



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

Reis, João José  
Domingos pereira sodré: um sacerdote africano na Bahia Oitocentista  
Afro-Ásia, núm. 34, 2006, pp. 237-313  
Universidade Federal da Bahia  
Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77003408>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal  
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



**DOMINGOS PEREIRA SODRÉ:  
UM SACERDOTE AFRICANO  
NA BAHIA OITOCENTISTA\***

*João José Reis* \*\*

Para Vivaldo da Costa Lima



**À**s 4h30min da tarde de 25 de julho de 1862, uma sexta-feira, foi preso em sua casa o africano liberto Domingos Sodré, então com estimados 70 anos de idade.<sup>1</sup> Domingos fora denunciado pessoalmente ao chefe de polícia por um funcionário da Alfândega, que o acusava de receber por suas adivinhações e “feitiçarias” objetos roubados por escravos a seus senhores. “Candomblé” foi como o chefe de polícia denominou o que existia na casa do africano, termo já em voga nessa época

\* Este artigo é o resultado parcial de um projeto de pesquisa apoiado pelo Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento (CNPq). Agradeço os comentários feitos a uma versão anterior pelos membros da linha de pesquisa Escravidão e Invenção da Liberdade, do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia. Neuracy Moreira e Anadora Andrade me auxiliaram na coleta de dados e com seus comentários. Alberto da Costa e Silva, Claudia Trindade, Gabriela Sampaio, Hendrik Kraay, Isabel Cristina F. dos Reis, Jean Hébrard, Karin Barber, Kristin Mann, Luis Nicolau Parés, Paulo Farias, Renato da Silveira, Ricardo Tadeu Cáires, Wlamyra Albuquerque indicaram fontes documentais e bibliográficas, além de comentarem o texto. Partes deste foram também apresentadas como palestras e debatidas na University of Michigan (Ann Arbor), na Michigan State University (Lansing) e em uma mesa do XXVI Congresso da Latin American Studies Association, em março de 2006, a convite, respectivamente, de Sueann Caulfield, Peter Beattie e Linda Lewin.

\*\* Professor do Departamento de História da Universidade Federal da Bahia.

<sup>1</sup> Este incidente foi também abordado por Rachael E. Harding, *A Refuge in Thunder: Candomblé and Alternative Spaces of Blackness*, Bloomington, Indiana University Press, 2000, pp. 50-51, 93-96, e 193-204. Observam-se neste livro algumas omissões de palavras e falhas de transcrição dos documentos pertinentes.





para definir práticas religiosas tidas como africanas. A autoridade policial levou muito a sério a denúncia e ordenou uma operação repressiva, capitaneada pelo subdelegado interino da freguesia de São Pedro Velho, onde Domingos residia. Acompanharam-no dois inspetores de quarteirão, um deles vizinho do chefe do candomblé.<sup>2</sup> Além destes, estava presente o tenente-coronel comandante do corpo policial, também mobilitado para a diligência pelo chefe de polícia.

O chefe de polícia da província ficava no topo da cadeia de comando policial e sob ele estavam delegados, subdelegados e o corpo de policiais armados. Os cargos de delegado e subdelegado, ocupados por indicação do presidente da província, foram criados em 1841, através da reforma do código processual concebida pelos conservadores. Eles substituiriam a maioria das funções policiais dos juízes de paz, cujo cargo era eletivo, uma instituição criada por reformistas liberais em fins da década de 1820.<sup>3</sup> Salvador contava com dois delegados, um para as freguesias urbanas, outro para as suburbanas e as rurais. Mas o chefe de polícia amiúde se relacionava diretamente com os subdelegados, que cuidavam do policiamento em cada freguesia, ajudados por inspetores de quarteirão. À exceção da chefia de polícia, estes cargos não eram remunerados, mas refletiam e acrescentavam poder e prestígio a seus detentores. Se no meio rural eram distribuídos aos potentados locais e seus apeniguados, na cidade muitos eram homens de formação jurídica. O chefe de polícia era quase sempre um juiz de direito, como João Antônio de Araújo Freitas Henriques, 40, que ordenou a prisão de Domingos.<sup>4</sup> O subdelegado titular da freguesia de São Pedro era o advogado Antonio José Pereira de Albuquerque, mas na data da diligência contra o candomblé, por razões que ignoro, ocupava o cargo seu suplente Pom-

<sup>2</sup> Sobre a ocupação e o endereço dos inspetores de quarteirão, ver *Almanak administrativo, mercantil e industrial da Bahia para o anno de 1863, organizado por Camilo de Lelis Masson*, Bahia, Typographia de Camillo de Lelis Masson e Co., 1863, pp. 254, 372.

<sup>3</sup> Sobre os juízes de paz, ver Thomas Flory, *Judge and Jury in Imperial Brazil, 1808-1871: Social Control and Political Stability in the New State*, Austin, University of Texas Press, 1981.

<sup>4</sup> Henriques teve carreira jurídica brilhante, servindo em tribunais superiores. Foi chefe de polícia de diversas províncias (Maranhão, Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Bahia) e presidente do Ceará (1869-70) e da Bahia (1871-72), entre outros cargos públicos que exerceu. Arnold Wildberger, *Os presidentes da província da Bahia, efectivos e interinos, 1824-1899*, Salvador, Typographia Benedictina, 1949, pp. 591-598.



*Ladeira de Santa Tereza, onde viveu Domingos Sodré.*  
Foto de Mariângela Nogueira

*Afro-Ásia*, 34 (2006), 237-313

239



6/9/2006, 18:17



pílio Manuel de Castro. Não sei se este era também advogado, mas conseguia entrosar-se no ambiente das artes e das letras na cidade. Ele ocupava a presidência da Sociedade Philarmónica Bahiana e a segunda secretaria tanto do Conservatório Dramático — que censurava ou liberava a encenação de peças teatrais — como do Instituto Histórico da Bahia, este presidido pelo arcebispo d. Romualdo Seixas. Também não consegui identificar de que vivia o inspetor de quarteirão Adriano Pinto, o vizinho do africano preso. Quanto ao inspetor José Thomas Muniz Barreto, era um pequeno negociante de jóias.<sup>5</sup> O comandante do corpo policial, também presente, forneceria a força física, já que subdelegados não contavam com policiais armados que trabalhassem diretamente sob suas ordens. Seu corpo de funcionários se resumia a um oficial de justiça e um escrivão, além dos inspetores de quarteirão.

O chefe de polícia recebeu do denunciante detalhes sobre onde encontrar Domingos. Tratava-se do sobrado nº 7 da ladeira de Santa Tereza, que desemboca em frente ao convento do mesmo nome, na rua do Sodré. O convento de Santa Tereza, na época, abrigava o seminário arquiepiscopal, onde a Igreja Católica formava seus padres. Buscando maior precisão, o chefe de polícia informou ao subdelegado que o sobrado tinha apenas quatro janelas, “onde há vasos de flores, e cujos fundos se comunicam com as casas da rua de baixo, lado do mar”.<sup>6</sup> O jornal *Diário da Bahia* publicou que Domingos ocupava apenas a loja do sobrado, uma espécie de subsolo comum nas casas e sobrados da época, com pequenas janelas, chamadas “óculos”, em geral gradeadas e abertas para o nível da calçada. A loja representava a típica moradia de escravos e libertos na Salvador de então.<sup>7</sup> Mas não creio que as autoridades policiais negligenciassem especificar que Domingos ocupava apenas esse cômodo da casa.

<sup>5</sup> *Almanak administrativo* (1863), pp. 234, 299, 304, 305. Sobre delegados e subdelegados, ver: Flory, *Judge and Jury*, cap. 9; Richard Graham, *Patronage and Politics in Nineteenth-Century Brazil*, Stanford, Stanford University Press, 1990, pp. 55-64 e *passim*.

<sup>6</sup> Arquivo Público do Estado da Bahia (doravante APEBa), Polícia, Correspondência expedida, 1862, vol. 5754, *Chefe de Polícia João Antônio de Araújo Freitas Henriques para o subdelegado de São Pedro*, 25/07/1862, fl. 214v.

<sup>7</sup> *Diário da Bahia*, 28/06/1862. Sobre essas habitações de pobres, ver Ana de Lourdes Costa, “Ekabó!: Trabalho escravo e condições de moradia e reordenamento urbano em Salvador no século XIX”, (Dissertação de Mestrado, Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, 1989).



Consideremos, então, que o liberto africano ocupava de fato um sobrado inteiro, embora pequeno, de apenas dois andares e quatro janelas.

É provável, porém, que o prédio não fosse diferente de outros da vizinhança que haviam se convertido em morada coletiva de africanos. Em 1869, o jornal *O Alabama* denunciou o que acontecia na vizinha Rua do Sodré:

É matéria velha, porém que cada dia toma maiores proporções. Quero falar de uma infinidade de casas, que há nessa rua [do Sodré], as quais, sendo ocupadas somente por africanos de ambos os sexos, são uns verdadeiros quilombos. Os proprietários dessas casas, tendo somente em vista o prompto recebimento dos alugueis, pouco se importam que suas propriedades fiquem estragadas, e que a vizinhança seja incomodada. Um africano aluga uma casa, e é preferido a qualquer nacional, que a pretende; reduz as salas, quartos e cozinha a pequenos cubículos, divididos por taboas, esteiras, e até mesmo por cobertas, e da noite para o dia estão todos esses casebres ocupados. O negro que aluga a casa, além de lucrar cento por cento na especulação, se constitui chefe de quilombo.<sup>8</sup>

O uso do termo *quilombo* para definir estes cortiços sugere um entendimento contemporâneo de seu papel como espaço de resistência africana, inclusive resistência a uma concepção burguesa de organização urbana preconizada por uma parcela dos homens ilustrados da Bahia. Mas não se tratava de um entendimento generalizado. Os menos ilustrados proprietários daqueles imóveis, por exemplo, se satisfaziam com a pontualidade dos inquilinos africanos, honestos que eram no pagamento de seus aluguéis. Que estes fossem morar juntos, ali ou em outros endereços, resultava tanto do desejo de “viver entre os seus”, quanto da discriminação que sofriam como “negros estrangeiros” que eram.<sup>9</sup>

Seria Domingos chefe de um quilombo urbano daquele tipo? Por ocasião de sua prisão, ele sugeriu que outras pessoas moravam com ele. O chefe de polícia, embora não usasse o termo “quilombo” para definir a casa do liberto, chamou-a de “covil”, e não menos perigoso do que um

<sup>8</sup> *O Alabama*, 06/05/1869.

<sup>9</sup> As expressões entre aspas são, respectivamente, de Inês Côrtes de Oliveira, “Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX”, *Revista USP*, 28 (1995-96), pp. 174-193; e Manuela Carneiro da Cunha, *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e a sua volta à África*, São Paulo, Brasiliense, 1985.



refúgio de negros fugidos. À sua ordem de ataque não faltou um quê de estratégia militar, pois ele mandou seu subalterno “vigar os quintais para que se não malogue a diligência e apreenda as pessoas que forem encontradas na referida casa, as quais devem ser incontinenti conduzidas para a Correção antes que se aglomere o povo, como sucede em tais ocasiões”. Henriques dizia mais: que as reuniões suspeitas presididas por Domingos costumavam acontecer nas terças e nas sextas-feiras, e ele escrevia suas ordens numa sexta. No mesmo dia o subdelegado Pompílio, amante das artes e das letras, executaria a diligência policial.<sup>10</sup>

### O liberto Domingos Sodré

Nos diversos documentos que consultei, o nome do “feiticeiro” africano foi registrado ora como Domingos Sodré, ora Domingos Sodré Pereira, ou ainda Domingos Pereira Sodré — e, em lugar de Sodré, freqüentemente Sudré —, uma incerteza nominal que talvez refletisse, em parte pelo menos, a condição de instabilidade legal dos forros africanos na sociedade brasileira oitocentista.<sup>11</sup> Trazidos para o Brasil à força, como escravos, uma vez libertos eles viravam estrangeiros, sem os direitos que tinham os cidadãos brasileiros, mesmo aqueles estendidos aos alforriados nascidos no país. Um exemplo disso está na legislação municipal vigente na época de Domingos, que lhes restringia a liberdade de circulação pelas ruas da cidade à noite. Considere-se a postura nº 86, de 1859. Ela punia com uma multa de mil réis ou, alternativamente, quatro dias de prisão o “escravo africano” encontrado na rua à noite sem bilhete, assinado pelo senhor ou pela senhora, “em que se declare para onde vai, o seu nome e lugar de morada”; a mesma postura penalizava com multa de três mil réis, ou oito dias de prisão, os “africanos libertos” encontrados nas ruas às mesmas horas “que não levarem bilhetes de qualquer Cidadão Brazileiro”.<sup>12</sup> Assim, quando se tratava do africano, uma linha tênue dividia a condição de escravo daquela de liberto, se o

<sup>10</sup> APEBa, *Chefe de Polícia João Antônio de Araújo Freitas Henriques para o subdelegado de São Pedro, op. cit.*, fls. 214v, 215.

<sup>11</sup> Decidi adotar a grafia Sodré.

<sup>12</sup> Biblioteca do Mosteiro de São Bento, *Posturas da Câmara Municipal da Cidade de S. Salvador, capital da Província da Bahia*, Bahia, Typographia de Manoel Agostinho Cruz Mello, 1860, p. 20.





assunto era controle policial. Que fosse por temor de uma insurreição na capital, o fato é que os libertos nascidos na África tinham sua vida cotidiana limitada dessa e de outras formas. De nada valiam as palavras eloquentes que podemos ler nas cartas de alforria, segundo as quais os alforriados, africanos ou não, seriam a partir dali “livres como se livres tivessem nascido”. Não surpreende, então, que eles buscassem proteção de seus ex-senhores, agora tratados como “patronos”, expressão corrente no Brasil escravista e com força legal inclusive: o liberto não podia ser desleal àquele que “patrocinara” sua liberdade, sob pena de ser reconduzido à escravidão, embora isto raramente ocorresse. A consolidar simbolicamente esses liames de dependência, os libertos geralmente tomavam o nome de família dos seus patronos.<sup>13</sup>

Domingos tinha um sobrenome de prestígio, que pertencia ao Morgado Sodré, fundado em 1711 pelo mestre-de-campo Jerônimo Sodré Pereira. Quando Domingos foi trazido como escravo para a Bahia, provavelmente na década de 1810, o Morgado era administrado pelo coronel Francisco Maria Sodré Pereira, que havia servido na guerra da Independência à frente do Batalhão de Honra Imperial de Caçadores do Exército. A família dera nome à Rua do Sodré, onde se localizavam o seminário católico e os “quilombos” urbanos há pouco descritos. A rua fazia esquina com a ladeira de Santa Tereza. Dali o liberto Domingos podia ver, alguns metros adiante, o solar que um dia pertencera à família de seus ex-senhores e agora abrigava a família do poeta Castro Alves, o que fez deste vizinho próximo do liberto. Se um não sabia da existência do outro, os escravos da casa do abolicionista — entre eles os carregadores de cadeira Augusto e Pedro, a cozinheira Martinha e a doméstica Vitória, todos africanos, e a lavadeira Lucrecia, crioula — provavelmente conheciam Domingos e souberam da sua prisão em 1862, talvez até a tivessem testemunhado.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Sobre a lógica social de nomeação de escravos e libertos na Bahia do período, ver Jean Hébrard, “Esclavage et dénomination: imposition et appropriation d'un nom chez les esclaves de la Bahia au XIXe siècle”, *Cahiers du Brésil Contemporain*, 53-54 (2003), pp. 31-92. Sobre a precária situação jurídica e política do liberto africano no Brasil imperial, que, após a revolta dos malês, em 1835, ganhou feitio de verdadeira perseguição, sobretudo na Bahia, ver Cunha, *Negros, estrangeiros*, pp. 68-81; e João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, caps. 15 e 16.

<sup>14</sup> “Inventário do Dr. Antonio José Alves”, falecido em 23 de janeiro de 1866, *Anais do APEBA*, vol. 30 (1947), pp. 56-57; e Waldemar Mattos, “A Bahia de Castro Alves”, idem, p. 278, onde o autor descreve o solar do Sodré, inclusive “duas lojas de entrada e vários cômodos para escravos”.



Não sabemos a ocupação de Domingos, mas ele declarou ter sido escravo no engenho Trindade, em Santo Amaro, rico município açucareiro do Recôncavo baiano.<sup>15</sup> É provável que fosse mais tarde transferido para servir à família de seus senhores na cidade. Segundo o subdelegado que o prendeu, Domingos adquirira sua liberdade em 1836 “do finado Sodré”, decreto pensando no coronel Francisco Maria, morto em 1835. Se um dia fora escravo do coronel, por ocasião de sua alforria, conseguida aos 45 anos mais ou menos, ele já havia passado para o domínio do primogênito e herdeiro do Morgado, Jerônimo Sodré Pereira, quinto com este mesmo nome na família. Ainda não encontrei o registro da carta de liberdade de Domingos, mas, num índice de alforrias outorgadas entre 1836 e 1841, seu nome consta ao lado do nome de seu senhor, Jerônimo.<sup>16</sup> Isto apenas confirma o que declarou o africano em seu testamento de 1882, onde a ele se refere como “seu antigo senhor Jerônimo Sudré”.<sup>17</sup>

Tipo interessante esse senhor de Domingos. Estudara na Inglaterra, era fidalgo da Casa Imperial, cavaleiro da Ordem de Cristo e major da Guarda Nacional. Tinha casa em Salvador, cidade com cerca de 120 mil habitantes em 1872, porém preferia viver no engenho São João, em Matoim, uma freguesia rural com menos de 2.500 moradores, pouco mais de mil deles escravizados.<sup>18</sup> Solteiro, ali vivia amancebado com escravas de quem teve filhos — três mulheres e cinco homens —, aos quais deu seu nome e os reconheceu em cartório. Isso provocaria tremenda briga pelo espólio do Morgado, protagonizada por irmãos e sobrinhos do major, quando este faleceu em 1881. Sua fortuna foi então

<sup>15</sup> Em 1807 o engenho Trindade pertencia a d. Thereza Maria de Franca Corte Real e deve ter sido comprado algum tempo depois pelo coronel Francisco Maria Sodré Pereira. O coronel também possuía o engenho Cassuca, registrado em seu nome em 1830, localizado na freguesia de São Tiago do Iguaçu, termo da vila de Cachoeira. Ver APEBa, Matrícula dos engenhos, livro nº 632, registros nº 424 (Trindade) e 643 (Cassuca). Na década de 1840 o engenho Trindade continuava nas mãos da família Sodré, pois nele nasceram dois filhos de Maria Adelaide Sodré Pereira e Antonio Ferrão Moniz de Aragão. Ver Mario Torres, “Os Sodrés”, *Revista do Instituto Genealógico da Bahia*, 7 (1952), p. 106.

<sup>16</sup> APEBa, Índice de cartas de liberdade, maço 2881. Esta fonte apenas registra os nomes do alforriado e do senhor, remetendo à página de um livro de registro específico para cartas de liberdade — não confundir com os Livros de Registros dos Tabeliões — que se perdeu.

<sup>17</sup> APEBa, Judiciária, Testamentos, nº 07/3257/01.

<sup>18</sup> Manoel Jesuíno Ferreira, *A Província da Bahia: apontamentos*, Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1875, p. 32.



avaliada em quase cem contos de réis em propriedades urbanas, inclusive os prédios dos hotéis Francez e Paris, e bens rurais, entre os quais o engenho São João. Este engenho foi logo depois da morte do major ocupado por seus filhos mestiços, que se armaram para defender a herança que acreditavam sua por direito sucessório. Mas foram rapidamente desalojados à força da propriedade, e perderam a briga legal pela herança cinco anos depois. Entre os parentes maternos desses filhos do major provavelmente havia escravos que tinham um dia trabalhado lado a lado com Domingos.<sup>19</sup>

Os anos que Domingos viveu cativo na Bahia foram de muita agitação escrava. No século XIX, a partir de 1807, uma série de quase trinta conspirações e revoltas escravas atemorizou o Recôncavo, Salvador e seus arredores. Na própria Santo Amaro, onde Domingos viveu como trabalhador de engenho, e na vizinha São Francisco do Conde, aconteceram revoltas em 1816, 1827 e duas em 1828. Na madrugada do dia 24 para 25 de janeiro de 1835, irromperia em Salvador a revolta dos malês, que deixou em polvorosa durante algumas horas a cidade onde o liberto, parece, agora morava. Nos dias seguintes a comunidade africana seria submetida a uma repressão violenta, protagonizada pelas forças policiais e por cidadãos armados em busca de suspeitos e sedentos de vingança. A brutalidade foi equivalente ao medo que tomara conta dos moradores, por pensarem que escravos e libertos africanos tentariam, e logo, um novo levante.

Os negros nagôs, a mais provável nação de Domingos, tiveram papel relevante nesse ciclo de revoltas, sobretudo as acontecidas nas décadas de 1820 e 1830. Em 1835, por exemplo, foram nagôs muçul-

<sup>19</sup> APEBa, Judiciária, Inventários, nº 09/4064/10. Ver sobre a família Sodré, Mario Torres, “Os morgados do Sodré”, *Revista do Instituto Genealógico da Bahia*, 5 (1951), pp. 9-34; Torres, “Os Sodrés”, pp. 89-149; e Dain Borges, *The Family in Bahia, Brazil, 1870-1944*, Stanford, Stanford University Press, 1992, pp. 60, 123, 249-251. Havia um sobrinho homônimo de Jerônimo Sodré Pereira, médico e político que, em 1852, ainda estudante, fundou com colegas da Faculdade de Medicina da Bahia a efêmera Sociedade Abolicionista 2 de Julho. Sobre este outro Jerônimo, ver Jailton Lima Brito, *A abolição na Bahia, 1870-1888*, Salvador, Centro de Estudos Baianos/Edufba, 2003, pp. 106-107. A briga na família pode ser acompanhada em processo guardado no APEBa, Judiciária, Inventários, nº 09/4064/10; e também Torres, “Os morgados”, pp. 22-26, sendo este autor descendente do lado branco dos Sodré, a “família legítima”, e deveras parcial sobre o assunto.



manos (ou malês) os principais responsáveis pela organização e pelo deslanche do movimento, embora este também contasse com a participação de nagôs não islamizados. Mas não se pode dizer que os muçulmanos estiveram sempre à frente da rebeldia africana. Em 1826, a revolta do quilombo do Urubu parece ter sido protagonizada por devotos dos orixás como Domingos, segundo indícios que apontam a existência de uma casa de candomblé dentro do reduto de negros fugidos. Não descobri, porém, qual o comportamento de nosso personagem frente a esta e outras agitações. Sua alforria, ganha um ano depois do levante dos malês, sugere que em geral se comportara como escravo leal, obediente e trabalhador, mesmo se saíra da linha aqui e ali como era de praxe no currículo de qualquer escravo. Isto não significa que fosse acomodado, apenas que optara por superar a escravidão por outros meios que não a rebeldia aberta. No ano seguinte, 1837, já em liberdade, ele testemunharia e talvez tivesse apoiado, ativa ou veladamente, uma revolta liberal, a Sabinada, que foi aplaudida por grande parcela da população negra — escrava, liberta e livre — da capital.<sup>20</sup>

Sobre o passado africano de Domingos sabemos ainda menos. Disse acima que ele seria identificado como nagô na Bahia, mas este termo étnico, que abarcava os falantes de iorubá, não está registrado em qualquer documento, identificando-o como tal. É conjectura feita com base em outros indícios. Ele declarou em seu testamento ter nascido em Onim como “filho legítimo” de pais africanos, sem indicar-lhes a nação. Junto com estes, teria sido vendido para a Bahia, e digo isso porque ele deu os nomes cristãos de ambos, Porfírio Araújo de Argolo e “Bárbara de tal”. Estes nomes indicam, primeiro, que ambos conseguiram alforriar-se, pois escravos raramente tinham sobrenomes; e, segundo, que cada membro da família fora escravo de um senhor diferente, pelo menos no momento da alforria.<sup>21</sup> Um era Sodré, o outro, Araújo de Argolo

<sup>20</sup> Sobre as revoltas escravas, ver Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, e sobre a Sabinada, Paulo César Souza, *A Sabinada: a revolta separatista da Bahia*, São Paulo, Brasiliense, 1987; Hendrik Kraay, “‘As Terrifying as Unexpected’: The Bahian Sabinada, 1837-1838”, *Hispanic American Historical Review*, 72 (1992), pp. 501-527; e Douglas G. Leite, “Sabinos e diversos: emergências políticas e projetos de poder na revolta baiana de 1837”, (Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal da Bahia, 2006).

