supersticiosas de espíritos, bons e maus, e estão alarmados por sonhos, particularmente, os escravos”.⁷⁸ Só os muçulmanos mais ativistas e ortodoxos, os *mujahidun* propriamente, grande número dos quais clérigos, cerravam fileiras entre os guerreiros santos, mas o *jihad*, insisto, contou com o apoio de outra gente que tinha lá seus problemas, não precisamente religiosos, com os mesmos despóticos poderes combatidos pelos seguidores de Dan Fodio, e viram na aliança com estes uma chance de desforra. Na oposição ao *jihad* existiam muçulmanos bem formados, sobretudo entre a elite dirigente, particularmente em Borno. Mas a maioria dessa elite e a massa do povo seriam, na definição dos jihadistas, muçulmanos apenas no nome, uns porque toleravam o sincretismo e o paganismo, outros porque os praticavam, amiúde às claras. Dan Fodio de fato definia como estranho ao *bilad al-Islam* qualquer um que não abraçasse *sua* causa. Mas apesar da ortodoxia religiosa, a revolta do xeque foi encampada até por gente declaradamente não muçulmana, coisa que ele aceitou e até justificou com base na doutrina considerada a mais correta.

Assim, pessoas de vária inserção no espectro da fé figuraram entre os prisioneiros de guerra e os capturados em raids sistemáticos dirigidos contra “inféís” — entre eles, muitos que se consideravam muçulmanos —, os quais, uma vez capturados, terminaram vendidos como cativos e, passando de mão em mão, chegariam ao litoral e daí aos porões de tumbeiros baianos. A base do recrutamento para o levante baiano devia ser, portanto, heterogênea do ponto de vista religioso e, em alguma medida, étnico. A senha haussá escolhida para o início do levante, *mun sauka*, não foi de caráter religioso, como seria *Allahu Akber* (Deus é Grande), a palavra de ordem dos jihadistas no país haussá.⁷⁹ Nem sabemos se João Malomi, além de liberdade do cativo baiano, teria prometido aos que tombassem lutando as benesses do paraíso muçulmano, inclusive suas lindas virgens. Os festeiros de Francisco Cidade, por exemplo, com suas danças e títulos da nobreza europeia, em nada se assemelhavam a uma comunidade muçulmana militante, um *jamaa* no modelo de Dan Fodio e seus acólitos. Já a presença de um malam à testa do movimento de 1814, no caso, João Malomi, reproduziu com alguma fidelidade um modelo amplamente difundido pelo território haussá, onde clérigos muçulmanos assumiram a liderança em vários locais, alguns deles na condição de

⁷⁸ JACKSON, James Grey. *An account of Timbuctoo and Housa territories in the interior of Africa*, op. cit. p. 48.

⁷⁹ Segundo um observador contemporâneo: CLAPPERTON, Hugh. *Journal of a second expedition into the interior of Africa, from the Bight of Benin to Soccatoo*, op. cit. p. 187.

fervorosos guerreiros. Fosse João o imã dos haussás em 1814, pela doutrina de Dan Fodio seu rebanho teria o piedoso dever de segui-lo na guerra santa.⁸⁰

Contudo, do mesmo jeito que o *jihād* na haussalândia, a revolta baiana não foi obra somente de santos guerreiros, nem de uma só nação africana, com a diferença de que aqui decerto se encontrava face a face e ombro a ombro, na lida escravista e na rebelião, gente que na África provavelmente haveria lutado em lados opostos. Alguns atos durante o levante, por exemplo, eram proibidos segundo a mais exata doutrina muçulmana, como matar mulheres e crianças, e queimar a casa do inimigo.⁸¹

