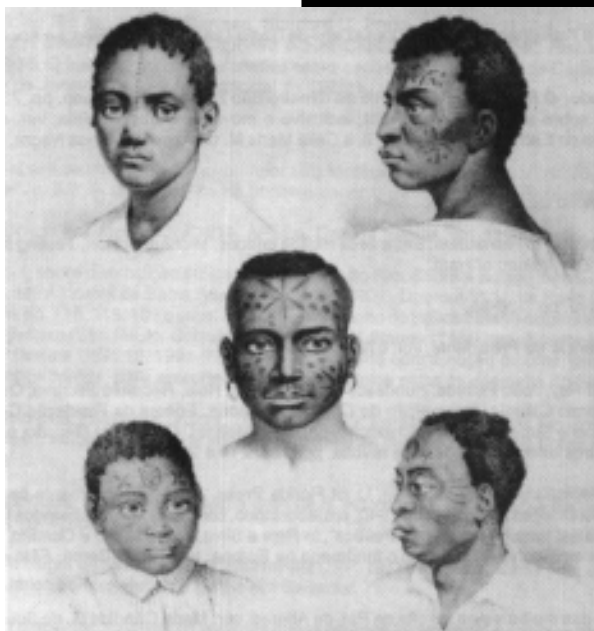


P O V O Negro



Fotos do livro *O Olhar Europeu*, de Boris Kossov e Maria Luiza T. Carneiro

ACIMA, HOMENS
NEGROS DE
MOÇAMBIQUE,
POR RUGENDAS;
AO LADO, FOTO
DE NEGRO
CABINDA, POR
JOSÉ CHRISTIANO
DE FREITAS
HENRIQUES JR.

FLÁVIO DOS SANTOS GOMES

Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia colonial

FLÁVIO DOS SANTOS GOMES é professor de História da Universidade Federal do Pará e autor de *Histórias de Quilomolas, Mocambos e Comunicade de Senzalas no Rio de Janeiro no Século XIX* (Arquivo Nacional).

Os negros escravizados procuraram sempre que puderam resistir à opressão a eles imposta no interior dos complexos *mundos da escravidão*. Buscavam nas diversas formas de enfrentamento - nas quais incluíam agenciamentos e percepções políticas com significados próprios - conquistar aquilo que concebiam como liberdade. Fazendo referências à mitologia grega, quando Hércules defrontou-se com a indestrutível Hidra de Lerna - monstro de várias cabeças, que mesmo depois de cortadas renasciam -, as autoridades coloniais de diversas regiões escravistas das Américas tentaram destruir as comunidades formadas por fugitivos escravos. Diziam que os *quilombos, palenques, cumbes, mocambos, mambises, maroons*

ou *ladeiras* eram como verdadeiras hidras. Igualmente, eram invencíveis. Quando pareciam estar destruídos, ressurgiam mais fortes e assustadoras. Em 1751, como assinalou Price, um antigo governador do Suriname, ao voltar à Holanda, comentou que era necessário um “trabalho” como o de Hércules para dar fim às comunidades de maroons — principalmente os saramakas — que estavam por toda a parte daquela colônia (1).

Em trabalho recente, neste caso para o ano de 1878, igualmente destacamos como as autoridades da província do Rio de Janeiro também referiam-se aos quilombos locais como hidras. Esses quilombos, situados na região fluminense de Iguazu, já preocupavam aquelas autoridades desde o início do século XIX. O ministro da Justiça, na ocasião, cobrava das autoridades policiais “imediatas medidas” para pôr fim a esses redutos de fugitivos, impedindo assim — segundo ele — que se reproduzissem da “semelhança da fábula da Hidra de Lerna”(2).

Mas se a mitologia da hidra ajuda-nos a entender os quilombos — não só no Brasil como também em outras regiões das Américas escravistas — o que tem ela a ver com *bumerangues*?

É possível seguir aqui algumas pistas de Peter Linebaugh. Este, em artigo sugestivo, aponta para a existência de uma circulação de idéias e trocas de experiências (que denomina de tradição antinômica) de trabalhadores através da navegação comercial atlântica. Sua argumentação instigante é de que havia um “bumerangue africano”, no sentido de que as experiências históricas das rebeliões e insurreições escravas nas Américas influenciaram a “formação da classe operária inglesa” num movimento de “ida e volta”. Ou seja, escravos negros podiam não só ter conhecimento dos levantes que aconteciam em outras colônias mas também interagir nos motins ocorridos na Inglaterra (3).

Linebaugh retomou recentemente este argumento com mais evidências e outras sugestões. Em co-autoria com Rediker analisou, inclusive, a utilização da fábula da hidra — fala das várias “cabeças da hidra” — por parte das autoridades coloniais nas Américas e na Europa para descrever os contatos e cooperação entre taberneiros, escravos, trabalhadores assalariados, marinheiros, africanos, europeus, indígenas e outros setores das soci-

idades que formavam o que chama de “classe operária atlântica”(4).

II

No Brasil, em vários momentos, existem igualmente exemplos que demonstram de forma inequívoca de que modo escravos e libertos, entre outros, estavam atentos à conjuntura internacional a sua volta. O próprio medo permanente das autoridades em variados locais e circunstâncias é a maior prova disso.

Em meados da década de 30 do século XIX — devido a repercussões do levante dos malês na Bahia — em várias regiões brasileiras temeu-se uma insurreição geral da massa escrava. Na ocasião, em meio a tantos rumores, denúncias e boatos, as imagens do medo se ampliavam (5). Autoridades e população em geral, cada vez mais aterrorizadas com a possibilidade real de eclodir um levante africano, não mencionavam somente, a título de referência, os episódios ocorridos em Salvador em 1835. Renascia igualmente o fantasma haitiano. Em janeiro de 1836, uma denúncia anônima é enviada ao governo imperial, lembrando-lhe o “exemplo da Ilha de São Domingos”. O denunciante, na ocasião, baseava-se em informações relativas ao achado, junto a um escravo, de “hum papel que servia de plano para ensinar como os pretos saberão juntar no dia 24 e 25 para começar a matança dos brancos e pardos”. Num tom alarmante pedia providências mais efetivas por parte das autoridades do Império, uma vez que acreditava que logo a sociedade, em particular a Corte, seria vítima de uma “nuvem negra”, representada por uma revolta de africanos. O medo ganhava mais significados simbólicos. Alguns possivelmente imaginavam uma grande tempestade que se abateria sobre todos os “brancos”, uma vez que a “nuvem negra” se preparava para escurecer todo o céu.

O fantasma do haitianismo atacava em outros lugares. Algumas denúncias diziam existir um “cafre” haitiano, chamado Moiro, que estava convidando os escravos das vilas do Bananal, Areias, Barra Mansa e São João Marcos no Rio de Janeiro para se insurgirem e que já havia mesmo cerca de sete mil cativos envolvidos nesse plano. Fato interessante é que o dito haitiano foi preso e “não ne-

1 Ver: Richard Price, *To Slay the Hydra: Dutch Colonial Perspectives on the Saramaka Wars*, An Arbor, Karoma, 1983.

2 Cf. Flávio dos Santos Gomes, “O ‘Campo Negro’ de Iguazu: Escravos, Camponeses e Mocambos no Rio de Janeiro (1812-1883)”, in *Estudos Afro-Asiáticos*, n° 25, Rio de Janeiro, dezembro de 1993, pp. 43-72.

3 Ver o artigo instigante de Peter Linebaugh: “Todas as Montanhas Atlânticas Estremeceram”, in *Revista Brasileira de História*, n° 6, São Paulo, setembro de 1983. Posteriormente, ao replicar as críticas de Robert Sweeney, Linebaugh apresenta mais pistas interessantes para reforçar seus argumentos, ver: Robert Sweeney, “Outras Canções de Liberdade: uma Crítica de ‘Todas as Montanhas Atlânticas Estremeceram’”, e Linebaugh, “Réplica”, in *Revista Brasileira de História*, volume 8, número 16, São Paulo, mar./88-ago./88, pp. 205-19 e 221 respectivamente.

4 Cf. Peter Linebaugh & Marcus Rediker, “The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, and the Atlantic Working Class in The Eighteenth Century”, in *Journal of Historical Sociology*, vol. 3, n° 3, setembro/1990, pp. 225-52.

gou” as acusações contra ele existentes de que estaria convidando vários cativos para participar de uma insurreição, “porém disse, que estava brincando”. Brincadeiras ou não, o certo é que as autoridades provinciais pediram a expulsão deste haitiano do Brasil.

O medo parecia cruzar fronteiras e mares. Os temores relativos aos malês baianos e aos rebeldes haitianos misturavam-se agora para significar um movimento internacionalista de sublevações escravas. Isso mesmo! Diversas autoridades temiam a existência de planos de revoltas articuladas entre escravos de várias partes da América com a participação de abolicionistas ingleses e emissários internacionais. Em setembro de 1835, o ministro da Justiça recebe um ofício reservado do agente diplomático do Brasil em Londres, que dizia:

“Sabemos por notícias recentes do Sul dos Estados Unidos, que ali aparecerão muitos indivíduos mandados por várias Sociedades de Philantropia e emancipação deste Paiz que com o fim de promoverem a liberdade dos escravos ião excitando a levantes, espalhando entre elles ideas de insubordinação. Vários delles forão apanhados e enforcados immediatamente, outros ameaçados e muitos negros, ou mortos ou rigorosamente castigados. Parece-me bastante provavel que iguaes emissários seião d’aqui mandados para o Imperio, e que muito nos conviria a introduzir em huma ou mais das Sociedades Philantropicadas da Inglaterra, pessoa de confiança que podesse dar conta de qual quer tentativa contra o socego do Brasil que nellas se originasse. Como porém tal passo demande despezas extrordinárias para que não estou authorizado, só me resta submeter a consideração de Vossa Excelência e pedir-lhe suas ordens a respeito delle”.