<sup>21</sup> Oliveira, “Viver e morrer no meio dos seus”, pp. 177-179, identificou membros de famílias africanas trazidos juntos no mesmo navio ou que se reencontraram na Bahia oitocentista.



e a outra, “de tal”, um sobrenome de que Domingos não conseguiu lembrar-se no momento em que ditara seu testamento. Quanto ao lugar de onde vieram, Onim era como naquela altura se chamava mais comumente a cidade de Lagos, hoje uma grande metrópole na Nigéria.<sup>22</sup> Também conhecido pelo nome tradicional, Eko, ali se formara um dos numerosos reinos dos povos de língua iorubá, nossos nagôs, os quais ocupavam território que cobria desde o poderoso Oiô, no norte, até precisamente Lagos, no sul.<sup>23</sup> O país de Domingos era um pequeno reino, localizado numa das ilhas do complexo de lagos formado na Costa dos Escravos, região do golfo do Benim assim denominada por ter sido importante entreposto de cativos para o tráfico atlântico. Nesse litoral se localizavam famosos portos negreiros, como Pequeno Popo (ou Mina Pequena), Grande Popo (Mina Grande), Jakin, Uidá (ou Ajudá), Porto Novo, Badagri e Lagos. Este último, a casa de Domingos, ganhou importância a partir do final do século XVIII e se tornou o porto de embarque mais ativo das últimas três décadas do tráfico de escravos para a Bahia. Em 1823, por exemplo, nas suas imediações foi apreendido pelos ingleses um navio do grande traficante baiano José Cerqueira Lima. Na ocasião, Lagos guerreava contra o vizinho reino de Badagri, situação que sempre atraía mercadores de gente ávidos por adquirirem prisioneiros de guerra.<sup>24</sup>

Esse conflito de 1823 era provavelmente o desdobramento de uma luta sucessória que teve início na virada do século XIX entre dois irmãos, Osilokun e Adele. O primeiro, que era um rico comerciante envolvido no tráfico, mais velho, e portanto herdeiro legítimo do trono, foi preferido em benefício do segundo, mais jovem porém com maior

<sup>22</sup> O termo Lagos aparece documentado pela primeira vez em meados da década de 1850, e a partir daí substituiria aos poucos o termo Onim. Ver A. B. Aderibigbe, “Early History of Lagos to about 1850”, in A. B. Aderibigbe (org.), *Lagos: The Development of an African City* (Lagos, Longman Nigeria, 1975), p. 15.

<sup>23</sup> Vou usar algumas vezes o termo iorubá aqui, mas advirto que não era, no tempo de Domingos, um termo de auto-identificação étnica ou uma língua assim identificada, como paulatinamente se foi tornando, na África, ao longo da segunda metade do século XIX. Ver a respeito John Peel, “The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis”, in E. Tonkin, E. M. McDonald e M. Chapman, (orgs.), *History and Ethnicity* (Londres/Nova Iorque, Routledge/Kegan Paul, 1989), pp. 198-215.

<sup>24</sup> Arquivo Histórico do Itamarati (AHI), Comissão Mista, lata 64, pasta 1, maço 3, *Relatório de José Maurício Fernandes Pereira de Barros para o Ministro dos Negócios Estrangeiros*, 21/09/1867. Sobre a ascensão de Lagos como entreposto negreiro no final do século XVIII, ver Robin Law, “Trade and Politics Behind the Slave Coast: The Lagoon Traffic and the Rise of Lagos, 1500-1800”, *Journal of African History*, 24 (1983), pp.321-348.



talento para a política, tendo sido apoiado pelos chefes tradicionais. O próprio Osilokun ter-se-ia inicialmente conformado com a escolha de Adele e algumas fontes dizem que até o apoiara. Mais tarde se arrependeria por ver ameaçados seus interesses comerciais pelo irmão, e uma guerra irrompeu entre seus partidários. Adele foi derrotado em Lagos, exilou-se em Badagri, onde foi feito rei e de onde atacava Lagos a intervalos, até cerca de 1835, quando voltou a ser *oba* (rei) de Lagos. O conflito começou em algum momento entre 1811 e 1820, durante o primeiro governo de Adele, o período mais provável em que Domingos foi trazido para a Bahia. Em suma, há grande chance de que ele e sua família tivessem sido prisioneiros dessa guerra civil e, como tais, vendidos para traficantes baianos.<sup>25</sup>

Guerra não faltava na terra dos iorubás, de norte a sul, no tempo em que Domingos foi feito cativo na África. Entre o final dos anos 1810 e 1850, embarcaram em Lagos milhares de vítimas de sucessivos conflitos no interior, ligados ao declínio e colapso do império de Oiô e às disputas entre as diversas cidades-estado pela hegemonia política em território iorubá. Os irmãos Richard e John Lander, que visitaram a região no início da década de 1830, testemunharam, sob o ângulo da elite política, a mortandade provocada pelos conflitos: “é deveras estranho que os principais governantes de quase todas as cidades pelas quais passamos desde que deixamos Badagri, e que estavam vivos e bem no meu retorno para o litoral três anos atrás, foram mortos na guerra, ou morreram de causas naturais”.<sup>26</sup> David Eltis calcula que, entre 1801 e 1825, cerca de 114.200 cativos, quase 100% dos quais prisioneiros de guerra

<sup>25</sup> Sobre esses conflitos e a venda de suas vítimas para o tráfico, ver Kristin Mann, “The World the Slave Traders Made: Lagos, c. 1760-1850”, in Paul E. Lovejoy (org.), *Identifying Enslaved Africans: Proceeding of the UNESCO/SSHRC Summer Institute* (Toronto, York University, 1997), pp. 201-204, 207. Kristin Mann gentilmente colocou à minha disposição uma versão revista deste seu texto, capítulo de livro a ser brevemente publicado. Para uma breve introdução à história do reino de Onim/Lagos, ver Robert S. Smith, *Kingdoms of the Yoruba*, Londres, Methuen, 1969, pp. 89-94.

<sup>26</sup> Richard e John Lander, *Journal of an Expedition to Explore the Course and Termination of the Niger*, Nova Iorque, Harper & Brother, 1837, p. 126. Sobre a ascensão e queda de Oiô, ver Robin Law, *The Oyo Empire, c. 1600-c. 1836: A West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade*, Oxford, Oxford University Press, 1977; Idem, “The Chronology of the Yoruba Wars of the Early Nineteenth Century: A Reconsideration”, *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 5, nº 2 (1970), pp. 211-222.



iorubás, passaram por Lagos, de um total de 236.600 embarcados nos portos do golfo do Benim para diversos pontos das Américas. Nesse mesmo período, o número de falantes de iorubá exportados especificamente para a Bahia dos diversos portos da região ficou em torno de 175.200.<sup>27</sup> Domingos e seus pais faziam parte desses números impressionantes. Com eles e outros milhares de patrícios, também veio a religião dos orixás, as divindades típicas dos iorubás, cujo culto se tornaria hegemônico na Bahia com o avançar do século XIX.<sup>28</sup>

### O adivinho Domingos Sodré

Domingos Sodré parece ter sido um especialista dessa cultura religiosa, ou então tornou-se um na Bahia. Segundo relatório do subdelegado Pompílio Manoel de Castro para o chefe de polícia, foram encontrados na sua casa “diversos objetos de feitiçaria, quer de metal, quer de madeira, em porção extraordinária”, além de objetos pessoais e jóias, que a autoridade presumia fossem roubados. Foram presos com Sodré quatro africanos adultos, além de um “negro e moleque”.<sup>29</sup> Um relatório das rondas policiais daquele dia confirmava que tinham sido apreendidos “diversos objetos de feitiçaria e de danças de pretos, e os escravos João, creoulo, Elesbão, Elisia, Theresa e Delfina, Africanos”.<sup>30</sup> O crioulo João era o “moleque” aludido pelo subdelegado Pompílio. Por “crioulo” entenda-se o indivíduo de cor preta nascido no Brasil; chamava-se de “moleque” ao escravo adolescente. Quanto a Elisia, na verdade chama-se Ignez, e não era escrava, mas liberta, conforme depois se desco-

<sup>27</sup> David Eltis, “The Diaspora of Yoruba Speakers, 1650-1865: Dimensions and Implications”, in Toyin Falola e Matt D. Childs (orgs.), *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World* (Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2004), pp. 24, 31, 38.

<sup>28</sup> Sobre o processo de “nagôização” do candomblé baiano no século XIX, ver Luís Nicolau Parés, “The Nagôization Process in Bahian Candomblé”, in Falola e Childs (orgs.), *Yoruba Diaspora*, pp. 185-208. Para uma visão geral do candomblé na Bahia oitocentista, ver também Harding, *A Refuge in Thunder*; Renato da Silveira, *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*, Salvador, Maianga, 2006; e Luís Nicolau Parés, *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, Campinas, Editora da Unicamp, 2006.

<sup>29</sup> APEBa, Polícia, Subdelegados, 1862-63, maço 6234, *Correspondência de Pompílio Manuel de Castro para o Chefe de Polícia da província da Bahia*, 26/07/1862.

<sup>30</sup> APEBa, Polícia, maço 1023, *Partes da Polícia*, 26/07/1862.





briu. Dizendo-se Ignez, e se passando por escrava, ela provavelmente tentara atalhar a prisão, por acreditar que a polícia evitaria aborrecer seu senhor por tão pouco.<sup>31</sup>

Quanto a Delfina, provavelmente, era a mesma Maria Delfina da Conceição com quem Domingos se casaria na Igreja nove anos depois, a 4 de fevereiro de 1871, após ter vivido muitos anos com ela amasiado.<sup>32</sup> Creio que ela ainda não era liberta quando presa em 1862. O chefe de polícia informou em sua ordem de invasão ao subdelegado que Domingos agia “em combinação com duas africanas também libertas, que vendem caixinhas”, ou seja, eram ganhadeiras que mercadejavam em tabuleiros fechados de vidro.<sup>33</sup> Uma delas, eu presumo, seria Delfina, e adiante mais será dito sobre isto. A única Delfina que deu entrada na Casa de Correção naqueles dias estava registrada como escrava de certo Domingos Joaquim Alves.<sup>34</sup> Essa Delfina, que eu creio ser a companheira do africano Domingos, seria daquelas escravas que viviam sobre si no ganho, sequer moravam com seus senhores, apenas pagando-lhes “a semana”, isto é, deixando com eles, semanalmente, uma quantia contratada. Nesse caso, Delfina bem poderia ser confundida com uma liberta pela polícia e por seus informantes.<sup>35</sup>

A polícia varejou a casa de Domingos até o cair da noite, quando a operação foi suspensa porque impraticável à luz de velas. A revista detalhada ficaria para o dia seguinte, quando o subdelegado esperava encontrar muitos objetos roubados, além daqueles relacionados com práticas rituais. Neste sentido, ele escreveu, animado, ao chefe de polícia:

Existem arcas e baús, que diz ele [Domingos] não terem as chaves, ou antes que os seus donos não estavam em casa, o que me faz presumir que nelas algumas coisas roubadas deverão existir. Estou certo que será

<sup>31</sup> APEBa, Polícia, Correspondência expedida, 1862, vol. 5756, *Chefe de Polícia João Antonio Henriques para o carcereiro da Casa de Correção*, 31/07/1862, fl. 149.

<sup>32</sup> Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador (ACMS), *Livro de assentos de casamentos. São Pedro Velho, 1844-1910*.

<sup>33</sup> APEBa, *Chefe de Polícia João Antonio de Araújo Freitas Henriques para o subdelegado de São Pedro*, *op. cit.*, fl. 214v.

<sup>34</sup> APEBa, Polícia, Correspondência expedida, 1862, vol. 5756, *Chefe de Polícia João Antonio de Araújo Freitas Henriques para o carcereiro da Casa de Correção*, 26/07/1862, fl. 142.

<sup>35</sup> Ver sobre as ganhadeiras na Bahia da época, Cecília Moreira Soares, “As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no Século XIX”, *Afro-Ásia*, 17 (1996), pp. 57-71.



*Lagos e outros reinos iorubás, c. 1830.*



preciso em vista da grande quantidade que existe de objetos torpes de seu tráfico supersticioso, que V. Sa. me há de fornecer pessoas para os conduzir, ou autorizar a queima dos mesmos, sendo é verdade alguns de metal, entre estes chocinhos, espadas curtas à forma de cutelos, e outras bugiarias que costumam empregar em suas orgias os africanos.<sup>36</sup>

Esse relatório robustece a hipótese de que Domingos chefiava um quilombo urbano, onde viviam ou pelo menos transitavam outros africanos, os donos de algumas das arcas e dos baús ali encontrados. Mesmo quando não residiam fora das casas de seus senhores, era comum que escravos guardassem seus pertences com patrícios libertos, por assim acharem mais seguro. Domingos podia aceitar não ter as chaves dos baús de seus inquilinos, coisa que os senhores provavelmente não aceitariam. Mas é possível que o liberto estivesse apenas tentando dificultar a ação policial, pois disse também não saber onde estava a chave da porta da rua, que ficou aberta. Por isto, foram postados três policiais em sua frente até o dia seguinte, para quando o delegado prometia nova varredura no local.

Os presos foram enviados para a Casa de Correção, que ficava no forte de Santo Antônio, na freguesia do mesmo nome, uma caminhada de cerca de meia hora desde a ladeira de Santa Tereza. Alguns dos objetos rituais foram enviados à secretaria de polícia para conhecimento de seu chefe. Este elogiou a atuação do subdelegado, despachou ordens para que ele trouxesse Domingos à sua presença imediatamente e realizasse as buscas prometidas para o dia seguinte. Disse mais, que recolhesse “tudo quanto for objetos que pareçam roubados, e bem assim roupas para que se conheça a quem pertençam”. Instruiu que fosse utilizido “tudo quanto for objeto de feitiçaria, e não seja de metal ou tenha valor”. Os objetos de metal e de valor deveriam ser remetidos à chefatura de polícia. Finalizou seu despacho ordenando que Pompílio publicasse na imprensa os nomes dos escravos detidos, para que seus senhores pudessem reclamá-los.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> APEBa, *Correspondência de Pompílio Manuel de Castro para o Chefe de Polícia da província da Bahia, op. cit.*

<sup>37</sup> APEBa, *Despacho do chefe de polícia à correspondência do subdelegado Pompílio, op. cit.*



No dia seguinte, sábado, 26 de julho, o subdelegado Pompílio retornou à casa de Domingos Sodré, e nessa oportunidade seu escrivão lavrou um “Auto de busca e achada” arrolando os objetos ali confiscados, entre os quais dois relógios de parede que chamaram muita atenção (ver Anexo 1). O liberto estava presente à diligência, mas seu comportamento não foi registrado. Desde a primeira visita, Pompílio, que parecia só conhecer o interior das casas de africanos pobres, ficou impressionado com o que nesta topou.<sup>38</sup> Domingos lhe pareceu um liberto suspeitamente próspero. Indica-o, por exemplo, a existência de uma cômoda de jacarandá, que não era móvel típico de gente pobre. A certa altura foi mencionada a mobília da casa, cuja descrição na ocasião não se fez, mas deviam constar um sofá e cadeiras anos mais tarde inventariados após a morte do liberto. Entre os objetos encontrados, os colares de corais e ouro, correntes e anéis de prata, inclusive uma corrente que parecia ser enfiada de balangandãs, provavelmente pertenciam a Delfina e talvez a outras pretas que por ali circulassem. A posse de jóias desse tipo por negras libertas da Bahia era assunto comentado por viajantes estrangeiros. Além de adorno em ocasiões especiais, elas serviam como amuletos — no caso dos balangandãs — e método de poupança considerado mais seguro do que moeda corrente.<sup>39</sup>

O auto de busca confirma que Delfina vivia do comércio ambulante, especificando que tinham sido encontradas peças novas de tecido — provavelmente panos-da-costa — dentro de uma “caixinha de mercadejar com fazendas”. Outras “roupas novas de preto” ali achadas talvez também se destinasse à venda. Este e outros achados sugerem que

<sup>38</sup> Se fosse familiarizado com a vida dos libertos africanos, o subdelegado saberia que alguns eram bastante prósperos. Ver Maria Inês Côrtes de Oliveira, *O liberto: seu mundo e os outros*, São Paulo, Corrupio, 1988, pp. 35-51.

<sup>39</sup> Ver, por exemplo, James Wetherell, *Brazil. Stray Notes from Bahia*, Liverpool, Webb & Hunt, 1860, pp. 72-74; Raimundo Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 4<sup>a</sup> ed., 1976, p. 119; Eduardo França Paiva, “Celebrando a alforria: amuletos e práticas culturais entre as mulheres negras e mestiças do Brasil”, in Ístvan Jancsó e Íris Kantor (orgs.), *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa* (São Paulo, Hucitec/Edusp/Imprensa Oficial/Fapesp, 2001), pp. 505-518; Simone Trindade Silva, “Referencialidade e representação: um resgate do modo de construção de sentidos nas pences de balangandãs a partir da coleção do Museu Carlos Costa Pinto”, (Dissertação de Mestrado, Faculdade de Belas Artes, Universidade Federal da Bahia, 2005).



Delfina morava na casa com Domingos. E há mais indícios que o confirmam. Entre os objetos pessoais arrolados estavam roupas bordadas com as iniciais D. S. (de Domingos Sodré) e D. C. (de Delfina Conceição), guardadas na cômoda de jacarandá. Descartemos, então, a fantasiosa referência no *Diário da Bahia* de que havia muita “roupa com iniciais e letras cabalísticas”.<sup>40</sup> O registro de posse por meio das iniciais de seus donos era costumeiro nas famílias baianas, que assim evitavam desvio e roubo quando as roupas fossem levadas a lavar fora de casa. No caso do casal africano, o objetivo podia ser o mesmo, mas ainda o de evitar que suas roupas se confundissem com as de outras pessoas que viviam ou circulavam na casa. Seja qual for a razão daquelas iniciais, elas revelam uma demarcação de propriedade e uma noção de privacidade raramente registradas nos documentos a respeito do modo de vida africano na Bahia da época. Bem mais comum era o testamento que Domingos guardava numa caixinha de madeira envernizada e que, certamente, entre outras coisas, dispunha sobre os bens que ele possuía.<sup>41</sup>

Quanto aos objetos especificamente rituais confiscados, nem todos foram arrolados pelo subdelegado. Da lista do auto de busca e apreensão constam quatro chocalhos de metal, “santos de pau”, um cutelo de latão “sem corte” e uma espada de pau; um ferro, uma faixa branca e catorze peças de roupas decoradas com búzios; uma quantidade de búzios soltos e uma cuia com cal e outros ingredientes “místicos”. Domingos tinha em casa o que parecia serem esculturas em madeira de divindades africanas, os tais “santos de pau”. O *Diário da Bahia* mencionou “figuras lúbricas capazes de figurar no templo de Deus Pan ou Priapo”, o que, se o informante foi literal, podia referir-se a uma representação comum de Exu com seu pênis retesado. Talvez entre essas figuras constasse um “diabrete de ferro” mencionado pelo chefe de polícia num de seus muitos ofícios sobre o caso. Desde pelo menos meados do século XVIII, tanto na África como no Brasil, os europeus já associavam o Exu

<sup>40</sup> *Diário da Bahia*, nº 170, 28/07/1862.

<sup>41</sup> Este testamento confiscado em 1862 eu não encontrei, mas sim aquele escrito vinte anos depois e registrado por ocasião da morte de Domingos. Entre os estudos que se baseiam em testamentos de libertos na Bahia estão os de Kátia M. de Queirós Mattoso, *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX: uma fonte para o estudo de mentalidades*, Salvador, Centro de Estudos Baianos da UFBA, 1979; e Oliveira, *O liberto*.



iorubano ou o Legba daomeano, imprevisíveis deuses mensageiros, com o diabo cristão.<sup>42</sup>

Não foi indicada a existência na casa de um altar ou peji — mas devia haver um, já que foram encontradas representações de divindades —, nem se mencionavam restos de animais ou outras comidas votivas. Os objetos teriam sido encontrados em gavetas, baús ou arcas. Em contrapartida, é possível que emblemas e roupas rituais, algumas decoradas com búzios, estivessem guardados por Domingos para serem usados principalmente durante cerimônias celebradas alhures, não ali em sua residência. Nesta, segundo a polícia, ele atenderia clientes e acólitos para sessões de adivinhação e outras consultas feitas duas vezes por semana, cada terça e sexta-feira. Não consegui uma explicação ritual para a escolha desses dias da semana especificamente. Os quatro dias que intercalavam uma e outra sessão sugerem uma semana iorubá, mas nesta apenas o primeiro dia seria dedicado ao oráculo.

Há indícios de que Domingos fosse babalaô, um sacerdote de Ifá, divindade da adivinhação, senhor do destino e da sabedoria, também conhecido como Òrúnmila, um dos mais importantes membros do panteão iorubano. Thomas Bowen e William Clarke, missionários batistas norte-americanos que visitaram o território iorubá entre 1849 e 1858, comentaram sobre a popularidade de Ifá. O “grande e universalmente celebrado Ifá, o revelador dos segredos, e o guardião do casamento e nascimento”, escreveu Bowen. “O culto de Ifá é um dos principais ramos” da religião iorubá, observou Clarke.<sup>43</sup> Ifá, ou sua versão

<sup>42</sup> *Diário da Bahia*, nº 170, 28/07/1862; APEBa, Polícia, Correspondência expedida, 1862, vol. nº 5750, *Chefe de Polícia para o Diretor do Arsenal de Guerra*, 26/07/1862, fl. 326v. Pierre Verger, *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil, et l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, Dacar, IFAN, 1957, pp. 120-122, transcreve trechos de viajantes estrangeiros na África que associavam Exu, Elegbara ou Legba (este termo usado no Daomé) ao diabo. Um deles, Pruneau de Pommegeorge, que viveu em Uidá entre 1743 a 1765, ao modo do jornal baiano, descreveu Legba como “um deus Priapo [...] com seu principal atributo, que é enorme e exagerado em comparação ao resto do corpo” (p. 120). O missionário batista norte-americano Thomas Bowen escreveu em 1857 que “os iorubás adoram o próprio Satã, sob o nome de Exu”: T. J. Bowen, *Adventures and Missionary Labours in Several Countries in the Interior of Africa from 1849 to 1856*, Londres/Edimburgo, Frank Cass, 1968 [1857], p. 317. Sobre o Brasil das Minas Gerais, ver Antonio da Costa Peixoto, *Obra nova da língua geral de mina*, Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1943-44 [orig. 1741], p. 32, onde o autor identifica “Leba” (Legba) com o “Demônio”.

<sup>43</sup> Bowen, *Adventures and Missionary Labours*, p. 317; William W. Clarke, *Travels and Explorations in Yorubaland, 1854-1858*, Ibadan, Ibadan University Press, 1972, p. 279.



daomeana Fa, era conhecido na Bahia, conforme versos publicados pelo jornal *O Alabama*, em 1867, transcritos em anexo a este artigo. Ali se conta a história de um chefe de polícia baiano que teria contratado os serviços de um adivinho africano para descobrir o autor de um crime.

Entre os objetos confiscados na casa de Domingos, o cutelo cego bem que podia representar a espada de Ifá (*ada Òðsa*), um dos emblemas da divindade. Mas havia outras espadas, relacionadas talvez com outras divindades, entre elas Ogum, Xangô, Iansã, Oxum ou Oxaguiã — todas elas usam-nas. Pós, búzios e chocalhos, entre outros objetos encontrados, eram comumente empregados em rituais de adivinhação, encantação e possessão. Talvez lá fossem encontradas nozes de palma, o nosso dendezeiro, que terminaram sendo registradas entre os “objetos insignificantes” da lista de objetos apreendidos. Dezesseis dessas nozes são utilizadas nos jogos de adivinhar pelo sistema de Ifá. Semelhantemente, o objeto descrito como “corrente de prata com diversos objetos” lembra o opelê, conhecido no Brasil como rosário de Ifá, uma das peças usadas pelo babalaô para olhar o destino, que consiste numa enfiada de oito metades de nozes de palma igualmente separadas umas das outras. Nas extremidades da corrente, o sacerdote, segundo Abimbola, “amarra numerosos objetos como pequenas contas, moedas e búzios”.<sup>44</sup> As nozes de palmas estão também associadas a um mito em que elas são dadas a Ifá por Exu como instrumentos da adivinhação — o que coloca em um lugar ritual específico o tal “diabrete de ferro” encontrado com Domingos.<sup>45</sup> Que esse método de adivinhação fosse utilizado na Bahia no tempo de Domingos é sugerido nos mesmos versos de *O Alabama* há pouco mencionados. Ali, Fa aparece como o próprio objeto de adivinhação, pois o sacerdote teria chegado à chefatura de polícia “Munido de seu Fá e mais preparos”. Pouco adiante é dito que ele “semeou” o Fá, ou seja, fez o jogo de Ifá (ou Fá) com as sementes sagradas de palma.

