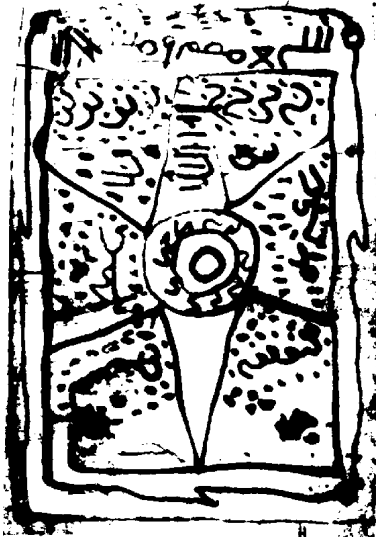


P O V O Negro



JOÃO JOSÉ REIS

Quilombos e revoltas escravas no Brasil

“Nos achamos em campo
a tratar da liberdade”

Embora não tivessem sido as únicas formas de resistência coletiva sob a escravidão, a revolta e a formação de quilombos foram das mais importantes. A revolta se assemelha a ações coletivas comuns na história de outros grupos subalternos, mas o quilombo foi um movimento típico dos escravos. É difícil, porém, em muitos casos, distinguir um do outro. Apesar de muitos quilombos terem se formado aos poucos, através da adesão de fugitivos individuais ou agrupados, outros tantos resultaram de fugas coletivas iniciadas em revoltas. Tal parece ter sido, por exemplo, o caso de Palmares. Ao mesmo tempo os quilombolas inúmeras vezes saíram de seus esconderijos para sublevar a escravaria de engenhos e fazendas, identificando-se perfeitamente ao que entendemos por revolta.

NA OUTRA PÁGINA,
À ESQUERDA,
AMULETO MALÊ, DE
1835; EM REDONDO,
GRAVURA DE
RUGENDAS,
CAPITÃO-DO-MATO,
DE JOHANN M.
RUGENDAS; E
ABAIXO, CAPELA
DO ENGENHO
SANTANA, ILHÉUS
(FOTO DO AUTOR)

JOÃO JOSÉ REIS
é professor do
Departamento de
História da UFBA.

Este artigo é parte de um projeto mais amplo apoiado pelo CNPq.

A própria existência do quilombo e sobretudo sua defesa militar e incursões em território inimigo podem ser consideradas revolta.

Se a relação entre quilombo e revolta era complexa, não menos complexas eram as experiências dos escravos, e de seus oponentes, face a cada um desses movimentos. O quilombo podia ser pequeno ou grande, temporário ou permanente, isolado ou próximo dos núcleos populacionais; a revolta podia reivindicar mudanças específicas ou a liberdade definitiva, e esta para grupos específicos ou para os escravos em geral. Além dessas questões mais amplas, há outras relativas ao contexto histórico mais favorável ao surgimento de quilombos e revoltas, o perfil de seus participantes e líderes, suas motivações e vocabulário. É pensando nessas questões — e outras delas decorrentes — que passo a discutir a resistência coletiva dos escravos no Brasil.

I

A formação de grupos de escravos fugitivos se deu em toda parte do Novo Mundo onde houve escravidão. No Brasil estes grupos foram chamados de quilombos ou mocambos, os quais às vezes conseguiram congregar centenas e até milhares de pessoas. O grande quilombo dos Palmares, na verdade uma federação de vários agrupamentos, chegou a contar com uma população de alguns milhares de almas, embora provavelmente não os quinze, vinte e até trinta mil habitantes que os autores citam sem maior rigor crítico das fontes (1). Um dos responsáveis por esse número alto foi Johan Nieuhoff, que visitou o Brasil na década de 1640 e escreveu que havia seis mil quilombolas nos “pequenos *Palmeiras*”, cerca de oito mil nos “grandes *Palmeiras*”, “além de muitos outros” em outros mocambos palmarinos. Na década de 1670, provavelmente para justificar diante da metrópole seu fracasso contra o quilombo, o governador de Pernambuco Pedro de Almeida estabeleceu a cifra de vinte mil. As mesmas razões podem ter levado um outro governador, Francisco Brito, a declarar trinta mil (2). A admitir números tão altos teríamos de pensar onde estava todos quando Palmares caiu e o que lhes aconteceu posteriormente, pois entre mortos e capturados as fontes não ultrapassam a cifra de dois mil.

Como se repetiu em muitos outros

quilombos, esta população não era constituída apenas de escravos fugidos e seus descendentes. Para ali também convergiram outros tipos de trãnsfugas, como soldados desertores, os perseguidos pela justiça secular e eclesiástica, ou simples aventureiros, vendedores, além de índios pressionados pelo avanço europeu. Mas predominavam os africanos e seus descendentes. Ali, africanos de diferentes grupos étnicos administraram suas diferenças e forjaram novos laços de solidariedade, recriaram culturas. Apesar da falta de dados mais diretos, considerando a direção do tráfico atlântico na época, supõe-se que Palmares foi predominantemente um cadinho de grupos originários do Centro-Sul da África, gente de grupos lingüísticos kikongo, kimbundu, ovimbundo e outros da região Congo-Angola. O próprio termo *quilombo* derivaria de *kilombo*, uma sociedade iniciática de jovens guerreiros mbundu adotada pelos invasores jaga (ou imbangala), estes formados por gente de vários grupos étnicos desenraizada de suas comunidades. Esta instituição teria sido reinventada, embora não inteiramente reproduzida, pelos palmarinos para enfrentar um problema semelhante, de perda de raízes, deste lado do Atlântico. Teria sido de fato depois de Palmares que o termo *quilombo* se consagrou como definição de reduto de escravo fugido. Antes se dizia mocambo (3). Mas lá também esteve presente a cultura do Novo Mundo. Escavações arqueológicas atualmente em curso na Serra da Barriga têm recolhido um grande volume de cerâmica indígena, o que pode significar uma presença indígena mais importante do que até agora se admitiu, ou a adoção intensiva pelos palmarinos da cultura material nativa (4).

Nessas comunidades, ao que tudo indica, homens e mulheres organizaram a produção de maneira eficiente e desenvolveram estruturas originais de parentesco e de poder, mas não se sabe muito sobre estes e outros aspectos da organização interna de Palmares. Os autores freqüentemente generalizam para toda a história de Palmares informações tomadas de fontes que retratam, sem muito vagar, condições locais específicas e momentos isolados de uma sociedade composta de vários núcleos populacionais, que durou quase cem anos. Por exemplo, a poliandria, comentada por vários autores a partir de documento de 1677, se não foi mais um equívoco

co de europeus desejosos de enfatizar a “barbaridade” dos palmarinos, podia estar circunscrita a um ou outro mocambo mais recentemente formado, e não todo Palmares, vez que a falta de mulheres que a justificaria já devia estar resolvida àquela altura (depois de várias décadas de história palmarina) nos mocambos mais antigos, demograficamente mais estáveis (5). A historiografia de esquerda, que desmitificou tantos aspectos de Palmares, criou outros tantos mitos freqüentemente para servir projetos políticos imediatos. Décio Freitas, por exemplo, num ótimo livro sob outros aspectos, descobriu até “assembléias populares” em Palmares! E a versão muito difundida de que se tratava de uma sociedade economicamente igualitária e distributiva, rerepresentada carnavalescamente no filme *Quilombo*, de Carlos Diegues, só é possível através de uma leitura muito parcial das fontes. A produção de excedentes para formar estoques em “celeiros coletivos” parece mais com mecanismos de tributo característicos de várias formações sociais complexas. E é evidente que havia uma elite constituída em torno dos líderes, com muitos privilégios. Entre estes, não tanto o controle da terra, como se esta fosse a única maneira de dominar em regimes agrários, mas o controle de gente para reproduzir (daí a poligamia dos poderosos) e para produzir, coletar e particularmente guerrear, saquear e controlar rotas e fontes de comércio, comércio que existia entre os palmarinos e a sociedade em seu torno. O controle de guerreiros e armas de fogo, por exemplo, deve ter sido uma fonte importante de poder e prestígio, como era na África. Se muito da hierarquia social era resultado da guerra, nem por isso ela deixava de existir e podia ser rígida (6).

O que se sabe mais sobre Palmares, e está melhor desenvolvido em suas várias versões, diz respeito a sua história militar, pois era isso que interessava aos adversários responsáveis por escrever os documentos conhecidos sobre o quilombo (7). As várias comunidades palmarinas (Macaco, a capital, Subupira, Dambraganga, Tabocas, Osenga entre outras) resistiram quase cem anos, ao longo do século XVII, a várias expedições militares de Portugal e Holanda, desafiando duas potências mundiais da época. Macaco caiu em 1694 e seu líder, Zumbi, teria sido morto no ano seguinte, precisamente a 20 de

novembro, sendo sua cabeça exposta em lugar público de Recife, para glorificar o feito e provar aos escravos que o líder palmarino não era imortal como acreditavam (8).

Depois de Palmares os escravos não conseguiram reproduzir no Brasil qualquer coisa minimamente próxima do que representara o grande quilombo. O historiador Raymond Kent chama a atenção para desenhos de Frans Post sobre mapa publicado na *Rerum per octenium in Brasilia*, de Gaspar Barlaeus, em que Pernambuco é emblematicamente representado, em 1647, de um lado por um engenho, do outro por Palmares, aliás a única representação iconográfica do quilombo de que se tem conhecimento (9). Os senhores e governantes coloniais cuidariam para que nunca mais essa dualidade de poderes e viveres se repetisse. Silvia Lara mostra detalhadamente como a colônia concebeu estratégias repressivas que, se não puderam eliminar a fuga, tentaram manter sob controle o número de escravos fugidos e a formação de mocambos. Foi nesse processo que se inventou o famigerado capitão-do-mato (também conhecido como capitão-de-entrada-e-assalto e outros termos), instituição disseminada por toda colônia como milícia especializada na caça de escravos fugidos e destruição de quilombos (10).

Como era de se esperar de caçadores de gente, os capitães-do-mato não figuravam entre as pessoas mais íntegras da Colônia, sendo freqüentemente acusados dos maiores desmandos, entre os quais se contava o de roubar escravos, usar indevidamente seu trabalho e prender e até matar cativos inocentes para obter recompensas. Já em 1716 uma ordem régia ameaçava a quem assim agisse de “seu posto tirá-lo e castigá-lo como ladrão” (11). Capitão-do-mato não contava, efetivamente, entre as ocupações mais honrosas. Em 1833, em Minas do Rio de Contas, Bahia, o coiteiro de um casal de escravos fugidos chamou de “pedestres e capitães do matto”, a título de insulto, um grupo de guardas nacionais (12). Mas a estabilidade da escravidão e da própria Colônia, depois do Império, dependia, bem ou mal, dos serviços desses homens. Um capitão-mor deles vangloriava-se disso, afirmando-os necessários “à segurança interna dos Povos e o domínio dos Senhores sobre os Escravos e malfetores, que de outro modo ou todos [os escravos]

fugiriam, ou se levantariam contra o mesmo Paiz [...] devendo-se a este Corpo [de capitães-do-mato] a segurança e tranquilidade interna de todo o paiz d'America, e da sua subsistencia" (13). Não satisfeitos com essas tropas humanas, os senhores de escravos ainda recorreram a forças divinas, concedendo a Santo Antônio patente militar, entre outras coisas, por sua ajuda em encontrar quilombolas (14).

Assombrada com as dimensões de Palmares, a metrópole lusitana procurou combater os quilombos no nascedouro. No século XVIII quilombo já era definido como o ajuntamento de cinco ou mais negros fugidos arranchados em sítio despovoado. Essa definição mesquinha, concebida para melhor controlar as fugas, terminou por agigantar o fenômeno aos olhos de seus contemporâneos e de estudiosos posteriores. Contados a partir de cinco pessoas, o número de quilombos foi inflacionado nas correspondências oficiais. Se não figuravam como ameaça efetiva à escravidão, eles passariam a representar uma ameaça simbólica importante, povoando o pesadelo de senhores e funcionários coloniais, além de conseguir fustigar com insistência desconcertante o regime escravista.

Para este, o problema maior estava exatamente em que os quilombos, pelo menos a maioria deles, não ficaram isolados, perdidos no alto das serras, além da sociedade envolvente. Embora em lugares protegidos, os quilombolas na sua maioria viviam próximos a engenhos, fazendas, lavras, vilas e cidades, na fronteira da escravidão, mantendo uma rede de apoio e interesses que envolvia escravos, negros livres e mesmo brancos, de quem recebiam informações sobre movimentos de tropas e outros assuntos estratégicos. Com essa gente eles trabalhavam, se acoitavam, negociavam alimentos, armas, munições e outros produtos; com escravos e libertos podiam manter laços afetivos, amigáveis, parentais e outros. A idéia muito comum, de que os quilombos formavam comunidades isoladas e auto-suficientes não é confirmada pela pesquisa. Edison Carneiro já chamava atenção para isso. Nem os quilombolas se relacionavam apenas com os grupos excluídos socialmente, como a tecer alianças de classe coerentes e cristalinas (15). Estes grupos, na verdade, tinham muitos limites na ajuda que podiam

dar para a sobrevivência dos quilombolas.

É claro que houve os casos de quilombos isolados, às vezes topados por expedições que até desconheciam sua existência, mas as evidências para o próprio Palmares, e mais ainda para os quilombos que o sucederam Brasil afora, apontam para uma relação muito mais intensa entre quilombolas e outros grupos sociais. Quilombos como os que cercavam Vila Rica durante o século XVIII, ou o do Catucá, que se desenvolveu nos arredores de Recife e Olinda entre 1817 e 1840, vários quilombos instalados em redor de Salvador e de São Paulo nas primeiras décadas do século XIX, o quilombo do Piolho nas vizinhanças de Cuiabá na década de 1860, os quilombos fluminenses da bacia do Iguaçú e da periferia da Corte, assim como os da periferia de Porto Alegre, ao longo do século XIX, todos mantinham redes de comércio, relações de trabalho, de amizades, parentesco, envolvendo escravos ainda assenzalados, negros livres e libertos, comerciantes mestiços e brancos. A essa longa cadeia de relações Flavio Gomes, interpretando o fenômeno em Iguaçú, chamou de "campo negro", porque constituía um espaço social, econômico e geográfico através do qual circulavam os quilombolas, articulando mocambos, senzalas, tavernas, roças, plantações, caminhos fluviais e pântanos, alcançando vilas de pequeno porte e cidades do porte do Rio de Janeiro, que possuía mais de 200 mil habitantes em meados do século XIX (16).