Temores se espalhavam recebendo e/ou emitindo outros medos que podiam atravessar até mesmo fronteiras atlânticas (6). Assim como os medos cruzavam os mares, também idéias de liberdade podiam circular. Um fato interessante nessa direção, por exemplo, ocorrido na Corte, ainda com relação ao medo provocado pela revolução haitiana no Brasil, é que um ano após Jean Jacques Dessalines, ex-escravo natural da Guiné, proclamar a

independência do Haiti em 1804, “o ouvidor do Crime mandara arrancar dos peitos de alguns cabras e crioulos forros, o retrato de Dessalines, Imperador dos negros da Ilha de São Domingos” (7). Em 1831, a polícia procurava investigar as ações de dois haitianos que, desembarcados na corte, foram avistados em conversas com “muitos pretos” na rua dos Latoeiros. Em 1841, o Ministério da Justiça recebia de Londres mais notícias assustadoras relativas a um “Clube ou Sociedade dos Abolicionistas da Escravidão” que havia enviado dezenas de pretos forros jamaicanos para Cuba, visando propagar idéias de rebelião junto aos escravos (8). Já em 1848, existiam rumores de insurreições escravas em várias províncias, entre as quais Rio Grande do Sul, Bahia e Rio de Janeiro. Dizia-se, inclusive, da “idéia da possibilidade de combinação, ou existência de hum plano mais ou menos ramificado entre a escravatura de diferentes lugares”. Na ocasião, alertava o presidente da província do Rio de Janeiro, que “huma tão criminoso combinação, caso exista, pode ser filha ou de inspirações próprias, ou de sugestões tramadas por alguma Sociedade Gregoriana ou agentes dos princípios abolicionistas da escravidão, outra qualquer influência estrangeira”.

Na década de 50, os rumores de insurreições escravas voltam a aumentar na corte e no interior de algumas províncias. Em fins de novembro de 1850, havia boatos de revoltas de cativos em São João da Barra, no Rio de Janeiro. Na ocasião, as autoridades andavam às voltas com a repressão ao tráfico negreiro ilegal. Segundo investigações posteriores, o brigue “Escuna-Astro” tentava fazer um desembarque clandestino de africanos no litoral fluminense e “logo que o vapôr deo fundo em São João da Barra, alguns escravos se evadirão das cazas de seos senhores, declarando que vinhão para bordo do mesmo vapôr, por estarem livres, sendo-lhes dada a liberdade pelos ingleses”.

Outro episódio interessante aconteceu na província do Espírito Santo. No final do ano de 1851, as autoridades desta província estavam atentas diante da possibilidade da eclosão de uma insurreição escrava na comarca de São Mateus. Advertiam na oportunidade que tal tentativa de revolta tinha se originado “da idéia propalada [entre os escravos] de que a novíssima Lei de repressão ao Tráfico os há

5 A documentação utilizada neste artigo é fruto de pesquisas nossas em vários arquivos, como: Arquivo Nacional, Arquivo Público do Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, Arquivo do Itamaraty, Arquivo Público do Espírito Santo, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e Arquivo Público do Maranhão. Quanto à documentação sobre a Amazônia colonial, foi pesquisada no Arquivo Público do Pará. Um bom repertório dessas fontes transcritas encontra-se em: Anaíza Vergolino-Henry & Arthur Napoleão Figueredo, *A Presença Africana na Amazônia Colonial: uma Notícia Histórica*, Belém, Arquivo Público do Pará, 1990. A investigação histórica sobre mocambos na Amazônia colonial constitui parte de um projeto de pesquisa desenvolvido na UFPA, que conta também com apoio do CNPq. Agradecemos aos alunos Silvano de Nascimento Oliveira e Shirley Maria Nogueira — bolsistas de Iniciação Científica — pela motivação e interesse de descobrir mais “bumeranges quilombolas” na Amazônia.

6 Em 11 de dezembro de 1835, o ministro da Justiça oficiava ao chefe de polícia da corte, recomendando a este que procurasse “com todo zelo e cuidado descobrir se algumas Sociedades ou Indivíduos Nacionais ou Estrangeiros, protegem, e promovem o abominável plano de insurreição” dos escravos no Brasil.

7 Cf. Luiz R. B. Mott, “A Revolução dos Negros do Haiti e o Brasil”, in *História: Questões & Debates*, 3(4), Curitiba, 1982, p.57.

8 Cf. Sidney Chalhoub, “Medo Branco de Almas Negras: Escravos, Libertos e Republicanos na Cidade do Rio”, in *Revista Brasileira de História*, volume 8, número 16, São Paulo, mar./88-ago./88, pp. 83-105.

libertado da escravidão que elles, supondo lhes ser ocultada pelos senhores, procuraram obter por meios violentos e criminosos”.

Tais evidências demonstram de que modo nas províncias do Rio de Janeiro e do Espírito Santo — e provavelmente em outras províncias e regiões — os escravos estavam não só percebendo as discussões e movimentos em torno do final do tráfico negreiro (debates parlamentares, pressões da Inglaterra e repressão ao tráfico clandestino), mas também tentando tirar proveito daquela situação a partir de suas próprias lógicas. Aliás, com relação ao episódio ocorrido na comarca de São Mateus, as autoridades locais destacavam que o “boato” da insurreição escrava tinha sido provocado pela negligência dos próprios fazendeiros escravistas da região, pois “sabendo da repressão do tráfico e, invertendo os fatos por falta de percepção, davam como consequência a emancipação da escravatura...”.

Por outro lado, se escravos podiam ter conhecimento de fatos que ocorriam em outros países, também faziam deles uma avaliação política própria. Idéias e experiências, além de compartilhadas, ganhavam novos conteúdos políticos. A esse respeito, no Brasil, na segunda metade do século XIX, após toda a discussão sobre o fim do tráfico de escravos e as pressões da Inglaterra com a Questão Christie no início da década de 60, o chefe de polícia, percorrendo toda a província fluminense, informou ao ministro da Justiça que não encontrara nenhum indício de manifestação “sediciosa” por parte dos escravos, porém, que na freguesia do Carmo “fez correccionalmente castigar a 3 escravos por terem dito publicamente em conversação com outros parceiros, que os ingleses tratavão de libertar a escravatura do Brasil, e que esta os devia ajudar em terra”.

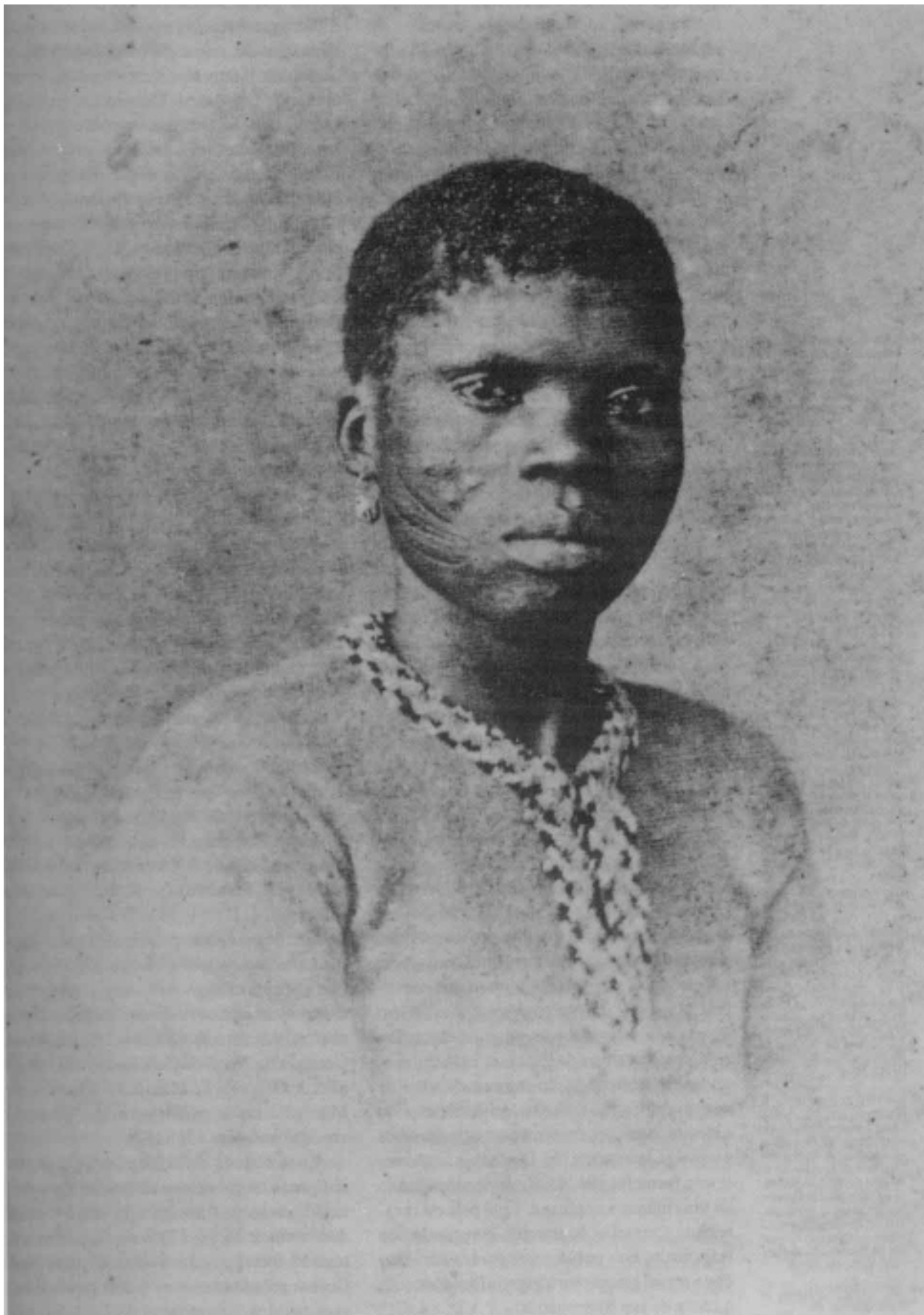
As autoridades temiam igualmente que as idéias de insurreição escrava chegassem até os quilombos, o que aumentaria as proporções de um grande levante. Isso aconteceu, por exemplo, na província do Maranhão. Em 1861, o Ministério do Império era informado sobre os rumores de constituição de “clubs de libertos” e que os escravos na vila Anajatuba haviam declarado que eram livres, pois existia naquele porto um “vapor de guerra” que os libertaria. Indagando a respeito desses acontecimentos, o presidente daquela província

chama a atenção para o fato de que a origem daquelas “idéias” era a entrada no porto de São Luís de “dous vapores de guerra, um dos Estados Unidos da América do Norte e outro dos Estados que se querem constituir em confederação separada”. Os temores das autoridades na ocasião aumentaram, já que nos municípios próximos de Viana e Turiaçu sabia-se da movimentação de quilombolas. O fantasma haitiano aqui era substituído por aquele da guerra civil americana.