<sup>44</sup> Wande Abimbola, *Ifá: An Exposition of Ifa Literary Corpus*, Ibadan, Oxford University Press Nigeria, 1976. Ver ilustrações e explicações entre pp. 4-5, 8-12. A citação está na p. 11. Abimbola observa que placas de metal podem às vezes substituir nozes no opelê.

<sup>45</sup> A árvore e o caroço do dendê são de natureza sagrada em muitos mitos de Ifá, inclusive mencionados por Bowen e Clarke, acima citados. Rodrigues, *Os africanos*, p. 227, reproduz de Alfred Ellis uma versão do mito que associa Ifá a Exu.



Escrevendo na década de 1890, pouco depois da morte de Domingos, Nina Rodrigues assim descreveu a corrente divinatória que ele viu na Bahia: “aquele [processo de adivinhação] que aqui atribuem a Ifá é o de uma cadeia de metal em que de espaço a espaço se enfia uma meia noz de manga seca. O feiticeiro pega a cadeia em certo ponto e a joga de um modo especial. Da posição em que tomam as nozes deduzem o augúrio ou vaticínio”.<sup>46</sup> Também segundo Querino, na Bahia a noz de palma teria sido substituída pelo caroço de manga seco.<sup>47</sup> Mas, fosse esse o caso da corrente encontrada pela polícia em 1862, provavelmente seríamos disso informados pelos policiais por sua familiaridade presumível com o caroço de manga. Ao contrário, o auto de busca registrou “diversos objetos”, como se eles desconhecessem o que viam. Daí por que, presumo eu, o opelê de Domingos — se opelê fosse — seria feito de noz de palma. É pouco provável, ainda, que se tratasse de mais uma jóia de Delfina, pois os objetos de prata foram cuidadosamente arrolados para se investigar se tinham sido roubados.

O subdelegado Pompílio, colega do arcebispo no Instituto Histórico, parece ter inquirido na cidade sobre Domingos, pois o acusaria de ser em Salvador “o principal da ordem dos sortilégiros e feitiços”, considerando que por *sortilégio* se entendia a arte de manipular objetos de adivinhação. O *Diário da Bahia* repetiu com pouco ajuste o relatório do subdelegado, e publicou ser o liberto “reputado o venerável da ordem dos sortilégiros e feitiços”. Não se devem negligenciar os termos com que se estava definindo a posição de Domingos, enquanto líder de uma “ordem”, quer dizer, de um grupo, uma organização, uma confraria. E a insistência em relação a seus dotes oraculares. Sobre os objetos com ele confiscados, disse Pompílio serem “próprios, ou usados para malefícios e venturas, que costumava dar este africano às pessoas, que [...] aí iam saber de seu futuro”.<sup>48</sup> O uso do termo “malefício” denota uma mentalidade policial ainda radicada nos princípios da Inquisição, que designava como tal as artes diabólicas dos feiticeiros, ou sua capacidade de fazer mal, usando de meios ocul-

<sup>46</sup> Rodrigues, *Os africanos*, p. 228.

<sup>47</sup> Manuel Querino, *A raça africana e os seus costumes*, Salvador, Progresso, 1955, p. 57.

<sup>48</sup> APEBa, Polícia, Subdelegados, 1862-63, maço 6234, *Correspondência de Pompílio Manuel de Castro para o Chefe de Polícia da província da Bahia*, 27/07/1862; *Diário da Bahia*, nº 170, 28/07/1862.



tos, de ervas, rezas, encantações, mau-olhado, imprecações. De fato, todas as formas de paganismo e práticas mágicas, mesmo inofensivas e até benéficas, seriam reduzidas à categoria de *maleficium* pelos inquisidores.<sup>49</sup> Aqui se incluía a prática de “dar ventura”, como o subdelegado se referiu — e era comum assim fazê-lo na época — à arte de adivinhar.

Ainda segundo Pompílio, “este africano é conhecido pelo [nome de] papai Domingos, e se tem constituído adivinhador e dador de venturas”.<sup>50</sup> Ter o título de papai, na Bahia daquela época, significava ser alguém com ascendência ritual e liderança no mundo do candomblé, o chefe de uma ordem. Por isso considerei robustecida a hipótese de que ele seria um *babalaô*, em iorubá, pai (*baba*) do segredo ou do mistério (*awo*).<sup>51</sup> Descartei que pudesse ser um *babalorixá*, pai de orixá, porque não consta que fosse chefe de terreiro. Contudo, o termo “papai” podia ser usado na Bahia da época em ambos os casos, ou, aliás, para designar qualquer um com reputação de feiticeiro. Entre os iorubás, *baba* significava isso e muito mais, incluindo, além de pai biológico e chefe de linhagem, “conotações de prioridade, dominação, liderança, ou eficácia superior em qualquer esfera, humana ou outra.”<sup>52</sup>

Os babalaôs, que só podem ser do sexo masculino, formavam uma ordem do sacerdócio considerada a mais importante para a vida cotidiana iorubá. Seu prestígio social em grande parte residia no costume dos iorubás de os consultarem não só para conhecerem suas divindades protetoras e os meios de as favorecerem, como para tomarem qualquer decisão importante na vida. Nas imediações de Abeokuta, Bowen viu um desses sacerdotes em plena atividade, em 1851: “sob um

<sup>49</sup> Ver, sobre *maleficium*, Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Harmondsworth, Penguin, 1971, pp. 519 e ss.; Norman Cohn, *Europe's Inner Demons*, Frogmore, Paladin, 1976, cap. 9.

<sup>50</sup> APEBa, *Correspondência de Pompílio Manuel de Castro para o Chefe de Polícia da província da Bahia*, op. cit.

<sup>51</sup> Michka Sachnine, *Dictionnaire usuel yorùbá-français*, Paris/Ibadan, Karthala/IFRA, 1997, pp. 69 e 73.

<sup>52</sup> J. D. Y. Peel, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 72. As expressões *papai* e *mamãe de terreiro* e, com menos freqüência, *pai-de-santo* (não encontrei *mãe-de-santo*) já eram correntes na Bahia na segunda metade do século XIX. As duas primeiras aparecem, por exemplo, em diversos números do jornal *O Alabama*. *Pai-de-santo* eu só encontrei uma vez nas páginas deste jornal. Ver em *O Alabama* de 28 de julho de 1868 o registro mais remoto que conheço deste último vocábulo.



galpão estava um homem consultando seu Ifá, o orixá que prevê acontecimentos futuros". Quanto às respostas das consultas, "os nativos acreditam nelas tão sinceramente quanto um irlandês acredita em St. Patrick", escreveu o missionário protestante, sem perder a chance de alfinetar os católicos.<sup>53</sup> Na mesma época, Clarke indicou que as pessoas procuravam o babalaô para consultar sobre quaisquer problemas presentes e planos futuros, como a cura de doenças e o sucesso matrimonial.<sup>54</sup> Não havia limites para o que Ifá vê e patrocina, conforme observou E. Bolaji Idowu, um estudioso da religião iorubá:

É absolutamente impossível para um iorubá cuja alma continue presa a sua crença tradicional fazer absolutamente qualquer coisa sem consultar o oráculo de Ifá. Tem sido sempre, através da história dos iorubás, uma atitude *sine qua non* diante da vida. Antes do noivado, antes do casamento, antes do nascimento do filho, no nascimento do filho, nos sucessivos estágios da vida de um homem, antes da indicação de um rei, antes da feitura de um chefe, antes da indicação de qualquer pessoa para um cargo, antes que uma viagem seja feita, em tempos de crise, em tempos de doença, em todo e qualquer tempo, Ifá é consultado como guia e garantia.<sup>55</sup>

Daí poder-se imaginar a importância que teriam os adivinhos, embora não só os babalaôs, para a enorme população nagô que vivia na Bahia no tempo de Domingos.

Se a insistência das fontes sobre suas funções como adivinho-mor sugere que Domingos Sodré fosse um especialista de Ifá, é prudente também considerar a hipótese de que conhecesse apenas o jogo divinatório mais simples, com dezesseis búzios, o *erindinlogun*, ligado à deusa Oxum. Também usado na tradição divinatória iorubá, ele é praticado pelo *awolorixá*, que significa detentor do segredo do orixá ou adivinho dos devotos de orixá. Como já vimos, entre os objetos confiscados a Domingos se encontravam búzios soltos, que podiam muito bem servir para tais exercícios de adivinhação.

<sup>53</sup> Bowen, *Adventures and Missionary Labours*, p. 135.

<sup>54</sup> Clarke, *Travels and Explorations*, p. 280.

<sup>55</sup> E. Bolaji Idowu, *Olódùmarè: God in Yoruba Belief*, Londres, Longmans, 1962, pp. 77-78.



Infelizmente, não sei qual o grau exato de treinamento de Domingos Sodré para exercer essa atividade complexa e prestigiosa do sacerdócio iorubá. A formação para o cargo de adivinho, sobretudo de babalaô, requeria disciplina contínua, exercitada ao longo de muitos anos de aprendizado, para conseguir memorizar e interpretar os sinais ou *odus* — configurados pela disposição das sementes de palma ou búzios jogados sobre um tabuleiro — que constituem o jogo divinatório. Os *odus* remetem a um *corpus* literário formado por versos que descrevem problemas enfrentados e solucionados por personagens míticas, que podem ser deuses e homens, ou animais e plantas antropomorfizados. Para se fazer a adivinhação de Ifá é preciso conhecer, segundo Bascom, “bem mais de mil desses versos”.<sup>56</sup> O mesmo autor lembra que o jogo dos dezesseis búzios também requer a memorização de um significativo número de versos, apontando esta e diversas outras semelhanças entre os dois sistemas oraculares.<sup>57</sup>

O relatório do subdelegado enfatizou que Domingos atuava em casa como adivinho e “feiticeiro”, ou seja, além de adivinhar, ele fazia outros trabalhos de monitoramento e manipulação do universo espiritual. Uma coisa leva à outra. Conforme reza um dos mitos de Ifá, Setilu, de origem Nupe, que seria o introdutor desse oráculo no país iorubá, com o avançar dos anos “começou a praticar a feitiçaria e a medicina”.<sup>58</sup> Esse saber ele teria legado a seus discípulos e sucessores, ou assim sugere o mito. É através da adivinhação — e não importa qual o método específico — que se interpreta a vontade dos deuses e se definem os trabalhos e as oferendas por eles exigidos de devotos. Domingos operava nesse registro ritual, que, para a polícia, significava “feitiçaria”. Em suma, além de adivinhar — e através da adivinhação — ele conheceria quais os sacrifícios ou ebós adequados para satisfazer as divindades, e provavelmente os preparava para seus clientes. Na função de curandeiro, também preparava garrafadas.

<sup>56</sup> William R. Bascom, “The Sanctions of Ifa Divination”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 71 (1941), p. 43. Vários autores mencionam Oxum como patrona do jogo com dezesseis búzios, resultado de seu aprendizado incompleto do método de Ifá.

<sup>57</sup> A respeito das semelhanças e diferenças entre um e outro sistema de adivinhação, ver William Bascom, *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from África to the New World*, Bloomington/Londres, Indiana University Press, 1980, pp. 5-31.

<sup>58</sup> Samuel Johnson, *The History of the Yorubas*, Londres, Routledge/Kegan Paul, 1966 [1897], p. 33.





É possível que Domingos tivesse feito pelo menos uma parte da formação de adivinho em sua terra natal. Lagos não tinha uma vida religiosa tão opulenta como outras regiões iorubás, com seus concorridos, elaborados e festivos cultos públicos a numerosos orixás. Mas através de sua inserção no comércio atlântico — leia-se o comércio de escravos — e a conseqüente prosperidade, sobretudo o enriquecimento de seu rei, “Lagos se tornou uma monarquia divina iorubá, adotando assim formas, rituais, instituições e etiquetas dos reinos iorubás”, nas palavras de P. D. Cole. Ali já existia um grupo importante da elite dominante, os *Ogalade*, formado por verdadeiros “chefes espirituais” especializados nos diversos ramos da medicina local. Também tinham popularidade em Lagos os sistemas divinatórios. Um adivinho podia alcançar posição de grande destaque nos afazeres políticos do reino. Segundo Aderibigbe, o oráculo de Ifá constituía “a peça mais importante da máquina de fazer reis”, e acusações de feitiçaria confirmadas por um babalaô facilmente arruinavam a reputação de pessoas poderosas. O adivinho se localizava muito próximo ao círculo do poder, sendo seus serviços regularmente utilizados pelo rei ou *oba*. O *oba* Ologun Kuture, pai de Adele e Osilokun — protagonistas dos conflitos que provavelmente levaram à captura e à escravização de Domingos —, era filho de Alagba, um importante babalaô, e da irmã do rei de Lagos, Erelu Kuti.<sup>59</sup> Trocando em miúdos, uma guerra entre netos de um poderoso adivinho africano teria sido responsável pela escravidão baiana do adivinho Domingos Sodré. Nossa personagem nasceu e cresceu num lugar em que a adivinhação desempenhava um papel social e político da maior relevância, e ele pode ter sido preparado — ou ter começado a se preparar — para desempenhar esse papel antes de ser capturado e enviado como cativo ao Brasil.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> P. D. Cole, “Lagos Society in the Nineteenth Century”, in A. B. Aderibigbe (org.), *Lagos: The Development of an African City* (Lagos, Longman Nigéria, 1975), pp. 30 (citação), 36, 37; A. B. Aderibigbe, “Early History of Lagos to about 1850”, in idem, pp. 8, 16-17 (citação); G. O. Gabadamisi, “Patterns and Developments in Lagos Religious History”, in idem, p. 174; Mann, “The World the Slave Traders Made”, p. 203.

<sup>60</sup> É interessante lembrar que os dois babalaôs ainda existentes na Bahia nos anos de 1930 e 1940 — Matiniano Eliseu do Bonfim e Felisberto Sowzer, ou Benzinho — fossem ambos filhos de africanos de Lagos. Seria apenas coincidência ou indício de uma conexão divinatória Lagos-Bahia da qual nosso Domingos também fizera parte? Ver Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 7<sup>a</sup> ed., 1986 [1948], pp. 120-121.



Desconheço quando, exatamente, Domingos chegou à Bahia, mas, se foi quando penso — na década de 1810 — ele tinha a idade média dos escravos importados, em torno de 20 anos. Isto já o teria levado bastante longe no aprendizado de Ifá, por exemplo, se iniciara sua formação quando ainda criança, o que Abimbola diz ser comum.<sup>61</sup> Mas não devemos ser rígidos na hipótese de que tivesse percorrido todos os passos do rigoroso aprendizado dos segredos de Ifá ou de outra arte divinatória. Afinal, as guerras intestinas no país iorubá, o tráfico e a escravidão haviam desbaratado laços comunitários e familiais, normas sociais, hierarquias políticas e religiosas, o que deve ter amolecido alguma coisa a ortodoxia de muitas práticas sacerdotais. Considere-se, por exemplo, a provável perda de uma parte da memória dos versos divinatórios devido a um uso menos freqüente e mais controlado sob o cativeiro brasileiro. O que não se pratica se desaprende. Julio Braga lembra, a respeito dos babalaôs, a necessidade de “uma prática constante do saber divinatório para uma revitalização cultural permanente dos conhecimentos aí envolvidos, o que é possível apenas dentro da dinâmica sócio-cultural da sociedade de onde são originários”. Assim explica o desaparecimento, no longo prazo, do babalaô entre nós. O mesmo autor sugere um processo de realinhamento cultural que teria permitido o florescimento de práticas divinatórias híbridas, que simplificassem o jogo de Ifá e/ou o combinassesem com o de dezesseis búzios ou outros métodos ainda menos ortodoxos.<sup>62</sup> É possível que fosse este o método de papai Domingos.

Ao mesmo tempo, é improvável que prevalecesse frouxidão absoluta das regras consagradas, permitindo a prática da adivinhação a qualquer. Por isto, não teria sido à toa que Domingos se fez “papai” na Bahia. Ser-lhe-ia difícil legitimar-se no negócio da adivinhação e da

<sup>61</sup> Abimbola, *Ifá*, p. 18.

<sup>62</sup> Julio Braga, *O jogo de búzios: um estudo da adivinhação no candomblé*, São Paulo, Brasiliense, 1988, caps. 1 e 2, pp. 33 (citação) e 78-79. Este livro é uma importante achega ao tema da adivinhação no candomblé baiano. Ver também Roger Bastide e Pierre Verger, “Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia)”, in Carlos Eugênio M. de Moura (org.), *Olóòrisà: escritos sobre a religião dos orixás* (São Paulo, Ágora, 1981), pp. 57-85. Sobre a importância da figura do babalaô para os candomblés de “antigamente”, ver Carneiro, *Candomblés da Bahia*, pp. 119-120.



“feitiçaria” sem que sua competência fosse testada e seus conhecimentos avalizados pelos muitos sacerdotes nagôs que ali viviam, conhecedores em várias medida dos fundamentos típicos de uma religião baseada no segredo ritual. E Domingos teria sido testado também pelos próprios clientes, sobretudo se fossem nagôs, acostumados como estavam a consultar constantemente adivinhos em suas próprias terras. Bascom enfatiza a participação ativa do consultante nas sessões divinatória tanto de Ifá como de dezesseis búzios, pois é o consultante quem indica, por exemplo, quais as partes dos versos recitados pelo adivinho que lhe dizem respeito, e os correspondentes sacrifícios. Daí ser menor a possibilidade de fraude e de exploração dos consulentes — na forma de pedidos de custosas oferendas — por parte dos sacerdotes.<sup>63</sup> De todo modo, como sugere George Park sobre qualquer adivinho, é “por meio de diagnóstico competente que ele deverá estabelecer seus poderes extraordinários [...] e isso emprestaria valor a suas curas”.<sup>64</sup> Babalaô, *awolorixá*, ou outra coisa, Domingos parece ter estabelecido essa competência na Bahia em meados do século XIX.

Não sei se Delfina também tinha funções rituais na casa de Domingos, conforme alegou o chefe de polícia, com base na denúncia recebida. Ele acusou duas libertas de se terem, ao lado de Domingos, “constituído adivinhadores e dadores de fortuna”, no que foi acompanhado pelo *Diário da Bahia*.<sup>65</sup> Ocuparia Delfina, ou outra mulher, a função de *apetebi*, uma devota de Oxum de cujo auxílio ritual os babalaôs tinham o costume de desfrutar?<sup>66</sup> Difícil saber, e esta talvez seja uma questão ociosa diante da possibilidade de mudanças importantes na prática divinatória iorubá na Bahia. Alguma função, mesmo que não fosse olhar o destino, possivelmente cabia a Delfina, se ela vivia com Domingos. Registre-se, ademais, que embora o cargo de babalaô fosse privativo

<sup>63</sup> Bascom, “The Sanctions of Ifa Divination”, pp. 48-50; Idem, *Sixteen Cowries*, p. 5.

<sup>64</sup> George K. Park, “Divination and its Social Contexts”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, nº 93, part. 2 (1963), p. 202.

<sup>65</sup> APEBa, *Chefe de Polícia João Antônio de Araújo Freitas Henriques para o subdelegado de São Pedro, op. cit.*; *Diário da Bahia*, 28/07/1862. O jornal publicou: “duas africanas [...] apregoavão-se [junto com Domingos] adivinhadores e dadores de ventura”.

<sup>66</sup> Bastide e Verger, “Contribuição ao estudo da adivinhação”, pp. 66-67; Bastide, *O candomblé da Bahia: rito nagô*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, pp. 117-118.



dos homens, as mulheres, e não só as apetebis, também podiam adivinhar, usando outros métodos que não o Ifá, e algumas claramente o fizeram na Bahia do século XIX. Em 1864, por exemplo, mãe Maria das Neves foi acusada pelo jornal *O Alabama* de dar venturas em sua casa à rua do Colégio, no centro da capital.<sup>67</sup>

Mas, na sua maioria, os que aparecem nos documentos adivinhando eram homens, como, aliás, o era a maioria dos acusados de feitiçaria ao longo daquele século. Por meio das expressões que denotavam autoridade e da descrição de suas atividades pelas fontes documentais, consegui identificar, não sem uma dúvida aqui outra acolá, 87 especialistas religiosos, sendo 56 homens e apenas 31 mulheres. Entre homens e mulheres pouquíssimos eram escravos, uns dois ou três, sendo a grande maioria africana e liberta, como era Domingos quando preso em 1862.<sup>68</sup>

Há mais indícios de que Domingos não era gente pequena nesse meio. Caso só houvesse um Papai Domingos na Bahia da época, como acredoito, a fama do acusado terá sido confirmada pelo jornal *O Alabama*, que noticiava sistematicamente a respeito de candomblés e práticas religiosas africanas em geral. Em 1870, o periódico publicou que “papae Domingos”, junto com mãe Mariquinhas Velludinho, estaria à frente de cerimônias dedicadas à alma de um outro famoso sacerdote africano, Chico Papai, morto “há mais de cinco anos”. Talvez a função do adivinho neste caso fosse descobrir quais os sacrifícios necessários para cumprir as obrigações fúnebres de sete anos daquele importante defunto. O nome Domingos já aparecera nas páginas daquele mesmo periódico em 1864, como de um africano que presidia cerimônias de candomblé numa roça no beco do Acu, na freguesia de Brotas. E de novo, em 1865, em versos satíricos que dizem: “Já tratou com pae Domingos / Deixar-lhe as velhas cangalhas / Do milho que lá comer / Mandar-lhe trazer as palhas”.<sup>69</sup> O “Cangalheiro”, no caso, era um personagem criado pelo poeta para representar algum

<sup>67</sup> *O Alabama*, 14/01/1864.

<sup>68</sup> João José Reis, “Candomblé in Nineteenth-Century Bahia: Priests, Followers, Clients”, in Kristin Mann e Edna G. Bay (orgs.), *Rethinking the African Diaspora* (Londres, Frank Cass, 2001), pp. 120-122. Uma versão mais longa deste artigo faz parte de um livro que estou escrevendo com Jocélion Telles sobre a formação do candomblé baiano no século XIX. Nele, consegui aumentar de 50 para 56 a contagem dos homens identificados como sacerdotes africanos.

<sup>69</sup> *O Alabama*, 23/06/1870, 14/09/1864 e 12/08/1865.



cidadão acima de qualquer suspeita envolvido em corrupção, e nisso protegido por trabalho feito pelo adivinho a troco de migalhas. Não se trata do registro de um fato, mas de uma situação verossímil no contexto cultural baiano da época, envolvendo personagens não claramente identificados mas supostamente reais da sociedade local.

### Uns amigos de Domingos

Adivinhos como Domingos eram especialmente respeitados, demandados e sobremodo bajulados pelos dirigentes de terreiros porque, através de suas consultas, podiam encaminhar seus clientes para esta ou aquela casa de candomblé, para este ou aquele sacerdote.<sup>70</sup> Desta forma, os terreiros e as devoções específicas dependiam bastante das boas relações mantidas com adivinhos respeitados para crescer, ganhar novos adeptos, que levariam recursos, prestígio e poder para os sacerdotes recomendados, e oferendas, muitas oferendas, para os deuses das casas escolhidas. Através do aumento no número de seus devotos, brotavam e floresciam os orixás entre os iorubás, da mesma forma que, numa correspondência especular, quanto mais dependentes tinham os chefes locais, mais poder político possuíam.<sup>71</sup>

Além de Mãe Mariquinhas em 1870, a associação de Domingos com outros candomblezeiros africanos foi detectada em 1862 pela polícia. O moleque João, preso com ele em 1862, pertencia ao comerciante transatlântico e africano liberto Manoel Joaquim Ricardo, então morador à Cruz do Cosme. O local, na periferia de Salvador, era um dos bairros mais bem providos de casas de candomblé, segundo a imprensa e os relatórios policiais de então. Ricardo foi acusado pelo subdelegado Pompílio de também ter “casa para estas reuniões” religiosas e com ele Domingos entretinha “relações íntimas”.<sup>72</sup> O subdelegado devia conhe-

<sup>70</sup> Aqui, me inspirei em Bascom, “The Sanctions of Ifa Divination”, p. 44.

