

O Levante dos Malês na Bahia: Uma Interpretação Política

JOÃO JOSÉ REIS()

Resumo

O escravo, neste artigo, é visto como um agente político. Discutem-se especificamente as determinações étnico-culturais, religiosas e de classe que estabeleciam os parâmetros da ação política dos escravos e libertos africanos na Bahia da primeira metade do século XIX. Procura-se demonstrar que a rebelião de 1835 teve ingredientes de luta étnica e religiosa, porém foi principalmente uma rebelião escrava e, portanto, houve uma luta de classe em sentido amplo.

Abstract

In this work, the slave is seen as a political agent. The article presents a discussion on the specific ethno-cultural, religious and class determinants which set the parameters to the political actions of African slaves and freedmen in Bahia in the first half of the nineteenth century. It is argued that the 1835 rebellion, despite having ingredients of an ethnic and religious struggle, was mainly a slave revolt, and therefore there was a class struggle in its broad sense.

"E o povo negro entendeu que o grande vencedor se ergue além da dor"
(Caetano Veloso, *Milagres do Povo*)

A política tem sido considerada o universo dos homens livres na história das sociedades. Os rebeldes que fizeram seus movimentos em contextos pré-industriais ou pré-capitalistas ganharam a denominação de rebeldes primitivos e seus movimentos foram chamados de pré-políticos. Essa terminologia de inspiração evolucionista elaborada com cuidado por Eric Hobsbawm já foi habilmente criticada por nossos antropólogos e historiadores. Eles colocaram as peças no lugar certo: não se trata de uma questão de "pré" ou "pós", trata-se do diferente. Os "rebeldes primitivos"

O autor é professor do Departamento de História da UFBa.

(*) Gostaria de agradecer ao CNPq, cuja bolsa de Pesquisador permitiu a redação deste artigo, e a Renato da Silveira, que comentou detalhadamente uma versão preliminar do texto.

faziam a política que podiam fazer face aos recursos com que contavam, a sociedade em que viviam e as limitações estruturais e conjunturais que enfrentavam⁽¹⁾.

Neste artigo interpretamos o escravo como um agente político. Discutimos especificamente as determinações étnico-culturais, religiosas e de classe que estabeleciam os parâmetros da ação política dos escravos e libertos africanos na Bahia na primeira metade do século XIX. Os escravos também faziam a política do compromisso e da negociação, mas neste trabalho nos limitaremos apenas à política do conflito. Neste sentido, buscaremos também delinear, na segunda parte do artigo, o significado para a rebeldia escrava do meio urbano e das crises econômica e político-institucional na Bahia após a Independência. Por último, propomos uma espécie de modelo de tática política escrava, buscando explicar porque as revoltas tendiam a ocorrer em certos momentos dos calendários político, civil e religioso.

Um dos objetivos deste artigo é argumentar que a rebelião de 1835 foi uma rebelião escrava. Isso pode parecer um exercício sobre o óbvio, mas não é. Há uma longa tradição, iniciada por Nina Rodrigues, que sustenta que a revolta não teve relação com a escravidão. Ela teria sido uma guerra santa islâmica, levada a cabo por escravos e libertos africanos, com o único objetivo de expandir o islã (NINA RODRIGUES, 1932, p. 66, por exemplo). Pode soar anacrônico, mas procuramos demonstrar que houve uma rebelião escrava e, portanto, uma luta de classe num sentido amplo. Mas luta de classe não é visto como uma panacéia que explica tudo. Houve também luta étnica e luta religiosa. Procuramos verificar o que ser escravo, ser nagô (ou haussá, ou jeje etc.) e ser muçulmano podiam significar para o africano rebelde, ou seja, discutimos as relações entre classe, etnia e religião no contexto de 1835.

I

A partir do final do século XVIII, o tráfico de africanos para a Bahia se intensificou e se concentrou na região do Golfo de Benin, sudoeste da atual Nigéria. Foram importados milhares de escravos, vítimas de revoltas políticas, conflitos étnicos e especialmente guerras relacionadas com a expansão do islã na região. Esses africanos eram principalmente iorubás (aqui chamados nagôs), ewes (ou jejes) e haussás. Uma vez na Bahia eles promoveram separada ou combinadamente mais de uma dezena de revoltas e conspirações ao longo da primeira metade do século XIX.

A concentração na Bahia de um grande número de africanos com origens étnicas comuns permitiu a formação de uma cultura escrava mais independente. A discussão dessa cultura é fundamental para se entender os escravos baianos e suas lutas. É como observa um autor: *"Não é mais possível acreditar que uma classe possa*

(1) Ver HOBBSBAWM (1959). Também HOBBSBAWM (1979, p. 239-304), seguido dos "Comentários" de FAUSTO, Boris; QUEIROZ, M. I. Pereira; VELHO, Otávio & STOLCKE, Verena. A tradução da comunicação de Hobsbawm é lamentável.

ser entendida à parte de sua cultura, ou que a maioria das classes modernas possam ser entendidas à parte de sua nacionalidade" (GENOVESE, 1971, p. 21).

Os africanos recriaram na Bahia uma rede cultural e institucional rica e peculiar, enraizada na tradição africana, mas readaptada ao contexto da escravidão e da sociedade predominantemente européia do Novo Mundo. Os "cantos" ou grupos de trabalho, as juntas de alforria, as práticas religiosas e lúdicas funcionavam como estratégias de sobrevivência e resistência relativamente autônomas dentro do reduzido espaço social permitido pelo regime escravocrata⁽²⁾. É verdade que a vitalidade da cultura escrava podia representar uma válvula de escape das tensões entre escravos e senhores, principalmente porque enfatizava as diferenças entre as várias etnias africanas e entre africanos e negros nascidos no Brasil. A identidade étnico-cultural, substrato da diferença, não é entretanto elemento conservador de um regime social. Se não contribui decisivamente para uma grande transformação, ela dissemina a resistência e a rebeldia, minimizando os efeitos uniformizantes da cultura e ideologia dos que mandam. Frequentemente a celebração de deuses africanos, a vida lúdica de rua, a dança, a coroação de reis do congo e outras práticas dos negros funcionaram apenas como rituais de rebelião e de reafirmação de suas diferenças étnicas. Mas elas também, frequentemente, foram antecipações de verdadeiros levantes que terminaram por envolver diversos grupos étnicos africanos contra os brancos.

Talvez o maior sucesso dos senhores e dirigentes baianos tenha sido cooptar os crioulos em seus enfrentamentos contra os africanos. A sugestão de Genovese sobre o paternalismo escravocrata do Sul dos Estados Unidos pode ser resgatada para entender a relação entre o senhor brasileiro e o escravo crioulo e pardo⁽³⁾. Embora o termo "paternalismo" possa ser *"muito amplo para uma análise minuciosa"* como observa E. P. Thompson (THOMPSON, 1978, p. 135), ele certamente descreve aspectos da ideologia senhorial e das relações sociais entre a população escrava nacional e os senhores. Entenda-se por paternalismo não concessão fácil, mas uma forma de controle mais eficaz do que o chicote do feitor. Genovese utiliza o termo no sentido gramsciano de hegemonia de classe, em que o dominado aceita o sistema desde que sejam respeitados certos direitos e privilégios, e também seja possível a barganha. Em troca ele reconhece ter deveres a cumprir. As cartas de alforria, por exemplo, estão cheias de expressões em que os senhores invocam a imagem do pai, ou da mãe, para se referirem a suas relações com os escravos alforriados. E estes eram obrigados a zelar pelos ex-senhores como se fossem bons filhos. Essas alforrias sempre beneficiaram mais aos cativos nascidos no Brasil. Os senhores e as autoridades sentiam-se traídos quando os crioulos não seguiam os costumes considerados da terra, a religião católica por exemplo. Como um certo juiz de paz que em 1829 ficou chocado ao encontrar, num candomblé africano invadido por seus homens, um grupo de crioulas. É claro que este mesmo episódio mostra que os criou-

(2) Ver sobre a formação da cultura escrava no Novo Mundo o importante trabalho teórico-metodológico de PRICE & MINTZ (1976).