Portanto, eis minha conclusão, nessa altura, sobre o assunto: o movimento de 1814 teve um centro muçulmano diretamente sob o comando de João Malomi e uma órbita de aliados com suas próprias lideranças, a exemplo do festeiro Francisco Cidade e provavelmente do nagô Vitorino. Uma órbita que talvez fosse maior, embora não brilhasse mais, do que o astro principal, representado pelo núcleo do Sangradouro sob o comando de João Malomi. Isso se refletiu na nenhuma discussão sobre religião no *Acórdão* e a menção, neste, quase fortuita de papéis escritos, sem detalhar implicações devocionais dos mesmos, embora fosse o melhor indicativo de protagonismo *musulmi* no movimento. O uso daqueles escritos “quando entravam em segredo”, segundo palavras do *Acórdão*, referia-se, é provável, a rituais muçulmanos envolvendo exercícios para aprender a língua do Corão, rezas, recitação de textos sagrados, a indicar até, talvez, a existência na Bahia de algum tipo de madraçal, na qual, como parte do aprendizado, se semeava a fé para colher a revolta. O conteúdo dos papéis mencionados no *Acórdão* seriam exercícios para aprender o árabe, para decorar passagens do Corão, rezas fortes, figuras cabalísticas, muito disso amuletos semelhantes aos encontrados 21 anos depois por ocasião da Revolta dos Malês.⁸² Não se descarta, naturalmente, que no meio deles se encontrassem apontamentos propriamente políticos, algum manifesto, plano de ação ou mensagens trocadas entre membros do grupo. Seja como for, a menção a papéis deve ser tomada como evidência de letramento entre os muçulmanos envolvidos no movimento, portanto de pessoas que haviam frequentado e talvez dirigido escolas corânicas no país haussá. Nada disso parece ter sido minimamente percebido pelas autoridades baianas da época, nem pelo sofisticado conde dos Arcos, que como outros seus contemporâneos ignorava a cultura dos escravos que o serviam.

Não posso afirmar que os rebeldes de 1814 tivessem em seu conjunto visto o levante como parte de uma missão transatlântica de expansão do Islã, e que João Malomi fosse es-

⁸⁰ FUDI, Uthman Ibn [Usuman dan Fodio]. *Bayān Wujub Al-Hijra ‘Ala ‘L-‘Ibad*, op. cit. p. 78; e Bivar, “The Wahtiqā Ahl Al-Sudan”, p. 240.

⁸¹ FUDI, Uthman Ibn [Usuman dan Fodio]. *Bayān Wujub Al-Hijra ‘Ala ‘L-‘Ibad*, op. cit. p. 86, 131. Há sempre, porém, o problema sobre como os opositores dos rebeldes de 1814 definiam seus adversários em termos religiosos, enquanto na obra de Dan Fodio várias são as categorias dos inimigos e o que é permitido que se faça contra eles. Em versos que descrevem a guerra em Gurma, Abdullahi dan Fodio diz ter feito prisioneiro mulheres e crianças e eliminado a machado os homens. HISKETT, Mervyn. *The sword of truth*, op. cit. p. 99.

⁸² REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil*, op. cit. caps. 6, 7 e 8.

pécie de delegado de Usuman dan Fodio e seu porta-bandeira na Bahia. Não posso também negar absolutamente que o Malomi pretendesse, de algum modo, replicar certos protocolos e ideais do *jihad* que por ventura conheceu antes de ser capturado e vendido para a Bahia, pois afinal, para todos os efeitos, João era malam, clérigo muçulmano, e mesmo se resistira aos guerreiros santos na sua terra, poderia achar que, na Bahia, imitá-los seria boa aposta de sucesso. Ele assim desponta como o melhor sinal do desdobramento do *jihad* fulani em terras baianas. Além de sua liderança e dos manuscritos, a bandeira dos rebeldes serve como indício nessa direção. Mesmo que muitos rebeldes de 1814 não fossem muçulmanos segundo o figurino do *jihad* fulani, o idioma da religião serviu para reunir e mobilizar um grande número de haussás e alguns aliados de outras nações.