<sup>71</sup> Ver, a este respeito, Karin Barber, “How Man Makes God in West Africa: Yoruba Attitudes Towards the Orisa”, *Africa*, vol. 51, nº 3 (1981), pp. 724-745. Obviamente, possuir grande número de dependentes não era base de poder apenas no país iorubá, era também no Brasil, por exemplo. Como escreveu Richard Graham, “O tamanho de sua clientela era a medida de um homem”, sobretudo, mas não exclusivamente, no mundo rural brasileiro. Graham, *Patronage and Politics*, p. 22.

<sup>72</sup> APEBa, *Correspondência de Pompílio Manuel de Castro para o Chefe de Polícia da província da Bahia, op. cit.*



cer bem Manoel Joaquim, que fora escravo do marido de sua cunhada Umbelina Julia de Carvalho. Embora morasse, em 1873, no Bonfim, então periferia de Salvador, ela tinha uma casa na rua do Sodré, portanto, na vizinhança de Domingos.<sup>73</sup>

Conheci melhor Manoel Joaquim Ricardo, de origem haussá, nas folhas de uma volumosa ação judicial iniciada em 1847, na qual ele disputava com outro africano, Joaquim Antonio da Silva, de nação não identificada, a posse de duas escravas. Manoel Joaquim Ricardo tinha sido escravo de Manoel José Ricardo, um comerciante natural de Pernambuco, que, por sua morte, em 1841, deixara quinze escravos seus alforriados, entre eles o amigo de Domingos. Mas, quando era ainda cativo, Manoel Joaquim já vivia como liberto, com banca de comércio de cereais — vendia feijão, arroz e milho — no mercado de Santa Bárbara, desde pelo menos 1830. Nos recibos relacionados com compra de mercadorias e pagamento de aluguéis da loja — pedaços de papel que se incorporaram ao processo — ele, escravo, era tratado por seus credores e locadores como “Senhor Manoel Joaquim”. Conforme afirmou, além de ter “ampla licença” para viver fora da casa senhorial, seu proprietário permitira que ele fosse senhor num sentido mais estrito, pois o escravo possuía uma escrava africana, Thomazia, comprada em 1833 por 150 mil réis, quando ela tinha 12 anos.<sup>74</sup> Um escravo possuía uma escrava, eis a situação. Com isso Manoel Joaquim quis provar em juízo que, ao contrário do que argumentavam os advogados de seu opositor, as escravas em litígio podiam também ter sido compradas *antes* de obtida a sua alforria, em vista daquela relação muito especial que mantinha com seu senhor.

Desde sua alforria Manoel Joaquim Ricardo prosperara, estendendo seus negócios à Costa da África, em sociedade com Joaquim Antonio da Silva. Este atravessava o Atlântico de tempos em tempos, provavelmente para contrabandear escravos sob a capa do comércio legítimo. Numa dessas viagens, feita entre 1840 e 1846, Joaquim Antonio, segundo alegou, deixara duas escravas, Francisca e Constança, ambas

<sup>73</sup> APEBa, Judiciária, *Inventário de Umbelina Julia de Carvalho*, nº 07/3069/04. Pompílio figura como primeiro testamenteiro de Umbelina, que não fora formalmente casada com o senhor de Manoel Joaquim, mas dele herdara bens em regime de usufruto.

<sup>74</sup> APEBa, Judiciária, nº 51/1821/04, fls. 430v-436.





jejes, sob a guarda de um terceiro personagem, Manoel José d'Etra, próspero crioulo de 44 anos, que emprestava dinheiro a juros para escravos comprarem alforria, dono de uma competente banda de música de barbeiros, compadre do pai-de-santo Manoel Ricardo e vizinho do adivinho Domingos, pois morava na rua do Sodré.<sup>75</sup> Segundo instruções de seu suposto senhor, durante sua ausência as escravas deviam ganhar para o próprio sustento e apelar para seu guardião apenas em caso de necessidade, um arranjo semelhante àquele de que se beneficiara Ricardo, quando escravo. Sabendo que Joaquim Antônio estava gravemente enfermo em Ajudá (Uidá), porto negreiro do golfo do Benim, e apostando que ele morresse por lá, os compadres Manoel José e Manoel Ricardo teriam tramado um golpe que consistiu em este último matricular e batizar as africanas como se fossem suas escravas. Isso se deu em 1846.

Esse batizado, feito quinze anos após a proibição do tráfico em 1831, lança a suspeita de que elas tivessem sido ilegalmente importadas. Daí por que nenhuma das partes litigantes pudesse produzir documentos relativos à compra delas. A matrícula das escravas também lança suspeita sobre a participação de Manoel Ricardo no tráfico ilegal. O pai-de-santo amigo de Domingos, além das escravas sob litígio, registrou como seus mais quinze cativos — quatro homens e onze mulheres, entre elas Thomazia, agora com 25 anos. A maioria tinha entre 18 e 25 anos de idade, faixa etária típica dos africanos recém-importados. À exceção de dois homens — um marinheiro, outro doméstico —, todo(a)s foram vagamente declarado(a)s como trabalhando “no ganho”. Se, nessa altura, Joaquim Ricardo não mais se dedicava ao tráfico transatlântico, ele atuava no tráfico interno, que era legal: três de suas escravas —

<sup>75</sup> Em agosto de 1843, Manoel d'Etra emprestou 400 mil réis a Alexandre José da Fonseca Lessa, para que este comprasse sua alforria de João Antonio da Fonseca Lessa, dívida a ser paga no prazo de seis anos, com juros de 1,5% mensais. Ver Arquivo Municipal de Salvador (AMS), *Livro de escritura de escravos*, nº 80.2, fl. 1. O *Almanach para o anno de 1845*, Bahia, Typ. de M. A. da S. Serva, 1844, p. 247, lista “Manoel José de Etra, dono de uma banda [de barbeiros], na rua das Grades de Ferro: a melhor.” Um membro dessa banda, Athanazio d'Etra, barbeiro nagô e ex-escravo de Manoel, foi preso em 1835 por suspeita de envolvimento na Revolta dos Malês, mas safou-se provando que estava tocando na festa do Bonfim durante o levante. Ver Reis, *Rebelião escrava*, p. 379. Mesmo assim, ele decidiu deixar o Brasil alguns meses depois, seguindo para Angola, um destino pouco comum dos africanos retornados a África da Bahia. Ver APEBa, Policia, vol. 5883, *Registros de passaportes, 1834-1837*, fl. 118.



Maria Antônia, de 14 anos, Delfina, 20, e Maria, 40 — foram vendidas para o Rio de Janeiro naquele mesmo ano de 1846.<sup>76</sup>

A versão de Manoel Joaquim Ricardo para o litígio era outra. Ele confirmava ter sido amigo e sócio de Joaquim Antônio, tanto que, após o retorno deste da África, o havia acolhido em casa durante algum tempo como “seu protegido”. Posteriormente, Joaquim Antônio montara sua própria morada e, como ainda se encontrasse enfermo, Manuel Ricardo lhe teria emprestado Felicidade e Constança para dele cuidarem. Depois disso teriam acertado a compra delas por Joaquim Antônio pelo valor nunca pago de um conto de réis. Em nenhum momento, vale ressaltar, foi tomado o depoimento das escravas, que melhor poderiam esclarecer o imbróglio. Seus testemunhos não tinham validade legal.

Com a morte de Joaquim Antônio, em 1849, a disputa judicial continuou através de seu neto (por parte de mãe) e herdeiro, Manuel Antônio da Silva, que, por ser menor, seria representado legalmente pelo pai, Manoel Francisco Duarte. Recém-retornado ao Brasil de uma estadia na Ilha do Príncipe, Duarte antes vivera em Recife, onde, aliás, nascera o filho agora litigante.

Em resumo, a leitura dos autos sugere que, ao desfazerem a sociedade por desavenças em torno de prestação de contas, restara entre os dois comerciantes, além de outras, a pendência das escravas. Nada nesse processo indica que Ricardo se dedicasse a atividades ligadas ao can domblé. Meu objetivo por enquanto é traçar perfis de pessoas com quem Domingos se relacionava, chamar a atenção para o fato de que elas se dedicavam a outros negócios além dos religiosos e que tinham confrontos muitas vezes complicados, envolvendo questões de propriedade. Veremos ter sido este o caso do próprio Domingos. Antes, conheçamos outros amigos e correligionários seus.

O subdelegado Pompílio também apontou uma “sociedade” entre Domingos e Antão Teixeira, que, embora morasse na mesma ladeira de Santa Tereza, a autoridade só detinha a informação vaga de que residia na sua freguesia. Levantei notícias sobre Antão em algumas fontes. Em 1857, ele foi preso por invadir a casa de um vizinho, o guarda urbano

<sup>76</sup> APEBa, Judiciária, nº 51/1821/04, fl. 13.



Pimentel, em busca de “sua companheira”, ali refugiada para proteger-se da ira do africano que, embriagado, queria obrigá-la a voltar para casa debaixo de tapa. Numa petição ao chefe de polícia, ele se disse arrependido e pediu para ser solto, no que foi atendido.<sup>77</sup> Mais tarde, em 1869, quando já morava na Cruz do Cosme, encontramo-lo envolvido numa demanda em torno de um testamento mandado fazer por sua mulher, Gertrudes Friandes, talvez aquela mesma companheira espancada doze anos antes. A africana, agora falecida, havia legado 400 mil réis para uma afilhada de oito anos, quantia que devia ser entregue por Antão, no papel de primeiro testamenteiro. Contudo, ele questionou a legalidade do testamento, por uma boba tecnicidade logo desconsiderada pelo juiz, além de contestar a legitimidade do tutor da menina, responsável por gerenciar a pequena herança. Após três anos de batalha jurídica, que perdeu na vara do juizado municipal, Antão apelou para o Superior Tribunal da Relação. Não encontrei documentos relativos a esta última etapa da demanda judicial, iniciada em outubro de 1871.<sup>78</sup>

É possível que o liberto não conseguisse levar até o fim este processo. Uma notícia de 1875 do jornal católico *Chronica Religiosa* dá conta de que Antão Teixeira teria sido expulso do país neste ano. O folclorista Silva Campos, que nos fornece esta informação, referiu-se a ele como “um dos mais afamados feiticeiros da capital” e disse ter conhecimento, por um contemporâneo do africano, de que este tinha dado um grande passo em falso para merecer a deportação: “se meteu a enfeitiçar certo figurão”.<sup>79</sup> Confirma-se aqui que autoridades policiais e judiciais pareciam continuar a acreditar em feitiçaria e agir de acordo com esta crença para defender um poderoso brasileiro de um pai-de-santo africano.<sup>80</sup>

Também das relações de Domingos era o liberto haussá Cipriano José Pinto, candomblezeiro e comerciante com loja na Ladeira do Carmo.

<sup>77</sup> APEBa, Polícia, maço 6480, *Petição de Antão Teixeira ao chefe de polícia*, 4/12/1857.

<sup>78</sup> APEBa, Judiciária, nº 25/0876/05 (1869).

<sup>79</sup> João da Silva Campos, “Ligeiras notas sobre a vida íntima, costumes e religião dos africanos na Bahia”, *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*, 29 (1943), p. 304.

<sup>80</sup> Sobre o Estado enquanto legitimador da crença na feitiçaria na passagem do século XIX para o XX, ver Yvonne Maggie, *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.



Ali vendia panos-da-costa, roupas feitas, sapatos, balaios da costa, berimbaus, rosários, carapuças, ratoeiras, capelas de defunto, canetas, tinteiros, anzóis, escovas de dente e miudezas em geral, como botões, linhas e alfinetes, entre outras mercadorias de um estoque variadíssimo. Alguns dos objetos vendidos provavelmente tinham amplo uso ritual, como as castanhas acomodadas num “balaio da Costa” que podiam bem ser nozes de cola ou de palma, importadas da África. Outras mercadorias podiam ou não ser usadas ritualmente, como os panos-da-costa e os berimbaus, e eram de todo modo consumidas sobretudo por africanos, fossem escravos ou libertos.

Em outubro de 1852, Cipriano foi recolhido à mesma Casa de Correção onde Domingos o seria dez anos depois, por dívida de 25 mil réis, relativa a oito meses de aluguéis atrasados de sua loja, contados até o final de julho. Suas mercadorias, avaliadas em pouco mais de quinhentos mil réis, foram confiscadas para saldar essa dívida e outras bem maiores que apareceram no decorrer do processo. Um ano antes ele tinha tomado seiscentos mil réis de empréstimo a um seu vizinho, Florêncio da Silva e Oliveira. No documento que celebrava a transação, Cipriano dizia que o dinheiro, a ser pago no prazo (já vencido) de seis meses, fora tomado “para eu negociar nas minhas quitandas que botei na Ladeira do Carmo”. Mas constava que a maior dívida de Cipriano era com nosso Domingos Sodré, que alegava ter emprestado ao quitandeiro uma pequena fortuna de dois contos e quinhentos mil réis, aproximadamente cinco vezes o valor das mercadorias confiscadas em sua loja. Segundo Domingos, credor e devedor tinham “relações de amizade”, o que facilitara a transação, também feita para investimento no negócio da quitanda. Cipriano contestou essa dívida, dizendo ser “uma invenção” de Domingos, mas este terminou ganhando a causa, embora não levasse a paga.<sup>81</sup>

A amizade entre os dois africanos libertos provavelmente passava alguma coisa pelo campo religioso. Cipriano não era apenas comerciante, pois vamos encontrá-lo, no ano seguinte, de novo nas malhas da polícia, desta vez sob acusação de dirigir um candomblé. Enquanto os

<sup>81</sup> APEBa, Judiciária, Tribunal da Relação, *Execução cível*, nº 22/0768/14 e 12/411/14. As citações estão nas fls. 41v, 37, 38.





credores brigavam pelo espólio de sua loja, o liberto resolveu abandonar Salvador para remontar a vida no Recôncavo, com algum dinheiro que sonegara à justiça na declaração de seus bens. Lá criou um terreiro em terras de um engenho e iniciou pequeno negócio na povoação de Paramirim, localizada no termo da vila açucareira de São Francisco do Conde. Em meados de março a polícia invadiu seu candomblé, descobrindo “um quarto ricamente armado com fazendas pelas paredes, ornadas de búzios, contas, corais, e mais enfeites e outros ingredientes próprios da Costa da Mina, um trono, bancos e outros feitos que não sabemos como intitule [...].” Foram encontradas oferendas de dendê, vinhos, aguardente, pés e sangue de galinha, entre outras. Tinha também pedras, ossos e “um saco com papéis escritos com letras maleis”, ou seja, amuletos escritos em árabe a indicar a influência mussulmi (muçulmana) do pai-de-santo haussá. Os haussás estavam entre os mais islamizados dos grupos étnicos que vieram escravizados para a Bahia. A polícia confiscou os objetos ritualísticos e prendeu Cipriano, sua companheira, Sofia da Matta — de nação efon, um subgrupo de língua iorubá — e um preto velho, Venceslao Marinho.

Sob interrogatório, Cipriano declarou que montara a casa “para seu santo de sua terra, para seu brinquedo e para vender a outros pretos e assim negociar”, ou seja, além da obrigação religiosa, o terreiro serviria para atrair clientes a seu negócio, digamos, legítimo. Se isso era verdade, seu estoque de mercadorias, comparado com o que tivera em Salvador, mostrava-se ainda modesto, incluindo alguns panos-da-costa encontrados na casa de candomblé, louças e farinha dispostas sobre prateleiras na casa da povoação. Os alugueis desta casa, declarou ele sem que lhe fosse perguntado, tinham sido pagos antecipadamente. Um despacho do chefe de polícia de 30 de abril, escrito à margem do ofício do delegado de São Francisco do Conde, que encaminhava o africano preso para Salvador, se referiu à acusação a ele feita por Domingos: “O Cipriano já respondeu a sumário por estelionato”.<sup>82</sup>

<sup>82</sup> Com alguns problemas de transcrição, os documentos pertinentes a esse candomblé foram publicados por Cecília Moreira Soares, “Resistência negra e religião: a repressão ao candomblé de Paramirim, 1853”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 23 (1992), pp. 138-140.



Juntamente com Venceslao e Sofia, Cipriano foi recolhido à cadeia do Aljube em 30 de março de 1853. O velho Venceslao foi liberado no dia 6 de abril. Sofia, eu não sei quando.<sup>83</sup> Um relatório do carcereiro do Aljube registrou que Cipriano foi dali “removido em 21 de maio”. Cipriano deu azar de ter sido preso pouco antes de começarem em Salvador rumores de que os africanos planejavam uma revolta. O alarme fora dado no início de abril, quando um subdelegado de Salvador confiscou papéis malês com um africano.<sup>84</sup> Em meados de maio a polícia começou a prender suspeitos, recolhendo-os ao Forte do Mar, a mesma prisão usada em 1835 para os presos da revolta dos malês, considerada segura por estar cercada de água, ao largo do porto. O chefe de polícia relatou o episódio ao presidente da província, João Mauricio Wanderley, futuro barão de Cotelipe:

[...] sabe V. Exa. que em maio do corrente ano [1853] graves apreensões tivemos de que Africanos libertos e escravos tentavam insurgir-se: medidas de cautela se tomaram, sendo a principal a prisão dos mais suspeitos Africanos libertos para serem deportados; e de fato foram capturados não poucos, e recolhidos à fortaleza do mar, onde ainda se acham para aquele fim.<sup>85</sup>

Cipriano era um suspeito perfeito por ter sido preso em São Francisco do Conde com papéis escritos em árabe, que usava em seus rituais de candomblé, mas, aos olhos das autoridades, indício de conspiração africana. Daí ser transferido do Aljube, em maio, para o Forte do Mar.

Além de papéis malês, outro tipo de escrito preocupou as autoridades baianas naqueles dias. Em julho de 1853, os livreiros J. Baptistas Martin e Carlos Pongetti foram intimados a recolher à secretaria da polícia, o primeiro 82 e o segundo 36 exemplares da tradução do *best-seller* americano, *A cabana do Pai Tomaz, ou a vida dos Pretos na América*, romance abolicionista de Harriet Beecher Stowe. Enquanto livros

<sup>83</sup> APEBa, Polícia, Correspondência, 1852-53, vol. 5712, *Ofício do chefe de polícia André Chichorro da Gama para o presidente da província*, 31/03/1853, fl. 140.

<sup>84</sup> APEBa, Polícia, maço 6230, *Manoel Francisco Borges Leitão para o chefe de polícia*, 04/04/1853.

<sup>85</sup> APEBa, *Ofício do chefe de polícia André Chichorro da Gama para o presidente da província*, 23/08/1853, *op. cit.*, fl. 278.





suspeitos eram apreendidos, africanos suspeitos continuavam a serem presos. A tensão perdurou até meados de setembro. Nessa oportunidade, o chefe de polícia escreveu de novo ao presidente para lhe dar explicações sobre um liberto cuja prisão fora denunciada como arbitrária pelo cônsul do Uruguai: “tendo se esvanecido os receios de insurreição que deram lugar à prisão do referido Africano e de outros, que se acham no Forte do Mar, acho conveniente que sejam todos removidos para a prisão do Aljube, a fim de serem examinados e soltos aqueles que não forem suspeitos, sendo os outros deportados na primeira oportunidade.”<sup>86</sup>

Isso foi escrito em 12 de setembro de 1853. Quatro dias depois Cipriano retornaria ao Aljube. O liberto haussá foi ocupar a cela de número 4 daquela prisão. Dez anos antes, João José Barbosa, o pai de Rui Barbosa, descreveu em sua tese de conclusão do curso de Medicina ser essa cela 4 “a peior” do Aljube, “de tijolo, muito mal-limpa, escura; humidade; algum calôr; só 2 janellas.”<sup>87</sup> Naquela época estavam ali recolhidos entre vinte a vinte cinco presos. No período em que Cipriano esteve preso o número era menor, variando entre treze, em fevereiro, e sete, em junho de 1854. Em fevereiro dividiam a cela oito africanos libertos, um que dizia sê-lo e um escravo, além de quatro crioulos, sendo dois escravos, um liberto e um que afirmava ser livre. Em toda a prisão, o número de detidos variou em torno de noventa nesse tempo. Era gente presa por diversas razões, principalmente pretos e pardos, mas também alguns brancos. Uma parte aguardava a formação de processos de culpa por crimes graves, inclusive de morte, mas a maioria recolhida por desordem, desobediência de posturas, brigas, jogos proibidos, negros suspeitos de fuga, etc. Tinha de tudo. Damião de Jesus, cabra livre, foi preso por andar pelas ruas da cidade com uma cobra enrolada ao pescoço e acompanhado por uma multidão de meninos que lhe faziam festa. Havia aqueles que eram presos por algumas horas apenas para serem surrados. Dia após dia, Cipriano ouviu gritos e choros de dor dos escravos recolhidos para receberem chibatadas e das es-

<sup>86</sup> APEBa, *Ofício do chefe de polícia Chichorro da Gama para o presidente da província*, 12/09/1853, *op. cit.*, fls. 298-298v. Sobre a apreensão do livro de Stowe, ver APEBa, *Polícia*, vol. 5645-1, fls. 34v-35.

<sup>87</sup> João José Barbosa de Oliveira, *As prisões do paiz, o sistema penitencial ou hygiene penal. These apresentada e sustentada perante a Faculdade de Medicina da Bahia em dezembro de 1843*, Bahia, Typ. de L. A. Portella e Companhia, 1843, p. 23.



cravas para receberem palmatoadas por solicitação de seus senhores, por ordem dos subdelegados distritais ou do próprio chefe de polícia.<sup>88</sup>

O Aljube seria a última morada de Cipriano no Brasil. Em 11 de janeiro de 1854 foi publicada uma portaria do chefe de polícia ordenando a sua deportação para a Costa da África. Mas sua viagem não seria para logo, talvez porque tivesse que aguardar lugar em um navio que o levasse, e a fila dos deportados parecia grande. No início de fevereiro, por exemplo, o liberto Thomé Dourado saiu do Aljube direto para o patacho português Cezar, que seguia para a África. Enquanto aguardava sua deportação, Cipriano só deixou o Aljube uma vez, em meados de fevereiro, quando foi levado com outros dois ocupantes da cela 4 e mais cinco de outras celas para a prisão do Barbalho, onde realizaram diversos serviços de manutenção e limpeza. Nove dias depois retornaram. Finalmente, em 8 de agosto de 1854, Cipriano foi transferido para o brigue Dois Irmãos, que o levaria de volta à África.<sup>89</sup>

As relações de Domingos com Manoel Joaquim Ricardo, Antônio Teixeira, Cipriano Pinto, Mãe Mariquinhas e outros acusados de feitiçaria sugerem a sua participação numa rede social e religiosa africana. Uma rede a que não faltava uma dimensão econômica, e talvez não apenas porque Domingos disse ter emprestado dinheiro a Cipriano. Tanto este como Manoel Ricardo, comerciantes que eram, possivelmente forneciam ao sacerdote Domingos objetos de culto “autênticos”, importados da África, com os quais abasteceriam o crescente mercado ritual afro-baiano. Mas aquela não era uma rede etnicamente exclusiva, apesar de a filiação étnica formar uma parte importante da constituição cultural da cidade. Embora todos os correligionários de Domingos fos-

<sup>88</sup> Sobre a estadia de Cipriano no Aljube, ver diversos relatórios escritos por seu carcereiro, Antonio Peixoto de Miranda Neves, ao chefe de polícia, Inocêncio Marques de Araújo Góes. Por exemplo, APEBa, Polícia, Cadeias, 1850-1854, maço 6270, *Relação de prezos existentes na cadeia do Aljube em 31 de Outubro de 1853; Relação de prezos existentes nesta cadeia do Aljube até 28 de Fevereiro de 1854; Relação de prezos existentes nesta cadeia do Aljube até 30 de Junho de 1854;* e correspondência de 13/03/1854 (o homem da cobra). Neste mesmo maço encontram-se ofícios diários que registram chibatadas e palmatoadas aplicadas contra escravos recolhidos ao Aljube.