(3) Ver a já clássica obra de GENOVESE (1974).

los não estavam inteiramente integrados às normas vigentes e que eram capazes de equilibrar, pelo menos em certos casos, suas afinidades culturais⁽⁴⁾.

A posição desses escravos era um tanto trágica porque de certa forma se encontravam entre dois fogos. Eles suspeitavam – e provavelmente estavam corretos – de que a vitória dos africanos numa rebelião não significaria, necessariamente, vitória para eles. Não que estivessem satisfeitos com a vida, mas estavam pelo menos familiarizados com o que tinham e procuravam não arriscar a sorte num mundo dominado pelos africanos. Quando se rebelaram, agiram sozinhos ou, mais amiúde, se associaram às revoltas e conspirações do povo livre, principalmente as que varreram a Bahia independente. Os escravos crioulos chegaram a acreditar que eram potenciais cidadãos da nação que se estava construindo. Desnecessário dizer que suas esperanças foram frustradas⁽⁵⁾.

A ausência de uma participação crioula nas revoltas escravas na Bahia levanta algumas questões de história comparativa. À vista de outras experiências nas Américas, dever-se-ia esperar que assumissem inclusive posições de liderança nessas rebeliões. A literatura recente sobre conflitos sociais tem mostrado que os elementos mais integrados dos grupos dominados se rebelam e lideram seus companheiros menos informados na luta contra a opressão. Anthony Oberschall, por exemplo, critica a idéia tradicional de que os rebeldes são indivíduos cultural e socialmente marginalizados. Ele sugere exatamente o oposto. Na área específica de estudos sobre a escravidão, Gerald Mullin observa em seu excelente livro sobre resistência escrava na Virginia, Estados Unidos, que havia uma correlação entre nível de aculturação e habilidade para planejar rebeliões mais sofisticadas (OBERSCHALL, 1973, p. 146-157; MULLIN, 1972, cap. 5). Sobre a revolução escrava no Haiti, James escreveu:

“Os líderes de uma revolução são geralmente aqueles que puderam aproveitar-se das vantagens culturais do sistema que estão atacando, e a revolução de San Domingo não foi exceção a essa regra” (JAMES, 1963, p. 19).

De acordo com essas conclusões deveríamos talvez esperar que os crioulos baianos estivessem na vanguarda das rebeliões escravas. Mas é possível que não estivessem, precisamente por causa da esmagadora presença africana na Bahia. Só em Salvador, os africanos escravos e libertos representavam 33% de uma população total de aproximadamente 65.500 habitantes, em 1835. Cerca de 63% dos escravos eram de origem africana (REIS, 1986b, p. 15-19).

Nos lugares e ocasiões em que os crioulos assumiram posições revolucionárias como escravos, eles em geral conviviam com uma reduzida população de es-

(4) Sobre alforrias na Bahia ver MATTOSO (1972, p. 23-52); SCHWARTZ (1974, p. 603-635) e BELLINI (mimeo). Sobre o candomblé invadido pelo juiz de paz ver REIS (1986 a, p. 108-127).

(5) Discutimos isso em REIS (no prelo).

cravos nascidos na África. Foi este o caso da conspiração de Gabriel Prosser, em Richmond (1808), estudada por Mullin, bem como a famosa rebelião liderada por Nat Turner em Southampton (1831). Também a rebelião jamaicana de 1831, envolvendo milhares de escravos, foi levada a cabo por crioulos, numa época em que o tráfico inglês há muito já havia terminado. Tudo indica que a presença de muitos africanos inibia politicamente os crioulos e os persuadia a comprometerem-se com as classes livres ou senhoriais. O único exemplo que conhecemos de aliança entre crioulos e africanos foi a conspiração de 1736, em Antígua, nas Antilhas. Mas mesmo neste caso, há informações de que os crioulos planejavam escravizar seus aliados africanos após a conquista do poder⁽⁶⁾.

A hostilidade entre crioulos e africanos foi uma tragédia para a rebelião escrava. Ela dividiu os escravos em duas partes irreconciliáveis e obviamente enfraqueceu sua capacidade de enfrentamento. Isto coloca questões importantes a respeito da estrutura e relações sociais na Bahia escravocrata. Qual a relação entre classe, etnia e religião na dinâmica das rebeliões baianas?

A classe social tem sido definida, enquanto categoria analítica, como a *"posição comum, no interior das relações sociais de produção"* (WRIGHT, mimeo). Não é necessário muito esforço para concluir que os escravos constituíam uma classe, nesse sentido estrutural do termo. Contudo, estamos também interessados num conceito de classe mais amplo, que envolva uma dimensão política e até cultural, concebido mais como relações múltiplas do que como posição social. Neste sentido Hobsbawm escreveu que *"classe define não um grupo de gente isolada, mas um sistema de relações, tanto verticais como horizontais"*. Ele vai além num outro trabalho: *"classe não é meramente uma relação entre grupos, é também a coexistência deles dentro de uma estrutura social, cultural e institucional estabelecida pelos que estão por cima"* (HOBBSAWM, 1971, p. 37; 1978, p. 20). Já Marx observou: *"Os indivíduos separadamente formam uma classe apenas na medida em que levam a cabo uma batalha comum contra uma outra classe; do contrário eles estão em termos hostis uns com os outros como competidores"* (MARX & ENGELS, 1968, p. 68).

Em termos políticos os escravos baianos não parecem haver constituído uma classe. Como indivíduos eram escravos, como coletividade pareciam ser outra coisa. Horizontalmente eles estavam irremediavelmente divididos, verticalmente africanos e crioulos/pardos tinham relações sociais, culturais e institucionais bem diferentes com os senhores, apesar de ocuparem uma posição similar na produção. Mesmo em termos da estrutura de trabalho, observa-se ligeira tendência ao favorecimento ocupacional dos crioulos. Estes e os africanos conviviam não só numa relação de competição, mas freqüentemente de conflito mesmo. Em 1828, por exemplo, os escravos crioulos de um engenho do Recôncavo resistiram junto aos senhores contra um

(6) Ver APTHEKER (1966); RECKORD (1971, p. 50-66); GASPAR (1978, p. 308-323). A informação sobre a traição crioula em Antígua está na versão preliminar deste artigo de Gaspar e não sabemos porque desapareceu da versão finalmente publicada.

levante de africanos⁽⁷⁾. Mas qual classe subordinada não possui seus privilegiados, aqueles que identificam boa parte de seus interesses com os das classes dirigentes? Os crioulos talvez possam ser considerados uma espécie de “aristocracia escrava”...