Diante disso, considerem os leitores a seguinte ironia: alguns rebeldes terão sido batizados católicos, o que em tese era feito somente com consentimento, após alguma doutrinação básica, como a crença inegociável num só deus, aliás, um dos pilares do islamismo.⁸³ Encontrei o registro de batismo de três deles, todos escravos de Manoel Ignácio da Cunha, que tiveram como padrinhos outros escravos do mesmo senhor. O líder nagô Vitorino devia ser o mesmo Vitorino nagô batizado em 29 de abril de 1810 na igreja matriz de Nossa Senhora de Brotas, tendo como seu padrinho Marcos, jeje, e como madrinha Tereza de São Benedito, provavelmente preta forra, moradora na freguesia da Sé, centro da Cidade da Bahia. Sebastião, haussá, foi batizado em 21 de abril de 1811, mesmo dia em que dois outros escravos não indiciados no levante também o foram, um haussá, outro nagô. O terceiro rebelde, Antonio, haussá, foi levado à pia batismal no dia 3 de junho de 1811. Considerando que o batismo desses três escravos aconteceu pouco depois de desembarcarem na Bahia — o tempo necessário para uma rápida instrução que os habilitasse àquele sacramento —, três a quatro anos teriam se passado até que decidissem se rebelar. Para estes, a entrada no rol dos católicos talvez não passasse de uma formalidade, para eles e um bom número, senão a maioria de seus companheiros de insurreição. Não obstante, será que negros católicos não teriam se reunido aos revoltosos de 1814? Estes não os teriam rechaçado, como não estranharam lutar ao lado de angolas e jejes. E de mulheres...

Foi um desvio do modelo de guerra santa pregada por Dan Fodio e implementado por seu grupo que mulheres houvessem participado do levante de 1814.⁸⁴ Pois este não foi feito apenas por homens. Já foi dado o exemplo de Francisca, companheira e rainha de Francisco Cidade, nomeada inclusive como líder pelo *Acórdão*. Mas havia outras. Da lista de prisioneiros na cadeia da Relação constam seis mulheres, todas escravas haussás de diferentes

⁸³ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide etc.* [1707]. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro, 1853. p. 23 (“escravos [...] não podem ser batizados sem darem para isso seu consentimento, salvo quando forem tão boçais, que constem não terem entendimento”, e p. 219 (“Temos um só Deus ou muitos? Temos um só Deus”, trecho de um catecismo simplificado para pretos novos).

⁸⁴ FUDI, Uthman Ibn [Usuman dan Fodio]. *Bayān Wujub Al-Hijra ‘Ala ‘L-‘Ibad*, op. cit. p. 82.

senhores. Seus nomes: Francisca, Maria, Vitória, Antonia, outra Maria e Delfina. Ali não se encontram, porém, os nomes de quatro escravas listadas no *Acórdão*, Germana e Felicidade, haussás, Ludovina, nagô, e Tereza, cuja nação foi ali omitida mas outra fonte a tem como haussá. Não é um número grande de mulheres, mesmo considerando que elas constituíssem uma porção menor do que os homens entre os cativos traficados, cerca de um terço, e as haussás eram ainda menos numerosas. De uma amostra de 317 escravos haussás listados em inventários *post mortem* de Salvador, entre 1802 e 1815, apenas 7% eram mulheres, enquanto entre os nagôs, por exemplo, elas representavam 31% e fração, e no conjunto dos escravos africanos chegavam a 32,3%. Mas a situação talvez não fosse tão desproporcional quanto indicam os inventários, pelo menos em Salvador. Um levantamento para os anos de 1805 a 1814 nos registros de batismos de escravos da freguesia de Nossa Senhora de Brotas, que incluía os moradores de algumas das áreas conflagradas, como as armações de Francisco Lourenço da Costa Lima e do capitão Manoel Ignácio da Cunha, entre os 79 haussás listados, 24% eram mulheres. As mulheres eram, porém, em maior número no seio de outras nações africanas: dos 46 nagôs, 32,6% eram mulheres; e entre os 122 jejes, o grupo mais numeroso, a proporção sobe para 38,5%. Contando todos os africanos de Brotas, 33% eram mulheres, magnitude comparável àquela encontrada nos inventários. Enfim, em Brotas, embora as mulheres haussás fossem proporcionalmente menos numerosas do que eram entre nagôs e jejes, e mesmo no conjunto das nações africanas, sua presença figura ser bem maior do que os minguaos 7% encontrados nos inventários. Mas na sua maioria as rebeldes vieram de fora desta freguesia, vieram da cidade, onde eram mais numerosas, entre 29% e 45% dos escravos haussás batizados em 1813 e 1814.⁸⁵

Sobre as escravas arroladas no *Acórdão*, somos informados da participação ativa de algumas na revolta:

⁸⁵ Encontrei nos registros de batismo de freguesias urbanas uma proporção de mulheres haussás maior do que a encontrada em Brotas. Numa amostra apenas para os anos 1813 e 1814, na freguesia do Paço, tipicamente residencial, foram 20 homens (55%) e 16 mulheres (45%) haussás; na freguesia do Pilar, tipicamente comercial, 46 homens (71%) e 19 mulheres (29%). Como em Brotas, outras grandes nações africanas tinham proporções mais altas de mulheres. No Paço, entre jejes, 16 homens (33,4%) e 32 mulheres (66,6%); entre nagôs, 8 homens (50%) e 8 mulheres (50%). No Pilar, entre jejes, 29 homens (41,6%) e 52 mulheres (58,4%); entre nagôs, 9 homens (47,4%) e 10 mulheres (56,6%). Para os numerosos escravos identificados vagamente como minas ou da Costa da Mina, a proporção de mulheres também é alta no Paço, 14 homens (46,7%) e 16 mulheres (52,6%), mas cai bastante no Pilar, 43 homens (74%) e 15 mulheres (26%). Contando todas as nações africanas, temos, no Paço, 71 homens (47,3%) e 79 mulheres (52,7%); no Pilar, 152 homens (59%) e 105 mulheres (41%), uma proporção mais próxima da que se encontra nos inventários. Nestes, para os anos 1802-1815, numa amostra de 3.259 africanos, somente 32,3% eram mulheres. Ver ACMS. *Livro de registro de batismos da freguesia do Santíssimo Sacramento do Paço, 1793-1817*; id. *Livro de registro de batismos da freguesia de Nossa Senhora do Pilar, 1811-1824*. A diferença entre registros de batismos e inventários provavelmente reflete uma situação em que os escravos nestes últimos pertenciam, na sua maior parte, a médios e grandes proprietários, que tendiam a possuir mais homens do que os pequenos, cujos inventários teriam na sua maioria se perdido ou jamais foram feitos. De todo modo, o caso pede estudo mais aprofundado, sobretudo quanto aos haussás.

Quanto à Ré Germana, Ussá, escrava de D. Anna de Tal, moradora na Freguesia de São Miguel, Felicidade, Ussá, moradora no Terreiro [de Jesus], Tereza, escrava de um soldado morador no Gravatá, Ludovina, Nagô, escrava de Leonor de tal, se prova quanto à primeira pela sua resposta e acareação [...] ter fugido para o mato do Sangradouro, bem como a segunda e terceira, e a quarta Ré, segundo afirmam, voluntariamente, e com desejo de se subtraírem ao cativeiro pelo mau trato de seus senhores, confessando igualmente haverem acompanhado, e particularmente a Ré Ludovina, que pela testemunha da Devassa n. 28 e sua confissão, seguir com atenção ao Réu Lourenço, seu amásio, e que para esse fim se dispusera com o roubo de alguma roupa de sua Senhora, e que entre o tumulto levantou um lenço encarnado dizendo que a cabeça voltaria mas ela não, donde se conclui que umas e outras não fizeram outra coisa mais que seguirem o bando.

Essas mulheres, então, se aquilombaram no Sangradouro, sob a liderança do Malomi, e seguiram “voluntariamente” o roteiro do levante de 1814, embora não se esclareça se alguma chegou a participar da batalha final no rio de Joanes. Mas acompanharam os homens até o litoral, onde a pugna propriamente dita teve início. E não só isso. Se o comportamento de Ludovina pode ser estendido às demais, se envolveram na briga, algo incomum naquelas partes da África de onde procediam. Essa escrava, especificamente, teve um papel, se não de liderar, pelo menos de encorajar e animar os guerreiros, levantando seu lenço encarnado — que não era bem a cor do Islã! — à guisa de bandeira rebelde, mais uma, e a gritar palavras fortes sobre pelejar até a morte. Ludovina, que era nagô, simboliza a aliança interétnica que caracterizou o movimento, pois seu amásio seria Lourenço, de nação tapa, também rebelde, escravo de João Vaz de Carvalho. Finalmente, os depoimentos dessas escravas tornam evidente, mais do que qualquer outro registrado no *Acórdão*, o mau cativeiro vivenciado pelos revoltosos na Bahia de 1814.