Podemos também pensar os “bumerangues africanos” transatlânticos apontados por Linebaugh a partir de uma perspectiva interna. A propósito de rumores de uma insurreição escrava no interior do Rio de Janeiro, segundo investigações e interrogatórios feitos junto aos cativos, descobriu-se que o líder do plano de revolta era um escravo crioulo alfabetizado que ia à cidade, que ficava próxima daquela fazenda, comprar o “monitor e outras folhas incendiárias”, as quais lia e transmitia aos outros escravos as notícias relacionadas às discussões publicadas em torno da emancipação do elemento servil. Constava, ainda, que os referidos escravos alertados pelo crioulo Manoel do Sacramento estavam inquietos, “despeitados pelo facto das liberdades pelo fundo de emancipação, e não confiando no sorteio, resolverão praticar aquelle acto de insurreição”. Impacientes com o que consideravam engodo e negação por parte do dito fazendeiro daquilo que acreditavam ser seus “legítimos direitos”, esses cativos planejavam invadir a sede da fazenda do “Queimado”, quando o senhor estivesse “tomando chá”, e exigir que este lhes “desse cartas de liberdade, pois se consideravão livres desde Novembro do anno passado e porque se julgavão credores de salários desde aquella data”.

Havia inclusive rumores de que cativos de uma fazenda vizinha, denominada “Sacco”, “aguardavam o resultado da tentativa da Fazenda do Queimado, para então também sahirem a campo”. Ou seja, aqueles escravos do município de Campos em 1877 poderiam estar bem informados, através de jornais que alguns poucos cativos crioulos alfabetizados liam, das principais discussões políticas da ocasião que lhes poderiam interessar quanto à conquista da liberdade, no caso, o fundo de emancipação. É bom lembrar que foi neste mesmo ano de 1877 que os cativos da fazenda

NEGRA MINA,
EM FOTO DE JOSÉ
CHRISTIANO DE
FREITAS
HENRIQUES JR.,
NA OUTRA PÁGINA



da Loanda, também em Campos, aqui-lombaram-se, reivindicando o “direito” de serem libertos e donos de suas roças. Infelizmente os escravos da fazenda do Queimado tiveram como resposta às suas pretensões uma imediata repressão, sendo os principais acusados do plano de insurreição presos e colocados à venda (9).

Fato interessante ainda neste episódio da fazenda do Queimado, em 1877, é que mais de cinco anos antes, ou seja, no início do ano de 1872, existiam vários cativos aquilombados nas próprias matas desta fazenda. Em janeiro do referido ano foi enviada uma expedição para capturar os quilombolas. Porém foram encontrados apenas “ranchos” abandonados. O aquilombamento provisório poderia também fazer parte das estratégias de enfrentamento daqueles escravos.

Esses fatos evidenciam que a massa escrava não ficou impassível diante dos acontecimentos a sua volta e nem suas estratégias e decisões de enfrentamento precisaram inexoravelmente da lógica dos abolicionistas para adquirir uma dimensão política abrangente (10). Pelo contrário, os cativos reinterpretaram diversos momentos de crise e turbulência entre senhores, políticos e autoridades coloniais, procurando tirar proveito das várias situações, segundo seus interesses. A propósito, em setembro de 1865, o presidente da província do Maranhão, Lafaiete Rôiz, informava ao ministro da Justiça, Nabuco de Araújo, que naquela província “existem pretos livres, que sabem lêr sofrivelmente, e à quem não são estranhas as idéias que nestes últimos tempos se tem manifestado em favor da emancipação dos escravos”. Segundo ele, a dita província tinha um contingente populacional de escravos bem superior ao da população livre, o que constituía, por si só, “um perigo permanente”. Além do mais, alertava que as notícias chegadas, referentes à Guerra do Paraguai, estavam provocando insubordinação entre os escravos de várias regiões, havendo, inclusive, acontecido casos de deserções escravas para os mocambos e temores de insurreições. Destacava finalmente que “semelhantes idéias vão se propagando de uma maneira confusa e vaga pela escravatura da Capital e do interior, e segundo sou informado, esta pobre gente parece acreditar que a actual guerra tem alguma afinidade com a causa de sua libertação”.

Enfim, os temores que invadiram a corte e outras províncias não só em meados da década de 30, como em outros períodos, por certo, não eram tão-somente fruto de uma epidemia de pânico. O primeiro quartel do século XIX foi marcado por lutas políticas intestinas em todo o Império, envolvendo a Independência, a abdicação do imperador, além de diversas revoltas separatistas em várias províncias. A partir de 1850 apareceriam questões relacionadas à cessação do tráfico, guerras internacionais, discussões políticas sobre a legislação escravista, a propaganda abolicionista, etc. Tais momentos de crise, entre outros, podem ter sido avaliados por parte dos escravos de determinadas regiões como favoráveis ou não para a realização de insurreições e/ou fugas coletivas para formar quilombos.

III

Vamos pensar aqui os “bumerangues africanos” e as “cabeças das hidras”, sugeridos por Linebaugh e Rediker, entrecruzando — via quilombolas e fugitivos escravos — os limites territoriais da Amazônia colonial. Devido às suas situações geopolíticas, as capitânicas do Grão-Pará e do Rio Negro na Amazônia divisavam com territórios coloniais sob domínios espanhol, inglês, holandês e francês. O cenário principal para esses “bumerangues” era a região de Macapá na capitania do Grão-Pará que limitava-se com a Guiana Francesa. Havia ali uma constante movimentação de fugas de escravos e formação de quilombos desde o primeiro quartel do setecentos (11).

Era nessa época, principalmente na chamada “era pombalina”, entre 1751 e 1759, que começava a se avolumar a entrada de escravos africanos nesta região. Este comércio foi, inclusive, facilitado pelas atuações da Companhia Geral de Comércio e da Companhia do Grão-Pará e Maranhão. Só na área de Macapá dizia-se existir cerca de 750 escravos africanos em 1788 (12).

Com a ajuda de comerciantes e grupos indígenas, negros escravos tanto do lado português como do francês migravam à procura da *liberdade*. Desde 1732 existia, porém, um tratado internacional assinado pelas duas Coroas acordando sobre a devolução de negros fugidos. As questões diplomáticas e as

9 Cf. Flávio dos Santos Gomes, *Histórias de Quilombolas: Mocambos e Comunidades de Senzalas no Rio de Janeiro - Século XIX*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1995, no prelo.

10 Um estudo no qual se apresenta este argumento “evolucionista” da dimensão das lutas dos escravos relacionada com o movimento abolicionista em Campos encontra-se em: Lana Lage da Gama Lima, *Rebeldia Negra e Abolicionismo*, Rio de Janeiro, Achiamé, 1981, especialmente pp. 84-141. Em trabalho anterior a este, Donald Jr. critica a visão de que a resistência dos escravos nos últimos anos da escravidão esteve condicionada à ação dos abolicionistas. Analisando também a região de Campos, ele demonstra a importância e a lógica própria da luta dos quilombos locais, que eram considerados uma verdadeira ameaça pelos fazendeiros no início da década de 80. Ver: Cleveland Donald Jr., “Slave Resistance and Abolitionism in Brazil: the Campista Case, 1879-1888”, in *Luso-Brazilian Review*, volume 13, número 2, inverno de 1976, pp. 182-93. Para um trabalho recente que analisa de forma original a interação das lutas dos escravos e os abolicionistas em São Paulo na última década da escravidão, ver: Maria Helena P. T. Machado, *Escravidão e Cometas. Movimentos Sociais na Década da Abolição*, Rio de Janeiro, UFRJ, 1994.

11 Ver: Vergolino-Henry & Figueredo, op. cit.; Arthur Cezar Ferreira Reis, “A Incorporação da Amazônia ao Império. A Formação Espiritual da Amazônia”, in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1946, pp. 110-27; e Vicente Salles, *O Negro no Pará sob o Regime da Escravidão*, Belém, FGV, 1971, pp. 221-2.

12 Cf. Vergolino-Henry & Figueredo, op. cit.

disputas territoriais tornavam, entretanto, o controle e o policiamento desta área cada vez mais difíceis. Havia desconfianças mútuas de que um dos dois países tentasse invadir e dominar a região de Caiena (13).