Por outro lado, qual classe subordinada não recebe aliados de outros grupos melhor situados socialmente? Se os escravos nascidos no Brasil não participaram da rebelião de 1835, esta não foi organizada e feita apenas por africanos escravos. A participação dos libertos tem sido utilizada como forte ingrediente do argumento contra a idéia de uma rebelião escrava em 1835. E realmente os libertos contribuíram em número desproporcional, considerando seu peso relativo na população africana: estimamos que eles representavam cerca de 21% dos africanos, mas eram 38% dos presos em 1835. É possível que a repressão tenha sido parcial contra os libertos, já que eram considerados indesejáveis por muitos setores sociais e do governo. Prova o a tentativa de deportação em massa dos africanos libertos após o levante. Seja como for, é inegável a contribuição decisiva deles, que tradicionalmente se juntavam aos patrícios escravos na revolta.

Os libertos não tinham a mesma “posição de classe” dos escravos no sentido de que já não eram propriedade de outros e já não tinham seu trabalho excedente expropriado de modo escravista. Entretanto, é importante lembrar que muitos ex-escravos pagavam suas cartas de alforria ao longo de muitos anos, o que de certa forma ainda os mantinha num regime de semi-escavidão. Além disso, é enorme o número de cartas de alforria contendo cláusulas restritivas que, ora obrigavam o liberto a continuar servindo ao senhor enquanto vivesse, ora exigiam do alforriado obediência absoluta ao ex-dono. As cartas de alforria muitas vezes impunham aos libertos mais deveres do que estabeleciam direitos.

Se o liberto deixava de ser escravo, ele não se tornava exatamente um homem livre. Não possuía qualquer direito político e, embora fosse considerado estrangeiro, não gozava dos privilégios de cidadão de um outro país. O estigma da escravidão estava irredutivelmente associado à cor de sua pele e, sobretudo, à sua origem. Os africanos libertos eram tratados pelos brancos, pelos pardos e até pelos crioulos como escravos. Não eram cidadãos de segunda ou terceira classe, simplesmente não eram cidadãos⁽⁸⁾.

A maioria dos africanos libertos faziam em Salvador trabalho de escravo e ao lado de escravos. Com exceção dos serviços domésticos, eles se ocupavam basicamente dos mesmos serviços urbanos que seus companheiros escravos: eram carregadores de cadeira, estivadores, artesãos, ambulantes, marinheiros etc. Da mesma forma que os escravos entregavam uma parte da fêria do dia aos senhores, muitos libertos também o faziam para o pagamento de prestações, ou como cláusula das cartas de alforria. É como se na cidade o escravo embolsasse o que teoricamente

(7) Sobre a estrutura ocupacional na Bahia escravista, ver ANDRADE (1975). Sobre a rebelião de 1828, Arquivo Público da Bahia, **Juizes. Santo Amaro**, maço 2.508.

(8) Quanto a isso ver a discussão de CARNEIRO DA CUNHA (1986, cap. 2 e *passim*).

era do senhor e o liberto desembolsasse em favor do ex-senhor o que teoricamente era seu.

Observamos anteriormente que nos interessava também um conceito de classe abrangente, que representasse mais do que relações apenas econômicas. Como acabamos de ver, mesmo em muitos aspectos econômicos, escravos e libertos em Salvador se assemelhavam. Mas eles também se pareciam em termos das relações sociais, inclusive ideológicas e culturais, que mantinham com os brancos e outros habitantes da Bahia. Adiante discutiremos mais a escravidão em Salvador, porém desde logo avançamos que se na cidade o escravo estava com um pé fora da escravidão, o liberto mantinha um pé dentro dela. Isso representava, sem dúvida, uma forte base de solidariedade entre os dois grupos. Entretanto, é claro que havia mais vantagens em ser liberto, senão os escravos não se esforçariam em sê-lo. Os libertos tinham mais controle sobre seu trabalho e suas vidas e ocupavam, na pior das hipóteses, uma posição privilegiada dentro da comunidade africana. Eram, inclusive, muitas vezes hostis para com seus companheiros ainda no cativeiro. E não podemos esquecer que se os libertos participaram da rebelião de 1835, foram três libertos que a denunciaram às autoridades. Contudo, é lícito dizer que, em geral, a solidariedade étnica foi um fator decisivo para reduzir suas diferenças com os escravos.

Os escravos e libertos pertencentes ao mesmo grupo étnico ou religioso se uniam mais entre si do que os escravos de grupos étnicos diferentes. Em muitos casos, entre os africanos o papel da superioridade social era alterado em função de estruturas hierárquicas que pouco tinham a ver com suas posições na sociedade escravista baiana. O escravo mestre malê ou babalorixá era respeitado e obedecido pelos libertos iniciantes nas coisas sagradas. Nessas circunstâncias os “efeitos” da posição econômico-social de classe eram subvertidos, como o eram cada vez que escravos e libertos da mesma nação se juntavam nos cantos para executarem o mesmíssimo trabalho urbano. A simples presença de libertos africanos entre os rebeldes de 1835 levou alguns estudiosos a apressadamente descartar qualquer elemento classista no movimento.

A identidade étnica conseguia unir escravos e libertos africanos no cotidiano e na rebelião. Os escravos na Bahia parecem ter combatido mais como grupos étnicos do que como membros de uma classe estruturalmente definida. Tanto em 1835 como em outras ocasiões, escravos e libertos – todos sempre africanos, predominantemente da mesma etnia – uniram suas forças para se rebelarem. Mas isso significa ausência absoluta de elementos de classe em suas lutas? Quer isso dizer que não houve rebeliões escravas e sim africanas na Bahia? É possível relacionar classe e etnia em 1835?

A identidade étnica foi em grande parte uma elaboração local de materiais culturais velhos e novos, materiais trazidos e materiais aqui encontrados, todos eles reinventados sob a experiência da escravidão. A identidade étnica foi de fato reconstituída e com frequência reforçada sob a pressão da exploração escravista⁽⁹⁾. Os

(9) CARNEIRO DA CUNHA (1986, p. 205-209) faz uma excelente discussão sobre identidade étnica como

grupos de trabalho urbanos, os chamados “cantos”, por exemplo, eram organizados conforme a etnia mas não podemos esquecer que eram principalmente instituições ligadas ao processo de trabalho. E as juntas de alforria eram instituições étnicas que buscavam modificar a posição de classe de indivíduos escravos. Embora escrevendo sobre um outro contexto – o da formação da classe trabalhadora nos Estados Unidos – Alan Dawley chama a atenção para “o papel da experiência de classe na formação de culturas étnicas” Ele acrescenta:

Por causa de antolhos pluralistas ou positivistas, identidades de classe e étnica são sempre vistas como antitéticas: quanto mais identidade étnica, menor a consciência de classe. Num nível mais grosseiro ‘etnicidade’ e classe são reduzidos a variáveis a serem montadas na elegante grade de uma pseudo-ciência ao lado de religião, filiação partidária, anos de escolaridade, distância do trabalho, etc. (DAWLEY, 1978/79, p. 40).