Castigo

O *Acórdão*, finalizado em 13 de novembro de 1814, é o documento até agora encontrado que melhor detalha a distribuição das penas sofridas pelos réus de 1814. Detalha e corrige autores que, aparentemente, não tiveram acesso a ele.⁸⁶ Um resumo das sentenças foi dado por um escrivão da Ouvidoria do Crime do Tribunal da Relação, em 25 de novembro daquele ano: 39 réus foram condenados a diversas penas, dois dos quais ausentes, e treze

⁸⁶ Ver, por exemplo, VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*, op. cit. p. 336. Mesmo Décio Freitas, que examinou o *Acórdão*, negligenciou registrar a comutação de algumas penas, mas é o autor que chega mais perto dos resultados do julgamento. FREITAS, Décio. *Insurreições escravas*, op. cit. p. 43-45.

absolvidos.⁸⁷ Ou seja, foram julgadas 52 pessoas, e se a estas somarmos as que morreram na prisão este número sobe para cerca de sessenta.

Sete africanos que aqui conhecemos foram sentenciados à morte: João Alasam, Francisco Cidade, sua mulher Francisca, Caio, Antonio, Vitorino e Sebastião, os três últimos escravos do capitão Manoel Ignácio da Cunha, proprietário da primeira armação atacada. Cometeram os crimes de incêndio, roubo com violência, homicídio com armas e resistência armada às autoridades. João Alasam, Francisco Cidade e Francisca, além de protagonistas nesses crimes, foram enquadrados no de lesa-majestade, considerando que, segundo o *Acórdão*, “o escravo, o livre e os mesmos cidadãos temporários cometem” tal delito, que implica pôr o Estado “em perigo, por querer alterar a Constituição ou subtrair-se à massa geral sediciosamente e com ânimo hostil”. A pena para esses crimes consistia em serem os condenados levados à praça da Piedade — a mesma onde foram executados os rebeldes da Conspiração dos Alfaiates, em 1798 — e ali enforcados, suas cabeças em seguida cortadas e expostas nos “lugares onde principiaram e concluíram os delitos”, até “que o tempo as consuma.”⁸⁸

Conforme já adiantei, João Alasam tinha sido vendido por seu senhor às pressas para o Maranhão, destino maldito por ter fama de ali vigorar escravidão severíssima, ou pelo menos era o que se dizia na Bahia. A Justiça mandou que o réu fosse localizado, trazido de volta e sua pena cumprida, mas no caso de não ser encontrado pelas autoridades, determinava que qualquer pessoa o pudesse executar desde que não constasse ser seu inimigo, um curioso protocolo legal. Quatro dias após a finalização do acórdão, em 17 de novembro de 1814, à vista de que faltavam provas contundentes e a confissão do réu, Alasam teve sua pena reformada para “que com barão [a corda de enforçar], pregão e açoites seja levado ao lugar da Forca ao redor da qual dará três voltas, e vá degredado perpetuamente para as galés de Moçambique”. Não consegui apurar se as autoridades lograram trazer Alasam de volta à Bahia para fazê-lo cumprir sua sentença.

Quanto a Francisco Cidade, sua pena capital foi substituída pela de açoites e degredo perpétuo no presídio de Benguela, retornando à África, tal como João Alasam, mas ambos para terras mui distantes das suas. Francisco Cidade se beneficiara de uma Carta Régia recomendando moderação na “efusão de sangue”, e assim o fora porque ele sequer combatera. A mesma Carta beneficiou Francisca, cuja pena agora seria a de açoites seguidos de degredo perpétuo em Angola, provavelmente Luanda. Quiçá ela pôde reunir-se algum dia a Francisco naquelas partes da África, pois Benguela não ficava tão distante de Luanda.

Restaram, assim, para sofrer a pena capital, Caio, nação não declarada, Vitorino, nagô, Antonio e Sebastião, ambos haussás, todos, comprovadamente, autores de mortes durante o

⁸⁷ Relatório de Germano Ferreira Barreto, escrivão da Ouvidoria do Crime, Bahia, 25 de novembro de 1824. AN, IJJ9, 323, fls. 195-198.