Essas relações de alto risco atormentavam senhores e governantes coloniais e imperiais. Mas os amocambados também assaltavam viajantes nas estradas, às vezes tornando-as intransitáveis, e atacavam povoados e fazendas, onde roubavam dinheiro e outros bens, recrutavam escravos para fortalecer o grupo e seqüestravam escravas para melhorar a demografia predominantemente masculina dos quilombos. Apesar disso não se pode dizer que uma economia "parasitária" tivesse sido o aspecto central das atividades dos quilombos (17). Além de assaltar, roubar e sequestrar, também plantavam, colhiam, caçavam, constituíam família. Seria tedioso listar aqui quantas vezes os grupos de extermínio destruíram roças de milho, frutas, algodão, cana e outros produtos cultivados pelos quilombolas, sobretudo covas de mandioca, roças que eram arrasadas para os quilombos

“não tornarem a servir de Criminozo azilo”, como escreveu o capitão-mor que assaltou os quilombos do Orobó e Andaraí na Bahia em 1796 (18). Nas áreas de mineração — Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, Maranhão — os fugitivos se dedicavam à prospecção de pedras e metais preciosos, que trocavam clandestinamente com taverneiros por produtos necessários à sua sobrevivência, armas, munição e em alguns casos até compravam a alforria, passando de negros fugidos para negros libertos. Estudando Goiás, Mary Karasch comenta que os quilombolas foram responsáveis pela descoberta de inúmeras lavras auríferas, as quais eram posteriormente apropriadas pelos caçadores de escravos (19). A caça ao quilombola e a procura do ouro caminhavam juntas nas expedições feitas ao interior. A entrada realizada em 1769, a partir de Minas Gerais, pelo mestre-de-campo Inácio Correia Pamplona, foi saldada por um certo Francisco Camacho, sertanejo verzejador da “picada dos Goiasés”, que entre loas ao comandante arrematava:

“Tudo feito nesta maneira
pólvora, chumbo e patrona,
espingardas à bandoleira,

entrando duas bandeiras
Procurando Negros e ouro,
Deus nos depare um tesouro

para garrochiar neste touro” (20).

Edison Carneiro, a propósito, já escrevera que “o quilombo [...] serviu ao desbravamento das florestas além da zona de penetração dos brancos e à descoberta de novas fontes de riquezas” (21). Na capitania e depois província do Rio de Janeiro, as fontes sugerem que os quilombolas de Iguazu mantinham um intenso comércio de madeiras com a Corte e também empregavam-se como trabalhadores nas fazendas de proprietários que sabiam estar contratando negro fugido. No Maranhão, em 1867, um juiz de direito denunciava “a ambição desregrada de certos indivíduos, ambição que os leva a seduzir escravos para fugir, tendo em vista tirar vantagens com as colheitas destes que as vendem por modicos preços...” (22). Esta era aliás uma prática comum, como revelam os anúncios de escravos fugidos publicados em

jornais do Brasil oitocentista, anúncios que freqüentemente ameaçavam de processo e exigiam indenização dos coiteiros. No sul da Bahia, na vila de Barra do Rio de Contas (atual Itacaré), em 1806, dezenas de escravos se aquilombaram numa comunidade de lavradores que os empregavam no cultivo da mandioca. Quando este quilombo, chamado Oitizeiro, foi disperso e uma devassa instalada para investigá-lo, descobriu-se que os próprios escravos dos lavradores eram prósperos produtores de mandioca e ativos coiteiros de calhambolas. Repito: escravos que empregavam outros escravos (23).

Isolados ou integrados, dados à predação ou à produção, o objetivo da maioria dos quilombolas não era demolir a escravidão, mas sobreviver, e até viver bem, em suas fronteiras. Também não procede, exceto talvez em poucos casos, a idéia de que os quilombolas fugiam para recriar a África no interior do Brasil, com o projeto de construir uma sociedade alternativa à escravocrata e além disso numa reação “contra-aculturativa” ao mundo dos brancos (24). Obviamente que os quilombos formados por africanos-natos aproveitaram tradições e instituições originárias da África, como indiquei no caso de Palmares. Mas isso não era um movimento privativo dos quilombos. Apesar da vigilância senhorial, o mesmo acontecia nas senzalas. Contudo, tanto nestas como naqueles, por pouco que se conheça realmente da dinâmica interna de ambos, predominou a reinvenção, a mistura fina de valores e instituições várias, a escolha de uns e o descarte de outros recursos culturais trazidos por diferentes grupos étnicos africanos ou aqui encontrados entre os brancos e índios. Este deve ter sido o processo de formação das culturas afro-brasileiras — e escrevo no plural para indicar as variações regionais e as diversas estratégias de sincretismo cultural. Mesmo entre os palmarinos parece ter sido assim. Sobre sua religião, Nieuhoff escreveu: “Eles retêm algo do culto religioso dos portugueses, mas têm seus peculiares sacerdotes e juízes”. Mais de dois séculos depois, em 1877, no quilombo do Limoeiro, Maranhão, foram encontradas pela expedição repressora, segundo seu comandante, “duas casas de santos; sendo uma com imagens de Santos, e outra onde encontramos figuras extravagantes de madeira, cabaças com ervas podres e uma porção de

pedras de que em tempos remotos os índigenas se serviam como machados, as quais a maior parte dos mocambeiros venera como a invocação de Santa Bárbara” (25). Essa disponibilidade para mesclar culturas era um imperativo de sobrevivência, exercício de sabedoria também refletida na habilidade demonstrada pelos quilombolas de compor alianças sociais, as quais inevitavelmente se traduziam em transformações e interpenetrações culturais. É óbvio que escravos e quilombolas foram forçados a mudar coisas que não mudariam se não submetidos à pressão escravocrata e colonial, mas foi deles a direção de muitas dessas mudanças, pois não permitiram transformar-se naquilo que o senhor desejava. Nisso, aliás, reside a força e a beleza da cultura que escravos e quilombolas legaram à posteridade (26).

Da perspectiva da classe senhorial, os quilombolas obviamente constituíam um péssimo exemplo para os escravos. Daí o cuidado com que foram reprimidos. Em Minas Gerais, durante a primeira metade do século XVIII, autoridades locais e os próprios governadores, atormentados com a proliferação dos mocambos, conceberam punições bárbaras contra os quilombolas, como cortar-lhes uma das pernas ou o tendão de aquiles. Foi a metrópole que controlou a sanha dos mineiros, recomendando a barbaridade menor de imprimir com ferro em brasa a letra “F” sobre a espádua do fujão e o corte de uma orelha no caso de reincidência. A lei também previa o corte de um braço do quilombola que cometesse “delito capital” e a pena de morte se reincidisse (27). Na Bahia, cinco quilombolas que atuavam perto da capital foram capturados, julgados sumariamente, enforcados e esquartejados, no início do século XVIII (28).

Mas nada detinha a fuga e a formação de quilombos. Ambos eram parte irremovível de relações sociais fundadas na violência do chicote e outras, entre estas o cerceamento de locomoção, trabalho independente, autonomia cultural e constituição de família e segurança para seus membros. Por isso os capitães-do-mato, apesar da ajuda de Santo Antônio, eram insuficientes para dar conta dos quilombos e periodicamente expedições especiais eram montadas para assaltá-los, agrupando milícias locais (ordenanças), aventureiros e índios. Estes últimos se encontravam

dos dois lados, e às vezes mudavam de lado no decorrer do conflito. Como os quilombolas, os índios eram caçados no interior da Colônia. Os exemplos são muitos. Os paulistas que venceram Palmares, antes fizeram guerra a populações indígenas no Ceará e Rio Grande do Norte. Em 1723, o Conselho Ultramarino mandou que se organizasse uma expedição ao sul da Bahia para extinguir índios hostis e destruir um mocambo com cerca de quatrocentos habitantes (29). Como nesta correspondência dos conselheiros do rei, os verbos *extinguir* e *destruir* foram os mais usados pela metrópole para se relacionar com índios e negros rebeldes. Mas como a história é cheia de ciladas, os índios também se destacaram, em todo o Brasil e em várias épocas, como tropa antiquilombo. Centenas, talvez milhares, foram usados no assalto final a Palmares, em 1694. Na Bahia colonial atuaram nesse ofício sistematicamente, sendo responsáveis, por exemplo, pela destruição do Buraco do Tatu, mocambo próximo a Itapoã, em 1763, e do Oitizeiro, no sul da Bahia, em 1806 (30). Neste último caso, a tropa repressora de cinquenta soldados era formada exclusivamente por índios cariris (ou Kiriri, como querem os antropólogos) da aldeia de Pedra Branca.

A pressão militar era constante. Daí terem sido poucos os quilombos que sobreviveram por longo tempo, embora o mesmo lugar pudesse servir de esconderijo para outras levas de negros fugidos. Em geral os quilombos eram flutuantes e móveis. Além de formados em parte por escravos que circulavam por eles periodicamente, sem fixarem residência, os assaltos dos capitães-do-mato e milicianos em geral resultavam em mortes, prisões, tortura e na dispersão dos que conseguiam uma vez mais escapar. Sobretudo os quilombos suburbanos eram obrigatoriamente móveis, já que a proximidade dos centros urbanos facilitava a denúncia e repressão. Da mesma forma os quilombos dos últimos anos da escravidão, em São Paulo por exemplo, mais dedicados à predação do que à lavoura, tanto pela maior repressão no campo como pelo enxugamento de terras disponíveis à ocupação quilombola (31). Daí ser difícil falar sempre, sem maiores explicações, de “comunidade quilombola”, porque comunidade pressuporia alguma longevidade, que permitisse certa estabilidade, a sucessão de gera-

ções, o estabelecimento de uma memória grupal, de costumes, rituais, valores próprios, formas consagradas de lideranças que organizassem politicamente e defendessem militarmente o grupo. Os quilombos que conseguiam todas essas características não foram muitos e se tornaram cada vez mais raros com a expansão econômica e demográfica para o interior. Mais amiúde o quilombola, se pertencia a uma “comunidade”, era à comunidade escrava mais ampla, pois, além de continuar circulando pela senzala, tendo sido cativo ontem talvez viesse a sê-lo amanhã. O escravo da senzala freqüentemente tinha em seu currículo uma ou mais passagens pelo quilombo. Volto a lembrar a imagem de “campo negro” proposta por Flávio Gomes, melhor do que “comunidade” por ele também adotada, para compreender esses grupos quilombolas mais passageiros.

Apesar das dificuldades da ação repressiva, os senhores do Brasil, ao contrário de seus iguais alhures, raramente negociaram a paz (32). Uma dessas raras ocasiões foi o tratado celebrado entre o Ganga Zumba de Palmares e o governador de Pernambuco, Pedro de Almeida, em 1678, que não deu certo em parte pela oposição interna liderada por Zumbi. Como os tratados em outras colônias escravistas, este previa a delimitação de um território e a liberdade para os nascidos em Palmares, os quais deveriam no entanto devolver os escravos fugidos e obviamente rejeitar a incorporação de novos fugitivos. Como argumenta Richard Price, tivesse a paz prevalecido, Palmares talvez pudesse vir a ser uma comunidade muito parecida com a dos quilombolas do Suriname, cujos descendentes sobreviveram a nossos dias como um povo autônomo, com identidade cultural e organização política próprias (33). Em Palmares houve ainda, mesmo sob Zumbi, outras tentativas malogradas de acordo, bem como a idéia de enviar uma missão religiosa para pacificá-lo, esta última veementemente desaconselhada pelo padre Antonio Vieira (34).

Predominou assim a tese, entre senhores de escravos, governantes e letrados coloniais do Brasil, de que Palmares não devia dar certo, nenhum quilombo devia. Era um péssimo exemplo para os escravos assenzalados. Além disso, e mais importante, temia-se que o quilombo de hoje se transformasse na revolta

de amanhã. Em Minas Gerais pós-Palmares essa possibilidade entrou na agenda de vários governadores da Idade do Ouro, chegando a beirar a histeria na suposta conspiração escrava de 1756, que seria liderada por quilombolas (35). A integração entre quilombos e levantes escravos se efetivou em várias ocasiões durante o ciclo de rebeldia escrava na Bahia da primeira metade do século XIX. Na revolta de fevereiro de 1814, os quilombolas desceram o morro para se unir a escravos pescadores empregados nas armazéns pesqueiras vizinhas a Itapoã. Pouco depois, naquele mesmo ano, foi investigada uma conspiração liderada pelos haussás que envolvia uma combinação entre quilombos suburbanos e cantos de trabalho de Salvador. A mais famosa das revoltas iniciada por um quilombo ocorreu em 1826, de novo nas imediações da capital. O plano previa a concentração de escravos fugidos no quilombo do Urubu, de onde desceriam para Salvador onde, reunidos com conspiradores dali, levantariam a escravaria urbana por ocasião do Natal daquele ano. O plano abortou porque um grupo de capitães-do-mato deu no quilombo, que foi obrigado a reagir e, com a chegada de novas tropas, terminou perdendo a batalha. No ano seguinte, em São Mateus, na província do Espírito Santo, escravos aquilombados ameaçaram levantar os das fazendas para invadir a vila, mas, como na Bahia, as autoridades se anteciparam e sufocaram o movimento no nascedouro. Já na comarca de Viana, no Maranhão, mais de duzentos escravos do quilombo de São Benedito do Céu ocuparam várias fazendas e sublevaram seus escravos em 1867 (36).

Esses episódios sugerem que as autoridades estavam certas quando imaginavam que uma grande rebelião escrava — ao estilo do Haiti, que bem conheciam — pudesse ter início num quilombo. Isto é paradoxal se considerarmos, como argumentam Donald Ramos e Mary Karasch, que sob certo ângulo a existência de quilombos pode ter funcionado como uma válvula de escape para tensões escravistas que de outra forma explodiriam nas senzalas (37).

II

Se os quilombos representaram uma rebeldia ambígua, as rebeliões escravas constituíram a mais direta e inequívoca forma de resistência coletiva. Quando o escravo conspirava uma revolta, ele raramente contava

com a possibilidade de acordo. Mas nem toda revolta visava a destruição do regime escravocrata, ou mesmo a liberdade dos escravos nela envolvidos. Muitas visavam apenas corrigir excessos de tirania, diminuir até um limite tolerável a opressão, reivindicando benefícios específicos — às vezes a reconquista de ganhos perdidos — ou punindo fatores particularmente cruéis. Eram levantes que almejavam reformar a escravidão, não destruí-la. Nós vamos encontrar, ao longo da discussão que se segue, revolta de todos esses tipos.

Desde que pisaram neste lado do Atlântico como escravos, os africanos conspiraram contra os senhores. A primeira grande rebelião escrava no Novo Mundo parece ter sido feita pelos cativos de Diego Colombo, filho do “descobridor” Cristóvão, no Natal de 1522. No Brasil não se tem notícias de rebelião negra importante durante as primeiras décadas da civilização do açúcar. Em seu estudo sobre os engenhos baianos, Stuart Schwartz declara desconhecer “insurreições escravas organizadas” anteriores ao final do século XVIII, predominando a resistência individual, as fugas e a formação de quilombos. As prósperas Minas Gerais, uma região tão florida de quilombos -- o historiador Carlos Magno Guimarães contou mais de cem --, conheceram umas poucas conspirações (em 1711, 1719 e 1756), que não chegaram às vias de fato (38).

As revoltas se tornaram mais frequentes a partir do final do século XVIII, favorecidas pela expansão das áreas dedicadas à agricultura de exportação e a conseqüente intensificação do tráfico escravo, que fez crescer a população cativa e em particular o seu contingente africano. Apenas durante os últimos quarenta anos do tráfico, chegaram ao Brasil 31% dos cerca de quatro milhões de africanos importados ao longo de três séculos e meio (39). Acrescente-se que, durante o século XIX, aconteceram os movimentos pela independência e revoltas regionais, se difundiram ideologias liberais e mais tarde abolicionistas, processos que criaram um ambiente favorável à rebeldia escrava, quando não a envolveram diretamente.