Com efeito, num importante estudo sobre etnicidade, o “pluralista” van der Berghe reiterou recentemente: “Classe e etnicidade parecem ser princípios antitéticos de organização social”⁽¹⁰⁾. Talvez seja em alguns contextos sociais modernos, não na Bahia de 1835. Se aqui a etnicidade dividia os escravos enquanto classe, a experiência da exploração escravista reforçava-lhes a solidariedade étnica.

A identidade étnica ou etnicidade talvez possa ser considerada uma forma de “ideologia popular” como sugere John Saul em sua análise da dinâmica política na África Leste contemporânea. Neste sentido, a etnicidade ganha uma forte conotação política porque não significa, apenas, um sistema de afiliação a um grupo de origem, mas indica a existência de projetos de tomada ou participação do poder (SAUL, 1979, cap. 4). Enquanto ideologia popular a etnicidade também significa um sistema de mentalidades, de valores e de comportamentos que ordena a micropolítica do cotidiano. Por outro lado, etnicidade, pelo menos no caso da Bahia que ora estudamos, pode ser em parte também definida como uma “ideologia da dissensão” É assim que Dan Aronson a define: “é uma ideologia da e para a dissensão e o desengajamento em relação a uma arena sócio-política inclusiva, isto é, para seguir valores considerados não partilhados por outros na arena” (ARONSON, 1976, p. 14-15). O próprio regime escravocrata baiano não permitia que os africanos se engajassem coletivamente à sua “arena sócio-política” Os “patrícios” baianos que controlavam essa arena não partilhavam dos valores africanos. A etnicidade africana na Bahia foi então fundamentalmente construída e acionada como ideologia popular radical de dissensão política.

No sentido que aqui consideramos, as ideologias populares têm elementos de classe, mas não representam a “consciência” de nenhuma classe social específica.

um instrumento, em permanente redefinição, dos interesses urgentes do grupo étnico num “sistema multiétnico”. Ver também CARNEIRO DA CUNHA (1979, p. 35-39).

(10) Ver BERGUE (1981, p. 244). Este livro não deixa de ser um valioso estudo sobre etnicidade.

Por isso não podemos considerar a etnicidade, ou se se quiser a “consciência étnica”, como a consciência de classe do escravo ou a consciência escrava possível na Bahia da primeira metade do século XIX. O que sustentamos é que a identidade étnica informava as relações do escravo com o senhor e destas se alimentava para estruturar a comunidade escrava na paz e na guerra.

Na Bahia, a identidade étnica tinha fortes elementos de classe, isto é, estava estreitamente ligada à posição dos africanos em relação à escravidão. Os africanos representavam a maioria dos escravos, e a maioria dos africanos – inclusive daqueles que participaram do levante de 1835 – eram escravos. Todos os africanos na Bahia eram, ou haviam sido, escravos. Embora essa medida quantitativa seja importante, ela não deve ser mistificada. A “qualidade” dos escravos é mais importante. Eram estrangeiros e sua cultura e comportamento não podem ser atribuídos apenas à experiência escrava no Novo Mundo. A experiência escrava, porém, marcou em profundidade o africano, modificou sua forma de ver o mundo e a si próprio. Se a identidade étnica de escravos e libertos nagôs, haussás, jejes etc. foi mantida, e em muitos sentidos até exacerbada, o convívio sob a escravidão dessas diversas etnias transformou-as muitas vezes em cúmplices, sugerindo uma identidade pan-africana embrionária. Na raiz dessas alianças estava, entre outras coisas, o fato de que a sociedade baiana encarava os africanos em geral como escravos por definição. Por isso é legítimo afirmar que a rebelião de 1835 e outras daquele período foram rebeliões de nagôs, de haussás e, menos significativamente, de outras etnias africanas, mas foram também fundamentalmente rebeliões escravas.

Mas aqui retornamos aos números. Os nagôs eram maioria entre os africanos (cerca de 30%) e isso favoreceu sua maior mobilização. Em 1835, dos 304 africanos presos como suspeitos, 200 eram nagôs e, destes, 143 escravos. Entre os seis principais líderes que identificamos com precisão, 5 eram nagôs, 3 dos quais escravos. Escravos nagôs ou, se preferirem, nagôs escravos constituíram o grupo “étnico-classista” específico mais numeroso entre os combatentes e a liderança do levante dos malês. É absurdo pensar que essa gente não lutou como escravos e contra a escravidão baiana. A rebelião foi luta étnica, mas foi também luta de classe e, este o aspecto que passamos a discutir, luta religiosa.

A religião foi talvez a força ideológico-cultural mais poderosa de moderação das diferenças étnicas e sociais no interior da comunidade africana, embora não bastasse para unir africanos e crioulos na revolta. Pelo fato de haver sido um meio de solidariedade interétnica, o islã ajudou a promover a unidade entre muitos escravos e libertos africanos. O islã representou um forte fator de mobilização e, obviamente, organizou os rebeldes de uma maneira sofisticada. Ao mesmo tempo, os líderes malês não negligenciaram a busca de aliados fora do campo muçulmano, no que foram favorecidos pela etnicidade. Nagôs islamizados e não islamizados participaram do levante de 1835. Este é um aspecto que não foi entendido por nenhum dos autores que explicaram 1835 como uma **jihad**, uma guerra santa muçulmana, a começar por Nina Rodrigues. Em suas visões etnocêntricas, eles concluiriam que os malês eram excessivamente “fanáticos” para permitirem a entrada de não-muçul-

manos em seu movimento. A certa altura Nina Rodrigues parece sugerir que estes seriam todos massacrados pelos rebeldes. Mesmo um autor penetrante como Roger Bastide aceitou acriticamente o mito europeu-cristão de que a civilização islâmica se caracteriza “*como todos sabem pelo fanatismo religioso*” e que, portanto, a rebelião de 1835 representou uma “*verdadeira guerra contra os cristãos*” Ainda que considerássemos certo falar de um fanatismo inerente à civilização islâmica, dificilmente poderíamos julgar os africanos muçulmanos representantes exemplares dessa “civilização” O próprio Bastide, e Nina antes dele, reconheceram o caráter extremamente sincrético do islamismo malê⁽¹¹⁾.

Nina Rodrigues, Bastide e outros certamente confundiram o comportamento disciplinado da comunidade malê, e sua reserva depois da derrota de 1835, com intolerância. Mas os malês tinham aprendido a conviver com outras religiões na própria África, e as guerras de conquista ali acontecidas não podem ser atribuídas apenas ao caráter militante da religião de Maomé. As guerras tribais, muitas vezes inspiradas em deuses étnicos guerreiros, antecederam e sucederam o expansionismo muçulmano na África Ocidental. Na Bahia os malês tentaram aproveitar a militância “tribal” dos escravos vindos da África e não há evidência de que seu projeto de rebelião tivesse como objetivo imediato a imposição do islã sobre os outros africanos e muito menos o massacre destes. Em princípio, todos os africanos foram considerados aliados potenciais pelos malês.

Isso não significa que os malês não contassem com suas próprias bases de apoio. Eles certamente constituíam um grupo distinto que se autodefinia, entre outras coisas, em termos da competição com outros grupos africanos e do conflito com os senhores baianos e seus aliados. À luz dessa situação de conflito, eles fizeram o que em geral qualquer grupo faz em circunstâncias semelhantes: 1) delimitaram fronteiras de definição de seus membros; 2) tentaram reduzir a dissidência dentro do grupo com o objetivo de aumentar sua eficiência no confronto com os adversários; 3) organizaram e coordenaram recursos sociais e materiais; e 4) desenvolveram novas relações com outros grupos que pudessem servir de aliados (DUKE, 1976, p. 104).