<sup>89</sup> APEBa, Polícia, Cadeias, 1850-1854, maço 6270, *Carcereiro interino Francisco Bento de Paula Bahia para o chefe de polícia, 3/02/1854* (expulsão de Thomé); *Carcereiro Antonio Peixoto de Miranda Neves ao chefe de polícia, 17/02/1854* (serviço no Barbalho) e *7/08/1854* (deportação),



sem africanos, sabemos que nem todos eram nagôs, sendo estes a mais numerosa nação preta na Bahia da época. O nagô Domingos se relacionava com os haussás Manoel Joaquim e Cipriano José, e a jeje Mãe Mariquinhas.<sup>90</sup> Não se fechando nas fronteiras de seu próprio grupo étnico, ele talvez seguisse um hábito trazido de sua terra, pois o reino portuário de Lagos era cosmopolita, um cadiño de nativos e estrangeiros para ali atraídos pelo dinamismo comercial articulado ao tráfico transatlântico de escravos. Esse cosmopolitismo, comparável ao encontrado em Salvador, que também o devia ao tráfico, tinha uma dimensão igualmente religiosa. Embora sem o fausto típico de outros reinos iorubás, em Lagos se reuniam muitas devoções, semelhantemente à Bahia. E aqui as casas de culto e em geral as lideranças religiosas não estavam segregadas umas das outras, como a experiência de Domingos sugere. A circulação de pais e mães-de-santo entre os terreiros, de sua ou de outras nações, e seu envolvimento em diferentes rituais faziam parte da vida religiosa no século XIX. Esses homens e mulheres trocavam experiências e saberes ritualísticos, uns complementando e enriquecendo as atividades de outros, sendo as relações entre jejes e nagôs as mais conhecidas, segundo testemunho de Nina Rodrigues na virada do século XX.<sup>91</sup>

Morador em uma densa área urbana, Domingos preferia evitar certos trabalhos rituais mais chamativos em sua casa, como o bater de tambores. Ali não foram encontrados atabaques, instrumentos fundamentais de numerosas celebrações em que se verifica a possessão dos iniciados pelas divindades. Como sugeriu acima, em sua casa Domingos parecia limitar-se a dar consultas e preparar trabalhos, e mesmo estes sem deixar muitas pistas. Embora não estivesse à frente de um terreiro específico, com suas habilidades divinatórias provavelmente servia a candomblés estruturados, que eram muitos na Bahia de seu tempo, com hierarquias e grupos iniciáticos constituídos, calendários de festas pú-

<sup>90</sup> Não sei ainda a que nação pertencia Antão. A origem jeje de Mãe Mariquinhas é sugerida por Nicolau Parés em *A formação do candomblé*, pp. 156, 175-76.

<sup>91</sup> Ver, por exemplo, Rodrigues, *Os africanos*, pp. 230-231, onde inclusive cunha a expressão “mitologia jeje-nagô” para se referir ao que ele considerava a parte mais “elevada” do complexo religioso afro-baiano. A relação jeje-nagô é discutida (e, aliás, encontra-se consignado no próprio título de seu livro) por Vivaldo da Costa Lima, *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia*, Salvador, Corrupio, 2003. Ver também Nicolau Parés, *A formação do candomblé*, pp. 142-62.



blicas tocadas a atabaques e movimentadas a danças rituais. Nina Rodrigues observou que, enquanto algumas festas solenes podiam reunir sacerdotes de diferentes terreiros hábeis no culto dos orixás celebrados, os mais solicitados nessas ocasiões seriam os babalaôs, amiúde africanos idosos, trazidos de “grandes distâncias, às vezes em penosas viagens para os velhinhos”.<sup>92</sup> O sacerdócio de Domingos é comparável ao do famoso babalaô baiano Martiniano Eliseu do Bonfim, que na juventude fora contemporâneo de Domingos. O sociólogo norte-americano E. Franklin Frazier, que entrevistou Martiniano no final da década de 1930, quando ele se dizia aposentado do candomblé, escreveu: “Em tempos passados, o babalaô era um homem ligado a candomblés que praticava adivinhação e feitiçaria”.<sup>93</sup> Como Martiniano, Domingos freqüentava terreiros de candomblé, mas mantinha sua prática privada, que a polícia disse envolver adivinhação e feitiçaria.

### Candomblé contra escravidão

Como já ia longe o tempo da Inquisição e feitiçaria não era como tal um crime codificado, o liberto teria que ser investigado por outro delito. Domingos o seria por suspeita de receptador de objetos roubados, ou estelionato, que era o crime em geral imputado aos pais-de-santo, quando as autoridades daquele Brasil decidiam tirá-los de circulação.<sup>94</sup> Chamaram a atenção da polícia particularmente os dois relógios de parede e as jóias encontrados na casa da ladeira de Santa Tereza. Em tese, um liberto africano não poderia ou não deveria possuí-los. Vale a pena transcrever, longamente uma vez mais, as palavras do subdelegado Pompílio:

<sup>92</sup> Rodrigues, *Os africanos*, p. 236.

<sup>93</sup> E. Franklin Frazier, “The Negro Family in Bahia, Brazil”, *American Sociological Review*, vol. 7, nº 4 (1942), p. 475. Ver a respeito de Martiniano, Vivaldo da Costa Lima, “O candomblé da Bahia na década de 30”, em Waldir Freitas Oliveira e Vivaldo da Costa Lima (orgs.), *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos* (Salvador, Corrupio, 19987), pp. 37-73; e Julio Braga, *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*, Salvador, CEAO/Edufba, 1995, pp. 46-47. A circulação geográfica de babalaôs na África é também observada por Abimbola, *Ifá*, p. 25.

<sup>94</sup> Ver o caso de Juca Rosa estudado por Gabriela dos Reis Sampaio, “A história do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial”, (Tese de Doutorado, Unicamp, 2000). Mesmo em meados do século XX há exemplo de acusação semelhante. Ver Julio Braga, *A cadeira de ogã e outros ensaios*, Rio de Janeiro, Pallas, 1999, pp. 111-148.



[...] consta-me que muitas africanas e africanos, aliciados levavam objetos furtados de seus senhores ao mesmo [Domingos], para a título de ofertas, conseguirem sua liberdade, e mesmo com bebidas e mistos empregados, e que lhes dar [sic] a beber [para] conseguirem amansar seus senhores, e outras frioleiras, que impressionam a tais pessoas estúpidas; e assim vão tais especuladores se locupletando com a credibilidade dos incautos, e concorrendo para a perda de muitos africanos que hoje inutilizados vivem sem que seus senhores possam contar com seus serviços.<sup>95</sup>

Bajulador, o subdelegado apenas confirmava, quase com iguais palavras, as suspeitas a ele comunicadas pelo chefe de polícia João Antônio Henriques de que os freqüentadores do papai seriam escravos que trocavam objetos roubados por alívio do cativeiro. José Egídio Nabuco, o funcionário da Alfândega, denunciara Domingos Sodré exatamente porque uma de suas escravas, Theodolinda, nagô como o adivinho, tinha “levado para esse covil imensos objetos de valor além de dinheiro”, segundo relato do chefe de polícia. Nabuco morava na rua da Lapa, também na freguesia de São Pedro Velho. Ainda de acordo com essa autoridade, Domingos e suas asseclas viviam “aliciando os escravos que da casa de seus senhores furtam quanto podem pilhar, e lhes vão levar, a título de por meio de feitiçarias obterem liberdade”.<sup>96</sup> O chefe intuía sobre economia política do ebó, embora precisasse saber um pouco mais disso — saber, por exemplo, que consultas e oferendas podiam ser custosas, sob pena de fraco resultado, ou fracasso completo, na negociação com os deuses, e que o sacerdócio africano era, por consenso cultural, ocupação remunerada de acordo com o serviço prestado e não com esmolas de fiéis. Algo disso vinha da África. Peel observa que no século XIX o pagamento de sessões de adivinhação e cura representava uma das mais importantes fontes de débito entre os iorubás.<sup>97</sup>

<sup>95</sup> APEBa, *Correspondência de Pompílio Manuel de Castro para o Chefe de Polícia da província da Bahia*, op. cit.

<sup>96</sup> APEBa, *Chefe de Polícia João Antônio de Araújo Freitas Henriques para o subdelegado de São Pedro*, op. cit., fl. 214v. Para a residência de Nabuco: *Almanak administrativo* (1863), p. 189.

<sup>97</sup> As demais eram empréstimos para negociar, resgatar parentes da escravidão, pagar taxas a chefes locais e para gastos funerários. Ver Peel, *Religious Encounter*, p. 60.



Claro, havia os papais que exageravam na cobrança de seus préstimos, exigindo somas bem maiores do que as sugeridas pelos deuses. E muitas denúncias eram feitas neste sentido, inclusive por africanos lesados. Em 1856, uma africana, Maria Romana de Santa Rosa, alegou ter perdido tudo que tinha, inclusive uma casa, para um curandeiro africano que prometera sarar seu marido de grave doença e em vez disso o matara.<sup>98</sup> O chefe de polícia Henriques achava que só havia esse tipo de gente na comunidade religiosa africana. Ele estava convencido de que, em Salvador, pululavam “especuladores” como Domingos e prometia combatê-los para “garantir a propriedade alheia e prevenir tristes consequências”. Quando assim escreveu, ele tinha em mente os interesses de senhores de escravos, como o alfandegueiro José Egidio, não de africanos libertos, como Maria Romana. A ameaça ao negócio da escravidão explicava, em boa medida, a repressão ao candomblé, neste e outros casos. O chefe de polícia foi taxativo ao comunicar ao subdelegado seu empenho em extirpar “semelhantes superstições, tanto mais nocivas num país em que uma grande parte de sua fortuna está empregada em escravos”<sup>99</sup>

Era comum na Bahia da época a opinião de que candomblé e escravidão não faziam boa mistura. Acusações dessa ordem abundam em documentos policiais e na imprensa. O subdelegado que prendeu Cipriano em 1853 o considerava perigoso porque a região onde ele atuava era, com seus muitos engenhos, morada de “um grande número de africanos”, devendo-se por isso precaver “o mau resultado que porventura possa aparecer de semelhantes clubios [clubes]”.<sup>100</sup> A preocupação da autoridade era que o candomblé do africano se transformasse numa organização, num “clubio”, que atuasse na promoção da revolta escrava. Nada indica que a intenção de Cipriano fosse essa, apesar de seus escritos malês.

A relação entre candomblé e resistência escrava seguia principalmente por outros caminhos. Em 1848, por exemplo, um subdelegado da

<sup>98</sup> Reis, “Candomblé in Nineteenth-Century Bahia”, pp. 122-123. Já descobri que Romana conseguiu reaver parte de seus bens, mas guardo os detalhes para uma outra oportunidade.

<sup>99</sup> APEBA, *Chefe de Polícia João Antonio de Araújo Freitas Henriques para o subdelegado de São Pedro, op. cit., fl. 215.*

<sup>100</sup> *Subdelegado suplente da freguesia do Monte, Gustavo Balbino de Moura e Camira, para o delegado de São Francisco do Conde, 15/03/1853*, apud Soares, “Resistência negra e religião”, p. 139.



capital denunciou africanos livres que trabalhavam no Arsenal da Marinha de tentarem induzir outros africanos, estes escravizados, a “fazerem feitiço e tratarem de liberdade”.<sup>101</sup> Cinco anos depois, na ilha de Itaparica, uma escrava acusada de tentar envenenar toda a família senhorial declarou que havia apenas misturado ao café que servira pó de búzio ralado e limão, “o que fizera por lhe ter[em] ensinado que era bom para abrandar os senhores”.<sup>102</sup> Essa africana decerto sabia que búzios, além de servirem de moeda na Costa da África, tinham importantes funções rituais e, portanto, deveriam servir para os objetivos declarados. A atuação de Domingos passava por práticas e crenças como essas. Domingos prometia aos cativos trabalhar no sentido de lhes conseguir a liberdade, ou pelo menos aliviá-los da escravidão, amansando seus senhores com fórmulas medicinais, abrandando-lhes também o sentimento para que favorecessem seus escravos em demandas por alforrias, como vou explicar mais adiante.<sup>103</sup> Os escravos que procuravam Domingos no mínimo potencializavam uma vontade pessoal para relaxar no trabalho, ou mesmo fugir, e assim se “inutilizar” para o cativeiro. Muitas vezes a fuga do trabalho se relacionava com o cumprimento de obrigações religiosas específicas. Os escravos, e em particular as escravas, escapavam com freqüência para participar de celebrações ligadas ao calendário litúrgico dos terreiros baianos, ou para nestes se internar durante dias, às vezes

<sup>101</sup> APEBa, Polícia, maço 3113. Africanos livres: assim foram chamados os cativos confiscados de contrabando após as leis que proibiram o tráfico, sobretudo a de 1831, os quais eram colocados a trabalhar em instituições públicas e filantrópicas, ou tinham seus serviços cedidos a particulares. Sobre a Bahia, ver Afonso Bandeira Florence, “Nem escravos, nem libertos: os ‘africanos livres’ na Bahia”, *Cadernos do CEAS*, 121 (1989), pp. 58-69; Idem, “Entre o cativeiro e a emancipação: a liberdade dos africanos livres no Brasil (1818-1864)”, (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2002).

<sup>102</sup> APEBa, Polícia, Relatórios para a Presidência, 1849-54, livro nº 5689, *Relatório dos sucessos, violências, e crimes que tiveram lugar na Província durante o mês de Setembro de 1853*, fl. 344v. Neste caso, o conteúdo da poção foi examinado por médicos da Faculdade de Medicina da Bahia, que concluíram tratar-se de “ácido branco de arsênico, ou rosalgar”, segundo o chefe de polícia. Certamente, os vômitos e tonturas dos que consumiram aquele café não foram causados por pó de búzio, mas esta pode ter sido a informação passada à escrava por quem lhe forneceu o rosalgar ou outro veneno qualquer.

<sup>103</sup> Ver, a respeito de amansar senhor nas Minas Gerais setecentistas, inclusive com o uso de pós (no caso pó de “caveiras de defuntos”), Laura de Mello e Souza, “Revisitando o calundu”, in Lina Gorenstein e Maria Luiza Tucci Carneiro (orgs.), *Ensaios sobre a intolerância — inquisição, marronismo e anti-semitismo* (São Paulo, Humanitas, 2002), pp. 293-317; Idem, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999 [1986], p. 265.



semanas e meses, enfim, enquanto durassem obrigações iniciáticas e outras, ou “preceitos”, como já se dizia então, que tinham de cumprir sob pena de punição por sacerdotes e deuses, que também careciam de ser amansados.<sup>104</sup> Os escravos, afinal, não eram nada estúpidos como queriam crer o subdelegado Pompílio e seu chefe Henriques. Entre servir a senhores e servir aos deuses, ficavam com seus deuses, que, afinal, prometiam protegê-los contra seus senhores.

Para proteger a escravidão, cabia castigo exemplar aos candomblezeiros. Em primeiro lugar, era importante atacar os símbolos materiais da religião desses escravos. Os objetos sagrados confiscados a Domingos foram em parte queimados pelo subdelegado, obedecendo a ordens do chefe de polícia. Este, porém, instruiu que lhe fossem enviados todos os “objetos de feitiçaria” feitos de metal. Assim que os recebeu, no dia 26 de julho, ele os encaminhou ao coronel diretor do Arsenal de Guerra, para “dar-lhes conveniente destino”, e os listou: três espadas curtas e seis chocinhos de metal, 28 aros de latão e sete de chumbo, um diabrete de ferro, além de quinze “diversos objetos insignificantes”.<sup>105</sup> É interessante que essas peças tivessem como destino o Arsenal de Guerra. Decerto não foi para que se desse imediato uso militar às três espadas ou cutelos sem corte. Elas e outras peças de metal provavelmente receberam tratamento incendiário semelhante àquele dado pelo subdelegado a outros objetos rituais: foram derretidos nas fornalhas do Arsenal, talvez para se transformarem em outras armas, essas com corte. No fundo, isso fazia sentido: aquela luta contra o candomblé não deixava de ser uma guerra.

Aos prisioneiros dessa guerra foi dispensado um tratamento humilhante. Da casa da ladeira de Santa Tereza, onde foram presos, foram levados à Casa de Correção no final da tarde do dia 25 de julho. Ali

<sup>104</sup> Reis, “Candomblé in Nineteenth-Century Bahia”, p. 130. Ver ainda Harding, *Refuge in Thunder*, p. 94. Sobre o uso do termo “preceito” para indicar obrigação religiosa no candomblé, ver *O Alabama*, 18/11/1864, p. 5. Também no Rio de Janeiro, casas de culto africanas foram denunciadas por acolarem escravos fugidos, segundo Juliana B. Farias, Flávio Gomes e Carlos Eugênio L. Soares, *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2005, p. 44.

<sup>105</sup> APEBa, Polícia, Correspondência expedida, 1862, vol. 5750, *Chefe de polícia Henriques para o coronel diretor do Arsenal de Guerra*, 26/07/1862, fl. 326v.





eram recolhidos os detidos pelas rondas policiais cotidianas na cidade. No dia seguinte, o escravo Elesbão, de quase 50 anos, foi castigado com doze palmatóadas a pedido de seu senhor, o médico Felipe da Silva Baraúna, morador no beco dos Barbeiros. Dois dias depois, igual castigo sofreu o jovem crioulo João, 15 anos, mas à revelia de seu senhor, o pai-de-santo Manoel Joaquim Ricardo. Este não teria razão para castigar o escravo, que decerto se encontrava com seu consentimento na casa do amigo e correligionário Domingos. Ambos os escravos foram libertados imediatamente depois das surras. Por ser liberta, a africana Ignez (presa como escrava Elisia) não foi espancada, mas amargou seis noites na cadeia. Não sei com certeza o que aconteceu com Tereza. A escrava Delfina, do ferreiro Domingos José Alves, foi castigada também com doze palmatóadas no dia 26. O ferreiro morava na Rua da Preguiça, pertinho da casa de Domingos Sodré. Isso fortalece a hipótese de que essa Delfina fosse a mesma do candomblé de Santa Tereza, a parceira do adivinho africano.<sup>106</sup>

No dia seguinte à sua prisão, Domingos Sodré foi chamado à repartição da polícia, que funcionava numa casa nobre à rua do Bispo, alugada a Antônio Pereira Rebouças, jurista, conselheiro imperial e pai do abolicionista André Rebouças.<sup>107</sup> Ali o liberto se entrevistaria com o chefe de polícia João Antonio Henriques, mas não houve registro do teor da conversa. Em seguida, foi devolvido à cadeia. Durante os três dias seguintes, a polícia teve tempo suficiente para investigar se ele realmente recebera de escravos objetos roubados a seus senhores. Tudo indica que nada se conseguiu provar contra o papai, ou este conseguiu convencer a polícia de que ignorava a origem ilícita dos objetos a ele trazidos por clientes escravos. No dia 30 de julho, após passar quatro noites na Corre-

<sup>106</sup> APEBa, Polícia, Correspondência expedida, 1862, vol. 5756, *Registro de diversos ofícios do chefe de polícia para o carcereiro da Casa de Correção*, 26-31/07/1862, fls. 140v-149. No dia 28 de julho foi registrado um anúncio, provavelmente escrito dois dias antes, para divulgação na imprensa: a prisão dos escravos Tereza e Delfina, maiores de 35 anos, João, crioulo de 15 anos, e Elesbão, africano de “quase 50 anos”. Avisava-se que quem aos mesmos tivesse direito fosse ou mandasse reclamá-los. Sobre a ocupação e moradia dos senhores de Elesbão e Delfina: *Almanak administrativo*, (1863), pp. 332 e 405.

<sup>107</sup> Sobe a casa, alugada por 600 mil réis mensais em 1854, onde funcionava a chefatura, ver APEBa, Polícia, maço 5714, *Correspondência do chefe de polícia André Chichorro da Gama para o presidente da província*, 24/01/1854.



ção, o velho Domingos estava de novo diante de Henriques. Agora, sabemos exatamente do que se tratava, pois, no final do encontro, o africano teve que se comprometer a abandonar a vida de adivinho e feiticeiro, segundo documento com o seguinte teor:

Termo de obrigação

Aos 30 de julho de mil oitocentos e sessenta e dois, nesta Repartição da Polícia da Bahia, foi vindo da Casa e Cadeia da Correção onde se achava recolhido o Africano liberto Domingos Sudré, morador na ladeira de Santa Tereza, onde fora preso, encontrando-se na casa muitos objetos de candomblé, e feitiçaria, e perante o Sr. Dr. Chefe de Polícia da Província se obrigou pelo presente a tomar um meio de vida honesto, deixando de aliciar escravos, e a título de adivinhador fazer-lhes amplas promessas de liberdade, insinuar-lhes coisas nocivas a seus semelhantes. E de como se obrigou e pelo que obteve ser solto com a condição de no caso de quebrar o presente termo espontaneamente sair para a Costa d'África, assinou a seu rogo Manoel de Abreu Contreiras com o Sr. Chefe de Polícia. Eu Cândido Silveira de Faria o escrevi

M. Abreu Contreiras.<sup>108</sup>



Com isso, Domingos foi liberado.

O papai aparentemente era réu primário, o que deve tê-lo ajudado. Não encontrei evidência de que tivesse sido anteriormente processado ou investigado por meio de inquérito formal. Há, porém, registro de sua prisão no final de maio de 1853, na época daqueles boatos de conspiração que levaram à deportação de Cipriano José Pinto. Domingos fora então detido por uma patrulha “para averiguações policiais”, segundo um ofício do chefe de polícia. Outros cinco africanos foram presos no mesmo dia, mas não parece que estivessem reunidos com Domingos. Desconheço se o papai foi juntar-se aos presos do Forte do Mar por suspeita de conspiração, se amargou ali ou alhures alguns dias de prisão, ou se foi solto logo no dia seguinte. O fato de não ter sido deportado sugere que escapou de ser enquadrado como suspeito, embora sua própria prisão indique que a polícia o tinha como tal, e isso provavelmente devido à liderança que exercia entre outros africanos. Era,

<sup>108</sup> APEBa, Polícia, Termos de fiança, 1862-1867, vol. 5651, fl. 88v.





pois, nessa época, conforme veremos adiante, chefe de junta de alforria. Mesmo assim, a polícia não manchou seu nome na ocasião.<sup>109</sup>

Quando preso, dez anos depois, por prática de candomblé, Domingos tinha ficha policial limpa, e isto o teria ajudado. Suspeito, porém, que uma mão branca lhe foi também estendida. Sugiro que a proteção tenha vindo do Dr. Antonio José Pereira de Albuquerque, ninguém menos que o subdelegado titular da freguesia de São Pedro (lembro que Domingos fora preso por seu suplente Pompílio). Penso assim porque, naquele ano de 1862, o subdelegado atuava como advogado do liberto num caso que relatarei com detalhe brevemente. Se assim aconteceu, tudo se fez por debaixo do pano, sem que a negociação fosse registrada nos anais da polícia. Não se tratava, porém, de um clássico caso de clientelismo em que o liberto representasse o dependente: o subdelegado, afinal, era advogado do liberto.<sup>110</sup>

Cabe perguntar se o papai cumpriria a “obrigação” prometida ao chefe de polícia. Gosto de pensar que não, pois há aqueles indícios já apontados nas páginas de *O Alabama* de suas atividades no ramo da crença africana em data posterior. Ele sabia, porém, que a ameaça de deportação era séria, pois vira seu ex-amigo Cipriano Pinto e outros africanos serem deportados. Talvez Domingos se tivesse tornado mais discreto, isto sim, deixando de reunir em sua própria casa escravos e libertos africanos para sessões de adivinhação e outros rituais, e até evitando ali manter muito da parafernália do culto. Mas podemos imaginar que ele dificilmente resistiria à tentação de participar das celebrações africanas que aconteciam na cidade, inclusive em sua vizinhança. Naquele mesmo artigo de 1869, em que falava dos cortiços africanos da rua do Sodré, *O Alabama* denunciava que neles “fervem constantemente os tabaques, as danças e as gritarias que se prolongam até alta noite”. O jornal denunciava o “nauseabundo cheiro” dos animais sacrificados para os deuses nessas casas. O motivo para as festas variava: ora batia-se atabaque “a pretexto, segundo dizem elles [os africanos], do Santo

<sup>109</sup> APEBa, *Ofício do chefe de polícia André Chichorro da Gama para o presidente da província*, 27/05/1853, *op. cit.*, fls. 194, 195.