Mesmo assim, cumprindo na medida do possível o acordo, autoridades francesas e portuguesas realizavam em várias ocasiões trocas recíprocas de escravos fugidos. Sabe-se que em 1732, 12 negros de propriedade de um francês, Dit Limozin, tinham fugido do presídio de Caiena. No ano de 1752 chegava a Belém, vindo de Caiena, uma escolta francesa para buscar 19 negros refugiados dos domínios franceses. Grandes quilombos também começavam a se formar. Em 1749, expedições destinadas ao “resgate de índios” descobriram um “importante mocambo” no rio Anauerapucu (14).

Nas últimas décadas do século XVIII, as autoridades coloniais ficaram sobressaltadas. Temiam que os cativos — principalmente aqueles sob o domínio português — entrassem em contato com as “idéias perigosas” a respeito de revolução que chegavam da Europa e do Caribe através de Caiena. Os principais exemplos de contágio de tais “idéias” seriam a Revolução Francesa (1789), a Revolução do Haiti (1792) e as revoltas escravas (guerras maroons) da Jamaica e das Guianas (1795-97). A preocupação maior das autoridades coloniais das capitânicas do Grão-Pará e do Rio Negro eram as regiões fronteiriças da Guiana, devido ao temor do impacto que poderiam causar aos escravos brasileiros as notícias da Abolição nas colônias francesas e mais tarde com a Venezuela, em função das lutas de independência (15).

Em fins de 1794, o comandante militar de Mazagão, no Macapá, destacava apreensivo quanto ao que os “franceses tem praticado nas suas Ilhas, a respeito dos escravos” e mais: na região era “sabido, pelas gazetas que chegam da Europa, e até os mesmos escravos o não ignorão”. Já em 1798, em meio às disputas coloniais entre Inglaterra e Holanda pelas Guianas, dizia-se que os índios “encontravam-se influenciados por mulatos de Demerara” e que “parecem estarem satisfeitos da obediência ao actual governo inglez na colônia”. Os contatos e as idéias de liberdade que circulavam naquela conjuntura eram compartilhados tanto por negros como por índios. Dizia-se mesmo que povoações indígenas

inteiras, por exemplo, cruzavam os territórios espanhóis (16).

A fuga de escravos e os estabelecimentos de mocambos eram já nessa época considerados problemas crônicos. Grande parte dos escravos que fugiam nesta região era formada por aqueles que trabalhavam nas fortificações militares em Macapá. Houve ocasiões de fugas em massa. Algumas expedições reescravizadoras capturaram de uma só vez mais de 40 cativos. Em 1767, devido a tantas deserções, um comandante local chegou a preocupar-se com o “tratamento” destinado aos escravos desses estabelecimentos. Já, em 1788, o mocambo de Macari foi atacado por forças militares de Macapá (17).

Em várias ocasiões, embarcações estrangeiras — destacadamente francesas — adentravam o território português, visando perseguir e recuperar fugitivos. Autoridades e fazendeiros brasileiros denunciavam, igualmente, que seus escravos fugiam para Caiena e encontravam proteção de comerciantes e autoridades francesas. Em 1798, a chegada ao Pará de duas canoas provenientes de Caiena com o objetivo de “recrutar os pretos, que tinham fugido, e se achavam ahi refugiados” foi acompanhada de grande tensão.

As constantes fugas escravas permitiram a constituição de mocambos grandes (formados por centenas de fugitivos), estáveis e duradouros na região. Proprietários de escravos reclamavam e autoridades coloniais sentiam-se impotentes: não havia força militar na região suficiente para recapturar os fugitivos existentes e impedir novas deserções. Em 1791, o governador da capitania a respeito de tal questão chegou a declarar:

“Hua das primitivas cauzas, parece ser o pequeno prezídio que elles prezentemente aqui observão Digno Snr., quando desta praça se guarnecia de maior computo de soldados, lhes era sem dúvida mais temível, elles menos se dezaforavão, porque vião se fugissem havia potência para os ir arrancar donde elles se achassem, não assim agora que a tropa existe apenas basta a encher os postos da praça”.

Havia, de fato, na capitania do Grão-Pará, quilombos por todas as partes, de norte a sul. As principais áreas de foco eram — além de Macapá — as regiões de Santarém (Trombe-

13 Ver: Arthur Cezar Ferreira Reis, “A Ocupação de Caiena”, in Sergio Buarque de Holanda (org.), *História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Monárquico*, tomo III, Difel, 1979, p. 271; e Rosa Acevedo Marin, “A Influência da Revolução Francesa no Grão-Pará”, in José Carlos C. da Cunha (org.), *Ecologia, Desenvolvimento e Cooperação na Amazônia*, Belém, Unamaz, UFPA, 1992, pp. 34-59.

14 Cf. Vicente Salles, op. cit., pp. 221-2.

15 Cf. Rosa Acevedo Marin, op. cit., pp. 35-40.

16 Na Jamaica, por exemplo, no final do século XVIII, mais propriamente quando ocorreu a segunda guerra maroon em Trelawny (1797), a Inglaterra estava em guerra com a França. As autoridades coloniais britânicas temiam que agentes franceses entrassem em contato direto com os maroons, inoculando “doutrinas revolucionárias”, principalmente aquelas relacionadas aos fatos ocorridos no Haiti anos antes. Cf. Richard B. Sheridan, “The Maroon of Jamaica, 1730-1830: Livelihood, Demography and Health”, in *Slavery & Abolition*, vol. 6, n.º 3, dezembro de 1985, pp. 152-72.

17 Cf. Vergolino-Henry & Figueredo, op. cit., pp. 56-63.

tas, Alenquer e Óbidos) que divisavam com Demerara e Suriname, as fronteiras com o Maranhão, os campos de Marajó (Ilha de Joannes) e as freguesias limítrofes a Belém.

Em 1793 as autoridades assustadas com as repetidas fugas alertavam para “provindenciar de remédio este contágiozomal”. Em setembro desse mesmo ano preparou-se uma expedição com soldados, armamentos e munição para prender os “pretos amocambados” em Macapá. Os temores na região só faziam aumentar ainda mais, devido aos contatos que os quilombolas locais tinham não só com outros escravos mas também com índios e comerciantes vizinhos. Em 1764, da Ilha Grande de Joannes chegavam notícias de comércio de carne e aguardente, envolvendo quilombolas com “índios, cafuzes, mulatos, pretos, e alguns vaqueiros europeos e americanos”. Ainda em Macapá reclamava-se, em 1794, que cativos de Mazagão, não respeitando a proibição de seus senhores, vendiam nas feiras locais os produtos de suas roças. Garantiam assim, além das trocas mercantis, solidariedade e proteção.

Fugitivos escravos atravessavam matas, cachoeiras, florestas, rios, morros e igarapés. Buscavam a liberdade passando para outras colônias ou estabeleciam seus mocambos nas regiões de fronteira. Contavam com a ajuda de cativos nas plantações, vendeiros, índios, vaqueiros, comerciantes, camponeses, soldados negros, etc. A floresta era também sua aliada. Em 1791, alguns quilombolas capturados que tinham passado para a fronteira da Guiana Francesa revelaram a proteção dada pelos franceses:

“[...] passavam muito bem logo que daqui fugiram como iam amofinados e cansados da viagem, os sangravam e purgavam e que foram tratados a galinha, e que [...]faziam] roças grandes e que os seus averes os vendiam aos francezes porque com elles tinham comércio e que elles mesmos lhe tinham dado hum padre da Companhia mas que hesse já tinha morrido e que lhe tinham mandado outro, e que o mesmo Padre hera o que os governava” (18).

Esses quilombolas andavam armados, produziam roupas tingidas com vegetais da floresta, caçavam, “salgavam” carne para comercializar e faziam “tijolos para os

francezes fazerem huma fortaleza”. Nesse contexto, naquelas regiões da Amazônia colonial, negros — fossem escravos ou livres, fugidos — criaram um espaço para contatos e cooperação. Com expectativas diferenciadas e sonhando com a liberdade, promoviam não só comércio clandestino, mas fundamentalmente um campo de circulação de experiências. Estavam o tempo todo atentos aos acontecimentos a sua volta. Transformaram-se, assim, em “bumerangues quilombolas”. Continuavam hidras porque era quase impossível serem destruídos e através deles as idéias de liberdade podiam também circular na região.

Estabelecidos em mocambos, os quilombolas do Macapá atravessam os limites dos territórios coloniais, indo em busca de novos contatos. Misturavam-se com fugitivos, cativos nas plantações e soldados desertores da Guiana Francesa. Traziam (ou mesmo levavam) idéias de liberdade. Não ficaram impassíveis ou boquiabertos com as decisões políticas que lhes poderiam ser benéficas e nem permaneceram isolados na imensidão da floresta amazônica. Com essa migração constante conseguiram fundamentalmente proteção. Tornavam-se algumas vezes até anônimos aos olhos das autoridades coloniais.

Essas, certamente, subestimaram as percepções que os escravos podiam ter destes acontecimentos. Subestimaram em parte. Ao mesmo tempo que diziam que os cativos podiam ser “contagiados” pelas “idéias de liberdade” advindas da Europa via comunicações com as colônias estrangeiras, temiam que os mesmos — a exemplo do Haiti — articulassem uma grande revolta. Assim se referia em 1794 o comandante militar de Araguari:

“Pelo que respeita a alforria dos escravos em Caiena, já eu tinha espalhado ser engano que os francezes, fazem aos mesmos pretos, para que lhes não fujão e os tenham por esta forma mais seguros para o serviço de suas lavouras, ou outros quaes quer a que os queirão aplicar, e por esta forma, ou por esta ironia os concervo duvidas da dita liberdade [...]”.