Se uma **jihad** clássica não aconteceu na Bahia em 1835, isso não quer dizer que o fator religioso deva ser subestimado. O islã foi uma poderosa força ideológica e organizacional, e articulou politicamente a ira de escravos e libertos africanos contra a exploração de classe e a opressão étnica. A religião esteve entrelaçada com classe e etnicidade e todas devem ser consideradas como fatores dinâmicos que possibilitaram a rebelião de 1835. Dito isso, não acreditamos ser necessário classificar o levante dos malês de acordo com um modelo exato da antropologia ou sociologia da religião. Foi um movimento messiânico? Foi milenarista? Ele teve elementos de ambos, mas num sentido muito geral. Depois de listar mais de duas dúzias de expressões que buscam definir o que chama de “movimentos sócio-religiosos”, Vittorio Lanternari conclui: “*Nenhum desses termos pode separadamente descrever*

(11) Ver NINA RODRIGUES (1932, p. 66 e 90) e BASTIDE (1971, vol. 1, p. 154-155 e cap. VII). Discutimos Nina, Bastide e muitos outros estudiosos em *Interpretações sobre o Levante dos Malês, 1835* (texto inédito). Sobre o islã dos malês baianos ver REIS (1986b, p. 110-135).

a realidade complexa, dinâmica de sequer um movimento” (LANTERNARI, 1974, p. 486-487). Howard Prince decide seguir Lanternari e qualifica 1835 como um “movimento ‘nativista’ primitivo” de “regeneração cultural africana” juntamente com “tons milenaristas religiosos”. Mas os malês parecem ter sido muito pragmáticos para apostar num milênio em 1835. Obviamente, eles desejavam a ajuda de Alá e fizeram tudo para consegui-la, mas queriam reconstruir a sociedade com as próprias mãos. O rebelde milenarista destrói o mundo e espera uma reconstrução divina. Os malês procuravam tornar-se mandantes num sentido mais concreto. Por outro lado, a rebelião não parece se ajustar ao argumento de que foi um movimento de “regeneração cultural africana”, um termo que o próprio Lanternari usou nos anos 60 para designar povos dominados por forças estrangeiras em suas próprias terras de origem e que reagiram para evitar que “a sociedade nativa fosse varrida como entidade histórica”⁽¹²⁾. Ora, a “sociedade nativa” dos rebeldes já havia sido varrida de suas vidas e eram eles os estrangeiros na Bahia. Agora tinham de olhar para a frente, não para trás. Os malês não foram só bons religiosos, foram também políticos relativamente pragmáticos.

Mas devemos considerar o religioso e o político como termos conflitantes na rebelião de 1835? O excelente artigo de Mary Reckord sugere este tipo de corte em relação à rebelião jamaicana de 1831, liderada por pregadores batistas escravos que reivindicavam a abolição da escravidão na ilha. Ela comenta:

Eles [os escravos] haviam criado um movimento de protesto em parte inspirado pelo cristianismo e organizado através de reuniões religiosas, nas quais a religião tinha sido subordinada aos objetivos políticos.

O papel da religião é interpretado da seguinte maneira:

... numa sociedade onde as reuniões religiosas eram a única forma de atividade organizada permitida, tais reuniões se tornaram o ponto focal natural de todos os interesses dos escravos que não eram atendidos pela organização das fazendas (RECKORD, 1971, p. 52 e 62).

A situação da Jamaica tem semelhanças e diferenças com a da Bahia. Lá o protestantismo batista era uma religião reconhecida e que, em certa medida, reconhecia a autoridade espiritual dos pregadores escravos. Fora a figura do pregador, essas organizações batistas funcionalmente equivaleriam, talvez, às irmandades de cor da Bahia. Mas estas aparentemente nunca se meteram em revoltas escravas. O islã, ao contrário, não era uma religião permitida, mas sem dúvida funcionou como um ponto focal e agente radical dos interesses escravos na Bahia. Além disso, tanto lá como

(12) Ver PRINCE (1972, p. 234-235). Prince se refere ao livro de LANTERNARI (1965), um estudo clássico sobre religião entre povos “tribais” do Terceiro Mundo, que consideramos informativo, mas que não ajuda a esclarecer conceitualmente a rebelião de 1835.

cá as rebeliões foram precedidas de um intenso movimento de conversões e reuniões religiosas.

Não acreditamos, entretanto, que no caso dos malês – e talvez como no dos escravos batistas jamaicanos e em outros casos semelhantes – seja possível separar o reino de Deus do reino de César. A religião era uma linguagem política para os escravos. Na visão de mundo dos africanos a linha que dividia o religioso do secular era bem fina. Quase tudo que acontecia neste mundo tinha algo a ver com os negócios do outro mundo de uma forma urgente e imediata. Por isso não faz muito sentido falar em subordinação da religião à política ou vice-versa, especialmente no caso do islã, em que a luta política pode facilmente convergir e se confundir com a luta religiosa. É possível, então, melhorar a sugestão de Manuela Carneiro de que em 1835 houve a *“imbricação de um projeto político no projeto religioso”* (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p. 28). Parece-nos que o projeto religioso dos malês era um projeto político e vice-versa.

A religião não deve ser entendida como uma explicação da revolta alternativa à etnicidade ou à condição escrava. A relação etnia-religião-escravidão era complexa. Embora o islã não seja, por definição, uma religião étnica ou escrava – pois se pretende universalizante – ela pode ter se tornado isto na Bahia de 1835. O islã estava identificado com certos grupos étnicos, notadamente os nagôs e os haussás⁽¹³⁾. Todos os seus adeptos na Bahia eram ou haviam sido escravos. A maioria continuava escrava em 1835. Ainda mais importante era que tornar-se malê não parecia diminuir em muito a identificação étnica do converso, até porque o islã se mesclara a outras religiões propriamente étnicas da África. Por outro lado, tornar-se liberto não implicava romper os laços com a comunidade escrava, pois na cidade escravos e libertos faziam o mesmo trabalho, muitas vezes moravam nas mesmas casas, celebravam os mesmos deuses, e eram igualmente discriminados e perseguidos como africanos. Muitos dos que entraram na rebelião de 1835 provavelmente não sabiam exatamente se estavam ali como nagôs, como malês ou como escravos. Muitos eram apenas nagôs entusiasmados com a luta organizada por seus patrícios malês; outros eram escravos e ex-escravos que se metiam em qualquer distúrbio de rua que aparecesse. Todos certamente tinham no horizonte a abolição da escravidão baiana, mesmo se alguns pensavam de antemão poder substituí-la por um outro tipo de servidão em que se tornassem senhores.

II

A política de resistência escrava em 1835 foi facilitada pelo meio urbano, a conjuntura econômica recessiva e a situação política geral da província da Bahia e do país.

(13) Curiosamente, os escravos haussás parecem ter apresentado poucos combatentes em 1835, em comparação com os libertos. Entre os presos havia 23 haussás libertos, contra apenas 8 escravos. Ver REIS (1985, p. 113).