<sup>110</sup> Que Albuquerque era subdelegado de São Pedro está registrado no *Almanak administrativo* (1863), pp. 234, 326.



ter ido à guerra, ora porque voltou da guerra” — referindo-se, provavelmente, ao ritual do *olorogun*, uma simulação de guerra entre devotos de Xangô e de Oxalá, que marca o fim do calendário ritual antes do Carnaval; ora se celebrava ritual fúnebre para uma filha do candomblé; ora se batucava para a realização de um “serviço grande.”<sup>111</sup> Esses locais, chamados em mais de uma ocasião de quilombos por *O Alabama*, eram também candomblés — o que corrobora a conotação então vigente de religião africana enquanto resistência escrava.<sup>112</sup>

A oposição à escravidão, aliás, rondava outros endereços daquela vizinhança. Essas festas africanas foram contemporâneas dos saraus literários que, a partir do final daquele mesmo ano de 1869, após retornar de São Paulo, Castro Alves passou a organizar no solar do Sodré, a casa de sua família.<sup>113</sup> As reuniões do poeta abolicionista teriam como fundo musical os tambores africanos acusados de bater durante até oito dias seguidos. Por algum tempo, pelo menos, os moradores brancos das redondezas, inclusive a família Alves, pareciam tolerar os batuques, o que explicaria terem eles prosperado a ponto de ofender os ouvidos da imprensa.

### Circulando pela sociedade e pela cultura locais

O relatório do subdelegado suplente, Pompílio, se concentrou em atacar Domingos por suas conexões suspeitas com o mundo dos pretos escravos, mas omitiu que ele tinha boas relações no mundo dos livres e brancos. Disto encarregou-se o *Diário da Bahia* ao denunciar, como se tornado de surpresa, que freqüentavam as sessões naquela casa não apenas africanos, mas “diz-se que compareciam a elas pessoas de gravata e lavadas (!!)”.<sup>114</sup> Não sei se entre essas pessoas estaria o advogado de Domingos, mas era comum que gente da elite branca se utilizasse dos serviços de sacerdotes africanos para numerosos misteres, principalmente trabalhos relacionados a carências clássicas — saúde, amor, dinheiro —,

<sup>111</sup> *O Alabama*, 6/05/1869. O ritual do *olorogun* me foi sugerido por Nicolau Parés.

<sup>112</sup> *O Alabama*, também em 24/08/1869, se refere a um terreiro de candomblé como quilombo.

<sup>113</sup> Mattos, “A Bahia de Castro Alves”, p. 283

<sup>114</sup> *Diário da Bahia*, 28/07/1862.



mas também, já na segunda metade do século XIX, investigação policial e política eleitoral. Mesmo se não professavam regularmente a religião africana, muitos brancos acreditavam na força mística, nos poderes curadores, divinatórios e propiciadores de seus sacerdotes. Gregório de Mattos já falava disso lá atrás, no século XVII, e desde então a crença só cresceria entre os engravatados.<sup>115</sup> No tempo de Domingos, em 1868, *O Alabama* fez uma lista de tipos que freqüentavam um candomblé na freguesia onde ele morava, incluindo “senhoras casadas, que vão procurar [ingredientes] específicos que façam com que seus maridos não se esqueçam dos deveres conjugais; escravos que vão pedir ingredientes para abrandar o ânimo de seus senhores; mulheres que vão buscar meios de fazer felicidade e até negociantes para terem bom andamento em seus negócios!”<sup>116</sup> Na Bahia dessa época, alguns brancos chegaram a integrar terreiros como ogãs e médiuns. *O Alabama* não se cansava de acusar policiais de permitirem candomblés e mesmo de participarem deles. Deparei nas páginas do periódico com a denúncia de um subdelegado que caiu no santo — e que decreto não era Pompílio... Tinha até mãe-de-santo branca.<sup>117</sup>

No jogo das crenças, as conexões aconteciam nos dois sentidos. O ladino Domingos, como outros africanos escravos ou libertos, não professava apenas o candomblé. Ao escrever seu segundo testamento, em 1882, disse logo de saída que ele era “verdadeiro Cristão”, com ênfase que já não era praxe em tais documentos no final do Oitocentos; e lembrou-se de ter sido batizado no engenho de seu ex-senhor em Santo Amaro da Purificação. Também recordou seu casamento, que segundo registro do pároco de São Pedro legitimara perante a Igreja a “união ilícita” em que vivia com a mulher Delfina “há alguns anos”.<sup>118</sup> Além disso, declarou-se membro da irmandade do Rosário dos Pretos da Rua de João Pereira, que ele pedia lhe acompanhasse o funeral. Vinte anos antes, quando a polícia lhe invadiu a casa, foram encontrados um rosá-

<sup>115</sup> Ver Souza, *O diabo*, pp. 263-269 e passim; James Sweet, *Recreating África: Culture, Kinship and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*, Chapell Hill/Londres, The University of North Carolina Press, 2003, caps. 6 e 7 e passim.

<sup>116</sup> *O Alabama*, 2/09/1868.

<sup>117</sup> Ver Reis, “Candomblé in Nineteenth-Century Bahia”, passim.

<sup>118</sup> Arquivo da Cúria de Salvador (doravante ACS), *Casamentos, São Pedro, 1844-1910*, fl. 128v.



rio de ouro, retratos emoldurados de santos católicos cobrindo as paredes da sala, além de um oratório. As molduras, em número de trinta, uma delas banhada a ouro, e o oratório com seus santos paramentados, ainda existiam em 1887, quando foi feito um inventário de seus bens. Em 1862, o subdelegado Pompílio relatou que os retratos da sala seriam de “nossos santos”, exclusividade brasileira, mas, àquela altura, certamente eram santos também daqueles africanos que, como Domingos, se tivessem abrasileirado e optado por dupla inserção religiosa. Enquanto os santos católicos ocupavam a sala, os orixás ocupavam os quartos, ainda segundo o relato de Pompílio, ou seja, estavam espacial e, parece, ritualmente separados. Haverá quem alegue — a própria polícia insinuou-o — que na sala ficava a religião de fachada do africano, a religião para o branco ver, enquanto no quarto a sua verdadeira crença, o candomblé. Que uma fosse exposta e outra secreta tinha óbvia razão estratégica, mas não significa que Domingos apenas se fingisse católico. Ele foi batizado, casou-se e morreu na Igreja, viveu como católico, embora não somente como tal.<sup>119</sup>

Além do aspecto religioso, outros indícios da adesão de Domingos à sociedade e à cultura locais abundam na documentação a seu respeito, ao lado de evidências de sua vinculação indiscutível com a vida da comunidade africana na Bahia. Comecemos por um detalhe: aqueles vasos de flores nas janelas de sua casa denotavam abrasileiramento, pois o uso decorativo de flores não fazia parte da cultura iorubá e de outras da África Ocidental.<sup>120</sup> Mais que um detalhe apenas, quando ali foi preso em 1862 Domingos vestiu uma farda de veterano da independência e com ela foi recolhido à Casa de Correção. O feito, já algo modificado e romanceado pela tradição oral, chegou aos ouvidos de Manoel Querino, o abolicionista negro, professor de desenho no Liceu local e estudioso da história e da cultura africanas na Bahia: “conta-se que o africano Domingos de tal, morador à Ladeira de Santa Teresa, costumava aí dar

<sup>119</sup> Harding, *A Refuge in Thunder*, pp. 50-51, também comentou a divisão espacial entre as religiões católica e africana na casa de Domingos, mas sob inspiração de Nina Rodrigues interpretou-a como “justaposição de exterioridades”, o que não me esclareceu muito.

<sup>120</sup> Conforme bem o lembra Alberto da Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2004, pp. 9-10.





funções de *candomblés* e, numa dessas ocasiões, foi-lhe cercada a casa pela polícia. Exibindo a sua patente de tenente de milícias, teve que ser recolhido à sala livre do Aljube”.<sup>121</sup> Como acabamos de ver, não se tratava de patente de tenente, nem foi o africano encaminhado à privilegiada “sala livre” dessa prisão. O Aljube, aliás, cadeia onde em geral eram recolhidos escravos e africanos libertos — como fora Cipriano José Pinto e talvez o próprio Domingos em 1853 —, tinha sido desativada no ano anterior (1861), por ficar “no centro da cidade, em rua estreita, contra todos os preceitos hygienicos e de moralidade publica.”<sup>122</sup> O valor do relato de Querino não está, portanto, em reproduzir a verdade dos fatos, mas em atestar a permanência na memória baiana de um aspecto impactante da prisão de Domingos. Ou seja, a atitude do papai de vestir aquela farda rendeu-lhe dividendos simbólicos duradouros e talvez apoios políticos imediatos, já que não ficara mofando na prisão por muito tempo.

Pompílio definiu o incidente da farda como “esperteza” de Domingos, que daquele modo procurava constranger um policial que ou-sava prender um defensor da pátria. Segundo a autoridade, o liberto não poderia ter sido veterano da guerra de Independência porque, na época das campanhas de 1822-23, ele ainda era escravo, tendo obtido a alforria anos depois, em 1836. O policial talvez tivesse razão, mas veja lá que muitos escravos se fizeram passar por libertos, ou lutaram contra os portugueses como escravos mesmo — com ou sem licença dos donos —, sendo em alguns casos agraciados com a alforria pelo governo imperial, ou diretamente pelos senhores, sob pressão do governo.<sup>123</sup> Não foi o caso de Domingos, que permaneceu escravo após a Independê-

<sup>121</sup> Querino, *A raça africana*, p. 42. Querino publicou sobre o assunto originalmente em 1916. A “sala livre” do Aljube era onde ficavam recolhidas “somente as pessoas que não tem contra si a presunção do crime”, segundo Oliveira, *As prisões do paiz*, p. 20.

<sup>122</sup> Relatório apresentado ao excelentíssimo Senhor Conselheiro Joaquim Antônio Fernandes Leão, Presidente da Província da Bahia, pelo 4º Vice-Presidente excellentíssimo Senhor Doutor José Augusto Chaves no acto em que passa-lhe a administração da Província da Bahia, Bahia, Typographia Antonio Olavo da França Guerra, 1862, pp. 6-7.

<sup>123</sup> Hendrik Kraay, “Em outra coisa não falavam os pardos, cabras, e crioulos”: o recrutamento de escravos na guerra da independência na Bahia”, *Revista Brasileira de História*, vol. 22, nº 43 (2002), pp. 109-128. Comentando o episódio da farda de Domingos, Kraay tende a acreditar que ele lutara, sim, na guerra, quando ainda era escravo: “Apesar de não ter sido libertado depois da guerra, o africano Domingos Sudré considerava-se veterano da independência.” (p. 118).



cia, é certo. Atente, porém, o leitor em que ele era por ocasião da guerra escravo do coronel Francisco Maria Sodré Pereira, comandante de batalhão brasileiro, que podia muito bem ter levado o africano para servi-lo em campanha, como criado ou de outra forma.<sup>124</sup> Quem sabe seu senhor até o tivesse vestido com a mesma farda de seus soldados. De outro modo, a farda podia ter sido adquirida, posteriormente, de algum ex-combatente, no mercado de memorabilia da Independência.<sup>125</sup>

Seja como for, o comportamento de Domingos refletia sabedoria e sensibilidade em relação à cultura patriótica local. Anualmente milhares de baianos — o cônsul inglês calculou cerca de 50 mil em 1858 — saíam às ruas para celebrar, no desfile de Dois de Julho, uma guerra que já se tinha transformado em verdadeiro mito fundador da identidade baiana.<sup>126</sup> Naquela mesma data cívica de 1862 fora criada a Sociedade dos Veteranos da Independência, o que não deve ter passado despercebido ao esperto Domingos, que provavelmente já tinha sua farda.<sup>127</sup> Treinado para manipular os símbolos africanos, ele aplicou este saber ao universo simbólico baiano. O uso daquela farda também significava, como sugere Rachel Harding, que o africano quis “lembra às autoridades que o prendiam, à sociedade em volta e a si próprio que ele reclamava (na verdade lhe era devido) um lugar na emergente nação independente”.<sup>128</sup> Neste sentido, temos um sacerdote da nação nagô que pelejava para legitimar-se como membro da nação brasileira, da qual se encontrava marginalizado num lugar de não-cidadão e, portanto, entre outros dissabores, passível de ser expulso a qualquer momento, a qualquer deslize de comportamento. Como já disse, tratava-se de uma guerra e Domingos vestiu-se para ela com a farda baiana, talvez invocando

<sup>124</sup> Sobre a atuação do coronel Francisco Maria na independência, ver Torres, “Os morgados do Sodré”, p. 17.

<sup>125</sup> Em correspondência pessoal Hendrik Kraay, da Universidade de Calgary e especialista em militares na Bahia oitocentista, me informou sobre o comércio de fardas de veteranos da Independência.

<sup>126</sup> Os números do cônsul inglês estão em correspondência de John Morgan Jr para o Foreign Office, 16 de março de 1858, British National Archives, Foreign Office, 13, 365, fl. 53v. Ver sobre celebrações da Independência na Bahia da época, Hendrik Kraay, “Entre o Brasil e a Bahia: as comemorações do Dois de Julho em Salvador no século XIX”, *Afro-Ásia*, n° 23 (2000), pp. 49-88.

<sup>127</sup> Sobre a fundação da Sociedade dos Veteranos, ver *Almanak...1863*, p. 295.

<sup>128</sup> Harding, *A Refuge in Thunder*, p. 95.



ao mesmo tempo deuses guerreiros nagôs, que sabemos presentes em sua casa pelas espadas ali confiscadas pela polícia.

Para além de flores e fardas, há outros sinais de que Domingos buscou e conquistou algum espaço nesse Brasil legítimo. Sua casa era freqüentada por pessoas bem vestidas e engravatadas, representantes de suas redes sociais extra-africanas. Mas elas não iam ali apenas para cerimônias de adivinhação, cura e outras ligadas ao Candomblé. Aquela sala cheia de retratos de santos foi o palco de seu casamento com Delfina, celebrado diante de um oratório, em fevereiro de 1871, pelo padre Marciiano da Silva Cardoso, e que teve por testemunhas Antonio Clemente de Moura Florence e Miguel Gehagen Champloni. O primeiro era, na época da prisão de Domingos, um pequeno comerciante, listado no *Almanak* de 1859-60 como dono de uma “banca de miudezas” localizada no Coberto Grande, um mercado da Cidade Baixa. Já Miguel Champloni, casado, era filho de homem com o mesmo nome, falecido em 1838, em cujos negócios se incluía o tráfico de escravos no período ilegal. No ano em que Domingos foi preso, Champloni filho servia como inspetor de quarteirão nos Barris, bairro do distrito de São Pedro, onde vivia com sua mãe numa confortável casa, com seis janelas de frente, dois pavimentos, “fechada com muros e porteira de ferro sobre pilastras”.<sup>129</sup> Champloni também trabalhou como escrivão do mesmo distrito entre 1881 e 1891, pelo menos. Se não eram nata da sociedade, as testemunhas do casamento de Domingos e Delfina representavam cidadãos remediados e respeitáveis, sobretudo Champloni. O próprio casório demonstrava o esforço do casal de libertos em buscar respeitabilidade — não acomodação, repito — no mundo dos brancos. Todavia, questões mais estratégicas, relativas a direitos de herança, não devem ser descartadas dos planos deles, uma vez que a legalização de uniões conjugais entre africanos garantia que o cônjuge figurasse como herdeiro legítimo dos bens do casal.<sup>130</sup>

<sup>129</sup> ACS, *Casamentos. São Pedro, 1844-1910*, fl. 128v; *Almanak administrativo, mercantil e industrial para o anno de 1859 e 1860*, Bahia, Typographia de Camille Masson, 1861, p. 380. As informações a respeito de Miguel Champloni, pai, nos foram fornecidas por Ricardo Tadeu Caires, que está escrevendo um trabalho sobre suas atividades como traficante. Sobre Champloni como inspetor, ver *Almanak administrativo*, (1863), p. 255. A descrição da casa onde vivia Champloni se encontra em APEBa, *Livro de notas da capital*, nº 817, fls. 26-27.

<sup>130</sup> Sobre o assunto, ver Jefferson Bacelar, *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*, Rio de Janeiro, Pallas, 2001, pp. 31-35.



Apesar de analfabeto e das limitações legais enfrentadas como africano liberto, Domingos freqüentava assiduamente os cartórios de Salvador, em particular o de sua freguesia, conforme o leitor já pôde conferir nas notas de rodapé deste artigo. Nesses atos jurídicos ele sempre se fazia acompanhar de alguém que assinava a seu rogo, além das duas testemunhas de praxe, todos decerto gente respeitável e de sua confiança. Entre esta não encontrei seu ex-senhor ou membros de sua família, o que indica que ele conseguiu de alguma maneira libertar-se dos laços de dependência que normalmente envolviam forros e patronos. Isto diz algo sobre sua capacidade de circular com pernas próprias no universo urbano que conquistou, apesar de ter sido escravo rural. A desenvoltura com que se locomovia na sociedade baiana e, em particular, no ambiente das subdelegacias, dos cartórios e dos juizados, se expressa na sua adesão a uma cultura de demanda judicial muito comum na época. Nos casos que temos a apresentar sobre este aspecto de sua experiência de vida, fica mais uma vez demonstrado que seu círculo de relações se constituía tanto de africanos como de cidadãos da terra. Porém, não se enganem, ele conhecia seus limites. Nunca chegou, parece, a demandar na justiça contra brancos. Seus contendores eram africanos como ele. Até nisso ele compreendeu a sociedade em que vivia.

### Entre “feitiçaria” e alforria

Domingos moveu um processo contra outro africano liberto, Elias Francisco Seixas, 88 anos de idade, pai de quatro filhos nascidos no Brasil, lavrador e senhor de escravos, morador no Saboeiro, cerca de duas a três léguas da cidade.<sup>131</sup> Foi para representá-lo nessa demanda que Domingos contratara o advogado Antonio José Pereira de Albuquerque, o subdelegado da freguesia de São Pedro. O caso correu na justiça baiana entre outubro de 1860 e novembro de 1863, o que coloca a invasão da casa do adivinho e sua prisão no meio da pendenga judicial. Nos bastidores da comunidade africana, o processo parecia um episódio de acusação de feitiçaria, envolvendo assassinato e apropriação de bens. No palco do emba-

<sup>131</sup> APEBa, Judiciária, Tribunal da Relação, 1860, maço 3537, n° 26A/921/16, fls. 87v-88, 90.



te judicial, que tinha seus próprios rituais, Domingos acusou Elias de ter despachado para o além o também africano João, que fora procurá-lo, a mandado do papai, para reaver um conto de réis por ele confiado a Elias. O acusado rebateu nunca ter tido a guarda de dinheiro algum, muito menos admitiu qualquer responsabilidade pela morte de João, cujo corpo aparecera boiando no lago do Dique do Tororó dois dias após o encontro entre os dois. Aquele conto de réis, segundo Domingos, pertencia a uma junta de alforria por ele presidida e da qual Elias seria, supostamente, depositário. Essa nova faceta de Domingos indica que seu papel de liderança entre os africanos não se limitava ao âmbito religioso. Como Cipriano, que era pai-de-santo e comerciante, ele também tinha outras fontes de renda a compor com a que auferia da prática ritual.

Por conta desse processo, ficamos sabendo um pouco mais sobre o funcionamento das juntas de alforria na Bahia, um assunto carente de fonte documental. A instituição se inspirava na *esusu* dos iorubás, que, segundo Samuel Johnson, era assim organizada: “Uma soma fixa, previamente acordada, e dada por cada um, numa periodicidade (geralmente cada semana) e local determinados, sob administração de um presidente; a quantia total é paga a cada membro rotativamente”.<sup>132</sup> A junta presidida por Domingos reunia valores depositados semanalmente por africanos escravos e libertos que, ao final de um ano ou, mais precisamente, 52 semanas, eram repartidos entre seus membros “na proporção da entrada de cada um”.<sup>133</sup> Aqui já aparece uma divergência com a *esusu* iorubá, uma vez que não se previa o depósito de uma “soma fixa”. Se antes podia ser diferente, nessa época, a junta não estava rigidamente organizada de acordo com a filiação étnica de seus membros, mas por freguesia. Assim, informou Domingos, “os africanos moradores na Freguesia de São Pedro, como praticam os de outras freguesias”, tinham organizado a sua junta.<sup>134</sup> Domingos, como já observei, não era de se fechar no círculo de sua nação nagô. Porém, nessa altura do século XIX, quase 80% dos escravos africanos de Salvador eram nagôs, de maneira

<sup>132</sup> Johnson, *The History of the Yorubas*, p. 119. Ver também Reis, *Rebelião escrava*, pp. 365-367.

<sup>133</sup> APEBA, Judiciária, maço 3537, *Libelo Cível de Domingos Sodré contra Elias Francisco de Seixas*, fl. 5.

<sup>134</sup> Ibid., fl. 5.



que a maioria das organizações africanas teria necessariamente alguma dimensão étnica.<sup>135</sup> Uma testemunha do processo, o crioulo Felippe Neves, declarou que a “caixa” dirigida por Domingos era etnicamente circunscrita, pois teria “por fim libertar os seus compatriotas”.<sup>136</sup> Ora, os compatriotas de Domingos eram os nagôs. Supomos, assim, que à base territorial da freguesia se superpunha, em larga medida embora não só, a afiliação étnica. De outra parte, aparentemente, esta junta em particular só reunia homens. A negociante Felicidade, africana liberta de 60 anos, mulher do João assassinado, declarou que não sabia das transações deste com Domingos e Elias “por ser negócios de homem”.<sup>137</sup>

A junta consistia, para alguns, numa caixa de poupança da qual cada membro retirava, num sistema rotativo, uma soma a ser investida na sua alforria, mas tinha outros fins estritamente lucrativos. O sacador continuava a pagar para saldar o principal, mais juros, que, segundo Silva Campos, chegavam a altíssimos 20%. Observou este autor:

Existiam nesta cidade empresas bancárias africanas, destinadas a fazer empréstimos para aquisição de alforria. Ajustada a quantia, e levantado o empréstimo, forro, o devedor passava a trabalhar por sua conta para solver o débito. Amortização e juros eram semanais. Isto é, convencionava-se com o devedor pagar ele todos os sábados 5\$000 [cinco mil réis], sendo 4\$000 da amortização do capital e 1\$000 de juros.<sup>138</sup>

Uma vez paga a dívida, os libertos podiam permanecer membros da junta, agora como credores, não devedores. Mesmo o liberto que nunca fizera parte da junta poderia, teoricamente, nela investir. Os juros pagos pelos devedores permitiam o retorno dessas aplicações e ao mesmo tempo promoviam o crescimento do capital disponível para empréstimos a membros escravos visando a alforria.

<sup>135</sup> João José Reis, “A greve negra de 1857 na Bahia”, *Revista USP*, 18 (1993), p. 28. Ver também Maria Inês Côrtes de Oliveira, “Retrouver une identité: jeux sociaux des africains de Bahia (vers 1750 – vers 1890)”, (Tese de Doutorado, Université de Paris IV – Sorbonne, 1992), p. 107, onde os dados da autora (por mim recalculados, considerando apenas nomes étnicos específicos) indicam que, entre 1851 e 1890, 79% dos escravos africanos em Salvador eram nagôs.

<sup>136</sup> APEBa, *Libelo Cível de Domingos Sodré contra Elias Francisco de Seixas*, op. cit., “Testemunhas que produziu o Autor”, fl. 59v.

<sup>137</sup> Ibid., fl. 57.

<sup>138</sup> Campos, “Ligeiras notas”, pp. 297-298. Ver também Querino, *A raça africana*, pp. 146-148.