Alguns tipos de estrutura demográfica favoreceram, embora não determinassem, a rebelião escrava. Um aumento da proporção de escravos na população, como se deu nesse

período, somado a um maior número de africanos, e mais ainda, de africanos do mesmo grupo étnico, reforçava a identidade coletiva, o estranhamento em relação à cultura local e estimulava a consciência de força diante das camadas livres (40). Onde os negros constituíam maioria da população e os africanos natos a maioria dos escravos, a cultura e ideologia brancas foram incapazes de penetrar em profundidade a mentalidade escrava. Temos aí uma questão que começa na estrutura demográfica e vai incidir sobre as estruturas mentais ou simbólicas. Os escravos não se submeteram aos valores e maneiras dos senhores, forjando novos comportamentos e instituições a partir de tradições africanas. Se a influência da cultura local foi inevitável, a “crioulização cultural” se deu em grande parte através de recriações étnicas e sincretismos interétnicos no interior da própria comunidade africana.

Por outro lado, a alta taxa de masculinidade (proporção homem/mulher) inibiu, embora não tivesse impedido totalmente, a formação de famílias escravas e o envolvimento dos cativos na rede paternalista senhorial, paternalismo aqui entendido como hegemonia de classe e não harmonia entre classes (41). Tivessem paternalismo senhorial e família escrava estável prevalecido, a solidariedade étnica e de classe teriam sido provavelmente mais fracas entre os escravos. Estes pensariam duas vezes antes de colocar mulheres e filhos, e mesmo o senhor e sua família, na linha de fogo da rebelião. Nos Estados Unidos, durante o século XIX, ao lado de outros fatores como a existência de uma vigilante maioria branca, tem-se atribuído o número reduzido de rebeliões à prevalência da família escrava, embora os estudiosos diverjam sobre se esta floresceu num ambiente paternalista (42). Já os escravos da Bahia, por exemplo, foram particularmente irrequietos durante as três primeiras décadas do século XIX e tinham o perfil demográfico que acabei de descrever, com as conseqüências culturais apontadas.

Se os escravos nascidos na África parecem ter sido o principal agente impulsor dos levantes escravos brasileiros, os crioulos não eram passivos. Além de fugirem e formarem quilombos, os crioulos (negros nascidos no Brasil) possivelmente se fizeram mais presentes do que os africanos em movimentos

feitos por outros setores sociais, como os motins anti-lusos na Bahia, em Pernambuco, Sergipe, Rio de Janeiro, Maranhão, entre 1817 e 1831, na Balaiada, Farrapos, etc., os quais discutirei adiante. Com o declínio da população escrava africana depois do fim do tráfico, em 1850, eles responderam pela formação de quilombos e promoção de revoltas, especialmente nos últimos anos da escravidão. Mas antes disso há exemplos de levantes de plantéis predominantemente crioulos.

Em 1789, no engenho Santana de Ilhéus, Bahia, crioulos pararam o trabalho, mataram o feitor e se adentraram nas matas com as ferramentas do engenho, até reaparecerem com uma proposta de paz em que pediam melhores condições de trabalho, acesso a roças de subsistência, facilidades para comercializarem os excedentes dessas roças, direito de vetar o nome dos feitores escolhidos, licença para celebrarem livremente suas festas, entre outras exigências. Fingindo aceitar negociar, o senhor prendeu os líderes e debelou o movimento. Trinta anos depois os escravos ocuparam o mesmo engenho por três anos, entre 1821 e 1824. Nesta última data, parte deles formou um quilombo nas próprias terras do engenho que só foi dissolvido em 1828. Neste ano, o inventário dos bens do marquês de Barbacena, então proprietário do Santana, indicava que dos 222 escravos que ali viviam apenas um era africano. Além disso o engenho tinha uma demografia equilibrada, com homens e mulheres em iguais proporções, provavelmente formando famílias, e a presença de muitas crianças. Quadro parecido apresentava o engenho Vitória, no Recôncavo baiano. Em 1827, em pleno ciclo de revoltas africanas, aconteceu ali uma de crioulos que resultou na morte do feitor e de um seu irmão, após o que os escravos retornaram em paz para as senzalas. Um censo feito dois anos antes revela que neste engenho viviam quatro escravos pardos, 133 crioulos, 38 escravas pardas, dez crioulas e 32 africanas. Nenhum homem africano. Os exemplos dos engenhos Santana e Vitória sugerem que, quando eram maioria, os crioulos podiam fazer suas próprias revoltas (43).

Diffícil foi, em alguns contextos, a união entre crioulos e africanos na revolta. Na Bahia os crioulos foram ameaçados de morte e em alguns casos mortos durante levantes africanos. É provável que tenham se aliado a se-

nhores contra os levantes sufocados com a ajuda de escravos leais. No engenho Santana de Ilhéus, em 1789, os crioulos se rebelaram mas, no tratado de paz que propuseram, queriam privilégios ocupacionais em detrimento dos africanos.

Fora da Bahia há notícia de que os crioulos, apesar de minoritários e alijados da liderança, se uniram a africanos na conspiração de Campinas, em 1832, e na revolta do Pati de Alferes (ou de Manoel Congo), em Vassouras, 1838. Neste último episódio foram levados ao banco dos réus 21 escravos, dos cerca de duzentos de uma fazenda em Pati dos Alferes. Após matarem o feitor de uma fazenda vizinha do mesmo proprietário, eles fugiram sob a liderança de Manoel Congo para formar um quilombo. Desses 21, quinze eram africanos e seis crioulos, mas de fato a maioria mulheres que se defenderam dizendo terem sido forçadas a participar da fuga em massa. Em Campinas, 28 escravos foram acusados de conspirarem em várias fazendas da região para matar os brancos e obterem a liberdade. Entre estes escravos, quatro eram definitivamente crioulos, outros três, que não declararam suas origens, podem também ter sido. Os africanos, como no caso de Pati do Alferes, pertenciam ao grupo lingüístico banto (44).

Suely Robles Reis de Queiroz criticou-me acertadamente por eu ter, num trabalho anterior, exagerado e visto além das fronteiras baianas um certo “pacifismo crioulo” e a ausência de escravos bantos em revoltas. Sua crítica procede, aqui estou corrigindo meu exagero, e vem mais correção adiante, mas continuo achando que alguns grupos étnicos, devido a experiências históricas específicas aqui e na África, foram mais propensos à rebeldia coletiva do que outros. Aquela autora argumenta que a vida sob a escravidão — ou seja a experiência de classe — unia todos os escravos na luta contra ela. Não é tão simples. Os africanos para aqui trazidos como escravos não eram tábula rasa sobre a qual foi simplesmente inscrita a nova experiência como escravos. A própria experiência escrava não foi a mesma em todo lugar e todas as épocas, apesar de a escravidão estar em todo lugar e ter durado mais de três séculos. Traduzindo em linguagem teórica, classe, etnia e outras identidades se relacionam de maneira complexa (45).

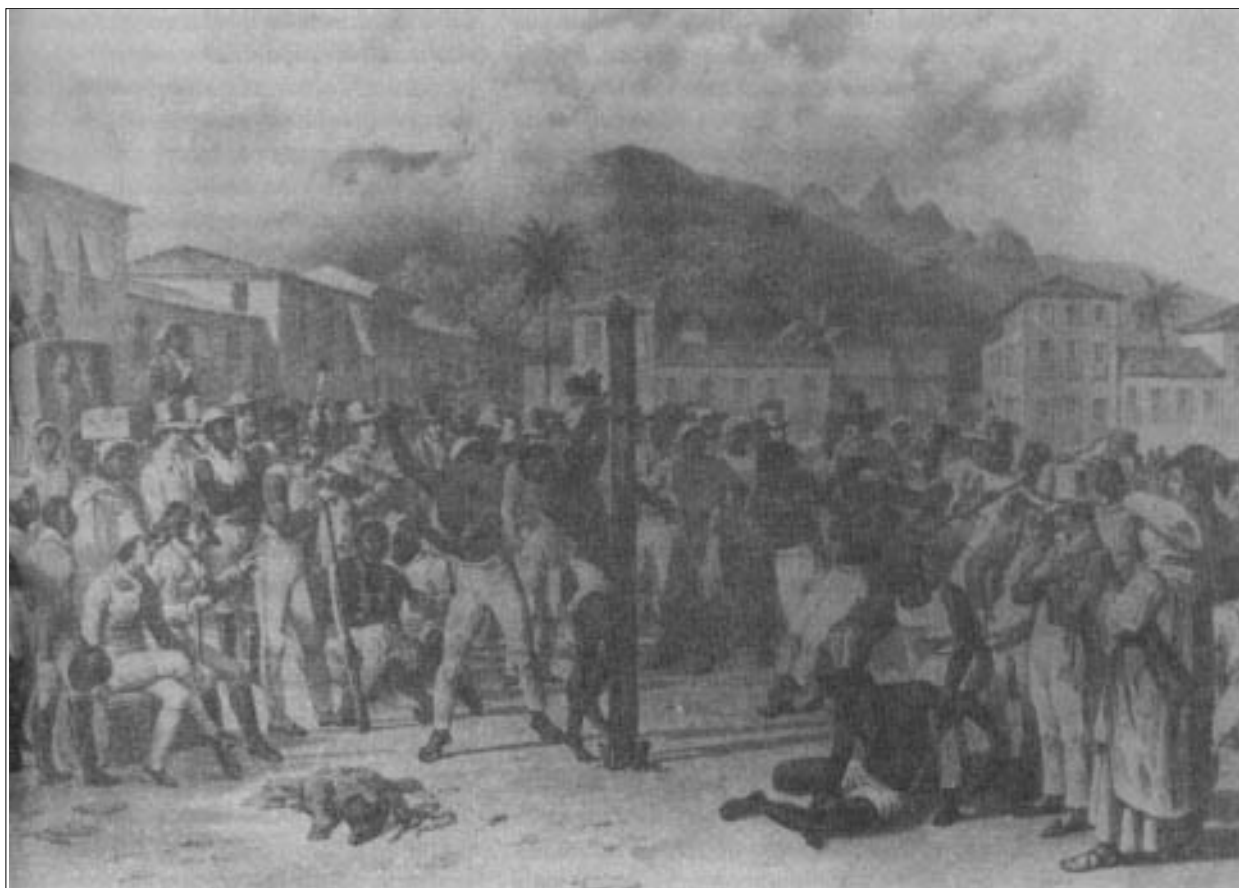
Retomando a história e continuando a

discussão, a presença de uma massa escrava africana considerável não era bastante para provocar levantes. A intensificação do tráfico atlântico ao longo da primeira metade do século XIX transformou o campo próspero e as cidades maiores em pequenas Áfricas. Na cidade do Rio de Janeiro, por exemplo, concentrou-se a maior população escrava urbana do hemisfério ao longo da primeira metade do século XIX, o que causava temores e às vezes rumores de conspiração, sobretudo depois da revolta de 1835 na Bahia. Os escravos da Corte não eram passivos, como mostram os estudos sobre criminalidade escrava, fugas, quilombos, a capoeiragem e a formação de uma cultura afro-carioca pujante, farta em símbolos e rituais étnicos, sobre o que temos o notável testemunho iconográfico de artistas como Jean-Baptiste Debret. Mas só recentemente um historiador da polícia descobriu uma pequena rebelião, em 1833, numa oficina, logo sufocada, e violentamente (46). No mesmo período os escravos baianos faziam tremer Salvador e seus arredores. O Rio de Janeiro tinha em 1838 cerca de 37 mil escravos, numa população global de 97 mil habitantes. Em 1849, de uma população de 206 mil, 79 mil (38%) eram escravos. Ao mesmo tempo, 75% em média dos escravos nesse período eram africanos. Salvador tinha uma população de cerca de 65.500 em 1835, por ocasião do levante dos malês, da qual cerca de 42% escravos, apenas 4% mais do que o Rio. Os nascidos na África eram 63%, uma taxa de africanidade 12% menor do que a do Rio. Segundo Mary Karasch os africanos na Corte eram muitos, mas pertenciam a uma grande variedade de grupos étnicos, muitas vezes rivais entre si. Ela considera a diversidade étnica dos escravos cariocas uma das “mais importantes razões para a ausência de revoltas escravas no Rio” (47). Realmente a mistura de etnias comprometia o levante unificado e era um fator com que senhores e autoridades sempre contavam para evitar o pior. O velho moto “dividir para dominar”. Um governador do Rio, em 1725, atribuiu à “Torre de Babel” africana a falta de um tal levante, e o conde dos Arcos fez do incentivo à divisão étnica, na Bahia que governou entre 1810 e 1818, um expediente de controle escravo (48).

Uma das formas de fazer com que os africanos não esquecessem suas divisões de ori-

gem era, pensava o conde dos Arcos, permitir que eles praticassem seus batuques livremente. Nestes, que o inteligente conde percebera serem rituais étnicos, cada grupo africano tentava manter sua integridade cultural, dificultando a formação de uma frente pan-africana contra os brancos. Os senhores não entendiam assim, no que foram apoiados pela Corte. Em carta para Arcos, o marquês de Aguiar ordenava a proibição dos batuques africanos na Bahia, embora os permitisse no Rio de Janeiro. Mas por que uma política diferente para a Bahia? O ministro de d. João explicou: “além de não ter havido [no Rio de Janeiro] até agora desordens, bem sabe V. Exa. que há uma grande diferença entre os Negros Angolas e Benguellas nesta Capital, e os [negros] dessa Cidade, que são muito mais resolutos, intrepidos e capazes de qualquer empreza, particularmente os de Nação Aussá” (49). Será que esta “grande diferença”, identificada por homens que viveram a experiência do governo dos escravos naquele tempo, pode ser tranqüilamente descartada pelo historiador de hoje?

Tanto quanto no Rio, em Salvador coexistiam dezenas de “nações” africanas, mas na verdade em ambas as cidades havia uma considerável concentração étnica entre os africanos, se entendermos etnicidade como identidade recriada no Brasil, a partir da convergência de grupos vizinhos, geográfica e lingüisticamente, na África. Entre 1830 e 1850, na cidade do Rio, os vários grupos reunidos sob a denominação de *angola* chegaram a aproximadamente 46% dos africanos e em outras estimativas variavam entre 36 e 57%. Na Bahia predominavam os escravos oriundos da região do golfo do Benim, os jejes, haussás e sobretudo nagôs. Estes últimos eram, como os angolas, compostos por vários sub-grupos iorubás. No estudo mais completo sobre o assunto, Maria Inês C. de Oliveira, utilizando várias séries documentais, contou 56% de nagôs entre 1816 e 1850, proporção a que só chegaram realmente, e até ultrapassaram, durante a última década do tráfico. De qualquer forma, os angolas no Rio e os nagôs em Salvador representavam, durante a maior parte da primeira metade do século XIX, as grandes maiorias entre as nações africanas reconstituídas no Brasil. No entanto os nagôs baianos se levantaram em várias ocasiões e os angolas cariocas não (50).