Eis aqui um bom exemplo de como as autoridades não só percebiam os contatos de

18 Idem, *ibidem*, pp. 112-3.

idéias entre escravos de países diferentes como também o uso político de tais idéias, mesmo aquelas invertidas. Seria possível pensar aqui — tal como fez o comandante militar acima — de que modo os escravos e quilombolas ao mesmo tempo perceberam as idéias, fizeram-nas circular e igualmente agenciaram politicamente os medos que senhores e autoridades tinham destes fatos neste contexto. Ou seja, escravos nas Américas não precisaram necessariamente do “ideário revolucionário” advindo da Europa e/ou do brado de abolicionistas estrangeiros para implementarem suas estratégias de resistência e rebeldia. Pelo contrário, perceberam estes momentos com avaliação política, dotando-os com significados próprios que poderiam mudar ou não o rumo de suas vidas.

Em Macapá, coincidência ou não, mais do que em qualquer outra região brasileira no período colonial, as fugas de escravos e a movimentação de quilombolas aumentaram enormemente nas últimas décadas do século XVIII. É claro que além dos escravos havia outros problemas graves na região, entre os quais a militarização da área e o temor de uma intervenção armada (19). Em 1798, numa carta endereçada ao rei, uma autoridade local ressaltaria, dentre os principais problemas: “apreensão dos escravos fugidos e destruição dos seus mocambos e a dos intruzos estabelecimentos francezes nessas fronteiras”.

As fugas de cativos no Pará, nesta ocasião, não tinham apenas a direção de Caiena. Há notícias de “pretos fugidos amocambados” nas regiões de Santarém, Marajó, Bragança e parte do Maranhão. Além de fugas para a Venezuela e outros domínios espanhóis, muitos escravos do Pará procuraram fugir para outras capitanias vizinhas. Em 1776 falava-se de fugitivos passando para o lado do Mato Grosso. Já em 1798 chegavam notícias da capitania de Goiás a respeito dos “pretos escravos dos moradores de Macapá apreendidos nos mocambos da fronteira desta Capitania”.

Assim como os cativos do lado português fugiam e atravessavam os limites territoriais internacionais, negros — não só escravos — sob os domínios espanhol e inglês também desciam. Em 1781, um “preto hespanhol” fora encontrado vagando pela região de Tabatinga, que fazia fronteira com as áreas sob o domínio da Coroa da Espanha. Dois anos depois,

na vila de Olivença, na mesma região, temiam-se as ações do “preto hespanhol Fernando Rojas” e seus contatos com os quilombolas locais, visto ser ele “morador da parte superior do rio Júa, donde habitou fugitivo alguns annos [...] e por essa causa tem muita ascendencia o dito preto entre elles”. Em 1789, denunciavam-se “escravos do governo do Pará arrojando se a empreza com effeito extraordinário e também novo de fugirem para os domínios espanhóis da Província de Mojas, navegando tantos centos de leguas pelos Rios das Amazonas”.

Não só escravos negros como também índios percebiam as relações conflituosas entre espanhóis e portugueses. Deserções em massa de índios eram comuns na região. Nos anos de 1760 aparecem várias denúncias de índios “amocambados” e mesmo fugindo para formarem “mocambos”. Do mesmo modo que temiam as comunicações, as autoridades coloniais tentavam se valer do conhecimento de negros e índios para adentrar territórios na fronteira. Ainda em Olivença, em 1784, portugueses preocupados com o controle dos índios e a movimentação dos espanhóis esperavam contar com a ajuda de “dois pardos e mulatos” que não só conheciam bem a região como sabiam “várias línguas do gentio”. Dois anos antes, foi usado um “preto” como guia no reconhecimento e comunicação de povoações e territórios limítrofes com a colônia holandesa do Suriname (20).

Em várias regiões das Américas negras temos conhecimento que comunidades de escravos fugidos miscigenaram-se com as populações indígenas locais, como, por exemplo, os *blacks caribs* de São Vicente e Honduras, os *caribs* de São Domingos, os índios moskitos também de Honduras e os seminóis na Flórida. Alguns conflitos entre os indígenas e quilombolas podem ter sido promovidos, inclusive, pelas próprias autoridades coloniais, como sugere Craton para o Caribe. Em contrapartida, este autor explica de que modo os europeus em diferentes contextos procuraram estabelecer alianças com indígenas e maroons. Se algumas vezes conflitos entre indígenas e maroons foram provocados e estimulados pelos europeus, em outras ocasiões, ingleses, franceses, holandeses e espanhóis forjaram com estas alianças circunstanciais, visando impedir invasões e/ou garantir possessões nas ilhas caribenhas.

19 Cf. Rosa Acevedo Marin, op. cit.

20 Linebaugh faz também uma interessante análise sobre a linguagem (*pidgin*) para entender a circulação de idéias, da experiência e a ação dos “bumerangues africanos”. Num estudo recente, Thornton, analisando a rebelião escrava de Stono (Carolina do Sul) nos Estados Unidos em 1739, chama a atenção para o *background* africano de seus participantes. Segundo este autor a maior parte dos cativos africanos envolvidos tinha vindo da região do Congo, área de colonização portuguesa na África Central. Estes africanos conheciam o cristianismo e a língua portuguesa, o que possibilitou o apelo à agitação da propaganda dos espanhóis que estavam envolvidos em lutas com os ingleses na Carolina do Sul naquela ocasião. Ver: John K. Thornton, “African Dimensions of Stono Rebellion”, in *The American Historical Review*, vol. 96, n° 4, outubro de 1991, pp. 1101-13.

Craton cita o exemplo dos cimarrones do Panamá que se aliaram com os ingleses contra os espanhóis em 1570 (21).

IV

Além da movimentação dos quilombos, notícias sobre revoltas escravas e motins de soldados deixavam as autoridades coloniais na fronteira amazônica ainda mais sobressaltadas. Da região do Marajó — área que se ligava a Macapá — vinham informações de uma possível insurreição escrava em 1775. Esta seria comandada por um “preto”, acusado também de manter contatos e comércio com índios e fugitivos negros na região. Em 1791, denunciava-se uma rebelião de negros que ocorreria durante a festa do Rosário (22). Três anos depois, em Macapá organizou-se uma tropa militar “para apreender algumas pessoas brancas, pretas, e mulatas, ausentes por culpados e rebeldes a seus senhores”.

Fato interessante aconteceu um ano antes na área fronteira do Oiapoque, também em Macapá. Um militar, ao viajar na região, deparou-se

“com mais de 80 negros todos armados de flecha, traçados, e alguns com armas de fogo, me perguntou pela língua espanhola muito serrado [sic], o que vinha fazer a aquela terra, o que lhe respondi, trazia de baixo de toda a pás, e amizade cartas ao comandante de Oyapock, do meu comandante que se achou na boca deste rio, e fazendo-me sentar fizeram assembleia pois, já vivem por eela, e hé verdade estarem os negros libertos, e são quase os maiores senhores da terra pois são innumeráveis, e os brancos são poucos, e estes também pois temem delles segundo o que os mesmos brancos me comunicão fora da vista delles [...]”.

Uma denúncia de levante escravo de grandes proporções ocorre em Cameté — região do Tocantins — em 1774. Dezenas de escravos pertencentes a Antonio de Medeiros abandonaram as senzalas e desceram de canoas pelo rio Tocantins, dando salvas de tiros por onde passavam. Os motins de tropas militares e deserções de soldados nesta região eram outro problema crônico. A utilização de negros — livres, libertos e até escravos — nos

exércitos coloniais estrangeiros preocupava igualmente as autoridades portuguesas. Tal prática já era muito difundida nos domínios franceses.

No Brasil Colonial — desde o século XVII — também era comum o uso de homens livres de cor e ex-escravos em unidades de combate, formando milícias coloniais e mesmo exércitos voluntários. Os primeiros recenseamentos militares no final dos setecentos já destacavam o elevado número de mulatos e negros em tropas coloniais. Na capitania de Pernambuco, em 1759, estes totalizavam cerca de 15%. Só no Terço dos Henriques — nome das tropas formadas por mulatos, mestiços e negros livres e libertos — existiam 1.323 homens alistados em 15 companhias, sendo que havia um regimento de 1.400 milicianos constituído apenas por mulatos. Houve até mesmo o caso de africanos libertos participarem dessas tropas, como na região de Jaguaripe, interior da capitania da Bahia, em 1792. Em momentos de ameaças de invasões estrangeiras, muitas colônias utilizaram mesmo o recurso de armar seus escravos. Em áreas de fronteira, tal prática poderia ganhar outros contornos(23).

Escravos brasileiros podiam ver neste expediente uma possibilidade de alforria. Em 1798, período de muita tensão na fronteira amazônica com a Guiana Francesa, lembravam as autoridades do Grão-Pará:

“que armem os seus escravos e defendão a entrada do inimigo nas suas fazendas, e ainda nos rios incorporando-se á Força armada que nelles existir para o mesmo fim persuadindo-se de que os mesmos escravos hão de concorrer para a defeza das suas propriedades e do Estado com efficacia, zelo, e valor assim como concorrerão em outros tempos nos outros portos do Brazil para expulsar os holandeses e francezes, e assim como estão concorrendo nas colonias inglesas não só para defeza dellas mas para ataque das mesmas dos francezes por conhecerem que as máximas de que estes tem usado só lhes tem servido para desunir as forças, fazerem as conquistas facilmente e roubarem tudo á sua vontade, pois até os seus mesmos escravos que enganarão com a idéia de liberdade esses mesmos hoje tem nas fazendas debaixo das bayonetas, e de hum regime tirano [...]”.