Na acusação contra Elias, lê-se que a junta realmente funcionava como um negócio em que uns africanos emprestavam a outros dinheiro a juros:

Provará que essas contribuições semanárias eram entregues ao Réu [Elias] como um depósito com ciência dos contribuintes, e dele recebia o Autor [Domingos] o resultado total no fim das 52 semanas para ter lugar a divisão, sendo tudo isto feito camarariamente [i. e., em assembléia] entre todos por serem todos africanos, que nem sabem ler, e por ser um *meio para adjuntório* [sic] da liberdade de outros mediante algum lucro.<sup>139</sup>

“Mediante algum lucro”... Não se tratava de filantropia pura ou solidariedade coletiva apenas. O chefe do grupo decerto ganhava algo mais que os outros membros, mas sobre isso Domingos calou-se. O liberto Jorge de Castro, porém, ganhador de 50 anos e único contribuinte da junta a depor, disse que o “amigo” Domingos era “cabeça deles africanos” e que ele “vive de junta”.<sup>140</sup> Confirma-se que, em 1862, Domingos tirava sua sobrevivência de consultas e outros serviços rituais, da direção remunerada da junta e quiçá de outras coisas mais, talvez do subaluguel de quartos na casa que ocupava na ladeira de Santa Tereza.

Uma passagem do documento há pouco citado mostra perfeitamente os diferentes territórios culturais por onde circulava nosso protagonista, o mundo oral da junta e o mundo da escrita, representado pelos cartórios e juizados. Na acusação que Domingos fizera contra Elias, registrada em numerosas folhas de um processo, os membros da junta, por não saberem ler, reuniam-se — se “ajuntavam” — em assembléia para tomar decisões, e só assim reunidos estas se validavam. A palavra acordada e testemunhada por todos tinha foro de contrato equivalente a um escrito e registrado em cartório. Há, contudo, uma outra razão, legal, para que fosse assim, além da inexperiência africana com a escrita ocidental: os escravos não podiam contratar legalmente por si próprios, daí por que eram sempre representados por curadores em questões judiciais. Esta era a lei do branco. Na lei dos pretos a palavra do escravo

<sup>139</sup> APEBa, *Libelo Cível de Domingos Sodré contra Elias Francisco de Seixas*, op. cit., fl. 6v. (grifo meu).

<sup>140</sup> Ibid., “Testemunhas que produziu o Autor”, fl. 58, 59.



valia, e assim rolavam, oralmente, os negócios da junta. Havia interesse político dos africanos em que os dois universos legais se mantivessem separados, porque isto impedia que os senhores metessem o nariz nos assuntos relacionados com a conquista da liberdade por seus escravos. Aliás, o mesmo pode ser dito do sistema de justiça e sanção do mundo do candomblé, que existia apartado do sistema legal oficial, apesar de, assim como a junta, se cruzarem às vezes nos inquéritos e nas sessões de tribunais. O candomblé e a junta tinham muito em comum, e não estavam separados na vida de Domingos.

As testemunhas arroladas por Domingos esclareceram outros aspectos do funcionamento da junta e de sua liderança, inclusive que, para algumas decisões, se contratava a ajuda de agentes versados na escrita e na contabilidade. O despachante Manoel Francisco de Paula, pardo de 57 anos, disse ter testemunhado em três ocasiões a contagem das quantias recebidas por Domingos. Mas quem de fato contava e fazia a divisão do dinheiro com os membros da junta não era o liberto. Provavelmente para explicitar — ou apenas aparentar — a lisura das contas, chamava-se para este fim o oficial de justiça da subdelegacia de São Pedro, Joaquim Francisco de Oliveira, pardo de 46 anos, recrutado por Domingos como sua testemunha no processo contra Elias. Joaquim Francisco declarou que “cada um entravam [sic] para no fim do ano repartir e aplicar a sua totalidade em libertar os seus companheiros, divisão que essa testemunha fazia pelo que recebia um pagamento”.<sup>141</sup> Então, a junta contratava uma espécie de contador para assessorá-la, alguém da confiança do adivinho, pois presente também como sua testemunha em pelo menos uma outra transação registrada em cartório pelo liberto sete anos antes.<sup>142</sup>

Elias defendeu-se da acusação de assassinato, dizendo ter sido tudo uma armação de Domingos que não tinha dado certo porque ele, Elias, fora inocentado ainda durante a fase do inquérito policial. Seu advogado sustentou que a morte de João, a qual ninguém se interessou em explicar, teria dado ocasião ao acusador de maquinar uma trama para arrancar dinheiro do acusado, que era um lavrador relativamente

<sup>141</sup> Ibid., fl. 55. A informação de que Joaquim Francisco de Oliveira era oficial de justiça da subdelegacia da freguesia de São Pedro está no *Almanak administrativo* (1863), p. 249.

<sup>142</sup> APEBa, *Livro de notas do tabelião*, vol. 295, fls. 134-134v.



próspero, com família, escravos, investimentos em terras próximas a Salvador. Elias alegou que, ao contrário do que dizia a acusação, de fato fora ele quem chamara João à sua casa para dele cobrar dívida de 120 mil réis, dinheiro de que precisava imediatamente para completar o pagamento de dois sítios comprados à africana Leonarda Thereza de Jesus, no valor de trezentos mil réis. Para juntar este valor, disse ter também pedido um empréstimo de cem mil réis a Manoel Joaquim Ricardo, que confirmou o pedido, mas afirmou não tê-lo atendido por falta de capital. Esse Manoel Joaquim, devo lembrar, era aquele mesmo comerciante africano que, segundo a polícia, seria notório chefe de candomblé e íntimo de Domingos.<sup>143</sup> Notem a rede que se tece. Dificilmente Elias não seria também ligado, de alguma forma, ao mesmo circuito religioso, nem que fosse como devoto apenas. Daí desconfiar-se que o apelo de Domingos à justiça dos brancos estava sendo feito por falha da justiça africana, a divina inclusive.

Para melhor defender seu cliente, o advogado de Elias descreveu-o como um homem “Católico Apostólico Romano, que teme a Deus” e por isso incapaz de negar suas dívidas, menos ainda cometer assassinato. Seria uma indireta para o candomblezeiro Domingos. É interessante que, apesar do processo estar rolando no momento da sua prisão como feiticeiro, este fato não viesse à tona ali. Houve, sim, insinuações sutis, indiretas, nos argumentos finais do advogado de defesa de Elias, que acusou Domingos de ter embolsado o dinheiro da junta, pois vivia, “há muito, de alicantinas”, um termo aliás bem escolhido, porque significa ao mesmo tempo trapaça e meio de atrapalhar o andamento de um processo judicial.<sup>144</sup> Um pouco mais diretamente relacionado ao episódio de sua prisão foi esse advogado chamar Domingos de “figurão dessa mesma Freguesia [de São Pedro Velho], porque até se diz veterano da Independência [...].” Como já vimos, a polícia e mesmo a imprensa se haviam encarregado de divulgar que Domingos era o grande adivinhador e feiticeiro da cidade, levando-o a se defender com a farda de veterano de guerra. Tanto mais figurão, tanto mais *baba*, que conseguira ter como

<sup>143</sup> APEBa, *Libelo Cível de Domingos Sodré contra Elias Francisco de Seixas*, op. cit., e documentos anexos, fls. 14-16v, 25v.

<sup>144</sup> Ibid., “Argumentos finais da defesa”, fls. 92v-93.



sua testemunha no caso contra Elias o oficial de justiça do mesmo subdelegado interino que o prendera, além de ter como seu advogado o próprio subdelegado titular de São Pedro. A defesa não arriscou atacar o subdelegado. Já o oficial de justiça foi acusado de viver “noite e dia ensopado no álcool e quase sempre encostado à mesa” do liberto.<sup>145</sup> Para quem tinha acompanhado os acontecimentos policiais recentes na freguesia, ficava claro que o oficial de justiça, morador ali perto, no Areal de Cima, era cliente assíduo de pai Domingos, além de sua fiel testemunha.

Elias Seixas escolheu melhor suas testemunhas. As de Domingos eram dois africanos, sendo uma a mulher do falecido João, dois crioulos, sendo um o filho do mesmo João, e três pardos, entre eles o oficial de justiça. Nenhum branco. Do lado de Elias encontravam-se três brancos, um pardo, um crioulo e dois africanos libertos. Entre os brancos destacava-se o subdelegado de sua freguesia, João de Azevedo Piapitinga, com respeitáveis 66 anos de idade, escrivário do hospital da Marinha. Piapitinga disse ter presenciado a compra dos sítios por Elias, e garantiu a honestidade e probidade do liberto, do que sabia por exercer “constante vistoria e vigilância sobre todos os moradores do seu Distrito, principalmente sobre os africanos”.<sup>146</sup> De fato, alguns meses antes Piapitinga jactava-se junto ao chefe de polícia de ter acabado com os candomblés em sua freguesia, o que, supõe-se, devia aumentar sua credibilidade diante da justiça dos brancos.<sup>147</sup> Outra testemunha complicaria a vida de Domingos. Francisco Ribeiro de Mello Nabuco, músico de 25 anos, branco também, declarou ter sido intermediário de uma proposta a Domingos visando sua desistência da demanda contra Elias, e que aquele teria em troca exigido 500 mil réis inicialmente, depois se contentado com reles 250 mil réis. Esse incidente convencera Nabuco de que Elias nada devia à junta, pois, se verdadeira a acusação, Domingos “não abria mão de três quartos de seu débito”.<sup>148</sup>

<sup>145</sup> Ibid., fl. 89v.

<sup>146</sup> Ibid., “Testemunhas apresentadas pelo réu”, fl. 71. Sobre ser Piapitinga escrivário, ver Almanak administrativo (1863), p. 291.

<sup>147</sup> APEBa, Polícia, maço 6195, *João de Azevedo Piapetinga, subdelegado suplente do 2º distrito da freguesia de Santo Antônio, para o chefe de polícia*, 26 e 16/05/1862.

<sup>148</sup> APEBa, *Libelo Cível de Domingos Sodré contra Elias Francisco de Seixas, op. cit.*, “Testemunhas apresentadas pelo réu”, fl. 63.





Para encurtar a conversa, Elias foi absolvido da acusação de se apropriar do dinheiro da junta, como tinha sido anteriormente inocentado da morte de João. A Domingos restou pagar 37\$800 réis das custas do processo, além dos honorários de seu advogado, cujo valor desconheço.

Não nos cabe, obviamente, julgar de novo este caso, mas é estranho que dez anos antes, em 1852, a mesma história tivesse sido contada por Domingos a respeito do alegado empréstimo feito ao pai-de-santo Cipriano José Pinto. Nessa demanda, Domingos disse o seguinte sobre o suposto empréstimo: “e sabendo que o mesmo [Domingos] guardava dinheiros de outros Africanos libertos, pedira-lhe [Cipriano] emprestada a quantia de Réis dous contos e quinhentos mil para comprar objetos com que pudesse negociar”. Aqui também se tratava de dinheiro da junta de alforria, já em 1852. O credor teria recebido como garantia um baú fechado, que conteria misteriosos “objeto de grande valor”, mas, uma vez aberto o baú, só teriam sido lá encontradas “algumas taboas de pinho”.<sup>149</sup> Decerto uma história mirabolante, negada com veemência por Cipriano. Já disse que essa demanda Domingos venceu, embora só viesse a receber 128 mil réis, dos dois milhões e meio reivindicados, porque os bens do devedor, resumidos ao estoque de sua loja, simplesmente não cabiam nessa fantástica dívida.

Até colocar essas duas histórias lado a lado, cheguei a pensar que Domingos pudesse ter visto no jogo de adivinhação que Elias matara João devido à dívida deste, o que teria levado o papai a acusá-lo junto à polícia. Tendo isso falhado, decidira processá-lo por roubo do dinheiro da junta, punindo-o com a moeda que o levara a matar João. Mas diante da acusação semelhante de estelionato feita a Cipriano, é de se perguntar se o adivinho era irremediavelmente ingênuo, um completo velhaco ou apenas operava dentro de uma lógica cultural em que espertezas desse tipo faziam parte do jogo da vida. E, neste último caso, não seria coisa só de africano. Naquele mesmo ano de 1862, o ex-senhor de Domingos, major Jerônimo Sodré Pereira, contestava uma dívida a ele cobrada de pouco mais de dois contos de réis, e o fazia apesar de existirem anexadas ao processo duas belas letras por ele assinadas. Teria sido seu

<sup>149</sup> APEBa, Tribunal da Relação, Execução cível, nº 22/0768/14, fl. 38.



senhor, em alguma época, também mestre do papai em lucrativas demandas judiciais?<sup>150</sup> Talvez, mas agora eu mudo de rumo.

Como sacerdote africano, Domingos estava bem treinado em demandas e negociações complicadas no campo do sagrado, as quais devem ter contribuído, ou pelo menos tê-lo inspirado, a reproduzi-las no terreno secular. O jogo da adivinhação consiste num leque de possibilidades que vão do sucesso absoluto à derrota total, dependendo do desempenho do adivinho na interpretação dos símbolos, da consequente identificação das histórias exemplares que eles representam e dos sacrifícios equivalentes. Trata-se aqui de, através de oferendas, preces e encantações, advogar junto aos deuses a solução de uma demanda. Num processo judicial também se constrói uma narrativa exemplar para se convencer o juiz da justezza da causa, como Nathalie Davis já observou no caso dos pedidos de perdão por condenados à pena capital na França do século XVI.<sup>151</sup> Mais perto de casa, Yvonne Maggie sugeriu um paralelismo entre a liturgia dos tribunais e a das “religiões mediúnicas”, em estudo que fez sobre elas no Rio de Janeiro do início da República. Isto estaria refletido na semelhança do próprio vocabulário encontrado em ambos os sistemas de justiça e sanção, o divino e o jurídico: fazer *demandar*, iniciar os *trabalhos*, *despachar* processos.<sup>152</sup> Acrescentemos à lista o “termo de *obrigação*”, que Domingos foi forçado a assinar diante do chefe de polícia, pois existe também a “obrigação” ritual no candomblé. Por essa lógica, o africano estaria em seu elemento quando dava entrada a seus papéis no foro. O jogo divinatório e a “feitiçaria” tinham algo do procedimento judicial, inclusive uma moralidade muitas vezes esquisita para os leigos.

Negociatas, velhacarias e conflitos em torno dos dinheiros da junta de alforria talvez fossem facilitados pela precariedade dos registros que, nem sempre, pelo menos, se baseavam apenas na memória de seus membros. Silva Campos mencionou que o controle dos depósitos e das retiradas era feito com riscos de lápis ou carvão sobre uma parede, enquanto Querino

<sup>150</sup> APEBa, Judiciária, nº 48/1708/10. Lembro que nos romances oitocentistas, de Machado de Assis, por exemplo, há personagens freqüentemente correndo atrás de alguma demanda judicial, sendo alguns especialistas nelas.

<sup>151</sup> Natalie Zemon Davis, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth-Century France*, Stanford, Stanford University Press, 1987.

<sup>152</sup> Maggie, *Medo do feitiço*.



descreve um método mais razoável, segundo o qual as contribuições eram marcadas com incisões sobre um bastonete que cada membro possuía. É possível que diferentes grupos usassem métodos diferentes de registro, uns mais, outros menos garantidos. Mas a feitura desses registros devia ser testemunhada pela junta reunida. Aqueles mesmos autores ouviram de seus informantes histórias de disputas envolvendo o dinheiro de juntas de alforria. Silva Campos relatou o caso de uma negra aguadeira ludibriada pelos organizadores de uma delas. Desconfiada, a liberta pedira aos estudantes de uma república para quem fornecia água que a ajudassem a calcular suas contribuições, e eles concluíram que ela já tinha pagado muito além do devido. A prejudicada abriu demanda na justiça contra a junta. Já Querino foi mais vago em seus comentários. Apenas escreveu serem muitas as brigas na hora da divisão do capital e dos dividendos, mas, no final, garantiu o autor condescendente, tudo se resolvia sem necessidade de “intervenção policial”.<sup>153</sup> Como temos visto, nem sempre era assim.

As juntas africanas de alforria representavam, ao mesmo tempo, um esforço de solidariedade coletiva para muitos, uma oportunidade de negócio para alguns e uma chance de marretagem para outros. Domingos talvez fizesse um pouco de tudo. Sua trajetória de vida, como a de muitos africanos que vieram para o Brasil escravizados, provavelmente não foi isenta de deslizes morais. Para ascenderem individualmente, deixarem a condição de escravos, e uma vez libertos se estabelecerem no mundo dos livres, nele sobreviverem e prosperarem, muitos africanos tiveram, de alguma forma, que pisar sobre uns, ao mesmo tempo em que davam a mão a outros.

Porém, ao contrário da maioria dos africanos, a posição de líder religioso deve ter facilitado a vida de Domingos, uma vez que ele podia fazer-se mais bem respeitado, temido, obedecido e servido. Essa mesma posição não o teria levado muito longe, se tivesse desapontado sistematicamente seus companheiros, associados, correligionários e clientes, entre eles os escravos que o buscavam como parte de suas estratégias de alcançar a liberdade e resistir aos senhores. Ele fora acusado de receber escravos que lhe pediam ajuda para conquistar a liberdade através de seu co-

<sup>153</sup> Campos, “Ligeiras notas”, p. 298; Querino, *A raça africana*, pp. 146-147.



nhecimento de ervas e seu poder de comunicação com os deuses. Alforria e feitiço pareciam intimamente ligados nas transações entre as partes. Eu imagino que o jogo divinatório orientava o escravo a buscar sua liberdade através da junta, ao passo que as mezinhas preparadas por Domingos serviriam, como já disse, para amolecer o ânimo do senhor no momento de negociar os termos da alforria. A atividade religiosa de Domingos — ou, se quiserem, sua capacidade de manipulação do universo mágico — atraía escravos para a junta de alforria que liderava, cuja caixa seria abastecida, pelo menos em parte, com objetos e dinheiro surrupiados de senhores. A polícia não percebeu essa ligação, embora o subdelegado Pompílio tivesse escrito que os escravos entregavam a Domingos objetos roubados “para a título de ofertas, conseguirem sua liberdade”. E naquele termo de obrigação assinado pelo papai, ele prometia deixar “de aliciar escravos, [e] a título de adivinhador fazer-lhes amplas promessas de liberdade”.<sup>154</sup> A promessa de liberdade passava pela junta, ora. A polícia se fechou na chave da feitiçaria. Por não ter juntado as duas coisas — feitiçaria e alforria — o processo contra Elias e a prisão de Domingos não foram então interpretados como parte do mesmo esquema africano de negociação e conflito.

### Domingos como homem de bens

Retroagindo doze anos na vida de Domingos, descobrimos que, se ele participou do negócio da liberdade, também compareceu no negócio da escravidão. Há alguns registros de que possuiu escravos. Um deles é um contrato de compra e venda onde aparece a assinatura do oficial de justiça Joaquim Francisco, de novo como sua testemunha. Segundo o documento, lavrado em dezembro de 1850, ele pagou 300 mil réis por uma escrava de nome Esperança, nagô como ele, 32 anos de idade e “sofrendo de inflamação de fígado”.<sup>155</sup> A idade, além de madura para um escravo, e sobretudo a doença podem explicar a transação bem abaixo do preço médio de mercado para mulheres, que girava em torno de 440 mil réis naquele ano.<sup>156</sup> De todo modo, podia ser considerado um bom ne-

<sup>154</sup> APEBa, *Correspondência de Pompílio Manuel de Castro para o Chefe de Polícia da província da Bahia, op. cit.*

<sup>155</sup> APEBa, *Livro de notas do tabelião*, vol. 295, fls. 134-134v.

<sup>156</sup> Katia Mattoso, *Être esclave au Brésil, XVe-XIXe Siècle*, Paris, Hachette, 1979, p. 109.



gócio, visto que os preços de escravos iriam disparar a partir do fim definitivo do tráfico transatlântico, exatamente naquele ano de 1850.

Domingos também possuía um menino crioulo, Theodoro, que tinha nove anos de idade em 1855. Por essa época, o liberto parecia decidido a abandonar a vida de escravista. No dia 5 de junho desse ano, ele alforriou ambos os escravos, em documentos diferentes, assinados a seu rogo por Manoel José de Freitas Paço. No caso de Esperança, Domingos justificou seu gesto “atendendo os bons serviços que me tem prestado”, e a alforriou incondicionalmente. Quanto a Theodoro, a alforria fora dada “em atenção à amizade de criação”, era gratuita, porém condicional. Para tê-lo criado de pequeno, é provável que o crioulinho fosse filho de alguma escrava sua, anteriormente liberta, ou já falecida. Mas o papai só o alforriaria “com expressa condição de me acompanhar, servir, respeitar enquanto vivo for”.<sup>157</sup> Tanto no caso de Esperança como no de Theodoro, a liberdade seguiu um protocolo de sentimentos e expectativas muito difundido no Brasil, que não fazia de Domingos senhor original, mas, como outros, reconhecidos ou afetivamente apegados a seus escravos. Senhor paternalista, não especialmente benévole. Pelo contrário, ele quis garantir, até sua morte, a lealdade, a obediência e os bons serviços de Theodoro, como muitos senhores costumavam fazê-lo.<sup>158</sup> Mas neste caso talvez sobreviesse a Domingos um sentimento comum em sua terra natal, verdadeiro imperativo cultural, que era ter filhos, muitos filhos. Tê-los poucos significava infelicidade, e não tê-los, uma desgraça. E ele não tinha um. Theodoro podia representar um filho substituto para Domingos.<sup>159</sup>

Domingos possuía mais uma escrava nessa época, Umbelina. Não consegui localizar sua carta de liberdade, por isso desconheço sob que condições foi ela alforriada. Sei dela porque seu nome se encontra ao lado do nome do ex-senhor, Domingos Sodré, no índice de alforrias concedi-

<sup>157</sup> APEBa, *Livro de notas do tabelião*, vol. 319, fls. 165v-166; Idem, vol. 320, fl. 72 (carta de Theodoro).

<sup>158</sup> Abundam os trabalhos sobre alforria no Brasil em que essas questões são esclarecidas. Ver, para a Bahia, Kátia Mattoso, “A Propósito de Cartas de Alforria”, *Anais de História*, 4 (1972), pp. 23-52, e Stuart Schwartz, “The Manumission of Slaves in Colonial Brazil: Bahia, 1684-1745”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 54, nº 4 (1974), pp. 603-635.

<sup>159</sup> Sobre a importância de ter filhos entre os iorubás, ver, por exemplo, Peel, *Religious Encounter*, pp. 64, 91, 92.



das entre 1854 e 1858.<sup>160</sup> Portanto, é provável que o liberto a tivesse alforriado no mesmo ano em que alforriara seus outros dois escravos, 1855.

De todo modo, como entender esse gesto pródigo de Domingos? Seria sua atitude sintoma de uma crise moral, por não poder conciliar ser, ao mesmo tempo, senhor de escravo e chefe de junta de alforria? Talvez. Uma outra possibilidade é que atravessasse um outro tipo de crise, não moral, mas espiritual. Domingos era idoso para a época, com sessenta e tantos anos, e a concessão das alforrias poderia representar uma preparação tipicamente católica para a boa morte. Desconfio que ele ditou nessa mesma época aquele testamento encontrado pela polícia em sua casa, em 1862, o que seria um gesto ainda mais forte de que andava temendo a morte. Um indício de que essas medidas foram todas combinadas é que o mesmo tabelião que registrou as cartas de alforria, Manoel Lopes da Costa, também reconheceu seu testamento (ver Anexo).<sup>161</sup>

Infelizmente nada consegui apurar sobre Esperança, Theodoro e Umbelina após suas alforrias. Theodoro provavelmente cresceu e, na prática, emancipou-se, ou então negociou uma saída da escravidão sem cumprir os termos de sua alforria. Não foi encontrado na casa de Santa Tereza em 1862, quando teria dezesseis anos. Tampouco estava no testamento de Domingos, aquele escrito em 1882, quando faria 46 anos. Se ficasse com o africano até a morte deste, só seria finalmente liberto aos 51 anos, em 1887, nas vésperas da abolição. Talvez muito antes dessa data Domingos já achasse inviável controlar escravos ou dependentes, pela idade avançada que tinha, combinada com a insubordinação escrava que acompanhou a desagregação galopante do escravismo, sobretudo em cidades como Salvador.<sup>162</sup> Seu aparente desaparecimento

<sup>160</sup> APEBa, *Índice de cartas de liberdade*, maço 2882.

<sup>161</sup> Sobre atitudes diante da morte em momentos de crise, ver João José Reis, *A morte é uma festa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991, especialmente cap. 4.