Então, uma maioria africana entre os escravos, e além disso a presença de etnias africanas majoritárias, ajudavam mas não eram fatores suficientes para uma maior mobilização coletiva. Os historiadores da escravidão carioca explicam que a capital do império era mais policiada e militarmente protegida, o que não teria escapado à percepção dos escravos. Acho uma ótima hipótese. Para confirmá-la seria interessante um estudo sistemático, que comparasse, por exemplo, as forças militares disponíveis e a estrutura demográfica na Corte com as de outras cidades escravistas. (Em Recife, por exemplo, provavelmente não tão policiada quanto o Rio, também não aconteceram revoltas.) Leila Algranti e Mary Karasch atribuem à própria escravidão urbana — que permitia maior mobilidade, facilitava a “aculturação” escrava e mais oportunidade de alforria, promovia a diferenciação ocupacional entre os escravos, etc. — um fator de inibição à rebelião coletiva, embora ambas reconheçam que em certos aspectos — como a facilidade de locomoção e reunião — a cidade pudesse

também favorecê-la, como aconteceu na Bahia. Acrescenta Karasch a facilidade com que os escravos cariocas formaram quilombos nos arredores do Rio, no Corcovado, Santa Tereza, Tijuca, que funcionariam como um decompressor das tensões da escravidão urbana. Mas Salvador também conviveu com esses quilombos suburbanos. Para Algranti, de qualquer maneira, a cidade seria mais dispersiva, e atribui ao campo, mais coeso, maior potencial rebelde. No caso do Rio, dada a distância geográfica entre campo e cidade, teria faltado maior integração entre as populações escravas urbanas e rurais e por consequência faltado maior animação revolucionária. A explicação não convence porque, também na zona rural, pelo menos até meados do século passado, os escravos fluminenses não foram particularmente levantados, embora fossem dados ao quilombismo. Enquanto isso, na Bahia os escravos do Recôncavo dos engenhos se rebelaram inúmeras vezes, mais vezes certamente do que os escravos de Salvador e independentemente destes. Como não temos informações mais

**CASTIGO PÚBLICO
NO RIO DE
JANEIRO, POR
RUGENDAS**

detalhadas sobre estas revoltas, não podemos afirmar que sua organização fosse menos sofisticada do que as urbanas e suburbanas. É certo, no entanto, que os escravos rurais baianos não viviam isolados, pois andavam pelas vilas da região, onde freqüentavam festas e feiras, e circulavam entre um engenho e outro, às vezes do mesmo proprietário. Por isso as revoltas comumente envolviam vários engenhos (51).

Mas se no Rio de Janeiro a concentração étnica não motivou revoltas, ela também não explica, isoladamente, a maior militância dos escravos baianos. No tempo de suas revoltas, entre 1807 e 1820, os haussás não passavam de 17% dos africanos em Salvador, embora representassem o segundo maior grupo africano (perdiam para o jejes em três pontos percentuais, jejes que por sinal não se rebelaram isoladamente). No tempo das suas revoltas, entre 1820 e 1835, os nagôs, apesar de majoritários, representavam apenas 28,6% desses escravos, ficando muito distantes das proporções alcançadas pelos angolanos no Rio. No entanto, esses 28,6% se traduziram em 77% entre os réus do levante dos malês em 1835 (52). Foi uma revolta basicamente nagô. Mas havia algo além da concentração e solidariedade étnicas para explicar os levantes haussás e nagôs. Isto é confirmado pelo fato de que, tendo alcançado maioria absoluta da comunidade africana em meados do dezenove, os nagôs não provocaram, apesar de rumores periódicos, nenhum levante depois de 1835. Se considerado estritamente o fator maioria étnica, as condições para um tal levante teriam melhorado bastante desde aquela data. Com efeito, provavelmente o movimento nagô mais expressivo depois daquela revolta aconteceu em 1857, uma greve pacífica de ganhadores, que durou dez dias, em protesto contra a postura municipal que os obrigava a pagarem um pequeno imposto, registrarem-se na municipalidade e usarem uma plaqueta de metal com o número deste registro. Os escravos e libertos, nagôs na sua maioria, pararam a cidade de Salvador, mas não deram sequer um tapa em um branco (53). As dimensões da greve sugerem que a identidade étnica permanecia importante fator de organização e mobilização, mas como explicar a desistência de movimentos violentos?

Em primeiro lugar, temos de lembrar porque no período anterior os nagôs, e antes

deles os haussás, se rebelaram com tanta insistência, para depois tentar explicar por que pararam. Os escravos trazidos para a Bahia da era das revoltas vieram de uma região da África conflagrada por lutas políticas e religiosas ligadas à queda do império iorubano de Oyo e à expansão muçulmana, capitaneada pelos fulanis, em território haussá e iorubá (54). Foram esses africanos, geralmente prisioneiros de guerra, guerreiros unidos por laços étnicos, aos quais em muitos casos se somava a comunhão no Islã, que aterrorizaram a classe senhorial baiana. No ano de 1835, por exemplo, embora a maioria dos nagôs não fosse muçulmana, a maioria dos muçulmanos era nagô. Mas essa não foi a única fórmula de efervescência escrava. O único movimento comprovadamente nagô-muçulmano foi o de 1835, outros feitos por nagôs, sobretudo nos engenhos do Recôncavo, não parecem ter recebido a benção de Alá, mas talvez de Xangô, de Ogum. Por outro lado, como vimos, 1835 aconteceu num período rico em conspirações e revoltas dos homens livres, inclusive várias quarteladas, o que enfraquecia militarmente o controle da população escrava e fortalecia o moral rebelde. Esta é uma história conhecida.

A segunda parte da história, a *pax baiana* que se seguiu a 1835, é menos conhecida. Mudaram os escravos ou mudaram seus senhores? Ambos parecem ter mudado. Os senhores, depois de 1835, buscaram meios de melhor reprimir e controlar os escravos. O próprio inquérito e o julgamento dos malês representaram um ritual de força vivamente acompanhado por baianos e africanos. Além do espetáculo exemplar do fuzilamento de quatro rebeldes e do açoitamento de dezenas de outros, os libertos minimamente suspeitos foram deportados para a África e muitos escravos vendidos para fora da província. As organizações (como os cantos de trabalho) e reuniões africanas passaram a ser cuidadosamente vigiadas e qualquer suspeita de Islamismo investigada e punida. Mais importante é que, após a Sabinada em 1837, os homens livres dissidentes também resolveram parar suas revoltas e logo abraçariam a calma imperial.

Quanto aos escravos, sugiro, por enquanto como hipótese, que os desembarcados na Bahia entre 1835 e 1850 eram cada vez menos muçulmanos e menos guerreiros, na

medida em que a guerra em território iorubá/nagô perdia um centro — o conflito político-religioso ligado à dissolução de Oyo e à *jihad* fulani — para se generalizar, vitimando cada vez mais populações não organizadas militarmente. Os muçulmanos que conspiraram em 1835 e os não-muçulmanos que participaram desta e de revoltas anteriores haviam sido, eu suspeito, mais estritamente soldados do que os que lhes seguiram. E eram entre aqueles que as revoltas foram encontrar a maioria de seus líderes, agora mortos, presos ou deportados.

E quanto ao Rio de Janeiro? Ao contrário dos jovens e não tão jovens guerreiros nagôs e haussás importados pela Bahia, os importados pela Corte eram meninos e meninas de até 14 anos, numa proporção acima de 60% em algumas estimativas. Oriundos de uma região em que estados militaristas haviam se transformado em regimes mercantis integrados ao sistema atlântico de comércio, a grande maioria desses cativos era, não prisioneiros de guerra, mas escravos e dependentes da elite africana que os usava para o pagamento de débitos contraídos na aquisição de bens importados. A este comércio, que escalara durante as primeiras décadas do dezenove, Joseph Miller chama de “liberação de dependentes para a exportação”. Por outro lado, os homens livres cariocas, ao contrário dos baianos, não agitaram as ruas da Corte neste período, pareciam mais coesos aos olhos dos escravos. Ou talvez pudéssemos dizer que, da mesma forma que os escravos, estavam mais vigiados por um centro imperial que conseguia resolver suas crises dentro do palácio, mesmo que nem sempre isso fosse possível, como durante os distúrbios surgidos na conjuntura da abdicação. Senhores mais unidos, escravos africanos menos guerreiros, esta seria, hipoteticamente, a fórmula básica da *pax carioca*, na qual, naturalmente, podem ter entrado outros ingredientes mais fracos (55).

III

A estratégia de “dividir-para-dominar” tem sua contrapartida naquela de “dividir-para-rebelar”. Já virou um truísmo da sociologia política que a rebelião das classes subalternas é facilitada quando as classes dominantes estão divididas. É no entanto importante que se insista que essa regra vale *também* para os escravos, já que muitos estudiosos imaginam terem sido eles alheios ao que

se passava em seu redor, sobretudo na arena política, tão preocupados que estavam em servir aos senhores como “coisas” que seriam (56). A desunião dos homens livres, em tese, favorecia grandemente a rebelião escrava porque revelava aos cativos a debilidade política dos senhores, afrouxava a vigilância individual e coletiva, e diminuía a capacidade de retaliação militar.

A onda de transformações políticas e ideológicas, algumas revolucionárias, iniciada no final do século XVIII, influenciou grandemente a rebeldia negra nas Américas, inclusive no Brasil. Os debates em torno do direito dos homens e das nações à liberdade, além de desmascarar a hipocrisia dos brancos, que conciliavam esses princípios com a escravidão, revelaram aos cativos que aqueles estavam em crise. A chamada Conspiração dos Alfaiates, em 1798 na Bahia, embora tendo à frente homens pardos livres e libertos, principalmente artesãos e soldados, contou com a participação de alguns escravos e incluiu em seu programa, de inspiração liberal-francesa, o fim da escravidão (57).

A Revolução Francesa também estimulou a rebeldia negra no continente americano por vias indiretas, através do Haiti. A única revolução escrava bem-sucedida no Novo Mundo aconteceu em Saint Domingue, futuro Haiti, no início da década de 1790. Naquele momento em que a França se via ela própria dividida por uma revolução, sua colônia antilhana se dividia entre senhores mulatos e brancos que se digladiavam pelo poder. Os escravos aproveitaram-se da situação e da retórica revolucionária do dia para agir. A revolução haitiana destruiu a mais lucrativa colônia européia de seu tempo e criou um Estado negro nas Américas, se transformando num símbolo de resistência escrava em todo hemisfério, um exemplo de que era possível vencer os senhores (58).

O *haitianismo* animou negros e mulatos nos quatro cantos do continente americano, inclusive no Brasil. Luiz Mott elencou várias revoltas escravas e conspirações de negros livres aqui que se inspiraram no que ocorrera no Haiti. Em 1805, apenas um ano após a proclamação da independência haitiana por Jean-Jacques Dessalines, seu retrato decorava medalhões pendurados dos pescoços de milicianos negros do Rio de Janeiro, episódio que ganha maior significado se lembra-

mos que Dessalines era também militar, o general comandante-em-chefe das forças haitianas que derrotaram os exércitos de Napoleão enviados para recuperar a ilha e reintroduzir a escravidão. Em 1814, na Bahia, os escravos falavam abertamente nas ruas sobre os sucessos no Caribe. Na conjuntura revolucionária nordestina de 1824, o Haiti esteve muito presente. Em Laranjeiras, Sergipe, num jantar de “mata-caiados” — como se denominavam movimentos antilusos — deram-se vivas ao “Rei do Haiti” e a “São Domingos o Grande São Domingos” (59). No mesmo ano, durante a chamada Confederação do Equador, em Pernambuco, o comandante do batalhão de pardos em missão antilusa teria distribuído pasquins contendo os versos seguintes:

“Qual eu Imito a Cristovão
Esse Imortal Haitiano
Eia! Imitai ao seu povo
Oh meu povo soberano!” (60).

Ironicamente, quando foi assim saldado em 1824, Henri-Christophe, o Cristovão do verso, que em 1811 se proclamara rei Henri I do Haiti, já havia cometido suicídio, após ser deposto em 1820 por uma revolta de seu próprio “povo soberano” (61). Mas permanecia “imortal” para o poeta popular pernambucano.

Mais do que as senzalas, entretanto, o Haiti penetrou na forma de medo as casas senhoriais e palácios governamentais. Na Pernambuco de 1817 os eventos da ilha antilhana são usados como argumento para desestimular o partido descolonizador. Mais tarde (c. 1820-21) um espião francês a serviço da coroa portuguesa previu uma reprodução do fenômeno haitiano caso as divergências entre portugueses e brasileiros se aprofundassem. Durante o conflitivo episódio da independência na Bahia, opinião semelhante tiveram um cônsul e um almirante também franceses. E as notícias chegadas a Portugal de sua irmã em Salvador, fez José Garcês refletir que “se faltasse a tropa, eram outros São Domingos”. Bem mais tarde, em 1867, uma autoridade do Maranhão se lembrou do Haiti como parte de seu medo de que os brancos fossem massacrados durante uma revolta escrava em Viana (62).

Na conjuntura da Independência brasileira, a própria retórica anticolonial serviu à

rebelião negra. Lembremos que a propaganda patriótica insistia na imagem da escravidão para definir os laços que ligavam o Brasil a Portugal: o Brasil seria “escravo” de Portugal, as cortes portuguesas desejavam “escravizar” os brasileiros. Em 1822, após falar em quebra de algemas e esmagamento de grilhões, o ouvidor de Itu, São Paulo, concluía: “Oh! Brasileiros, caros compatriotas! Nunca mais sereis escravos, nem vis colonos”. Esse tipo de discurso foi comum em todo Brasil. Os escravos ouviam aquilo sisudamente e muitos traduziam o falatório dos brancos em causa própria, sobretudo os escravos crioulos, negros nascidos no Brasil que apostaram na possibilidade de se libertarem da escravidão real da mesma forma que os patriotas diziam querer libertar o país da metafórica “escravidão” colonial. Em 1821, de novo em Itu, correu entre os escravos o boato de que as cortes (ou o rei de Portugal, havia dúvida) teriam proclamado o fim da escravidão, mas os senhores e as autoridades ituanas e vizinhas insistiam em mantê-la. Em 1822 um grupo de escravos crioulos de Cachoeira, no Recôncavo baiano, centro da produção açucareira, peticionou pela liberdade aos representantes baianos nas cortes. Infelizmente não sei como foi recebida esta petição, mas outros escravos baianos já achavam que haviam conseguido a liberdade das cortes e do rei. Segundo o comandante militar de Salvador, o português Ignacio Luis Madeira de Mello, agitadores andavam “infundindo nos Escravos as idéas mais Luciferinas para se sublevarem, declarando-lhes, que se achão libertos não só em virtude do systema Constitucional, como por Decretos d’El Rei, que seus senhors têm sonogado; resultando de medida tão malvada [...] acharem-se os Escravos de tal forma seduzidos, que, desprezando a obediencia, inculcão no seu modo de proceder huma proxima sublevação”. E acrescentava que a Bahia estava próxima de repetir “o horroroso quadro, que apresenta a Ilha de São Domingos”. No mesmo ano aconteceria uma insurreição na vila da Serra, no Espírito Santo. No mês de maio um escravo espalhou o aviso de que os escravos de Jacaraípe, Una, Tramerim, Queimado e Pedra da Cruz se reunissem para ouvir do vigário a proclamação da liberdade, “e todos apareceram na ocasião da missa armada de armas de fogo, paus, etc” (63).