21 Ver: Michael Craton, "From Caribs to Blacks Caribs: The Amerindian Roots of Servile Resistance", in *Studies in African, Caribbean, and Afro-American History*, University of Massachusetts, 1986, pp. 98-115; Kathryn E. Holland Braund, "The Creeks Indians, Blacks, and Slavery", in *Journal of Southern History*, vol. LVII, n° 4, novembro de 1991, pp. 601-36; Susan Migden Socolow, "Spanish Captive in Indian Societies: Cultural Contact along the Argentine Frontier, 1600-1835", in *Hispanic American Historical Review*, vol. 72, n° 11, 1992, pp. 73-99; e Richard Price, "Resistance to Slavery in the Americas: Maroons and their Communities", in *Indian Historical Review*, 15, 1-2 (1988-89), pp. 71-95. Para o Brasil as análises mais sugestivas sobre os contatos e conflitos entre quilombolas e índios encontram-se em: Roger Bastide, "The Other Quilombos", in Richard Price (org.), *Maroons Societies. Rebel Slave Communities in the Americas*, 2ª ed., The Johns Hopkins University Press, 1979, pp. 191-201; e Stuart B. Schwartz, "Mocambos, Quilombos e Palmares. A Resistência Escrava no Brasil Colonial", in *Estudos Econômicos*, vol. 17, São Paulo, IPE-USP, 1987, pp. 61-88.

22 Cf. Vergolino-Henry & Figueredo, op. cit., e Rosa E. Acevedo Marín, op. cit.

23 Cf. Herbert S. Klein, "Os Homens Livres de Cor na Sociedade Escravista", in *Dados*, n° 17, Rio de Janeiro, IUPERJ, 1978, pp. 3-27.

As autoridades amedrontadas, temendo uma invasão estrangeira, procuravam aliados nos seus próprios escravos. Era necessário transformar em amigos os “inimigos internos” para lutar contra os “inimigos externos”. Entretanto, desconheciam ou então pouco consideravam os significados políticos com que escravos podiam dotar suas ações nesse momento. Para autoridades, a participação e/ou colaboração dos negros escravos com forças invasoras estrangeiras era apenas fruto de “sedução” e inoculação de “idéias perigosas”. Para os escravos, por exemplo, podia ser diferente. Podiam optar por lutar ao lado de seus senhores, barganhando algumas compensações devido a tais lealdades e continuar escravos. Uma outra opção seria fugir e cerrar fileira nas forças inimigas. Lutariam ao lado ou contra seus ex-senhores. Porém continuariam cativos, apesar de algumas falsas promessas. A fuga coletiva, formando quilombos, poderia ser uma melhor garantia de autonomia — pelo menos temporária — para alguns escravos. Exércitos coloniais enfraquecidos com as sucessivas guerras pouco poderiam fazer contra mocambos encravados na floresta.

Escravos nas colônias poderiam ter outras opções. Acompanhavam com expectativa os detalhes dos desfechos de conflitos, discussões, debates, etc., ocorridos nas metrópoles que poderiam ou não lhes ser benéficos. Em regiões de fronteiras internacionais estas expectativas se ampliavam. Fugindo aqui ou acolá, incorporando-se ou não a exércitos coloniais, poderiam — quem sabe — abreviar o caminho para conseguir a liberdade.

Ademais, o que as autoridades viam como “sedução” podia ser nada mais do que a gestação de uma identidade, envolvendo os negros, fossem escravos ou livres. Em várias regiões escravistas — mesmo no Brasil do final do século XVIII — a população de cor já era substantiva (24).

Mesmo considerando o volume do tráfico — com quase 16.000 africanos chegando por ano — o número de homens livres de cor no Brasil no final do período colonial só fazia aumentar. Enquanto em 1786 estima-se que já totalizava 35%, nos primeiros anos dos oitocentos passaria dos 40%. Embora não dispondo de números a esse respeito para a capitania do Grão-Pará, os recenseamentos coloniais para as capitanias vizinhas são

indicativos. No Mato Grosso, em 1797, 47% do total da população de homens de cor aparecia registrada como livre. Esta parcela populacional, por sua vez, representava 67% do total da população livre. Já no Maranhão, nos derradeiros anos dos setecentos, os homens livres de cor totalizavam 27% da população de cor e 36% do total daquela livre (25).

Cruzando, enfim, as fronteiras, transformando-se em “bumeranges”, escravos nas plantações, quilombolas, fugitivos, libertos, regatões e soldados desertores podiam acabar tornando-se *invisíveis*. Eram todos negros. É possível pensar de que modo, nesses períodos, a população de cor, fosse livre ou escrava, procurava se articular — mantidas suas diferenças sociais — na busca por mais autonomia. A propósito, destacavam ainda as autoridades do Grão-Pará:

“os nossos escravos sabem, e se lhes deve dar a saber que muito antes que os francezes uzassem desta e outras semelhantes máximas já entre nós havia pretos ocupados em portos e empregos, já tinha sido determinado que a cor era accidente que nada influa no character do individuo, nem o inhabilitava para os empregos, e consequentemente devem estar e ser constituídos na certeza que ou sejam pretos, ou mulatos, ou mestiços, logo que as suas acções, e a sua conducta os fassão dignos da liberdade de que os mais vassalozamos”.

Ver do outro lado da fronteira, alguns poucos quilômetros de distância, mulatos e pardos comandando tropas ou como colonos livres podia significar uma motivação para cativos brasileiros que procuravam escapar da escravidão. Outrossim, poderiam buscar para além das solidariedades raciais a proteção nas próprias leis de determinadas colônias.

Pelo menos no Brasil — desde o período colonial — a legislação específica com relação ao *status* social dos homens livres de cor se não discriminatória era silenciosa. Os direitos civis desta parcela da população inexistiam. Pode-se mesmo dizer, como Russel-Wood, que a condição de negro ou mulato livre no Brasil constituía uma “anomalia legal”. Nas primeiras décadas do século XIX — destacadamente a partir do período

24 Em termos comparativos podemos citar os índices da população livre de cor de algumas outras sociedades escravistas americanas: em Cuba, em 1840, a população livre de cor representava 26% do total da população livre. Já nas áreas escravistas do sul dos Estados Unidos, em meados do séc. XIX, o índice de livres de cor em relação à população era de apenas 4,4%. Na Jamaica este índice, em 1800, era de 25% e no Haiti, em 1789, era de 45%. Ver: Robert Paquette, *Sugar is Made with Blood. The Conspiracy of la Escalera and the Conflict between Empires over Slavery in Cuba*, University Press, Middletown, Connecticut, 1989, p. 106.

25 Cf. Herbert S. Klein, op. cit., pp. 4-5. Ver também: A. J. R. Russel-Wood, “Colonial Brazil”, in David Cohen & Jack P. Greene (orgs.), *Neither Slave nor Free. The Freedman of African Descent in Slave Societies of the New World*, The Johns Hopkins University Press, 1972, pp. 84-133.

da independência — os legisladores e as autoridades brasileiras passam a se preocupar mais ainda com o controle social da população negra livre. A movimentação de homens livres de cor, soldados desertores e principalmente de quilombolas aumentavam ainda mais os temores a respeito de insurreições. Era um verdadeiro “medo branco” (26).

De outro modo, tais exemplos podem indicar também como algumas experiências de insurreições e aquilombamentos talvez não fossem tão excludentes. Por certo, as autoridades deviam temer a possibilidade de haver conspirações e ações articuladas envolvendo escravos das cidades e das zonas rurais com apoio dos quilombolas e/ou de negros livres. Além disso, idéias e planos de insurreições podiam chegar até os quilombos, o que, certamente, fazia aumentar o medo de fazendeiros e autoridades. A propósito, outros exemplos podem vir então do Caribe. Na Jamaica, durante a segunda guerra maroon, em 1795-96, havia evidências de que a propaganda da Revolução Haitiana estava chegando até os quilombolas da Vila de Trewlany (27).

Por outro lado, outras análises apontam para o fato de se perceber como as insurreições escravas podem ter-se nutrido das tradições, em constante transformação, das permanentes lutas e guerrilhas levadas a cabo pelos quilombolas para conquistar a liberdade. Manigat, por exemplo, discute as possíveis relações entre a tradição da marronage e a rebelião dos escravos do Haiti em 1791. Sua argumentação é que, durante o século XVIII, houve uma “mutação” nas experiências da marronage que se relacionava diretamente com a eclosão da dita rebelião entre 1789 e 1791. Segundo ele, vários fatores contribuíram para o desenvolvimento do foco daquela singular insurreição, entre os quais: a existência de uma rede forte de comunicação entre os escravos de diferentes plantações e origens étnicas em consequência da “crioulização” e mobilidade física mais fácil; a criação paulatina de uma “consciência revolucionária” dos escravos, seja através da propaganda política (inclusive européia), seja através dos aspectos religiosos da cultura africana readaptada (importância do culto religioso africano do vodum) e, não menos importante, o caráter “contagioso” das atividades de guerrilha dos quilombolas locais. Para Manigat, existia uma tradição maroon

de luta pela liberdade e pela posse da terra permeada, inclusive, por um caráter racial, que foi constantemente reelaborada ao longo do século XVIII, permanecendo profundamente no imaginário coletivo dos cativos haitianos. Ele aponta, ainda, que as idéias revolucionárias advindas da Europa, que igualmente chegaram àqueles escravos, podiam vir também através dos maroons, pois vários soldados negros e desertores que tinham servido no exército francês se haviam se refugiado na floresta e se misturado com eles. Em 1791, meses antes de eclodirem as revoltas escravas, apareceram algumas notícias que davam conta de haver maroons haitianos que sabiam ler e escrever, e que até mesmo tinham permanecido na França como cativos por algum tempo (28).