⁸⁸ Ver também SILVA, Ignacio Accioli de Cerqueira e. *Memórias históricas e políticas da província da Bahia*, op. cit. v. 3, p. 59. Sobre o ritual de execução dos réus de 1798, ver VALIM, Patricia. Da contestação à conversão: a punição exemplar dos réus da Conjuração Baiana de 1798. *Topoi*, v. 10, n. 18, p. 14-23, 2009.

levante. Caio pertencia a Pedro Antonio de Torres, os demais, a Manoel Ignácio da Cunha Meneses. A execução do castigo se deu na praça da Piedade no dia 21 de novembro de 1814, uma sexta-feira, três dias depois de proclamadas as sentenças. Assistiu à cerimônia macabra toda a tropa do Exército estacionada em Salvador. O governador não compareceu.⁸⁹

As penas que envolviam açoite público seguiram procedimento semelhante. O condenado devia desfilhar amarrado “com barço” pelas ruas da cidade, da cadeia até a Piedade, onde daria três voltas em torno da forca. Ato contínuo seria levado ao pelourinho para sofrer a punição. Acompanhava-o durante o trajeto, além de escolta armada, um pregoeiro a anunciar em voz alta, e sob o rufar de um tambor, a natureza da culpa e a adequada sentença. Era um ritual de poder, de humilhação pública, castigo exemplar a ser testemunhado pelos habitantes da cidade, entre eles potenciais rebeldes escravos, que assim deviam aprender a se submeter conforme almejavam seus senhores e as autoridades coloniais. A lição de medo avultava pela presença do barço a enlaçar o corpo do réu, pois mesmo quando este não tivesse sido destinado à forca, a corda da morte o fazia lembrar de que a vida estivera por um fio, sendo poupada apenas por gesto magnânimo da Justiça régia, o que, o ritual sugeria, podia não acontecer na reincidência.

Sete réus foram condenados a quatrocentos açoites e enviados para as galés de Angola. Três escravos de Manoel Ignácio estavam aqui incluídos, Duarte, Leandro e Abrahão. Duarte fora acusado de coautor da morte do cabo Viana. Leandro e Abrahão foram presos na batalha do rio de Joanes. Nesse grupo de condenados encontrava-se também Fernando, escravo de Manoel José de Melo, acusado de ter assassinado a parda Marcelina e suas filhas na armação de Manoel Ignácio. E ainda Francisco, escravo do cirurgião-mor Pessoa, condenado por arrancar a espada a um soldado e com ela matá-lo na batalha do Joanes, ato que negaria, alegando ter sido forçado a participar do levante. Aparentemente seu senhor recorreu da sentença, que foi comutada para a de galés perpétuas a ser cumprida na Bahia mesmo.

Seis escravos foram condenados a duzentos açoites e galés perpétuas em Moçambique, onde iriam se juntar a João Alasam. Entre eles estavam Benedito e Ignácio, cativos de João Vaz de Carvalho, ambos presos no Joanes, e o segundo, além disso, por incendiar a casa do senhor e ferir seu feitor. Também foram assim sentenciados Veríssimo e Saul, de Manoel Ignácio, capturados no Joanes, e Domingos, aquele que a machadadas matara, com a ajuda de Duarte, o cabo Viana. Acrescente-se Manoel, recrutador de Domingos para o levante.

Antão, preso nas mesmas circunstâncias de seus companheiros de senzala, Veríssimo e Saul, não seria banido do país, inexplicavelmente, mas recebeu severa surra de quinhentos açoites e foi devolvido ao senhor. Dois escravos foram condenados a duzentos açoites e também devolvidos a seus donos, mas com ordem para que fossem vendidos para fora da

⁸⁹ Conde dos Arcos para o marquês de Aguiar, Bahia, 29 de novembro de 1814. AN, IJJ9, 323, fl. 191. SILVA, Ignacio Accioli de Cerqueira e. *Memórias históricas e políticas da província da Bahia*, op. cit. v. 3, p. 59, registrou erroneamente, em meados do Oitocentos, a data de 18 de novembro de 1814, mas nesta foi quando se divulgou a sentença.

Bahia. Nesse rol estava David, o duque (ou rei) haussá. Seis escravos foram sentenciados a quatrocentos açoites e em seguida vendidos — “a favor do real fisco” — para fora da capitania. Bernardo, que fez guerra no Joanes, mas disse que só pensava mesmo em fugir, recebeu trezentos açoites e serviria cinco anos como galé na Cidade da Bahia, depois do que, sobrevivendo, seria devolvido ao senhor.