Em toda parte, os conflitos entre os brancos, como foi o caso da época da Independência, favoreceram a rebeldia escrava. Em Pernambuco, os escravos apresentaram armas tanto em 1817 como em 1824, dois episódios fundamentais do processo de descolonização no Nordeste, bem como em outras revoltas do período regencial, como a Cabanada (1832-36). Mas só nesta última parece ter havido maior espaço para os interesses específicos dos escravos. Na Bahia, a onda de revoltas escravas, presentes desde o início do século XIX, recrudeceu após a independência paralelamente aos motins antiportugueses, as quarteladas, as rebeliões federalistas. Duas destas, em 1832 e 1837, quando já quase vencidas, acenaram timidamente para o apoio dos escravos em troca de liberdade. Em nenhum dos casos os escravos responderam a esses apelos interesseiros. Já os farroupilhas do Rio Grande do Sul alistaram escravos dos adversários (e os de simpatizantes, depois de devidamente indenizados), que formaram o batalhão de Lanceiros Negros, brutalmente massacrados por Luis Alves de Lima e Silva, futuro duque de Caxias, em 1844, na definitiva batalha de Porongos. Porém, pelo artigo 7 do Convênio de Ponte Verde que celebrava a paz, assinado no ano seguinte entre os rebeldes e Caxias, ficaria acordado: “está garantida pelo governo imperial a liberdade dos escravos que tenham servido nas fileiras republicanas ou nelas existião”. Os líderes farroupilhas haviam exigido assim, não que fossem abolicionistas — à exceção talvez do mulato José Mariano de Matos —, mas para recompensar os bons serviços dos escravos-soldados. Eram os mesmos termos das cartas de alforria privadas, agora tornados políticos porque ampliados para uma coletividade que se desejava agradar para mantê-la mansa. Desconhecesse, no entanto, quantos ex-escravos teriam sido beneficiados — se é que o foram efetivamente — e qual o seu destino (64).

Os escravos do Maranhão participaram ativamente do movimento da independência, que lá como na Bahia foi cruento, e dos movimentos antilusos que se seguiram. Na Balaiada (1838-41), o movimento dos balaios (ou liberais bem-te-vis) e o dos escravos, estes liderados por Cosme Bento das Chagas, constituíam movimentos diferentes que convergiram apenas na fase final. Como os

farroupilhas, os balaios não tinham um ideário abolicionista — embora circulasse entre seus segmentos mais humildes uma certa identidade racial —, mas Chagas, que se intitulava “tutor e imperador da liberdade”, escreveu em 1840 que “a República é para não haver a escravidão”. Esse abolicionismo radical levou muitos rebeldes bem-te-vis a debandarem para o lado da legalidade, facilitando o papel repressor do mesmo Caxias que mais tarde sufocaria os farrapos e seus combatentes escravos (65).

Guerras externas também podiam enfraquecer o controle escravo. Os quilombos do Mato Grosso floresceram à margem da Guerra do Paraguai, engrossando suas fileiras não apenas com escravos fugidos, mas com desertores do exército e homens livres pobres em fuga do recrutamento. Depois da guerra as autoridades tiveram tempo para finalmente deslanchar a repressão contra os quilombolas. Num outro extremo do Brasil, o Maranhão, a guerra também repercutiu, levando desertores a engrossar as fileiras dos quilombolas, que teriam experimentado “incremento excessivo, não só de escravos, como de criminosos e desertores”, queixava a câmara de Turiaçu em julho de 1867. Ao mesmo tempo, autoridades, comerciantes e lavradores da região alegavam que o recrutamento de guardas nacionais para o Paraguai diminuía a capacidade de combate aos quilombos, além de colocar os senhores à mercê de seus escravos (66).

A marcha abolicionista, desde as leis que proibiam o tráfico até as que reformavam a escravidão e por fim as campanhas das últimas décadas do regime, também contribuíram para a agitação escrava. No Espírito Santo a lei de 1831, proibindo o tráfico externo, teria sido interpretada como emancipadora por escravos da vila de Itapemirim. A mesma lei também entrou na complexa malha de motivações dos conspiradores campinenses, em 1832. Ouçam o que falou o escravo crioulo Francisco:

“Disse que no domingo, indo de recolher para o Sítio encontrando-se na sahida da villa, com Joaquim Ferreiro escravo do capitam Joaquim Teixeira, entrando com elle em conversa, elle Reo dicera ‘ora Tio Joaquim [...] os negros já não vem para o Brazil, não seria justo que nos dessem tão bem a liberdade?’ ao que lhe res-

pondera o Joaquim, que alguma coisa disso há de acontecer” (67).

Vinte anos depois, de novo no Espírito Santo, em São Mateus, correu o boato entre os escravos de que “a novíssima Lei de Repressão ao Tráfico os há libertado da escravidão que eles, supondo lhes ser ocultada pelos senhores, procuram obter por meios violentos e criminosos”, escreveu o presidente da província. Vilma Almada interpretou estes e outros episódios posteriores, em particular no ano da lei do Ventre Livre, 1871, como resultado de uma leitura libertária pelos escravos da retórica e das notícias abolicionistas. O mesmo aconteceu em Campos, Rio de Janeiro: os escravos ficaram inquietos porque interpretaram as discussões em torno desta lei como a abolição definitiva da escravidão (68).

Durante a fase final da escravidão aconteceram levantes escravos e a formação de quilombos em várias partes do país, mas foram na sua maioria movimentos localizados, em geral restritos a uma ou duas fazendas e, nos meses anteriores ao treze de maio, fugas em massa das fazendas de café, com ou sem o concurso de agentes abolicionistas. Há notícias de muitas conspirações e revoltas em São Paulo, algumas bem arquitetadas mas pouco conhecidas na época porque, segundo Maria Helena Machado, havia uma espécie de censura à imprensa com o objetivo de evitar o pânico. Foram comuns os levantes pequenos, envolvendo apenas algumas dezenas de escravos que assassinavam feitores e senhores particularmente tirânicos e depois se entregavam pacificamente ao delegado local. Mas houve também revoltas que, embora logo sufocadas, tiveram tanto o objetivo de punir essa gente como reivindicar a liberdade. Em 1882, os escravos da fazenda castelo, em Campinas, se rebelaram aos gritos de “Mata branco” e “Viva a liberdade” — e realmente mataram toda a família de um administrador da fazenda, inclusive crianças, mas não alcançaram a liberdade (69).

É importante enfatizar, no entanto, que o tema da abolição nas revoltas escravas não teve de esperar o momento de agitação abolicionista. Se nessa época nem todo levante visava a liberdade geral e irrestrita, em épocas anteriores nem todo levante visava apenas punir feitores, reformar aspectos da escravidão, libertar somente os poucos escrava-

vos nele envolvidos ou fugir para formar quilombos. Em 1867, durante a revolta de Viana, Maranhão, os quilombolas do mocambo de São Benedito retornaram às fazendas da região com um programa abolicionista. Num dos episódios do levante eles obrigaram o administrador de uma das fazendas conflagradas a escrever uma carta onde declaravam: “nos achamos em campo a tratar da Liberdade dos Cativos, pois a muito que esperamos por ella [...]” (70). Antes disso, como vimos, vários movimentos escravos dos anos 20 e 30, no próprio Maranhão e outras regiões do país, colocaram o mesmo assunto na ordem do dia. A diferença é que nos últimos anos da escravidão, a população livre que anteriormente estava dividida em torno de outras questões, agora estava dividida na questão específica da escravidão. Com isso cresceram as alianças entre escravos e setores livres, inclusive parte da elite branca, alianças que antes eram ocasionais ou envolvendo interesses individuais restritos, como foi o relacionamento dos quilombolas com taverneiros, lavradores, etc. Na conjuntura abolicionista o campo político da atuação escrava se ampliaria, potencializando o movimento escravo, emprestando-lhe novos conteúdos, mas não um sentido especificamente novo. Se o sentido de que falamos é o da liberdade, ele esteve presente no passado, tanto no singular, o da alforria geral, como no plural — o das múltiplas perspectivas de liberdade escrava, que objetivavam ampliar o espaço de manobra dentro da escravidão.

Isto nos leva a uma discussão importante na historiografia da resistência escrava nas Américas. Como vimos antes, os rebeldes escravos freqüentemente se apropriaram da ideologia liberal e a transformaram em instrumento da liberdade escrava. O historiador norte-americano Eugene Genovese chega a afirmar que, na era das revoluções burguesas e das independências americanas, praticamente desapareceram os africanismos ideológicos que no período anterior, ele acredita, haviam orientado a rebeldia negra, como por exemplo a formação dos quilombos. Essa tese já foi refutada dezenas de vezes por historiadores de várias regiões e rebeliões nas Américas, os quais concluíram que nem os quilombos foram um retorno a uma África perdida, nem as ideologias africanas cederam lugar ao novo ideário democrático burgu-

ês em expansão (71). Se no Brasil este último despertou os rebeldes de olho e ouvido na retórica liberal, ou penetrou a senzala na forma indireta e africanizada do “haitianismo”, o mesmo não se pode dizer da corrente central das rebeliões baianas e outros movimentos dirigidos pelos africanos. Na Bahia, os mestres muçulmanos formaram a liderança do movimento de 1835 e, durante o levante, seus seguidores ocuparam as ruas usando vestimentas muçulmanas e amuletos contendo passagens do Alcorão — e não trechos da Declaração dos Direitos do Homem —, com os quais acreditavam estar de corpo fechado contra as balas dos soldados. A própria revolta foi marcada para acontecer no final do mês sagrado do Ramadã daquele ano, a festa do Lailat al-Qadr, a Noite da Glória, que coincidia com a popular festa católica de Nossa Senhora da Guia (72).

Para os escravos rebeldes, a hora de atacar nem sempre combinava com o calendário da grande política ou seu universo discursivo continha contornos precisos. Com frequência a melhor hora de atacar estava marcada no calendário da pequena política do cotidiano. De acordo com esta a hora certa era aquela em que o senhor baixava a guarda, por exemplo nos períodos de festas, domingos e dias santos. Um número muito grande de conspirações e revoltas escravas ocorreu exatamente nesses períodos, não só no Brasil, mas mundo afora. O presidente da Bahia explicou em 1831 que em sua província eram “freqüentes as sublevações de escravos, os quais principalmente no tempo do Natal fazem algumas desordens em razão de estarem mais folgados do serviço pelos dias santos” (73). Mas o adjetivo *folgado*, usado pelo presidente, leva ao substantivo *folgado*, usado antigamente para definir festa. Na festa escrava rolavam lances culturais bastante distantes de qualquer ideário “liberal”, por mais amplo, frouxo e abstrato que se considere o termo. Na festa identidade e solidariedade coletivas eram potencializadas através de rituais que afirmavam os valores e exorcizavam as dores do grupo. Ali se instaurava um clima extraordinário de liberdade e de reversão ritual do mundo que os escravos rebeldes desejaram perpetuar. As revoltas eram planejadas para os dias festivos, especialmente as noites festivas, não só porque seus líderes con-

tavam com o relaxamento do controle senhorial, mas porque contavam com a reunião de escravos possuídos por um espírito de redenção.

Com efeito, oito das 25 revoltas e conspirações baianas do século XIX aconteceram, ou estavam planejadas para acontecer, no período do ciclo de festas do verão, entre dezembro e fevereiro. Outras também ocorreriam em dias santos. Eis alguns exemplos da relação festa/revolta na Bahia e em outras regiões brasileiras:

- Minas Gerais, 1719: levante de negros minas e angolas planejado para uma Quinta-feira Santa, quando os brancos estivessem assistindo à missa;

- Salvador, Bahia, 1807: revolta abortada planejada para acontecer a 28 de maio, durante as celebrações de *corpus christi*;

- Itu, Sorocaba, São Carlos (Campinas), em São Paulo, 1809: escravos rurais fugiram, se aquilombaram e planejaram levante para o Natal desse ano, que terminou não acontecendo;

- Santo Amaro e São Francisco do Conde, Bahia, 1816: uma revolta que durou alguns dias teve início durante uma festa religiosa em 12 de fevereiro;

- Rosário do Catete, Sergipe, 1824: libertos alferes do batalhão dos henriques conclama escravos de engenho e pretos forros para levante natalino;

- Cabula, arredores de Salvador, 1826: revolta do quilombo do Urubu, planejada para acontecer na véspera de Natal, teve de ser antecipada porque o quilombo, de onde partiriam escravos fugidos para a capital, foi atacado;

- Ubatuba, São Paulo, 1831: outra revolta planejada para explodir no Natal, quando os escravos atacariam a população livre na igreja durante a missa;

- São Carlos (Campinas), São Paulo, 1832: denunciada em fevereiro uma conspiração envolvendo os escravos de vários engenhos, “cujo levante seria na ocasião de huma festa, e ajuntamento e brancos”, segundo o depoimento de um escravo preso;

- Salvador, Bahia, 1835: o levante dos malês aconteceu na noite de 24 para 25 de janeiro, domingo de festa de Nossa Senhora da Guia, na igreja do Bonfim;

- Queimado, Espírito Santo, 1849: revolta no dia da festa de São José, quando os es-

cravos pensavam que seriam alforriados pelos senhores;

- Taubaté e Pindamonhangaba, São Paulo, 1853: conspiração planejada para ocorrer na noite de 16 para 17 de abril, festa de São Benedito;

- Porto Alegre, 1868: revolta planejada para acontecer na noite de São João. O plano original previa a noite do Espírito Santo;

- Bananal, São Paulo, 1881: revolta abrangendo várias fazendas planejada para acontecer na noite de São João (74).

Em seu estudo sobre a relação entre revolta e festa no Caribe Britânico, Robert Dirks contou setenta levantes e conspirações entre 1649 e 1833, dos quais quase um terço aconteceu ou foi planejado para acontecer durante as festas de dezembro, o mês da Saturnália negra. Ele explica no entanto esse padrão de periodicidade com uma teoria pouco convincente de ritos agônicos. Em resumo, a relação entre festa e revolta seria dada pelo relaxamento, durante o mês de dezembro, das duras condições de trabalho e alimentação predominantes ao longo do ano. Ele enfatiza acima de tudo o fim da fome, atribuindo a revolta a misteriosos processos fisiológicos que produzem a agressividade em pessoas que, após longo período de fome, passam a ter o que comer. Mesmo admitindo o aspecto político envolvido no relaxamento do controle escravo, ele o descarta como uma explicação menor para o advento da rebelião e dos ritos de conflito (ou agônicos), como a Saturnália. Mas a imbricação entre festa e política, creio eu, é o aspecto fundamental aqui para entender a rebeldia escrava e outras. E, acrescente-se, *política e poder* como entendiam e praticavam os próprios escravos, como por exemplo na instituição de suas lideranças (75).