V

Não seria a questão de somente ver ou procurar “idéias fora do lugar”. Vários autores têm destacado de que modo a movimentação dos escravos nas Américas no final do século XVIII estava ligada à propaganda revolucionária proveniente da Europa. Não só rumores e temores, mas diversas insurreições escravas, de fato, eclodiram nesta conjuntura (29). Além da Revolução do Haiti (1789-1804), ocorreram rebeliões em Guadalupe (1794), Santa Lúcia (1794), Cuba (1795) e Venezuela (1795). O medo das autoridades coloniais acompanhou de perto essas eclosões, tentativas e mesmo só as denúncias e rumores. Baralt, por exemplo, destaca como os fazendeiros, em Porto Rico, temiam que a tentativa de insurreição dos escravos de Aguadilla, em 1795, estivesse vinculada aos acontecimentos do Haiti (30).

Porém, enquanto alguns autores enfatizam apenas o “contágio” das idéias por parte dos escravos ou, então, a incorporação delas por algumas lideranças políticas, outros têm procurado ressaltar a perspectiva de se analisar a própria lógica e percepção que a comunidade das senzalas, os libertos, fugitivos, quilombolas e negros livres podiam estar tendo dessas conjunturas. Viajando por outros caminhos podemos pensar que as idéias e tensões tanto na Europa como nas Américas tinham desdobramentos e repercussões variadas nas colônias e nas metrópoles. O movimento de “ida e volta” dos “bumeranges” é,

26 Cf. A. J. R. Russel-Wood, op. cit., pp. 84, 109-10, 130; e Thomas Flory, “Race and Social Control Independent Brazil”, in *Journal of Latin American Studies*, vol. 9, n° 2, novembro de 1977, p. 201.

27 Cf. Clare Taylor, “Planteil Comment upon Slave Revolts in 18th Century Jamaica”, in *Salvery & Abolition*, vol. 3, n° 3, dezembro de 1982, p. 249.

28 Cf. Leslie F. Manigat, “The Relationship between Marronage and Slave Revolts and Revolution in St. Domingue-Haiti”, in Vera Rubin & Arthur Tuden (eds.), *Comparative Perspectives on Slavery in New World Plantation Societies*, volume 292, Nova York, 1977, pp. 420-38. Em trabalho mais recente Carolyn Fick retoma este argumento. Ver: *The Making of Haiti. The Saint Domingue Revolution from Below*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1990, especialmente parte 1: “Background to Revolution”, pp. 15-90.

29 Ainda que trilhando outros caminhos metodológicos de análise, Frederic Mauro faz uma reflexão interessante sobre o impacto das tensões entre a Europa e as Américas dos séculos XVI a XIX. Ver: “Tensions and the Transmission of Tensions in the European Expansion to America (1500-1900)”, in *Plantation Society*, vol. 1, n° 2, junho de 1979, pp. 149-59.

30 Ver: Guillermo A. Baralt, *Esclavos Rebeldes. Conspiraciones y Sublevaciones de Esclavos en Puerto Rico (1795-1873)*, Porto Rico, Edições Hurucan, 1981, pp. 13-20; e Clare Taylor, op. cit., p. 249.



NEGRO CONGO E NEGRA MONJOLO, PELO ARTISTA ALEMÃO JOHANN MORITZ RUGENDAS

de fato, bem sugestivo. Ou seja, as análises de “contágio de idéias” paralisa a reflexão para se perceber como estas poderiam estar sendo percebidas (31). A questão seria muito menos de “origem” e/ou de “influência” de idéias, mas sim da circulação, da interpretação e dos significados em torno delas. Para a Bahia e Pernambuco existem análises com pistas sugestivas nesta direção (32).

No Grão-Pará — segundo um estudo de Acevedo Marin — temeu-se igualmente o “contágio revolucionário” vindo da França. Tais temores promoveram, inclusive, uma militarização acelerada em áreas de fronteira, visto haver litígios territoriais com a Guiana Francesa (33). Tais “idéias de liberdade” podiam não ter apenas uma leitura. Escravos, fossem crioulos ou africanos, homens livres, soldados, oficiais metropolitanos, europeus, marinheiros, mestiços, índios e outros tantos podiam reinterpretá-las diferentemente. Também os roteiros da sua circulação podiam ser diversos. Na Amazônia colonial, talvez tenham sido os quilombolas e fugitivos os responsáveis por sua difusão. Os “bumerangues” talvez estivessem mesmo nas mãos deles.

Pensando nesses “bumerangues quilom-

bolas” podemos ainda trilhar outras pistas de análise. Genovese, em estudo comparativo clássico, argumenta, por exemplo, que, no final do século XVIII, as revoltas escravas nas Américas — influenciadas principalmente pela “onda revolucionária burguesa-democrática” da Europa — adquiriam novos conteúdos políticos, distanciando-se, assim, do “caráter puramente restauracionista” das sociedades africanas (34).

Criticando as análises de Genovese, como também algumas conclusões de Craton a respeito do caráter “africano” e/ou “crioulo” da resistência escrava no Caribe e seus conteúdos ideológicos, Seymour Drescher procura destacar a possibilidade de se perceber as mudanças nas estratégias de enfrentamento dos cativos não só a partir dos impactos econômicos internos e das influências ideológicas externas, mas também fundamentalmente através do exame dos significados políticos que eles conferiam às suas ações. Desse modo, Drescher relaciona a resistência dos cativos com a micropolítica das comunidades escravas, os fatores externos (conjunturas econômicas e políticas), as avaliações e percepções pontuais e a conseqüente interação

31 Partindo do exemplo das rebeliões escravas jamaicanas nos últimos anos do século XVIII, David Geggus faz uma análise sugestiva, destacando as perspectivas internas, a correlação de forças, a conjuntura político-econômica, o impacto demográfico e a percepção da massa escrava nas Américas no entendimento das causas das rebeliões. Suas análises sobre as articulações dos maroons jamaicanos e a infiltração da propaganda francesa são muito sugestivas. Ver: “The Enigma of Jamaica in the 1790s: New Light on the causes of Slave Rebellion”, *William and Mary Quarterly* 44, 2, 1987, pp. 274-99.

32 Na década de 30, as revoltas separatistas que ecoavam em várias partes do Império ajudaram a aumentar os boatos a respeito das insurreições escravas. Aliás, Perdigão Malheiro já havia destacado no século XIX que “os escravos, descendentes da raça africana, que ainda conservamos, hão por vezes tentado, e ainda tentam, já por deliberação própria, já por instigações de estranhos, quer em crises de conflitos internacionais, quer intestinas, é o vulcão que ameaça constantemente a sociedade, é a mina pronta a fazer explosão à menor centelha”. Ver: Perdigão Malheiro, *A Escravidão no Brasil. Ensaio Histórico, Jurídico, Social*, Petrópolis, Vozes/INL, 1976, volume II, pp. 87-102. De fato, no Maranhão, com a movimento da Balaiaida (1838-41), as fugas de escravos se multiplicaram e vários quilombos foram formados. Ver: Maria Januária Villela Santos, *A Balaiaida e a Insurreição de Escravos no Maranhão*, São Paulo, Ática, 1983, pp. 67, 87-102. Um exemplo de revolta separatista na década de 30 que fez aumentar os rumores relativos a eclosões de levantes escravos foi a Sabinada, na Bahia, em 1837. Ver: Paulo Cesar Souza, *A Sabinada: a Revolta Separatista na Bahia (1837)*, São Paulo, Brasiliense, 1987. Vertambém as análises sobre a agitação dos escravos em Pernambuco na década de 20 e 30, quando ocorreram vários conflitos envolvendo movimentos separatistas nessa província. Cf. Marcus Y. M. Carvalho, *Hegemony and Rebellion in Pernambuco (Brazil), 1821-1835*, tese de doutorado inédita, University of Illinois, 1989, especialmente capítulo III: “Slave Resistance in Pernambuco — 1825-1835”, pp. 105-47. Para a Bahia entre o final do século XVIII e o período da independência, ver algumas análises que sugerem as percepções escravas e a circulação de idéias da con-

desses múltiplos aspectos. Ou seja, ele demonstra de que modo os escravos no Caribe, no final do século XVIII e início do XIX, sabiam o que se passava na política inglesa (debates parlamentares na Inglaterra, etc.) e tentavam, na medida do possível, tirar proveito de tal situação a partir de suas próprias lógicas (35).

Quanto aos quilombolas, não estavam alheios a todos esses interesses e igualmente às suas possibilidades de sobrevivência nas regiões que escolhiam para se estabelecer. Reconstituindo o processo histórico em torno de alguns aspectos dos sentidos políticos próprios das ações dos quilombolas e analisando as formas de repressão, os agenciamentos, os conflitos e as atitudes de enfrentamento em volta de algumas comunidades de escravos fugidos, é possível esquadrihar a política cotidiana das experiências históricas por elas forjadas. Quanto a esta questão, vale a pena mencionar as experiências históricas vividas por outras comunidades de fugitivos. As comunidades de maroons de Le Maniel, na Ilha de São Domingos, no século XVII, que travaram, por quase cem anos, lutas com os colonizadores espanhóis e franceses, foram beneficiadas, por vários motivos, pela sua localização geográfica. Em diversas ocasiões, as autoridades espanholas eram negligentes com os movimentos dos fugitivos, que eram constituídos, na sua maior parte, dos escravos do lado francês da ilha. Em consequência disso, a perseguição a essas comunidades maroons envolveu inúmeros interesses entre colonos e autoridades espanholas e francesas naquela região fronteiriça. Os lavradores e fazendeiros do lado espanhol comerciavam com os maroons e os mantinham informados sobre qualquer movimentação de tropas enviadas para persegui-los (36).