O *Acórdão* reservou um parágrafo para as mulheres rebeldes, que incluía a liberta Francisca, já constando sua nova pena. As demais — Ludovina, Felicidade e Tereza — foram condenadas a receber cem chicotadas, com a diferença de que o castigo, ao contrário do dos homens, seria cumprido no interior da cadeia, evitando, por pudor oficial, a exposição pública de seus corpos seminus, mas ainda sujeitas à humilhação e outros abusos que porventura pudessem acontecer, até mais livremente, por detrás das grades.

A Justiça real absolveu treze réus. Desses, já conhecemos o menino Claudio, que teria sido forçado a aderir ao levante. Muitos eram brincantes nas danças chefiadas por Francisco Cidade: Manaças, liberto haussá, se tornara suspeito por figurar de escudeiro nas tais danças, ou “moço de sua guarda”; João e Ventura, da mesma senzala de David; um outro liberto da lista de festeiros, Joaquim de Souza, preso por frequentar a casa da rainha Francisca, e Mamede Manoel, inocentado que tornara-se suspeito “pela amizade que se dizia ter com o Réu Francisco Cidade e sua amásia”, na casa de quem (esta última) tinha sido visto. Finalmente, é entre os absolvidos que pela única vez aparece na documentação o etnônimo fulani, colado ao nome de Joaquim Filanin, escravo de João de Souza. Esse Joaquim não foi mencionado em qualquer outro lugar do *Acórdão*, como se não tivessem encontrado absolutamente nada que servisse para indiciá-lo. Logo a um fulani, a nação de Usuman dan Fodio!

Os rebeldes segundo o conde dos Arcos

Assim o conde dos Arcos explicou, em carta à Corte, a revolta de 1814:

Negros flagelados, e desesperados por fome em consequência da escassez da Pesca neste ano, por um excesso de trabalho que casualmente lhes recresceu, e pela habitual crueldade do Feitor, que se revoltaram e que convidaram alguns Parentes da Cidade para os ajudar na danada empresa, e mataram o Feitor, e outras pessoas de sua Família, e amizade, e fugiram, e brigaram com quem pretendeu impedir-lhes a fuga, de que resultaram algumas mortes, até que a seis léguas desta Cidade foram mortos, presos, e dispersos.

E mais adiante, no mesmo documento, ainda insistia: “na Bahia não houve nada senão a Erupção dos Escravos de Manoel Ignácio contra seu Feitor, com todas as tristes consequências que deste Crime se originaram”.⁹⁰

⁹⁰ Conde dos Arcos para o marquês de Aguiar, Bahia, 2 de maio de 1814. AN, IJJ9, 323, fls. 19v, 24v.

O governador vivia naqueles dias sob pressão máxima de senhores que exigiam controle mais rígido dos escravos da Bahia, queixas que chegavam aos ouvidos reais no Rio de Janeiro, acusando Arcos de dar mole aos africanos. Já o governador comunicava ao rei que, apesar dos rumores de “muitos levantamentos d’escravos” nos quatro cantos do Recôncavo e na capital, a vida seguia tranquila, exceto pelos boatos, cujos disseminadores ele mandou investigar, identificar e devassar sem nenhum resultado.⁹¹

Homem da ilustração portuguesa, “déspota esclarecido” segundo um descendente seu, Arcos condenava a escravidão e execrava seus abusos.⁹² Por aí ele explicava as revoltas de seu tempo, como a de 1814. Para combatê-las, dever-se-ia usar, não a força, mas bom tratamento, inclusive lazer na forma de batuques, que além de válvula de escape serviam para dividi-los entre nações, cada uma batucando para um lado desunidas. Não considerava, contudo, diferenças fundamentais no modo de ser, pensar e agir das nações africanas. No fundo, o governador não entendeu bem com o que lidava em 1814. Não se interessou, por exemplo, em refletir sobre a óbvia dimensão religiosa do movimento. Nada comentou em suas numerosas cartas à Corte sobre a achada de escritos entre os rebeldes e sobre seu líder, tido por “sacerdote”. Arcos batia teimosamente, sempre, na mesma tecla: são escravos e como escravos se rebelam, reagem mecanicamente à violência senhorial e feitorial, à fome, ao excesso de trabalho, à desesperança. É uma pena que o governante colonial, homem politicamente requintado, fosse, neste aspecto, tão chão; mesmo considerando que agisse assim para combater junto à Coroa adversários que pediam sua cabeça por tratar bem os escravos — e ele respondia: não sou eu quem os trata bem, são eles que os tratam mal, daí a revolta.