O líder maior de Palmares era chamado “rei”. Muitos cabeças de levantes intitulavam-se reis e rainhas, que se faziam aqui, ou que reconstituíam algum tipo de autoridade que já exerciam na África. Durante a conspiração de 1719, em Minas Gerais, apareceram dois reis, um para dirigir os negros minas, outro os de Angola. A revolta teria abortado por desacordo entre os dois grupos, o que confirma a dificuldade das alianças interétnicas. Exibiam ainda título de rei o líder do quilombo do Urubu de Salvador, que também tinha rainha, e Manoel Congo, do quilombo de Pati do Alferes, que além de rainha tinha “vice-rei”. A

rainha era a escrava crioula Marianna, que teria resistido com bravura ao assalto da tropa: “não se entregou senão a cacete e gritava: morrer sim, entregar não!!!”, escreveu um contemporâneo (76). Uma das poucas denúncias de conspiração escrava na Bahia pós-35 de que se tem notícia envolveu um escravo chamado Bernardo, que se dizia “Príncipe dos Nagôs” e liderava um suposto movimento contra os homens brancos de Nazaré, no Recôncavo (77).

“Reis” e “príncipes” africanos pontilham a história dos escravos trazidos para as Américas. No Brasil, Debret descreveu e representou imagens do funeral de um desses príncipes africanos no Rio de Janeiro; James Wetherell, inglês que viveu muitos anos na Bahia, também comentou o respeito dispensado pelos africanos comuns a esses aristocratas, com direito a beija-mão e outros salamaleques; há a figura fascinante do Obá II d’África, negro baiano residente na Corte que traçava sua genealogia ao Alafinato de Oyo (78). Além de escravos oriundos da elite dirigente na África, deve-se pensar nos reis alegóricos das congadas daqui, que exerciam um papel de autoridade nas festas étnicas, e talvez fora delas se, como suspeito, levavam às vezes seus súditos a fazerem da festa revolta. Em 1729, a pedido do governador da Bahia que denunciava as desordens causadas pelos “reinados negros”, a coroa os proibiu (79). Posteriormente voltaria a tolerá-los. De fato, em 1760, em Santo Amaro, na Bahia, rei e rainha do Congo participaram das comemorações oficiais em regozijo pelo casamento do infante d. Pedro de Portugal (80). No Rio de 1813, a disputa pela coroa dos cassanges foi parar no palácio de d. João VI, através de uma petição de uma rainha que acusava o lado adversário de ter-lhe usurpado o trono (81). Enfim, havia uma mentalidade monarquista, por assim dizer, circulando entre os negros, que parece ter sido recriação de concepções africanas de liderança, reforçadas em uma colônia, e depois um país, governados por cabeças coroadas. É aliás conhecida a popularidade de d. Pedro II entre os negros cariocas, inclusive por sua simpatia pelo abolicionismo. A visão do rei como fonte de justiça, comum entre a plebe rebelde na Europa, existia igualmente nas Américas, inclusive entre os escravos (82). Em 1849 os rebeldes de Queimado, Espírito Santo, foram convencidos por seu líder de que haveria in-

tervenção da “rainha” para obterem suas alforrias; e em 1832, os conspiradores de Campinas achavam que o imperador estenderia a abolição do tráfico à da escravidão. Mas em nenhum desses dois movimentos seus líderes foram chamados de reis.

Muitos dos reis e rainhas africanos podem ter se desdobrado em sacerdotes africanos. O quilombo do Urubu baiano, esmagado em 1826, tinha um rei e uma rainha — tinha também um candomblé. Manoel Congo, chamado rei, era também chamado “pai”, talvez com alguma conotação religiosa. Não se sabe de rei na conspiração de Campinas, em 1832, mas é um dos levantes escravos em cuja devassa mais se mencionam feitiços. Perguntado sobre o assunto, o escravo Felizardo disse que “estas mezinhas era para amansar aos brancos para as armas dos mesmos não ofenderem a elles pretos e se levantarem afoitamente com os mesmos brancos, matalos, e ficarem elles pretos todos forros”. As “mezinhas” eram raízes em geral feitas e vendidas pelos escravos congos da região. Um dos cabeças dessa conspiração, encarregado de distribuir as raízes protetoras, era o escravo de nação rebole Diogo, ou “Pai Diogo”, provavelmente significando, como no caso de Manoel Congo, o que depois veio a ser pai-de-santo (83).

Não apenas os homens participaram e estiveram à frente de revoltas envoltas numa linguagem religiosa. O poeta Luís Gama escreveu que sua mãe, Luiza Mahin, liberta de nação nagô, teria participado de várias conspirações na Bahia. O poeta teve o cuidado de destacar que ela era “pagã que sempre recusou o batismo e a doutrina cristã” (84). Também de candomblé era a escrava nagô Zeferina, “rainha” do quilombo do Urubu, que se levantou em 1826. Durante a luta, empunhando arco e flecha, ela se destacou como líder e, segundo uma testemunha, “custou muito a entregar-se, antes fazia muita diligência para se reunir os pretos dispersados” (85). Mulheres participaram pelo menos da fase conspiratória dos movimentos haussás. Em 1814 cinco escravas foram acusadas: Ludovina, Teresa, Felicidade, Germana e Ana. A liberta Francisca, que percorreria o Recôncavo com o companheiro Francisco pregando a rebelião, foi condenada ao açoite e degredo para Angola. Em 1835 nenhuma mulher foi às ruas lutar, e não há indício de que

alguma tenha participado do seu núcleo dirigente na fase conspiratória. Mas muitas eram muçulmanas, sabiam e apoiavam o levante de seus homens, 31 das quais foram posteriormente investigadas e a maioria punida.

Mas o papel da liderança religiosa na revolta escrava não se reduziu apenas a expressões de maior densidade africana. É sabido que os escravos cristianizados criaram no Novo Mundo uma forma peculiar de catolicismo crioulo que às vezes inspiraram-nos à revolta. Em 1836 escravos baianos se juntaram à plebe livre católica na destruição de um cemitério construído para fazer valer a proibição dos enterros nas igrejas. Libertos e escravos associados a irmandades se integraram a este movimento em defesa da liberdade de ocuparem sepulturas em espaço sagrado. Os rebeldes de Queimado foram convencidos por seu líder, o escravo Elisiário, de que

XANGÔ, ORIXÁ DO MARTELO BIPARTIDO, DOS RAIOS, QUE POSSUI LUGAR DE DESTAQUE NO PANTEÃO IORUBÁ



o missionário capuchinho Gregório de Bene iria persuadir seus senhores a alforriá-los no dia de São José. Os escravos vestiram suas melhores roupas e se dirigiram à igreja para ouvir a boa nova durante a missa festiva. Era tudo engano. As circunstâncias não são muito claras, mas sugerem que só escravos católicos e devotos daquele santo, cuja igreja ajudaram penosamente a construir, poderiam atribuir tal poder ao padre (86). Em Vassouras, 1847, foram escravos devotos de Santo Antônio que teriam se envolvido numa conspiração com data marcada para o dia de um outro santo, São João. Robert Slenes suspeita da “cumplicidade” de Santo Antônio em uma vasta conspiração, no ano seguinte, da qual participavam escravos identificados com a “protonação bantu” espalhados por vários municípios do vale do Paraíba e sul de Minas Gerais (87). Esses bantos podem na verdade ter trazido a devoção antonina da própria África, se recordarmos que o catolicismo estava bem assentado na região do Congo-Angola. Neste sentido o catolicismo pode ter sido marca de identidade e até de continuidade africana no Brasil, como aconteceu em outras terras (88).

Mas nós não tivemos o nosso Nat Turner, fiel seguidor da Bíblia, que em 1831, em Southampton, Estados Unidos, liderou messianicamente a mais violenta rebelião escrava naquele país (89). O catolicismo dos negros brasileiro, uma economia religiosa do toma-lá-dá-cá entre fiéis e santos, talvez não servisse para aventuras milenaristas (90). Não há notícia segura de que irmandades negras tivessem participado de rebeliões escravas, exceto na hipótese antes levantada de que alguns de seus reis teriam sonhado transformar fantasia em realidade. Há, novamente na Bahia, a possibilidade de que um dos líderes do levante de 1814 tivesse algum envolvimento com irmandades, já que fora designado “presidente das danças de sua nação” (91). Mas esta descrição se adapta mais a um sacerdote de religião africana do que a um festeiro de irmandade, que seria uma segunda e secundária hipótese. Acho entretanto improvável que, individualmente, membros de irmandades negras não tivessem participado de alguma das muitas revoltas baianas e de outras. E se foram à guerra, devem ter pedido licença ao santo de devoção.

Com efeito, Santo Antônio reapareceu em

São Paulo na última década da escravidão, quando os africanos, bantos e outros já estavam reduzidos a minoria. Ele veio, acompanhado de deuses africanos, para mostrar que ideologias religiosas, e até messiânicas, podiam servir aos objetivos abolicionistas dos escravos melhor do que ideologias seculares. Foi o que aconteceu em 1882 na fazenda Castelo, em Campinas, no episódio há pouco referido. Sufocada a rebelião descobriu-se, tal como cinquenta anos antes na mesma Campinas, uma complexa teia conspiratória envolvendo líderes que distribuíam “bebida preparada com raízes” para fecharem o corpo. Os líderes, segundo o depoimento de um escravo, “entretinham continuamente os escravos da fazenda em sessões de feitiçaria, nas quais abertamente pregavam a desobediência aos senhores, o roubo e o assassinato de feitores e proprietários agrícolas”. A imagem de Santo Antônio fazia parte dos rituais de curandeirismo de João Galdino Camargo, não diretamente vinculado ao movimento de 1882, mas que era procurado pelos escravos em busca de proteção mística e saíam soberbos de sua tenda de milagres. Essas histórias, e outras mais, foram descobertas nos arquivos por Maria Helena Machado, que coloca em novas bases a resistência escrava coletiva nos anos finais da escravidão. Esses escravos rebeldes objetivavam a liberdade através de uma linguagem religiosa sincrética, em avançado estado de criouliização, que combinava elementos do registro religioso africano, especialmente banto, àqueles do catolicismo popular e mesmo do espiritismo. Algo muito próximo do que se entende hoje como a umbanda paulista. Tínhamos lá uma umbanda abolicionista (92).

Naturalmente não só o aspecto religioso entrava na lógica de formação da liderança política escrava. Os líderes dos movimentos escravos em geral não eram gente nova na terra. O africano terminava a travessia do Atlântico traumatizado, sem energias, não desembarcava do tumbeiro planejando a próxima revolta. Os líderes rebeldes eram versados no modo-de-vida dos brancos, negros ladinos, freqüentemente com alguma profissão, experiência urbana e não raro libertos. A liderança do levante malê de 1835 era formada por escravos e libertos que viviam e trabalhavam em Salvador há pelo menos mais de dois anos. Em Pati do Alferes, 1838, os líde-

res eram artesãos (carpinteiros, ferreiros) e até um escravo feitor. O cabeça, Manoel Congo, era ferreiro e caldeireiro. Em 1832, em Campinas, o suposto líder da conspiração que pretendia dizimar a população branca e libertar seus escravos era João, um negro forro barbeiro, que morava em São Paulo. Além de curandeiro, o líder do levante da fazenda Castelo em 1882, Felipe Santiago, entre 40 e 50 anos de idade, era crioulo forro natural do Maranhão, casado, oleiro e dono de um sítio.

Os libertos, que podemos considerar os elementos mais privilegiados, a elite da comunidade africana no tempo da escravidão, constituíram a liderança de muitas revoltas escravas. Sem dúvida eles ocupavam posições estratégicas na estrutura social, a partir das quais podiam conspirar eficientemente contra a classe senhorial. Possuíam habilidades nas artes e ofícios, como armeiros e ferreiros que podiam fabricar armas; por circularem entre os livres, tinham acesso a informações privilegiadas sobre seu governo, estado de espírito, seus medos e fraquezas; em suas casas se refugiavam escravos, que faziam reuniões conspiratórias, guardavam dinheiro para armas e munições, as quais eram ali também guardadas; os libertos tinham uma mobilidade geográfica que lhes permitia fazer a ponte entre escravos rurais e urbanos, e divulgar mais facilmente as idéias de rebeldia; por fim, a sua posição privilegiada e independente representava um modelo da possibilidade de um mundo sem o governo dos senhores. As autoridades entendiam o perigo representado pelos forros. Em meados do século XVIII, a câmara de Mariana, Minas Gerais, pediu ao governo metropolitano que dificultasse as alforrias e obrigasse os forros a usarem passes para circular entre uma e outra freguesia. A metrópole achou as medidas arbitrarias, mas recomendou que fossem expulsos da região os pretos e pardos libertos suspeitos de cooperar com negros fugidos, receptando produtos roubados por eles, dando-lhes abrigo e fornecendo-lhes armas e munição (93).

O papel de liderança dos libertos em muitas rebeliões escravas — caso de Cosme das Chagas no Maranhão, de alguns dos mestres muçulmanos na Bahia, de João Barbeiro e Felipe Santiago em Campinas — demonstra que os laços de solidariedade e as alianças extrapolavam os limites da escravidão. Frequentemente, a identidade étnica e a reli-

giosa funcionaram como o elo entre esses grupos diferenciados. Na Bahia, a revolta de 1835 foi produzida principalmente por centenas de escravos e libertos nagôs e outros negros islamizados. Nesse caso a religião amalgamou com solidariedade étnica e ao mesmo tempo permitiu a aliança interétnica, principalmente entre nagôs e haussás, escravos e forros. Os forros, é verdade, podiam se encontrar dos dois lados da peleja. Eram, por exemplo, bons capitães-do-mato. A denúncia da conspiração malê partiu de duas libertas, uma das quais acusara o companheiro também liberto. Em 1831, numa conspiração que previa a adesão dos escravos de várias propriedades em Ipojuca, Pernambuco, os escravos do engenho Genipapo mataram um feitor que era forro, mas correu a suspeita de que teriam se levantado por estímulo de “negros [libertos] do Recife vendedores de miudezas”, segundo escreveu o senhor daquele engenho (94). Enfim, o liberto teve um papel político relevante nos movimentos escravos... e contra estes.

Os escravos dispunham de poucos recursos políticos, mas não desconheciam os mecanismos das relações mais amplas de poder. No Brasil da segunda metade do século XIX eles identificaram rapidamente as brechas abertas pelo tímido liberalismo vigente e freqüentemente levaram seus senhores aos tribunais em defesa de direitos garantidos em lei (95). Mas ao longo da longa história da escravidão, tiveram pouco ou nenhum acesso às leis do Estado. Entretanto não se acomodaram. Inventaram estratégias para negociar no dia-a-dia melhores condições de vida com os senhores, e quando não encontraram espaço para a negociação, e perceberam condições favoráveis, eles se rebelaram individualmente ou se uniram na revolta, fazendo política com uma linguagem própria, ou com a linguagem do branco filtrada por seus interesses. Embora fossem derrotados na maioria das vezes, os escravos rebeldes marcariam limites além dos quais seus opressores não seriam obedecidos. Hoje, eles inspiram o povo negro do Brasil em suas lutas pela cidadania plena. Canta Caetano Veloso:

“E o povo negro percebeu
Que o grande vencedor
Se ergue além da dor”.