Embora o coração da economia de exportação da Bahia estivesse no Recôncavo, na cidade de Salvador estavam as condições ideais para a organização de rebeliões como a de 1835. Em primeiro lugar, a cidade abrigava a grande maioria dos libertos africanos, os quais forneciam infra-estrutura material e quadros para a resistência. Não podia haver proselitismo, planejamento e mobilização sem a relativamente grande capacidade de circulação geográfica dos libertos. Nem podiam as conspirações escravas ser arranjadas sem as casas dos libertos que serviam como ponto de reunião, depósito de armas, esconderijo de escravos fugidos e local de interação cultural, social, religiosa e até econômica dos africanos. Além disso, havia na cidade uma concentração dos especialistas em várias artes, que podiam usar suas habilidades de carpinteiros, ferreiros e armeiros para produzir e fornecer armas aos guerreiros. E havia também os especialistas da religião, que forneciam amuletos protetores, conforto espiritual e liderança aos rebeldes.

Todos esses recursos, e a mera existência de um grande número de libertos, também funcionavam como uma poderosa arma simbólica. A multiplicidade dos papéis econômicos de escravos e libertos na cidade demonstrava a profunda e extensa dependência da sociedade sobre seu trabalho, e sugeria a possibilidade de uma vida independente do domínio senhorial. Este último aspecto é fundamental, pois nenhum grupo subordinado tenta destruir uma ordem social sem sentir-se preparado para substituí-la por uma nova ordem. A perspectiva de uma sociedade alternativa dificilmente poderia florescer no ambiente especializado dos engenhos. Estes, porém, constituíam inequivocamente o núcleo estruturador da escravidão na Bahia.

O fato de que o Recôncavo representava a base de poder na Bahia não escapou à percepção dos rebeldes. No Recôncavo estava concentrada a população escrava e só lá qualquer movimento poderia decidir sua sorte. Em 1835 e em outras ocasiões, os insurgentes tentariam a articulação entre cidade e campo, mas a resposta dos escravos rurais foi limitada. Em 1835 vieram alguns do Recôncavo para lutar em Salvador e um grupo de escravos de engenho ficou de sobreaviso para se juntar aos rebeldes da cidade, o que nunca ocorreu.

Em seu ensaio sobre as rebeliões baianas, Décio Freitas enfatiza os efeitos das relações escravistas urbanas:

O sistema de 'ganho', na medida em que incorporava os escravos à economia monetária, suscitava idéias libertárias. Esse sistema... pode, decerto, ser considerado como uma forma híbrida de trabalho escravo e assalariado. O mais importante não era que permitisse ao escravo se alforriar, mas que lhe descortinasse a perspectiva de relações não escravistas de produção. O sistema de 'ganho' introduziu um forte elemento de contradição na estrutura escravista (FREITAS, 1976, p. 97).

Freitas também relaciona a relativa independência de vida dos escravos urbanos, como o hábito de morarem fora de casa, à ocorrência de insurreições.

Embora não sejam destituídas de interesse, as sugestões de Freitas negligem-

ciam outros aspectos da questão. Se havia uma “forma híbrida de trabalho” no meio urbano, ela incluía também, e sobretudo, o que poderíamos chamar de trabalho ligado à pequena produção mercantil independente. Não se pode esquecer a “autonomia” das relações do negro de ganho com o mercado, algo mais semelhante ao artesanato e ao camponês do que ao assalariado. Como aqueles, o negro de ganho trabalhava duro para complementar sua subsistência. Parte do excedente, quando havia, era poupada e investida na compra de alforria, única esperança para o escravo tornar-se um trabalhador inteiramente autônomo. As dificuldades para o preenchimento dessa expectativa, entre elas a demora em conseguir a quantia para alforriar-se, criavam tensões. Finalmente, é importante lembrar que uma vez no mercado de trabalho, ganhadores escravos e libertos organizavam-se coletivamente nos cantos, reconstituindo laços comunitários e étnicos que não podem ser excluídos de uma análise de “relações sociais de produção” e, portanto, esquecidos como “elemento de contradição na estrutura escravista”. Mas havia outras contradições, além das relações de trabalho, que adicionavam combustível à rebeldia africana em Salvador.

Salvador era um *melting pot* residencial, onde ricos, pobres, escravos, brancos, pardos, crioulos e africanos moravam lado a lado nas mesmas ruas e, às vezes, nos mesmos sobrados. Em algumas das mais populosas freguesias, como a Conceição da Praia e especialmente a Sé, os prédios do governo e as igrejas – símbolos da autoridade e do poder estabelecidos – se encontravam colados aos prédios residenciais. Essa organização espacial da desigualdade fazia de Salvador um exemplo perfeito de “cidade insurrecional”. Segundo Hobsbawm

na cidade insurrecional ideal as autoridades – os ricos, a aristocracia, a administração governamental e local – estarão... tão misturadas com a concentração central de pobres quanto possível (HOBSBAWM, 1973, p. 223).

A inexistência de segregação residencial certamente agudizou a percepção de privação dos africanos, especialmente dos libertos, se não em termos materiais, pelo menos em termos sociais e psicológicos. Embora integrados espacialmente, os africanos libertos eram obrigados a respeitar e mesmo obedecer seus vizinhos brancos, fossem eles quem fossem – pobres ou ricos, autoridades ou cidadãos comuns. Isso é muito claro nos rituais dos julgamentos após a derrota de 1835: para ser inocentado, o africano suspeito tinha de provar tradição de fidelidade e respeito a seus senhores e vizinhos brancos.

Ao proporcionar a africanos escravos e libertos mais oportunidades e independência e, ao mesmo tempo, estabelecer limites precisos à sua mobilidade e dignidade sociais, o ambiente urbano provocou reações contraditórias. Se representou um convite à acomodação, também facilitou a organização de revoltas. Foi esse aspecto contraditório da cidade escravista que Richard Wade parece não haver compreendido quando tentou negar a existência da conspiração de Denmark Vesey, em Charleston, 1822. Wade observou:

o ambiente urbano provou-se hostil à conspiração porque provia o escravo de uma maior latitude, uma dimensão de independência dentro da servidão, e algum alívio da vigilância constante do senhor. Esta liberdade comparativa desviava o descontentamento, levando os negros antes a tentarem explorar suas modestas vantagens do que a organizarem-se para medidas desesperadas⁽¹⁴⁾.

A rebelião de 1835 demonstra que independência e “liberdade comparativa” podem ser um subproduto inevitável da escravidão urbana, mas não um eficiente mecanismo de acomodação. A Bahia não é o único exemplo disso. Os estudos sobre a escravidão nas Américas têm mostrado repetidamente que bom tratamento e liberalidade da parte dos senhores não eram passaportes para a paz social, especialmente no contexto urbano, onde eram forçosamente adotados pelos senhores como uma necessidade econômica e não como uma concessão humanitária (REIS, 1983, p. 115-117).