Pelo que vimos, a explicação não pode ser tão simples. A dureza da escravidão, decerto bem real, é um ponto de partida, não de chegada para a elucidação do episódio. A escravidão explica o escravo, mas é este que explica a revolta, que foi feita por quem pensou, elaborou criticamente suas circunstâncias, para isso mobilizou recursos intelectuais e simbólicos que o ajudaram a conceber a revolta. Além do mais, havia diferentes formatos de relações escravistas. Na cidade era uma coisa, no engenho, outra, na armação de pesca, mais uma. Francisco Cidade, por exemplo, figura de proa no movimento, vivia a circular entre Salvador e o Recôncavo, exibindo uma autonomia típica do escravo de ganho, o que lhe deixava tempo suficiente para se dedicar a seus afazeres como “presidente das danças” dos haussás. Muitos negros da cidade, empregados no ganho como ele, se envolveram na conspiração, fugiram para o quilombo do Sangradouro, atacaram as armações de pesca e lutaram a batalha do

⁹¹ Conde dos Arcos para o ouvidor-geral do crime, 24 de abril de 1814, e ouvidor-geral do crime Antonio Garcez Pinto de Madureira, 28 de agosto de 1814, AN, IJJ9, 323, fls. 15, 135. Na sequência deste artigo, preparo um trabalho específico sobre o pensamento e as ações do conde dos Arcos a respeito do governo dos escravos. Sobre esse assunto, já escrevi antes, contrastando seus métodos com os do conde da Ponte, a quem Arcos sucedeu. Ver, por exemplo, REIS, João; SILVEIRA, Renato da. *Violência repressiva e engenho político na Bahia do tempo dos escravos. Comunicações do Iser*, v. 5, n. 21, p. 61-66, 1986.

⁹² COSTA, Marcus de Noronha da, dom. *O 8º conde dos Arcos: um déspota esclarecido*. Salvador: Autor, 2009.

Joanes. Segundo o *Acórdão*, o movimento fora planejado com antecedência, contava com um esquema organizacional sofisticado, no qual a liderança muçulmana ganhara relevo e a conspiração tivera seu palco principal na cidade e não na armação de Manoel Ignácio. Não convence o entendimento do conde de que tudo não passasse de um gesto de solidariedade dos “parentes da cidade” — parentes no sentido de pertença à mesma nação — com os escravos daquela armação. Os termos do *Acórdão* destoam desse enredo.

Descartando que o levante de 1814 tivesse sido tão somente um protesto contra a fome e seu objetivo o justicamento de um feitor malquisto, seguido de uma fuga desesperada e sem norte, falta-nos o projeto estratégico dos rebeldes. O que queriam eles? Pelo que fizeram em Salvador e nas propriedades litorâneas, teriam em mente a sublevação de toda a escravaria. Esse plano os levaria ao Recôncavo, por onde andara Francisco Cidade a pregar a revolta e para onde os rebeldes se dirigiam quando barrados nas margens do Joanes. Mas digamos que o projeto dos rebeldes tivesse dado certo e da revolta brotasse uma genuína revolução, que o Haiti se fizesse aqui: que tipo de regime político e de sociedade substituiria o mundo então varrido do mapa? Seria uma sociedade sem escravos? Seria um Estado islâmico escravista que imitasse aquele recém-criado no país haussá?⁹³ Seria um emirado do “extremo ocidente” submetido à autoridade do Califado de Sokoto? Seria um Estado ao estilo haussá *pré-jihad*, com muçulmanos mais indulgentes no poder, onde, ao lado do Islã, outras formas de fé fossem toleradas, os vários paganismos e catolicismos inclusive, favorecendo uns a abraçarem ou pelo menos respeitarem as crenças dos demais? Ou não seria nada disso?

São perguntas que ainda não podem ser respondidas satisfatoriamente.

⁹³ Sobre a escravidão no califado de Sokoto, que se expandiu enormemente sob o regime criado pelo *jihad*, ver alguns dos artigos publicados em LOVEJOY, Paul (Org.). *Slavery on the frontiers of Islam*, op. cit.