NOTAS

- 1 Embora existam várias versões de Palmares, quatro livros formam sua bibliografia básica: Ernesto Ennes, *As Guerras nos Palmares*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1938; Edison Carneiro, *O Quilombo dos Palmares*, 4ª ed., São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1988 (orig. 1946 em espanhol e 1947 em português); Décio Freitas, *Palmares, a Guerra dos Escravos*, 5ª ed., Porto Alegre, 1984 (orig. 1971 em espanhol e 1973 em português); e Ivan Alves Filho, *Memorial dos Palmares*, Rio de Janeiro, Xenon, 1988. Para um balanço crítico da historiografia palmarina, ver a "Apresentação" de Waldir Freitas Oliveira ao livro de Carneiro acima.
- 2 Johan Nieuwhoff narrou sua experiência brasileira em: "Voyage and Travels into Brazil, and the Best Parts of the East Indies", in Awunsham e John Churchill, *A Collection of Voyages and Travels*, Londres, H. Lintot & J. Osborn, 1744, vol. II, pp. 1-135. Ver sobre o cálculo de Pedro de Almeida, entre outros, Freitas, *Palmares*, p. 108. Já Nina Rodrigues, (*Os Africanos no Brasil*, 4ª ed., São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1976, p. 76) e outros autores antes dele duvidaram dessas estimativas. Stuart B. Schwartz (*Slaves, Peasants, and Rebels*, Urbana, U. of Illinois Press, 1992, p. 123) contesta a cifra de 20 mil palmarinos, que se verdadeira equivaleria ao número de escravos nos engenhos pernambucanos de meados do século XVII. Freitas (*Palmares*, p.65) duvida de 30 mas admite 20 mil. Alves Filho (*Memorial*, p.47) cita 30 mil sem reservas.
- 3 Schwartz, *Slaves, Peasants, and Rebels*, pp. 125-8, para mais detalhes.
- 4 Pedro Paulo Funari, "A Arqueologia de Palmares e sua Contribuição para o Conhecimento da História da Cultura Afro-americana", in João José Reis e Flavio Gomes (orgs.), *História do Quilombo no Brasil*, São Paulo, inédito a sair pela editora Companhia das Letras.
- 5 Minhas observações sobre poliandria seguem sugestões de Richard Price ("Palmares como Poderia Ter Sido", in Reis e Gomes, op. cit.).
- 6 A historiografia "de esquerda" sobre Palmares inclui, entre outros, Décio Freitas, Ivan Alves Filho e o pioneiro Edison Carneiro, este último o menos afetado pelo marxismo algo esquemático dos demais, porém dado a excessos culturalistas. Ver também a interpretação surreal-trotskista de Benjamin Péret: *O Quilombo dos Palmares*, Lisboa, Fenda, 1988. Eu não acho que se possa abolir a política da obra historiográfica. Ninguém é santo. Só refuto programar a interpretação da história apenas para servir ideologias. Discordo deste e outros tipos de servidão.
- 7 Ver particularmente Alves Filho, *Memorial*.
- 8 Carneiro, *O Quilombo dos Palmares*, pp. 164-5; Ennes, *As Guerras nos Palmares*, pp. 258-61, documentos 38 e 39.
- 9 R. K. Kent, "Palmares: An African State in Brazil", in *Journal of African History*, 6:2, 1965, pp. 168-9. Como já lembrou Stuart Schwartz (*Slaves, Peasants*, p. 134, nº 65), Kent demonstra dificuldade em entender o português dos documentos que usa, distorcendo freqüentemente seu conteúdo, além de fazer considerações etnográficas infundadas.
- 10 Sílvia H. Lara, "Do Singular ao Plural: Palmares, Capitães-do-mato e o Governo dos Escravos", in Reis e Gomes, op. cit.
- 11 Arquivo Público da Bahia (APEBa), *Ordens Régias*, vol. 8, doc. 92-A.
- 12 Sumário de culpa de João José Ferraz, 1833, Arquivo Municipal de Rio de Contas, doc. não catalogado.
- 13 APEBa, *Ordens Régias*, vol. 86, doc. 78A.
- 14 Luiz Mott, "Santo Antônio, o Divino Capitão-do-mato", in Reis e Gomes, op. cit.
- 15 Edison Carneiro, "Singularidades dos Quilombos", in Carneiro, *O Quilombo dos Palmares*, pp. 15, 19, 22-3 sobre circulação de quilombolas pela sociedade livre. Um bom artigo que sistematiza a inserção do quilombola na "sociedade livre" é o de Thomas Flory, "Fugitive Slaves and Free Society: the Case of Brazil", in *The Journal of Negro History*, 64: 2, 1979, pp. 116-30. Clóvis Moura (*Os Quilombos e a Rebelião Negra*, 4ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1985) adverte para o fato de que o quilombo "nunca foi [...] uma organização isolada", mas enfatiza seus contatos solidários com escravos e outros setores subalternos. (Ver, por exemplo, pp. 18, 22.) Ver também, do mesmo autor: *Quilombos: Resistência ao Escravismo*, 3ª ed., São Paulo, Ática, 1993, pp. 24-5. Em seu livro já clássico, *Rebeliões da Senzala* (4ª ed., Porto Alegre, Mercado Aberto, 1988, cap. 3), Moura amplia mais o quadro de alianças. As muitas contradições das alianças entre quilombolas e outros setores em Minas Gerais são discutidas por Carlos Magno Guimarães, "Mineração, Quilombos e Palmares", e Donald Ramos, "O Quilombo e o Sistema Escravista em Minas Gerais", in Reis e Gomes, op. cit.
- 16 Ver os artigos em Reis e Gomes (op. cit.) escritos por Donald Ramos, Eurípedes Funes, Carlos Magno Guimarães, Mary Karasch, Marcus J. M. de Carvalho, Luiza Volpato, Flavio Gomes, Mário Maestri e João Reis. Mais sobre o campo negro de Iguacu e outras áreas do Rio de Janeiro em Flavio Gomes, *Histórias de Quilombolas* (Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995), e quilombos em torno da Corte, Mary Karasch, *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*, (Princeton, Princeton U. Press, 1987, pp. 311-5); e em Minas Gerais, Carlos Magno Guimarães, *A Negação da Ordem Escravista*. São Paulo, Ícone, 1988. Ainda sobre Minas, e enfatizando essa "integração" social dos quilombolas, Kathleen Higgins ("Masters and Slaves in a Mining Society: a Study of Eighteenth-Century Sabará, Minas Gerais", in *Slavery & Abolition*, 11:1, 1990, pp. 65-8). Sobre os quilombos suburbanos em Salvador, Bahia, João J. Reis *Rebelião Escrava no Brasil* (São Paulo, Brasiliense, 1986, pp. 65-7); e em São Paulo, Magda Maria de O. Ricci "Nas Fronteiras da Independência: um Estudo sobre os Significados da Liberdade na Região de Itu (1799-1822)", (Dissertação de Mestrado, Unicamp, 1993, pp. 62-3).
- 17 Conforme sugeriu Stuart B. Schwartz ("The Mocambo: Slave Resistance in Colonial Bahia", in Richard Price (org.), *Maroon Societies*, New York, Anchor Books, 1973, p. 211), posição que no entanto o autor não mais adota, conforme Schwartz, *Slaves, Peasants, and Rebels* (p. 109).
- 18 APEBa, *Ordens Régias*, vol. 86, doc. 78A.
- 19 Mary Karasch, "Os Quilombos do Ouro na Capitania de Goiás", in Reis e Gomes, op. cit.. Ver também Moura, *Rebeliões da Senzala*, pp. 108-14, sobre quilombolas mineiros.
- 20 Anônimo, "Notícia diária e individual das marchas [...] que fez o Senhor Mestre de Campo [...] Inacio Correa Pamplona [...]", *Anais da Biblioteca Nacional*, 108 (1988), pp. 76-7. Discussão detalhada deste documento é feita por Laura de Mello e Souza, "Violência e Práticas Culturais no Cotidiano de uma Expedição contra Quilombolas" (in Reis e Gomes, op. cit.).
- 21 Carneiro, "Singularidades dos Quilombos", p. 25.

22 Apud Mundinha Araújo, *Insurreição de Escravos em Viana, 1867*, São Luiz, Sioge, 1994, p. 42. Os quilombolas do Maranhão também se dedicavam à prospecção de ouro, à lavoura de mandioca e outros alimentos, e ao fabrico de farinha (pp. 68, 71, por exemplo).

23 João J. Reis, "Escravos e Coiteiros no Quilombo do Oitizeiro: Bahia, 1806", in Reis e Gomes, op. cit.

24 Tese de autores como Arthur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide. Ver balanço das interpretações sobre quilombo brasileiro em Guimarães (*A Negação*, pp. 17-24), e sobretudo a "Introdução" de Gomes a seu *Histórias de Quilombolas*.

25 Apud Assunção, "Quilombos Maranhenses".

26 Sobre formação da cultura afro-americana no Caribe, com implicações óbvias para o caso brasileiro, ver o já clássico ensaio de Sidney Mintz e Richard Price, *The Birth of Afro-American Culture* (Boston, Beacon, 1992, orig. 1976), cujos autores, no entanto, adotam um modelo de formação rápida de uma cultura afro-americana, modelo que não deve ser generalizado para todas as situações e regiões. Especificamente sobre quilombos, ver: Richard Price, "Introduction", in R. Price (org.), *Maroon Societies*, pp. 1-30; e Price, "Resistance to Slavery in the Americas: Maroon and their Communities", in *Indian Historical Review*, 15: 1-2, 1988-89, pp. 71-95. São importantes também vários trabalhos de Price sobre os quilombolas Saramaka do Suriname, entre os quais destacaria o genial *First-Time* (Baltimore, The Johns Hopkins U. Press, 1983), e sua continuação *Alabi's World* (Baltimore, The Johns Hopkins U. Press, 1990), onde pratica o modelo interpretativo esboçado em 1976 no livro em parceria com Mintz. Price argumenta que a cultura escrava no Suriname demorou mais de se "crioulizar" ou "afro-americanizar" porque, ao contrário da cultura quilombola mais isolada, naquela a comunicação com a África se mantinha através dos africanos que eram periodicamente incorporados pelo tráfico aos plantéis nas fazendas, engenhos e cidades.

27 São todas medidas bem conhecidas da legislação antiquilombo das Minas Gerais, discutidas pelos autores arrolados ao longo dessas notas que discutem a região. Ver também: Julio Pinto Vallejos, "Slave Control and Slave Resistance in Colonial Minas Gerais, 1700-1750", in *Journal of Latin American Studies*, 17 (1985), pp. 1-34; Schwartz, *Slaves, Peasants, and Rebels*, pp. 109-12.

28 APEBa, *Ordens Régias*, vol. 13, doc. 120A.

29 APEBa, *Ordens Régias*, doc. 6.

30 Sobre o Buraco do Tatu, Schwartz, "The Mocambo" (pp. 222-3).

31 Ronaldo Marcos dos Santos, *Resistência e Superação do Escravismo na Província de São Paulo (1885-1888)*, São Paulo, IPE/USP, 1980, pp. 30-4.

32 Tratados de paz foram celebrados pelo poder colonial na Jamaica e Suriname, por exemplo, episódios bastante conhecidos da história quilombola nas Américas. Ver os trabalhos de Price citados na nota 26 sobre o Suriname. Sobre a Jamaica, ver entre outros: Barbara K. Kopytoff, "Colonial Treaty as Sacred Charter of the Jamaica Maroons", in *Ethnohistory*, 26: 1 (1979), pp. 45-64; e Mavis Campbell, *The Maroons of Jamaica, 1655-1796*, Trenton NJ, Africa World Press, 1990, cap. 5. Houve também "tratados" entre cimarrones e colonos em Cuba e no México: Patrick J. Carroll, "Mandinga: The Evolution of a Mexican Runaway Slave Community, 1735-1827", in *Comparative Studies in Society and History*, 19: 4, 1977, pp. 492-3.

33 Price, "Palmares como Poderia Ter Sido". Na entrevista dada à *Folha de S. Paulo* referida na nota 6 Décio Freitas chega a conclusão semelhante. Moura (*Rebeliões da Senzala*, pp. 216-7) analisa com sobriedade a posição de Ganga Zumba.

34 Ver, por exemplo: Carneiro, *O Quilombo dos Palmares*, pp. 127-9; e Freitas, *Palmares*, pp. 123-4. Sobre a missão religiosa: Ronaldo Vainfas, "Deus contra Palmares: Representações Senhoriais e Idéias Jesuíticas", in Reis e Gomes, op. cit. Ver também: Alves Filho, *Memorial dos Palmares*, pp. 133-5.

35 Moura, *Rebeliões da Senzala*, pp. 112-3; Pinto Vallejos, "Slave Control and Slave Resistance", pp. 24-5.

36 Sobre as revoltas baianas: Reis, *Rebelião Escrava*; e Stuart Schwartz, "Cantos e Quilombos numa Conspiração de Escravos Haussás na Bahia", in Reis e Gomes, op. cit.; Vilma P. F. de Almada, *Escravidão e Transição: o Espírito Santo (1850-1888)*, Rio de Janeiro, Graal, 1984, p. 167. Sobre o Maranhão: Assunção, "Quilombos no Maranhão"; e sobretudo Araújo, *Insurreição de Escravos*.

37 Ramos, "O Quilombo e o Sistema Escravista"; e Karasch, *Slave Life*, pp. 324-5.

38 Leslie B. Rout Jr., *The African Experience in Spanish America*, Cambridge, Cambridge U. Press, pp. 104-5; Stuart Schwartz, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society*, Cambridge, Cambridge U. Press, 1985, pp. 469-70; Guimarães, *A Negação da Ordem Escravista*, pp. 137-42; Pinto Vallejos, "Slave Control and Slave Resistance", entre outros.

39 Thomas W. Merrick e Douglas H. Graham, *Population and Economic Development in Brazil*, Baltimore, The Johns Hopkins U. Press, 1979, p. 51.

40 Estes são alguns dos fatores listados no artigo clássico do sociólogo jamaicano Orlando Patterson, "Slavery and Slave Revolts: a Socio-Historical Analysis of the First Maroon War, 1665-1740" (in Price (org.), *Maroon Societies*, pp. 246-92). Eugene Genovese (*From Rebellion to Revolution*, New York, Vintage, 1981, pp. 11-2) acrescenta outras "condições gerais que favoreceram revoltas massivas e guerras de guerrilha" escravas.

41 Ver Eugene Genovese, *Roll Jordan Roll*, New York, Pantheon, 1974, passim, esp. pp. 3-7.

42 Ver a interpretação paternalista em: Genovese, *Roll Jordan Roll*; idem, *From Rebellion to Revolution*, esp. cap. 1; e a antipaternalista em Herbert Gutman, *The Black Family in Slavery and Freedom*, New York, Pantheon, 1974.

43 Reis ("Recôncavo Rebelde", passim e pp. 113-5), sobre a revolta do Vitória. Sobre as do Santana, Stuart B. Schwartz, "Resistance and Accommodation in Eighteenth-Century Brazil", *Hispanic American Historical Review*, 57, 1977, pp. 69-81; João J. Reis, "Resistência Escrava em Ilhéus", *Anais do APEBa*, 44, 1979, pp. 285-97. O inventário de Barbacena, que só descobri depois de publicado este último artigo, está no APEBa, *Judiciária. Inventários*, maço 2738.