De forma alguma importa dizer que em tais circunstâncias os quilombos podiam funcionar apenas como meros instrumentos de manipulação ou que a continuidade de sua existência se devesse tão-somente a de outros interesses. Em tais contatos entre as comunidades de fugitivos e os mundos da escravidão, estas primeiras não podem ser vistas simplesmente como ferramentas, utilizáveis ou não, nas mãos de determinadas autoridades e fazendeiros com interesse em negócios. Pelo contrário, de várias partes da América

escravista temos diversos exemplos que evidenciam de que modo algumas comunidades de fugitivos, ampliando as suas estratégias de luta, constituíram “alianças de conveniências” que envolveram tanto escravos nas plantações como piratas, índios, mercadores, lavradores brancos e até mesmo tréguas e tratados de paz com fazendeiros e autoridades coloniais.

Pollack-Eltz, por exemplo, ao abordar as complexas relações dos quilombolas venezuelanos envolvidas com interesses de comerciantes locais (inclusive traficantes de escravos) e proprietários de terras que lutavam contra o monopólio comercial da Espanha, argumenta que as estratégias de luta dessas comunidades de fugitivos nessa ocasião não possuíam um sentido político próprio. Criticando essas análises, Price sugere que os quilombolas em toda a América, ampliando os significados políticos de suas lutas, forjaram em determinados momentos “alianças de conveniência” (*alliances of convenience*) com escravos nas plantações, indígenas, colonos brancos, etc. (ele cita ainda o exemplo das alianças entre os maroons espanhóis, piratas e soldados ingleses no Caribe, no século XVIII) que podiam incluir até mesmo — como no caso da Venezuela no século XVIII — comerciantes e fazendeiros “criollos” (37).

A propósito, não só no Brasil, mas também em outras partes da América escravista, temos vários exemplos de episódios nos quais os cativos perceberam a conjuntura política e econômica como lhes sendo favorável para planejarem insurreições e fugas coletivas. Beckles, a esse respeito, analisando a rebelião escrava em Barbados no Caribe inglês em 1816, concluiu que alguns escravos, principalmente os líderes da revolta, tinham informações sobre os acontecimentos que vinham ocorrendo no Parlamento da Inglaterra e acreditavam que Wilberfoce e seus companheiros abolicionistas seriam solidários com a sua causa (38). Craton, por sua vez, ao analisar as mudanças de atitudes dos cativos que lideraram as revoltas escravas no Caribe inglês entre 1816 e 1832 (Barbados, 1816; Demerara, 1823 e Jamaica, 1831-32), destaca que, ao contrário dos líderes das rebeliões escravas do século XVII e XVIII — a maior parte dos quais constituídos de africanos recém-chegados —, os cativos que planejaram

juntura internacional. Cf. João José Reis, “O Jogo Duro do Dois de Julho: o ‘Partido Negro’ na Independência da Bahia”, in João José Reis & Eduardo Silva (eds.), *Negociação e Conflito: a Resistência Negra no Brasil Escravista*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, pp. 99-122; e Luiz Henrique Dias Tavares, “Escravos no 1798”, in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n° 34, São Paulo, 1992, pp. 101-20.

33 Cf. Rosa E. Acevedo Marin, op. cit.

34 Cf. Eugene Genovese, *Da Rebelião à Revolução: as Revoltas de Escravos Negros nas Américas*, São Paulo, Global, 1983. Alguns dos seus argumentos foram defendidos mais recentemente em Robert L. Paquette, “Social History Update: Slave Resistance and Social History”, in *Journal of Social History*, 1991, pp. 681-5.

35 Cf. Seymour Drescher, *Capitalism and Antislavery. British Mobilization in Comparative Perspective*, Nova York, 1987.

36 Cf. Yvan Debbash, “Le Maniel: Further Notes”, in Richard Price (org.), *Maroon Societies*, op. cit., pp. 144-5.

37 Cf. Angelina Pollack-Eltz, “Slave Revolts in Venezuela”, in Rubin & Tuden, op. cit., pp. 439-45. Ver os comentários críticos de Price sobre este artigo na mesma obra, pp. 495-500.

38 Cf. Hilary Beckles, “Emancipation by Law or War? Wilberfoce and the 1816 Barbados Slave Rebellion”, in David Richardson (org.), *Abolition and its Aftermath the Historical Context, 1790-1916*, University of Hull, Frank Cass, 1985, pp. 94-8.

essas revoltas eram na maioria crioulos, muitos deles cristãos e até alfabetizados. Além disso, tendo eles posição privilegiada no que diz respeito às ocupações especializadas, possuíam maior mobilidade e mesmo acesso aos periódicos locais (39).

Desse modo, tensões e conflitos entre metrópole e colônia, enfraquecimento do poder colonial em virtude de lutas internas e externas, discussões parlamentares sobre a emancipação e outras tantas circunstâncias pontuais, mesmo no âmbito das fazendas, eram percebidos pelos escravos como momentos favoráveis para realizarem revoltas abertas ou forçarem seus senhores a lhes fazerem concessões de espaços de autonomia dentro da escravidão. Ou mesmo escravos fugidos, constituídos em comunidades, tentavam fazer os exércitos coloniais oferecerem tratados de paz (40). É claro que numa correlação de forças, na maioria das vezes desigual, autoridades e senhores não raramente respondiam a essas tentativas dos escravos com violenta repressão.

VI

Nas fronteiras da Amazônia colonial, quilombolas — apoiados por outros personagens dos mundos da escravidão —, que já eram *hidras*, transformaram-se em *bumeranges*. Entraram em contato não só com idéias mas fundamentalmente com outras experiências históricas.

A historiografia mais recente sobre a história social da escravidão no Brasil — mais destacadamente aquela dedicada a analisar o protesto escravo — tem apontado novos caminhos de reflexões. O quilombo não era necessariamente um mundo isolado completamente da sociedade escravista, onde habitavam invariavelmente guerreiros mitificados, quase-heróis “sem consciência”. Algumas abordagens historiográficas que enfatizaram o caráter de “marginalização” social, política e econômica dos quilombolas acabaram por desconsiderar os aspectos complexos e os contextos específicos das suas formas de protesto. O mocambo, em determinadas análises, aparecia apenas eleito como um local idealizado da resistência escrava — esta considerada uniforme, repetitória, sem objetivos e lógicas próprias — em

contraposição com as senzalas, onde habitavam a maior parte dos escravos “coisificados”, uma vez marcados socialmente pela violência e opressão do cativo (41).

O quilombo, enfim, aparecia como uma luta “impotente” ou sem sentido político próprio. Ou seja, para escapar da dominação, escravos evadiam-se, internavam-se nas matas e aí permaneciam escondidos como seres totalmente “marginalizados”, ora defendendo-se das expedições reescravizadoras, ora saqueando fazendas próximas, desenvolvendo, via de regra, uma economia predatória (“parasitária” para alguns historiadores), combinada com a agricultura de subsistência e trocas mercantis esporádicas.

Em determinadas análises, a imagem do quilombola era associada à do escravo “quase-consciente”, que, procurando escapar das crueldades da escravidão — onde não possuía nenhuma cultura própria e/ou qualquer traço de organização social —, fugia para o único mundo da liberdade possível: o mocambo. Em outras, os cativos que procuravam se refugiar nos quilombos eram na sua maioria africanos que, para além do desejo de dar fim ao cotidiano de castigos e maus-tratos vividos, iam em busca de um abrigo seguro onde pudessem principalmente *restaurar* suas experiências sociais e culturais originárias da África. Se para alguns a luta dos quilombolas não tinha um significado político próprio, para outros o seu conteúdo tinha apenas o caráter contra-aculturativo (42).

Pensarmos os quilombolas e suas interações com o restante da sociedade escravista — *hidras* e *bumeranges* — pode nos levar a outras direções. É possível descobrir, entre outras coisas, que o mundo dos quilombos talvez não fosse tão distante assim das senzalas. Ou seja, não existiam assim experiências sociais tão excludentes como aquelas que indicam haver, nas senzalas, apenas cativos anômicos e passivos em contraposição aos mocambos, onde havia escravos rebeldes, guardiães — sempre e somente — de uma cultura africana a-histórica e de um suposto símbolo exclusivo do protesto escravo. Ao contrário disso, pode-se revelar como os variados mundos criados pelos quilombolas acabaram por transformar, entre outras coisas, os mundos daqueles que permaneciam escravos.

39 Cf. Michael Craton, “Proto-Peasant Revolts? The Late Slave Rebellions in the British West Indies, 1816-1832”, in *Past & Present*, vol. 85, novembro de 1979, pp. 99-125.

40 No Brasil colonial as autoridades ofereceram vários tratados de paz aos quilombolas de Palmares. Ver: Edison Carneiro, *O Quilombo dos Palmares*, 3ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966; e Décio Freitas, *Palmares: a Guerra dos Escravos*, 3ª ed., Rio de Janeiro, Graal, 1981. Para tratados de paz propostos aos maroons da Jamaica e Suriname, ver síntese em: Sílvia W. de Groot, “A Comparison between the History of Maroon Communities in Surinam and Jamaica”, in *Slavery & Abolition*, vol. 6, n° 3, dezembro de 1985, pp. 173-84.

41 Para os trabalhos clássicos sobre protesto escravo e quilombos no Brasil, ver: Clóvis Moura, *Rebeliões da Senzala. Quilombos, Insurreições e Guerrilhas*, Rio de Janeiro, Conquista, 1972; e Décio Freitas, op. cit. Análises mais recentes — e com outras abordagens — encontram-se em: Célia Maria Marinho Azevedo, *Onda Negra. Medo Branco. O Negro no Imaginário das Elites — século XIX*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987; Sidney Chalhoub, *Visões de Liberdade. Uma História das últimas Décadas da Escravidão na Corte*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990; Sílvia Hunold Lara, *Campos da Violência: Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988; e João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil. A História do Levante dos Malês (1835)*, São Paulo, Brasiliense, 1986.

42 Uma análise crítica sobre a historiografia a respeito de quilombos e o protesto escravo no Brasil encontra-se em: Flávio dos Santos Gomes, *História dos Quilombolas*, op. cit.