A cidade de Salvador foi, também, particularmente atingida pela crise da agricultura de exportação e de alimentos, provocando a escassez de comida e uma considerável diminuição das atividades do porto. Esses dois fenômenos afetaram duramente as condições de vida e de trabalho dos escravos e libertos africanos. A situação econômica esteve ruim durante pelo menos os quinze anos que antecederam a rebelião de 1835. Mas a crise econômica não produziu por si só o protesto escravo. As condições de vida dos escravos também não eram boas em épocas de prosperidade, quando o volume de trabalho aumentava e as roças de subsistência dos escravos eram tomadas pelos campos de cana. Na cidade, prosperidade significava mais tonéis de aguardente e caixas de açúcar para os escravos carregarem. Mas a crise não trouxe alívio. A seca no interior empurrou para a capital e vilas do interior um grande contingente de flagelados, o que estrangulou mais ainda a produção e o abastecimento de alimentos. Combinada com uma inflação artificial oriunda da emissão descontrolada de moedas, a escassez fez subir bem alto os preços de gêneros de primeira necessidade. Os pobres em geral – inclusive escravos e libertos – sofreram severamente. Nos anos trinta as dificuldades cresceram.

Entre 1830 e 1835, observa-se que as alforrias aumentaram, talvez como resultado das dificuldades econômicas dos senhores. A presença de um contingente adicional de trabalhadores libertos no minguado mercado de trabalho provavelmente aumentou as tensões sociais. Assim, a crise econômica parece ter realmente contribuído para a rebelião, ao contrário das previsões dos sociólogos do conflito de que as revoltas tendem a ocorrer “quando os tempos estão melhorando” (OBERS-

(14) Ver WADE (1971, p. 138). Sobre os líderes da conspiração escrava urbana de Gabriel Prosser, Mullin escreveu: “Eles tinham uma vida própria – os senhores estão conspicuamente ausentes de seus longos e detalhados depoimentos – e os únicos brancos que participavam de suas vidas de alguma maneira significativa foram aqueles que os escravos podiam usar – metodistas, pequenos comerciantes, taverneiros... Neste período de reajuste e diversificação econômicos, permitir ao escravo que alugasse seu próprio tempo era prática ilegal, mas altamente popular e lucrativa” (MULLIN, 1972, p. 156). Mas, ao contrário de Wade, Mullin interpreta corretamente essa situação como favorável à rebelião.

CHALL, 1973, p. 115). Os desprivilegiados não se revoltam exclusivamente por razões econômicas, ou como uma reação espontânea à crise, mas o farão se piorarem substancialmente as condições de vida que consideram aceitáveis. É o que Thompson chama de “economia moral do povo” (THOMPSON, 1971, p. 76-136). Ademais, o ambiente se torna propício à rebeldia coletiva – e individual também – quando se entrecruzam crise econômica e crise política⁽¹⁵⁾. E foi isso que aconteceu na Bahia em 1835.

Como bom estrategista político que era, Lênin observou que além da deterioração das condições materiais e do aumento das atividades políticas, uma revolução necessita de boa liderança e “uma crise nos negócios da ordem dominante” (HOBSBAWM, 1964, p. 24). Talvez não possamos afirmar que a ordem dominante na Bahia estivesse exatamente se rompendo, mas o regime político e social do Brasil escravocrata estava certamente passando por dificuldades. Nas décadas de 1820 e 1830 o país, e a Bahia em particular, foram abalados por diversas revoltas que, em alguns casos, mobilizaram milhares de pessoas da população livre. Muitos desses movimentos adquiriram fortes dimensões sociais e raciais. Nunca antes as classes livres estiveram tão divididas. Na Bahia os africanos viram a plebe livre caçar portugueses nas ruas, assaltar e saquear suas tavernas, destruir propriedades e assassinar autoridades civis e militares. Eles testemunharam os soldados, os bastiões naturais da ordem, desobedecer seus superiores hierárquicos e desafiar os governantes provinciais. Essa situação certamente inspirou os rebeldes de 1835. O campo adversário estava dividido e não podia haver melhor oportunidade para agir. Se os homens livres sabiam se aproveitar da divisão entre os escravos, estes provaram que também sabiam se aproveitar da divisão entre aqueles.

No entanto, não é possível generalizar quanto a uma relação imediata entre a crise de hegemonia político-social e a revolta escrava. Se aquela realmente definiu esta, como explicar as conspirações e levantes ocorridos antes da Independência, quando havia uma relativa paz social na província? Talvez se possa explicar sua frequência: houve apenas três revoltas e uma conspiração antes de 1823 e mais de 15 depois desse ano.

O historiador F. W. O. Morton argumenta que os escravos baianos não aproveitaram os melhores momentos para se insurgirem, quando as diferenças entre as camadas livres eram mais profundas, como em 1822-23 durante a Guerra da Independência, por exemplo. Mas é possível argumentar que o clima de desordem social na Bahia nunca desapareceu de cena por completo durante as décadas de 1820 e de 1830. Além disso, concluir que os escravos perderam suas melhores chances é pressupor a existência de ilimitados recursos em suas mãos, é considerar que os escravos e seus aliados libertos podiam estar sempre prontos para o combate organizado, planejado e violento. Acreditamos que a escolha do momento da sublevação pode ser melhor entendida se se levar em conta outras determinações⁽¹⁶⁾.

(15) Sobre este aspecto ver a análise gramsciana de AMINZADE (1981, p. 282).

(16) Sobre a observação do historiador ver MORTON (1974, p. 280).

Os momentos de irrupção da rebeldia escrava não estavam tão imediatamente vinculados ao calendário da política dos grandes combates, à política do Estado, e sim ao da micropolítica do cotidiano, das relações de poder na sociedade civil. Isso decorreu da própria natureza do Estado escravocrata, que negava a existência política dos escravos. Os interesses destes eram identificados aos dos senhores ou tinham uma penetração extremamente limitada no aparelho estatal. Individualmente, os escravos podiam representar às autoridades contra os abusos dos senhores, e isso muitas vezes aconteceu, sobretudo na cidade; mas, pode-se imaginar os riscos que corriam os queixosos. Evidentemente, não se permitia que agissem coletivamente perante a lei. O contato com o Estado se dava com mais frequência através da polícia. Esta atuava na repressão às tentativas de associação dos escravos nos batuques, candomblés, reuniões malês, jogos de capoeira, ou no controle de cada escravo quando longe do poder direto do senhor, ou seja, quando “em público”. Mas se a polícia era o instrumento de controle coletivo e público por excelência, no nível individual o que realmente contava era o domínio do senhor.

As rebeliões escravas tendiam a acontecer naqueles momentos em que o relaxamento do controle coletivo e individual convergiam. Na Bahia, a eficiência do controle coletivo foi comprometida pelas agitações populares, revoltas militares e retiradas de tropas entre 1823 e 1840. É nesse contexto que se pode estabelecer uma relação causal mais precisa entre instabilidade político-social e revoltas escravas. Mesmo assim, o “descontrole” pessoal sobre o escravo se mantinha como o fator fundamental na determinação do *timing* da ruptura rebelde.

Como o presidente da província comentou em 1831, as “desordens” escravas aconteciam com mais frequência durante os feriados religiosos, especialmente o Natal⁽¹⁷⁾. Nessas ocasiões, os escravos em geral tinham folga do trabalho enquanto seus senhores investiam tempo em suas festas. A fraca participação dos africanos na cultura senhorial levava-os a celebrarem essas datas com sua própria gente. Escravos e libertos encontravam-se para festejar seus deuses e lançar seus corpos na dança intensa dos batuques e candomblés; aí eles cantavam e falavam sobre suas tradições e seus ressentimentos; aí também conspiraram ou se levantavam. A resistência violenta coletiva não representava uma quebra completa com o ritmo da comunidade africana, era o prosseguimento aprofundado da luta rotineira, o exercício de uma tradicional capacidade de aglutinação e coletivismo entre os africanos.