44 Queiroz, *Escravidão Negra*, pp. 207-32. Sobre o quilombo de Manoel Congo ver: João Luiz Pinaud et alii, *Insurreição Negra e Justiça*, Rio de Janeiro, Expressão e Cultura/OAB, 1987, onde se encontra transcrita a devassa. O estudo mais completo sobre o assunto é Gomes, *Histórias de Quilombolas*, cap. 2.

- 45 Suely R. Reis de Queiroz, "Rebeldia Escrava e Historiografia", in *Estudos Econômicos*, 17, 1987, pp. 25-7. Neste mesmo volume de *Estudos Econômicos* (pp. 131-49) esclareço alguns pontos do que discuto em *Rebelião Escrava*, objeto dos comentários de Queiroz.
- 46 Thomas Holloway, *Policing Rio de Janeiro*, Stanford, Stanford U. Press, 1993, pp. 112-4. Deste mesmo autor sobre capoeira, "A Healthy Terror": Police Repression of Capoeira in 19th-Century Rio de Janeiro", *Hispanic American Historical Review*, 69 (1989), pp. 637-76. O trabalho mais rico e criativo sobre capoeira no período é de Carlos Eugênio L. Soares: *A Negregada Instituição*, Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, 1994.
- 47 Karasch, *Slave Life*, p. 325.
- 48 A imagem da Torre de Babel é de uma carta do governador Luis Monteiro para o rei, em 5/7/1726, reproduzida na íntegra por Vallejos ("Slave Control", p. 33). Sobre a política de controle escravo de Arcos: Reis, *Rebelião Escrava*, pp. 69-73.
- 49 Marquês de Aguiar ao Conde dos Arcos, 22/3/1814, APEBa, *Ordens Régias*, vol. 116, doc. 89.
- 50 Karasch, *Slave Life*, cap. I, sobre distribuição étnica dos escravos do Rio. Sobre a Bahia, Inês C. de Oliveira, "Retrouver Une identité: Jeux Sociaux des Africains de Bahia (vers 1750 - vers 1890)", Doutorado, U. de Paris IV, 1992, cap. II, esp. p. 104; Reis, *Rebelião Escrava*, pp. 116, 119, 169 e segs. A direção e o volume do tráfico baiano no período é assunto do clássico de Pierre Verger, *Fluxo e Refluxo* (São Paulo, Corrupio, 1988). Robert Slenes ("Malungu Ngoma Vem!": África Encoberta e Descoberta no Brasil", in *Revista USP*, 12, 1991-92, pp. 48-67) trabalha com a noção de uma "protonação bantu", envolvendo angolas e outros grupos bantos, para entender a reinvenção étnica entre os escravos do Sul do Brasil.
- 51 Leila Algranti, *O Feitor Ausente*, Petrópolis, Vozes, 1988, pp. 152-3; Karasch, *Slave Life*, pp. 324-6; Holloway, (*Policing Rio de Janeiro*, p. 114) também atribui ausência de insurreição no Rio ao bom policiamento. Sobre revoltas rurais baianas: Reis, "Recôncavo Rebelde".
- 52 Cálculos da demografia africana baseados em: Maria José de S. Andrade, *A Mão-de-obra Escrava em Salvador, 1811-1860*, São Paulo, Corrupio, 1988, pp. 189-90.
- 53 João José Reis, "A Greve Negra de 1857 na Bahia", in *Revista USP*, 18, 1993, p. 28. Nesta data os nagôs eram 77% dos escravos africanos matriculados como negros ao ganho em Salvador.
- 54 Não quero entrar aqui na discussão sobre se os levantes malês baianos foram *jihād*. Acho que não, e explico por que em vários trabalhos, em especial "Um Balanço dos Estudos sobre as Revoltas Escravas Baianas" (in J. J. Reis (org.), *Escravidão e Invenção da Liberdade*, São Paulo, Brasiliense, 1988, pp. 87-140) e Reis e P. F. de Moraes Farias, "Islam and Slave Resistance in Brazil" (in *Islam et Société au Sud du Sahara*, 3, 1989, pp. 41-66).
- 55 Karasch, *Slave Life*, pp. 31-5; Joseph Miller, *Way of Death*, Madison, Wisconsin U. Press, 1988, cap. 2 e pp. 388-9. Manolo Florentino e José Roberto Góes ("Estratégias de Socialização Parental entre os Escravos nos Séculos XVIII e XIX", texto inédito, Gráfico 1) encontraram dados discordantes de Karasch: apenas 16% de escravos importados teriam até 14 anos. A diferença pode ser atribuída a duas razões: 1) os dados de Karasch cobrem 1830-52 (período do tráfico ilegal), os de Florentino e Góes 1822-33 (tráfico ainda legal até 1831) e podem ter ocorrido mudanças na composição etária; 2) os de Karasch são de africanos importados, os de Florentino e Góes africanos reexportados para fora da cidade. É possível que a maioria das crianças ficasse na cidade. (Agradeço a Marcus Joaquim M. de Carvalho que, embora refletindo sobre Pernambuco, me lembrou a estrutura etária dos escravos bantos vindos para o Brasil e suas implicações para a rebeldia.) Sobre tensões e distúrbios no Rio: Gladys S. Ribeiro, "Pés-de-chumbo e 'Garrafeiros': Conflitos e Tensões nas Ruas do Rio de Janeiro no Primeiro Reinado (1822-1831)", in *Revista Brasileira de História*, 23-24, 1991-92, pp. 141-65.
- 56 Para uma crítica contundente dos "reificadores" da gente escrava, ver: Sidney Chalhoub, *Visões da Liberdade*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990, pp. 37-43. Também importantes são as considerações de Sílvia Lara (*Campos da Violência*, São Paulo, Paz e Terra, 1988, cap. IV).
- 57 Katia M. de Queirós Mattoso, *A Presença Francesa no Movimento Democrático Baiano de 1798*, Salvador, Itapoã, 1969; Luís Henrique D. Tavares, *História da Sedição Intentada na Bahia em 1798*, São Paulo, Pioneira, 1975.
- 58 O estudo clássico sobre esta revolução é: C. L. R. James, *The Black Jacobins*, 2ª ed., New York, Vintage, 1963. Uma interessante interpretação recente, que enfatiza a tradição quilombista dos cativos haitianos no desenlace do movimento, diminuindo a importância dos "ideais democrático-burgueses", é: Carolyn Fick, *The Making of Haiti*, Knoxville, The U. of Tennessee Press, 1990.
- 59 Luiz Mott, *Escravidão, Homossexualidade e Demonologia*, São Paulo, Ícone, 1988, pp. 11-8.
- 60 Marcus Joaquim M. de Carvalho, "Hegemony and Rebellion in Pernambuco (Brazil), 1824-1835", Doutorado, U. of Illinois Urbana-Champaign, 1989, pp. 66-7 e nota 86; Glacira Lazzari Leite, *Pernambuco 1824*, Recife, Massangana, 1989, p. 102.
- 61 Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, Londres, Verso, 1988, p. 257.
- 62 Carlos Guilherme Mota, *Nordeste 1817*, São Paulo, Perspectiva, 1972, pp. 118-20, por exemplo; João J. Reis, "O Jogo Duro do Dois de Julho", in J. Reis e E. Silva, *Negociação e Conflito*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, pp. 90-1, 94; Araújo, *Insurreição de Escravos*, p. 50.
- 63 Sobre Itu, Ricci, "Nas Fronteiras da Independência", pp. 222-6, 258; sobre a Bahia, Reis, "O Jogo Duro", p. 92, e APEBa, maço 2860 (Proclamação de Madeira de Mello, 29/03/1822); sobre o Espírito Santo, Almada, *Escravidão e Transição*, p. 166.
- 64 Um estudo pioneiro sobre a participação escrava nos movimentos do período é: Moura, *Rebeliões da Senzala*, cap. 2. Ver também, entre outros: Mota, *Nordeste 1817*, passim; Dirceu Lindoso, *A Utopia Armada*, São Paulo, Paz e Terra, 1983; Carvalho, "Hegemony and Rebellion"; Reis, *Rebelião Escrava*, cap. 2; Paulo César Souza, *A Sabinada*, São Paulo, Brasiliense, 1987, cap. 7; Mário Maestri, *O Escravo Gaúcho*, Porto Alegre, Ed. da Universidade, 1993, pp. 76-82; e Helga I. L. Piccolo, "A Questão da Escravidão na Revolução Farroupilha", in *Anais da V Reunião da SBPH*, São Paulo, 1986, pp. 225-30. Ver também, sobre a participação negra nos movimentos "brancos": Lana Lage Lima, *Rebeldia e Abolicionismo*, Rio de Janeiro, Achiamé, 1981, pp. 71-5.
- 65 Maria Januária V. Santos, *A Balaiada e a Insurreição de Escravos no Maranhão*, São Paulo, Ática, 1983; Assunção, "Quilombos Maranhenses".

- 66 Luiza R. C. Volpato, *Cativos do Sertão*, São Paulo/Cuiabá, Marco Zero/Universidade Federal do Mato Grosso, 1993, pp. 186-97; Araújo, *Insurreição de Escravos*, pp. 79, 84-5, 135-8, por exemplo.
- 67 Apud Suely R. Reis de Queiroz, *Escravidão Negra em São Paulo*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1977, p. 220.
- 68 Almada, *Escravidão e Transição*, pp. 167-74; Lana Lage da Gama Lima, *Rebelião Negra e Abolicionismo*, Rio de Janeiro, Achiamé, 1981, p. 93.
- 69 Maria Helena Machado, *O Plano e o Pânico*, Rio de Janeiro/São Paulo, Edufri/Edusp, pp. 73, 92-4. Sobre resistência escrava e seu impacto sobre as populações livres, inclusive o movimento abolicionista, ver, além deste livro: Santos, *Resistência e Superação do Escravismo*, esp. cap. II, e Célia Maria M. de Azevedo, *Onda Negra, Medo Branco*, São Paulo, Paz e Terra, 1987.
- 70 Apud Araújo, *Insurreição de Escravos*, pp. 33-4.
- 71 Genovese, *From Rebellion to Revolution*. Entre seus muitos críticos: Michael Craton, *Testing the Chains*, Ithaca, Cornell U. Press, 1982; e Fick, *The Making of Haiti*.
- 72 Reis, *Rebelião Escrava*, pp. 136-55.
- 73 APEBa, *Correspondência do Presidente*, vol. 679, fl. 140.
- 74 Luiz Mott, *Sergipe del Rey*, João Pessoa, Fundesc, 1988, pp. 68-9; Reis, *Rebelião Escrava*; Queiroz, *Escravidão Negra*, pp. 164, 166-7, 219; Afonso Cláudio, *Insurreição do Queimado*, Vitória, Editora da Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1979; Santos, *Resistência e Superação do Escravismo*, pp. 38-9; Maestri, *O Escravo Gaúcho*, p. 74; Machado, *O Plano e o Pânico*, pp. 214-5 (outros exemplos de festa e revolta, pp. 183, 214 e 220).
- 75 Robert Dirks, *The Black Saturnalia*, Gainesville, U. of Florida Press, 1987, especialmente cap. 7. O autor baseia suas conclusões em experiências feitas na década de 1940, em laboratório, com pessoas, nos Estados Unidos. Ver também: João Reis, "O Levante dos Malês: uma Interpretação Política", in Reis e Silva, *Negociação e Conflito*, pp. 120-2, sobre o timing da revolta escrava. Para uma comparação com o fenômeno na Europa: Ives-Marie Bercé, *Fête et révolte*, Paris, Hachete, 1976.
- 76 Sobre a participação das mulheres na revolta de Pati de Alferes, ver: Maria Cândida G. de Souza e Jeannette Q. Garcia, "A Mulher Escrava e o Processo de Insurreição", in Pinaud et alii, *Insurreição Negra*, pp. 115-35, salvo engano o único trabalho sobre a escrava rebelde no Brasil.
- 77 Idem, ibidem, pp. 74-6; Vallejos, "Slave Control", pp. 30-1; Carlos O. de Andrade e Salete Lemos, "Quilombo: Forma de Resistência", in Pinaud et alii, *Insurreição e Justiça*, pp. 29-30; Reis, "Recôncavo Rebelde", pp. 121-6.
- 78 Jean-Baptiste Debret, *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*, São Paulo, Martins, 1940, II, pp. 181-6; James Wetherell, *Brazil*, Liverpool, Webb & Hunt, 1860, p. 5; Eduardo Silva, *Prince of the People*, Londres, Verso, 1994.
- 79 APEBa, *Ordens Régias*, vol. 23, doc. 106 e vol. 24, docs, 46 e 46A.
- 80 Francisco Calmon, *Relação das Faustíssimas Festas*, Rio de Janeiro, Funarte, 1982 (fac-símile do orig. 1762), pp. 52, 57-8.
- 81 Ver Algranti, *Feitor Ausente*, pp. 145-47; Leila Algranti, "Costumes Afro-brasileiros na Corte do Rio de Janeiro", in *Boletim do Centro de Memória da UNICAMP*, 1, 1989, pp. 17-21 publica na íntegra e comenta o documento relativo a este notável episódio.
- 82 Eric Hobsbawm (*Primitive Rebels*, New York, Norton, 1959, esp. pp. 119-21) estudou o fenômeno na Europa.
- 83 Ver Queiroz, *Escravidão Negra*, pp. 216, 219.
- 84 Ver Sud Menucci, *O Precursor do Abolicionismo (Luís Gamama)*, São Paulo, Nacional, 1938, p. 20.
- 85 Testemunho de d. Balthasar da Silveira, APEBa, *Revoltas*, maço 2845.
- 86 Cláudio, *Insurreição do Queimado*, esp. caps. II e III.
- 87 Sienes, "Malungu", pp. 64 e segs.
- 88 Ver John Thornton, "On the Trail of Voodoo", in *The Americas*, 54: 3, 1988, pp. 261-78; idem, "African Dimensions of the Stono Rebellion", in *The American Historical Review*, 96:4, 1991, pp. 1101-3.
- 89 Stephen B. Oates, *The Fires of Jubilee*, New York, Perennial, 1990.
- 90 Ver Laura de Mello e Souza (*O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986), sobre religiosidade popular colonial.
- 91 Ver João J. Reis, ("Différences et Résistances: les Noirs à Bahia sous l'esclavage", in *Cahiers d'Études Africaines*, 125, 1992, pp. 15-34), sobre irmandades e política escrava.
- 92 Machado, *O Plano e o Pânico*, cap. 3.
- 93 APEBa, *Ordens Régias*, vol. 55, doc. 21A. Ver mais detalhes sobre tentativas de controle dos libertos em Minas em: Guimarães, "Mineração, Quilombos e Palmares".
- 94 Carta de Francisco de Paula Negromonte, 27.11.1831, Biblioteca Nacional, Seção de Manuscritos, II-33, 5, 46. Sobre a posição ambígua dos libertos, ver também Guimarães, (ibidem).
- 95 Ver por exemplo: Chalhoub, *Visões da Liberdade*; Keila Grinberg, *Liberata, a Lei da Ambigüidade*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994; e Eduardo Spiller Pena, "Liberdades em Arbitrio", in *Padê*, 1, 1989, pp. 45-57.