<sup>162</sup> Declínio decisivo do domínio senhorial se deu com a lei de 1871, a do Ventre Livre, por razões fartamente explicadas por Sidney Chalhoub, *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990, pp. 151-161; Idem, *Machado de Assis historiador*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, cap. 4. Ambas as obras são fundamentais para entender a alforria como importante mecanismo de controle senhorial. Ver sobre o declínio da autoridade senhorial na Bahia nesse período, Brito, *A abolição na Bahia*, especialmente cap. 1.



da vida de Domingos sugere que não cumpriria a função plausível de substituto do filho que o papai não teve.

Independente dos sentimentos envolvidos, aquela alforria concedida a Theodoro, condicionalmente como fora, sinalizava que Domingos mantinha um compromisso com a escravidão. É possível que Esperança, Umbelina e Theodoro não fossem, afinal, os únicos escravos que possuía em 1855. Se eram, posteriormente adquiriu pelo menos mais uma escrava. No dia 12 de maio de 1877, provavelmente já afastado da chefia de sua junta, encontramo-lo concedendo outra carta de alforria, agora em benefício de Maria, nagô, de quem ele se dizia “possuidor e senhor”. Desta feita, porém, não manifestaria qualquer gesto de gratidão ou outros sentimentos. A liberdade de Maria, registrou ele secamente, fora concedida “por ter dela recebido a quantia de quinhentos mil réis”. E só.<sup>163</sup>

Domingos não investiu apenas em escravos. Três anos antes da alforria de Maria, encontramo-lo negociando com imóveis. Em setembro de 1874, ele e sua mulher Delfina compraram uma casa, com duas janelas de frente, salas de visita e de jantar, dois quartos pequenos e uma cozinha, localizada no largo 2 de Julho, perto de onde moravam. Não descobri quanto pagaram pelo imóvel, mas dois anos depois o revenderam por 1: 850\$000 (um conto, oitocentos e cinqüenta mil réis). Em dezembro do mesmo ano de 1876, Domingos consta sozinho (sem a mulher) como comprador, por 1: 200\$000 (um conto e duzentos mil réis), de uma outra casa, mais modesta, de porta e janela apenas, salas de visita e de jantar, dois quartos, cozinha, sótão e pátio murado, situada na rua da Ordem Terceira de São Francisco.<sup>164</sup> O saldo entre as duas transações foi de 650 mil réis, dinheiro de que talvez o casal precisasse para sobreviver ou para outras despesas mais urgentes. A venda da alforria de Maria alguns meses depois sugere que o casal precisava realmente reforçar o caixa doméstico nessa época.

<sup>163</sup> APEBa, *Livro de notas – 1877*, nº 511, fl. 28v.

<sup>164</sup> APEBa, Livro de registro de escritura, nº 479, *Escritura de venda, compra, paga e quitação que fazem Domingos Pereira Sodré e sua mulher Maria Delfina da Conceição a José de Oliveira Castro etc.*, 14/07/1876, fls. 30v-31; Idem, *Escritura de venda, compra, paga e quitação que fazem Elpidio Lopes da Silva e sua mulher D. Maria do Carmo de Almeida a Domingos Pereira Sodré etc.*, 13/12/1876, fls. 54-54v.



Nem na nova casa, nem na que vendera cinco meses antes, Domingos e Delfina jamais residiram, preferindo, provavelmente, alugá-las, pois continuaram morando de aluguel no velho endereço da ladeira de Santa Tereza. Seria coisa de santo essa fixação residencial? Capaz. Mas é também possível que o mais amplo sobrado onde moravam servisse melhor à sublocação de quartos. Talvez por se dedicarem ao negócio de alugar, na escritura de compra e venda da casa do largo 2 de Julho está registrado que ele e sua mulher “vivem de negócio”.

A casa da rua da Ordem Terceira foi também vendida em algum momento entre 1882 e 1887. Talvez em 1886, um ano de grave crise econômica na província. No dia 3 de setembro desse ano, quiçá tão enfermo como a economia, Domingos depositou na Caixa Econômica da Cidade da Bahia cerca de um conto de réis em nome de sua esposa, Maria Delfina da Conceição.<sup>165</sup> Essa instituição financeira privada, que então funcionava nas dependências do palácio do governo provincial — apenas mais um caso de confusão entre o público e o privado — fora fundada em 1834 para, entre outros fins, funcionar como um banco de crédito. Muitos clientes ali guardavam suas economias por segurança e para renderem juros. Eles podiam ser gente remediada como Domingos, ou gente pobre, e até escravos, que ali aplicavam o pecúlio com o qual planejavam um dia comprar suas alforrias. Neste sentido, a Caixa Econômica e outras instituições de crédito, criadas ao longo do século, se tornariam concorrentes das juntas africanas de alforria, e quem sabe as tivessem até sufocado. É por isso uma ironia que no fim de sua vida Domingos, um dia dirigente de junta, optasse por esse tipo de investimento. O homem sabia combinar tradição com novidade.<sup>166</sup>

<sup>165</sup> APEBa, Judiciária, nº 07/3000/08, *Autuaçao do arrolamento dos bens deixados pelo falecido Africano liberto Domingos Sudré Pereira, Francisco Pinheiro de Souza [inventariante]*, fl. 2.

<sup>166</sup> Sobre a Caixa Econômica da Bahia, ver Kátia M. de Queirós Mattoso, *Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado no século XIX*, São Paulo, Hucitec, 1978, pp. 269-270 e, sobretudo, Waldir Freitas de Oliveira, *História de um banco: o Banco Econômico*, Salvador, Museu Eu-gênio Teixeira Leal, 1993, cap. 1. Em sua tese de doutorado, em fase de elaboração, Isabel Cristina Ferreira dos Reis narra, no primeiro capítulo, a história de uma escrava, Augusta, cujo pecúlio estava, em 1872, depositado na Caixa Econômica, com a anuência de seu senhor, o desembargador João José de Almeida Couto, futuro barão do Desterro, que ocupou interinamente a presidência da província em diversas ocasiões entre 1870 e 1873. Ver, sobre ele, Wildberger, *Os presidentes da província da Bahia*, pp. 583-588.





## Morte

Domingos Sodré morreu oito meses depois de ter investido na Caixa, no dia 3 de maio de 1887. Vivesse apenas mais um ano e teria visto a nossa tardia abolição acontecer. Antes disso, foi enterrado, como pedira, no cemitério de Quinta dos Lázaros, no carneiro nº 22 da sua irmandade do Rosário dos Pretos da Rua de João Pereira. Em seu registro de óbito consta que morreu com estimados noventa anos de “apoplexia cerebral”, doença hoje conhecida como acidente vascular cerebral.<sup>167</sup> Nessa ocasião ele continuava a morar na mesma casa invadida pela polícia 25 anos antes, pela qual pagava agora 35 mil réis mensais de aluguel a dona Maria Fernanda Pires de Teive e Argolo, filha de família tradicional da aristocracia escravocrata e açucareira baiana.<sup>168</sup> Naquela sala de paredes forradas com retratos de santos, o corpo de Domingos foi velado num luxuoso caixão guarnecido por quatro tochas. Uma missa solene foi celebrada por sua alma na magnífica igreja do convento de São Francisco. Assim o quis sua viúva, embora o morto tivesse pedido em testamento que desejava funeral “sem ostentação alguma”, uma expressão pouco africana de humildade cristã. Infelizmente, desconheço que ritos fúnebres africanos, se algum, foram celebrados em sua honra e serventia. Há, porém, nas contas de seu inventário, alguns excessos suspeitos de despesas com seu enterro.<sup>169</sup>

Além da apólice da Caixa Econômica, os bens do casal eram modestos. Registre-se com ênfase a expressão jurídica “bens do casal”, uma vez que parte talvez importante deles tivesse resultado do trabalho de Delfina como ganhadeira, assim como devia ela participar da administração dos aluguéis de casa e quartos. Mas, na altura da morte de Domingos,

<sup>167</sup> ACS, Óbitos, São Pedro, 1880-1911, *Registro de óbito de Domingos*, fl. 84v.

<sup>168</sup> É possível que o pai de Domingos, Porfírio Araújo de Argolo, tivesse sido escravo dessa família. Harding, *Refuge in Thunder*, p. 94, afirma que Domingos era dono do sobrado da ladeira de Santa Tereza nº 7.

<sup>169</sup> APEBa, Judiciária, Testamentos, nº 07/3257/01, *Testamento de Domingos Sodré*; Idem, *Autuação do arrolamento dos bens deixados pelo falecido Africano liberto Domingos Sudré Pereira*, fls. 15-21. Domingos Sodré deixou seu funeral a cargo de sua mulher. Raramente os africanos registravam em testamento a vontade de serem enterrados segundo os preceitos do candomblé ou do Islã. Ver Oliveira, *Os libertos*, esp. cap. 3. Casos como estes, contudo, foram encontrados para o período posterior à abolição, já no Brasil republicano, por Bacelar, *A hierarquia das raças*, pp. 35-36.



não mais encontramos inventariados os colares, as jóias e os balangandãs de Delfina, provavelmente vendidos desde 1862, nem há indício de que ainda alugassem quartos em casa. Os seus móveis incluíam um sofá, de bom jacarandá, mas já estragado, duas cadeiras de braços de vinhático, empalhadas, duas mesas, duas arcas de vinhático e quatro cadeiras comuns. Tudo bastante usado. Ainda estava lá um daqueles relógios de parede que despertara suspeitas de roubo vinte e cinco anos antes. Foram também arrolados um espelho, três candeeiros com mangas, um par de jarras e o nicho ocupado por santos “aparelhados de prata”. O nicho representava o bem mais valioso, cinqüenta mil réis. Os demais bens foram juntos avaliados em sessenta mil réis. Ficou então para a viúva um conto e 110 mil réis, cem vezes menos — não resisto à comparação — do que deixara o antigo senhor de Domingos para seus herdeiros, seis anos antes.

O funeral e o pagamento de uma dívida de Domingos, as despesas com o inventário, inclusive impostos pagos ao governo, contas atrasadas de aluguel e fornecimento de água, além de consultas médicas e remédios de Domingos, e um exame médico de Delfina, reduziriam a herança a exatos 336.779 réis, menos de um terço do que fora legado. Não sei por que a leitura dos documentos me deu a impressão de que a africana foi saqueada por todo lado, com conivência e talvez benefício de seu curador, Francisco Pinheiro de Souza.<sup>170</sup> Era um costume baiano assaltar os africanos mesmo depois de mortos. Segundo se lê num jornal alguns anos mais tarde, havia espertalhões que choravam a morte deles com o intuito de se apropriarem de bens deixados. Até testamentos eram feitos “depois dos donos já estarem no outro mundo”, denunciou *A coisa*.<sup>171</sup> Não quero dizer que o curador de Delfina pertencesse necessariamente a essa laia, apenas talvez pertencesse.

Mas por que curador? Delfina foi considerada incapaz de presidir o inventário de seu marido pelos médicos que a examinaram, e em seguida a declararam mentalmente comprometida. Paulino Pires da Costa Chastinet e Christovão Francisco de Andrade diagnosticaram que ela sofria “de uma paralisia incompleta dos membros do lado esquerdo,

<sup>170</sup> APEBa, *Autuação do arrolamento dos bens deixados pelo falecido Africano liberto Domingos Sudré Pereira, op. cit.*

<sup>171</sup> *A coisa*, 24/06/1900.



devido a uma hemorragia cerebral que teve lugar há oito anos passados”, demonstrando também “enfraquecimento da memória”. Não adiantou Delfina contestar que fosse incapaz, numa petição feita por seu advogado ao juiz na qual se dizia “surpresa” por ter sido nomeado um curador para responder por ela. Disse que “não se acha demente”, e que “a paralisia de um lado não seqüestrou a sua mentalidade”. Delfina pediu uma audiência ao juiz para provar, cara a cara, que não era “desavisada, imbecil ou desmemoriada”.<sup>172</sup> Mas que valor podia ter a palavra de uma velha africana frente aos peritos da “sciencia médica”? O juiz indeferiu sua petição sem se dignar a vê-la. Domingos tinha alguma culpa no cartório. Ele nomeara sua mulher primeira testamenteira, mas se atrapalhou na nomeação do segundo, declarando como tal o nome de seu falecido pai, daí a justiça ter indicado Francisco Pinheiro seu testamenteiro dativo e curador de Delfina.

Com o que lhe restou, Delfina empobreceu de repente. Por sorte, teve alguém para cuidá-la, certa Leopoldina Sudré. Era provavelmente liberta e agregada da casa dos libertos. O mesmo sobrenome de Domingos sugere ter ela sido escrava deste, mais uma, ou talvez ex-escrava de alguém da família do antigo senhor do africano. Foi Leopoldina quem organizou seu funeral e quem deste apresentou contas que o curador da viúva considerou superfaturadas. Foi também ela quem pagou despesas médicas, aluguel e fornecimento de água, apresentando recibos e cobrando ao curador. Depois, passou a receber deste mesada de 21 mil réis, sacados da conta da viúva na Caixa Econômica. O dinheiro seria apenas para o sustento de Delfina, como esclareceu Leopoldina, que fez questão de registrar que não levava “em conta seus serviços a ela [Delfina] prestados porque os faz por caridade”. Em setembro de 1887, mudaram-se ambas para uma casa mais modesta, ali perto no Areal de Cima, alugada por 23 mil réis mensais, sendo nessa ocasião vendidos os móveis para ajudar nas despesas. Em data ainda incerta, Delfina mudou-se de novo, agora sem Leopoldina, para a rua do Tingui, que ladeia a matriz da freguesia de Santana, longe da vizinhança onde ela morara durante cerca de três déca-

<sup>172</sup> APEBa, Judiciária, nº 07/3000/08, Autuação de petição de Francisco Pinheiro de Souza para nomeação de curador e exame de Sanidade de Maria Delfina da Conceição, viúva do Africano liberto Domingos Sudré, fls. 11-11v.



das pelo menos. Ali passou a residir na casa de Joana Maria do Amor Divino, sobre quem nada consegui apurar ainda.<sup>173</sup>

Nessa casa Maria Delfina da Conceição faleceu a 20 de agosto de 1888, pouco mais de um ano depois do marido. Cerca de dois meses antes, a escravidão tinha sido abolida no Brasil, o que foi celebrado, embora discretamente, por velhos africanos, já quase todos alforriados.<sup>174</sup> Nesse tempo Delfina provavelmente estava presa à cama. A doença que a consumiu, na altura de estimados 83 anos de idade, foi descrita em seu registro de óbito como “congestão”. Não teve caixão de luxo, nem missa solene como o marido. Morreu na miséria, “nada absolutamente nada deixou”, escreveu seu curador, salvo míseros nove mil réis depositados na Caixa Econômica, que não bastaram para pagar uma dívida de dezuito mil réis por seis visitas médicas do doutor Luiz Joaquim de Oliveira Santos. Essas despesas e as de seu funeral foram divididas entre seu curador e d. Joana do Amor Divino. Delfina foi enterrada, como Domingos e quem sabe ao seu lado, no cemitério de Quinta dos Lázaros.<sup>175</sup>

Faz todo sentido terminar com a morte de sua mulher este artigo sobre Domingos Pereira Sodré. Ela fora sua companheira durante pelo menos vinte e muitos anos, tempo em que, por certo, contribuiu para que ele não fosse apenas mais um liberto africano na Bahia oitocentista. Foram presos juntos por prática de candomblé, consolidaram sua união na Igreja católica, adquiriram propriedade como casal, um cuidou do outro durante a doença, ele abriu uma poupança para que ela tivesse um fim de vida protegido, o que não deu certo, ela o ajudou a bem morrer, o que conseguiu, e em breve se reuniram no mesmo cemitério. Os poucos rastros que ela deixou na documentação sugerem que foi uma mulher decidida e talvez decisiva na vida de Domingos.

Domingos se destacou da maioria dos africanos de sua época em diversas medidas, ao mesmo tempo em que foi representativo de muitos deles. Ele com certeza fez parte de uma elite de libertos que gozavam de

<sup>173</sup> Ibid., passim.

<sup>174</sup> Silva Campos, “Ligeiras notas”, p. 291.

<sup>175</sup> APEBa, Judiciária, n° 07/3000/08, *Atestado de óbito pelo vigário da freguesia de Santana*, 22/08/1888.



alguma medrança e prestígio no Brasil oitocentista.<sup>176</sup> No final da vida, sua prosperidade foi minguando, é verdade, e a mulher herdou dele pobreza. O papai tinha sido uma importante liderança religiosa, mas sua capacidade de dirigir e organizar não se limitara ao campo da crença. Atuou como chefe de junta de alforria durante mais de uma década. Os indícios das conexões que fazia entre essas duas atividades sugerem ter ele sido um personagem arisco, capaz de interpretar com perspicácia o mundo em que vivia. Para isso, aprendeu a negociar posições e relações dentro e fora da comunidade africana. Era um mediador cultural, um perfeito ladino.

Suas práticas rituais, apesar de servirem principalmente a pretos africanos e nacionais, teriam ganhado a confiança da gente branca e mestiça baiana. Muita dessa gente circulou por sua vida em outras circunstâncias, como fica esclarecido nos documentos cartoriais, judiciais e eclesiásticos onde Domingos compareceu. Com os brancos, não se pode dizer que tivesse uma relação clientelista, na qual fosse ele sempre o cliente. Afinal, quem era o cliente diante da mesa de adivinhação do papai? Domingos pode ter funcionado como cliente de um ou outro branco, mas também tinha sua própria clientela, que incluía gente branca. Era ele, a seu modo, “um figurão”.

Sua desenvoltura social Domingos reproduzia no âmbito da religião, uma vez que se movia entre o candomblé e o catolicismo, aparentemente sem grande embaraço, embora com cuidado para não misturar santo com orixá. Neste aspecto não diferiu de muitos outros africanos seus contemporâneos. Como também não diferiu quando o encontramos na condição de proprietário de escravos e de outros bens. Original talvez tivesse sido sua decisão de alforriar, sem compensação pecuniária, talvez todos os escravos que possuía num momento de crise moral ou espiritual. Mas, recuperado da crise, voltou a ter uma escrava pelo menos, numa época em que, bem velho e necessitado, já não podia alforriar de graça. Precisamente na encruzilhada entre escravidão e liberdade é, quiçá, onde melhor se revela a experiência desse devoto de Exu.

<sup>176</sup> Ver Oliveira, *Os libertos*, e também Pierre Verger, *Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*, Salvador, Corrupio, 1992. Ver sobre o Rio de Janeiro, Zephyr L. Frank, *Dutra's World: Wealth and Family in Nineteenth-Century Rio de Janeiro*, Albuquerque, University of New México Press, 2004.



## ANEXO 1

### Objetos encontrados na casa de Domingos Sudré em 26 de junho de 1862

“Cópia do Auto de busca e achada

Aos vinte cinco dias do mês de julho do Ano do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo, de mil oitocentos e sessenta e dois, nesta Leal e valerosa Cidade de São Salvador Bahia de Todos os Santos e Freguesia de São Pedro Velho, na rua da Ladeira de Santa Tereza, Casa nº 07, morada do Africano Liberto Domingos Sudré, onde foi vindo o Subdelegado Suplente, o Cidadão Pompilio Manoel de Castro, comigo escrivão de seu cargo, abaixo assinado, os Inspetores de Quarteirão Adriano José Pinheiro, José Thomas Muniz Barreto, sendo aí pelo dito subdelegado em presença do dono da Casa o referido Domingos Sudré, se procedeu a Busca abrindo-se gavetas, baús e arcas, se encontrou os seguintes objetos. Quatro chocalhos de metal. Uma caixa com diversas figuras de pau e outros objetos como contas e búzios, e uma espada de latão sem corte, e sem ponta. Um ferro com búzios e uma espada de pau. Dois relógios de parede. Uma cômoda de jacarandá com uma porção de roupa com as iniciais D. S. D. C. Diversos quadros de santos pelas paredes. Uma cinta branca com búzios, uma calçola. Uma caixa com roupa de mulher servida. Um Baú com dita, uma corrente de prata com diversos objetos. Quatorze peças de roupas com búzios. Quatro carapuças. Uma cuia com cal da Costa e diversos místicos. Uma caixinha envernizada contendo o seu testamento. Um Rosário de ouro com um crucifixo igualmente d'ouro, contendo oitenta e nove contas grandes. Seis voltas de colar de ouro com sua Cruz de dito. Um par de botões de ouro para punho, dois pares de argolas um de prata dourada, e outro d'ouro. Uma volta com dezenove corais e treze contas d'ouro, outra volta com oitenta e cinco corais e vinte duas contas d'ouro. Uma vara de corrente de prata, regular, quatro anéis de prata, uma argola de prata para enfilar chaves, dois anéis d'ouro quebrados, um castão também de prata, e duas pequenas figas e coral. Cinco caixas que se arrombaram contendo roupa usada de pretos e algumas em bom estado, inclusive uma com algumas peças de fazendas novas pertencentes à caixinha. Uma caixinha de mercadejar com fazendas. Exceto a mobília da casa, digo, ficando todos os outros objetos aqui mencionados na mesma casa, exceto os Santos de pau e objetos pertencentes a candomblé que passam a ser dirigidos à secretaria de Polícia. Ficando porém depositados em juízo, a caixa com objetos d'ouro acima declarados, um testamento de Domingos Sudré reconhecido pelo Tabelião Lopes da Costa. E por nada mais haver, mandou o





subdelegado lavrar o presente auto, que vai pelo mesmo subdelegado assinando comigo escrivão José Joaquim de Meirelles, que o fiz, e escrevi e assinei com as testemunhas José Thomas Muniz Barreto, José Pinheiro de Campos Lima, Francisco Alves da Palma, José Joaquim de Meirelles.

Está conforme

O Escrivão José Joaquim de Meirelles

Declaro que o original está assinado pelo subdelegado, e pelas testemunhas. Meirelles”.

*OBS: Apesar de constar neste documento a data de 25 de julho de 1862, a busca e o arrolamento dos objetos encontrados só foram concluídos no dia seguinte, conforme ofício de 27 de julho de 1862 do subdelegado Pompílio para o chefe de polícia da Bahia.*

**Fonte: APEBa, Polícia, Subdelegado, 1861-1862, maço 6234.**





## ANEXO 2

### A presença de Ifá (ou Fá) na Bahia, segundo versos de *O Alabama*

Estando a polícia em aperto  
Para um crime horroroso descobrir,  
Como meninos dá por paus e pedras  
E por fim nada pode conseguir

E tendo ella  
Burlado os passos,  
Ficou perplexa,  
Cruzou os braços.

De repente, uma idéia luminosa  
Na mente lhe passou;  
De consultar um papae de terreiro  
O chefe se lembrou

E tocando a sineta apressurado  
Pelo Adão chamou;  
Que fosse ver um preto afamado  
O homem ordenou

O delegado então falou assim:  
Isso de preto cheira a barbarismo,  
Se há de vir um negro bruto  
Vamos consultar o spiritismo.

— Ora qual! Sr. Amaral;  
Creio lá em spiritismo!  
V. com suas idéias  
Vai direto ao idiotismo.

Vamos mandar vir o preto  
Que é um meio mais seguro;  
Eu bem que acredito nelles  
Estando em algum apuro.

Em três pulos e meio os degraus  
Da escada já o Adão galgou...



E dobrando para a Rua das Preces  
O preto Arabonam logo encontrou.

Chamou-o de parte,  
E deu-lhe o recado,  
Que o chefe mandava;  
Respondeu o preto  
Que esperasse enquanto  
Elle se aprontava.

.....

Munido de seu Fá e mais preparos,  
Ei-lo transplantando o limiar da salla;  
Logo que o chefe o vê, se levantando,  
Com o respeitoso accento assim lhe falla:

Mandei-o chamar papae,  
Para você adivinhar,  
Quem accão tão desumana  
Foi capaz de praticar

O preto revestiu-se de ar grave,  
A pele de carneiro estendeu,  
Tomou seu ojá e o mocan,  
E um pouco de eipon bebeu.

Passou a mão na testa meditando,  
O Changô invocou;  
Metteu na mão do chefe dois obis  
E o Fá semeou.

Depois de bem cumprida meia hora  
De milongas disse o preto  
Que declara quem era,  
Porém em lugar secreto

E o que lá se passou entre os dous  
Ninguém poude saber;  
O caso é que logo  
A três homens mandou elle prender.

**Fonte: *O Alabama*, 3/09/1867, p. 7.**