Nas ocasiões de festa, a população livre se encontrava de guarda baixa e às vezes concentrada em determinado local. Parecia presa fácil. Na Bahia, como em outros lugares das Américas – Nova York em 1712, Antígua em 1736, Richmond em 1800, Southampton e Jamaica em 1831, por exemplo –, as revoltas ocorreriam no Natal ou em outros feriados e domingos. Assim, a hora do ato mais extremo da política escrava, a revolta, em geral seguia o calendário da sociedade civil, se aproveitando do instante de enfraquecimento do governo do senhor. Os rebeldes modernos

(17) Arquivo Público da Bahia. *Correspondência Presidencial*, vol. 679, fl. 140.

agem nos dias de trabalho, os escravos agiam nos de folga. Em 1835 esse dia foi o domingo da festa de Nossa Senhora da Guia.

Mas em 1835 havia também uma outra razão para escolher aquele domingo. De acordo com o calendário islâmico os malês estavam festejando o fim do Ramadã, a festa do Lailat alQadr (Noite do Poder). O mês sagrado do Ramadã traz para os adeptos de Maomé uma especial força espiritual e na Noite do Poder Alá controla os espíritos malignos e reordena os negócios do mundo. Os malês não poderiam escolher uma melhor conjuntura astral para tentar a rebelião⁽¹⁸⁾.

Assim, os rebeldes malês definiram seus planos baseados numa avaliação complexa do que entendiam ser a correlação de forças na Bahia de 1835. Eles procuraram manipular pelo menos três campos de poder ao mesmo tempo e num momento em que acreditavam estar com vantagem em todos eles. O poder do Estado escravocrata estava debilitado pelas divisões entre os homens livres; o poder dos senhores relaxado pelo domingo de festa; e o poder do deus do homem branco sob a mira de Alá. A política rebelde escrava tinha sua lógica própria.

Referências Bibliográficas

- AMINZADE, Ronald. *Class, Politics and Early Industrial Capitalism*. Albany, State V. of New York Press, 1981.
- ANDRADE, Maria José. *A Mão-de-Obra Escrava em Salvador de 1811 a 1860*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1975.
- APTHEKER, Herbert. *Nat Turner Slave Rebellion*. New York, Grove Press, 1966.
- ARONSON, Dan R. Ethnicity as a Cultural System. In: HENRY, F (Org.). *Ethnicity in the Americas*, Paris, Mouton, 1976.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1971, vol. 1.
- BELLINI, Ligia. *Por Amor e Interesse: As Cartas de Alforria 'Afetivas'*. (mimeo).
- BERGHE, Pierre L. van der. *The Ethnic Phenomenon*. New York, Elsevier, 1981.
- CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela. *Negros, Estrangeiros: Os Escravos Libertos e sua Volta à África*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- _____. Etnicidade: da Cultura Residual mas Irredutível. *Revista de Cultura e Política* 1 (1):35-39, 1979.
- DAWLEY, Alan. E.P. Thompson and the Peculiarities of the Americans. *Radical History Review* 19, 1978/79.
- DUKE, James. *Conflict and Power in Social Life*. Provo, Brigham Young University Press, 1976.
- FREITAS, Décio. *Insurreições Escravas*. Porto Alegre, Movimento, 1976.
- GASPAR, David. The Antigua Slave Conspiracy of 1736. *William and Mary Quarterly*, 35(2): 308-323, 1978.
- GENOVESE, Eugene. *Roll Jordan Roll*. New York, Pantheon, 1974.
- _____. *In Red and Black*. New York, Vintage, 1971.
- HOBSBAWM, Eric. Movimentos Pré-Políticos em Áreas Periféricas. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio (Org.). *O Estado Autoritário e Movimentos Populares*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- _____. Religion and The Rise of Socialism. *Marxist Perspectives*, 1(1), 1978.
- _____. *Revolucionaries*. New York, Pantheon, 1973.
- _____. From Social History to the History of Society. *Daedalus*, 100(1), 1971.
- _____. *Labouring Men*. New York, Basic Books, 1964.
- _____. *Primitive Rebels*. New York, Norton, 1959.
- JAMES, C.L.R. *The Black Jacobins*. 2a. ed. New York, Vintage, 1963.
- LANTERNARI, Vittorio. Nativistic and Socio-Religious Movements: A Reconsideration. *Comparative Studies in Society and History*, 16(4): 486-487, 1974.
- _____. *The Religion of the Oppressed*. New York, Mentor, 1965.
- MARX, Karl & ENGELS, Frederick. *The German Ideology*. Moscou, Progress, 1968.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós. A Propósito de Cartas de Alforria. *Anais de História* IV: 23-52, 1972.
- MORTON, F.W.O. *The Conservative Revolution of Independence: Economy, Society and Politics in Bahia, 1790-1840*. Tese de Doutorado, Universidade de Oxford, 1974.

(18) Discutimos isso mais detalhadamente em REIS (1986b, p. 144-146).

- MULLIN, Gerald. *Flight and Rebellion*. New York, Oxford University Press, 1972.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo, Nacional, 1932.
- OBERSCHALL, Antony. *Social Conflict and Social Movements*. Englewoods Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1973.
- PRICE, Richard & MINTZ, Sidney. *An Anthropological Approach for the Afro-American Past*. Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues, 1976.
- PRINCE, Howard. *Slave Rebellion in Bahia, 1807-1835*. Tese de Doutorado, Universidade de Columbia, 1972.
- RECKORD, Mary. The Jamaican Slave Rebellion of 1831. In: FRUTCH, R. (Org.). *Black Society in the New World*. New York, Random House, 1971.
- REIS, João José. Nas Malhas do Poder Escravista: A Invasão do Candomblé do Accú, 1829. *Religião e Sociedade*, 13(3): 108-127, 1986a.
- _____. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês (1835)*. São Paulo, Brasiliense, 1986b.
- _____. O 'Rol dos Culpados': Notas sobre um Documento da Rebelião de 1835. *Anais do Arquivo Público da Bahia*, 48, 1985.
- _____. 'Poderemos Cantar, Brincar, Folgar': O Protesto Escravo nas Américas. *Afro-Ásia*, 14:115-117, 1983.
- _____. O Jogo-Duro do Dois de Julho: O Negro na Independência da Bahia. *Estudos Afro-Asiáticos*, 13 (no prelo).
- SAUL, John S. *The State and Revolution in Eastern Africa*. New York, Monthly Review Press, 1979.
- SCHWARTZ, Stuart B. The Manumission of Slaves in Colonial Brazil: Bahia, 1684-1745. *Hispanic American Historical Review*, 54 (4): 603-635, 1974.
- THOMPSON, E.P. Eighteenth-Century English Society: Class Struggle Without Class? *Social History*, 3(2), 1978.
- _____. The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century. *Past and Present*, 50: 76-136, 1971.
- WADE, Richard C. The Vesey Plot: A Reconsideration. In: BRACEY, J. H et al (Orgs.) *American Slavery: The Question of Resistance*. Belmont, Wadsworth, 1971.
- WRIGHT, Erik O. *Varieties of Marxist Conception of Class Structure* (mimeo).