

ÁFRICA NA SENZALA LATINO-AMERICANA

Utopias de escravos rebeldes: Brasil e Cuba, década de 1830

Martin Lienhard *

Introdução

Há abundantes testemunhos para afirmar que ao longo da história da escravidão africana na América, os cativos sempre se esforçaram por melhorar suas condições de vida e de trabalho; sempre, também, procuraram conquistar um espaço mínimo para o exercício de sua liberdade (religiosa, cultural, sexual, económica, etc.¹). Nem sempre, mas amiúde, eles tentavam – principalmente através da fuga ou da insurreição – romper definitivamente com a servidão. Algumas fugas ou levantes de escravos se produziram já na África, quer nas feitorias onde os cativos «esperavam» o momento de sua deportação, quer no próprio momento de serem embarcados para a travessia do Atlântico². Na América escravista, em particular depois

* Faculdade de Letras da Universidade de Zurique

¹ Para a vida quotidiana dos escravos, veja-se a excelente compilação de trabalhos sobre a *História da vida privada no Brasil* (NOVAIS 1997).

² Em 1687, se referindo à deportação dos escravos angolanos para a América, o capuchinho CAVAZZI (1956, vol. 1: p. 160) escreveu: «Há [...] grande diferença entre os escravos dos Portugueses e os dos pretos. Os primeiros obedecem não só às palavras, mas até aos sinais, receando sobretudo ser levados para o Brasil ou para a Nova Espanha, pois estão persuadidos de que, chegando àquelas terras, seriam mortos pelos compradores, os quais, conforme pensam, tirariam dos seus ossos a pólvora e dos miolos e das carnes o azeite que chega à Etiópia [...]. Portanto, só pelo terror de serem mandados para a América, agitam-se freneticamente e, se possível, fogem para as matas. Outros, no momento de embarcar, desafiam as pauladas e matam-se por si mesmos, atirando-se à água». Se aqui ainda se trata de pequenos actos de resistência individual, também há notícias de verdadeiros levantes de massa. Assim, em 1798, um navegante português, Joseph Antonio Pereira, pretende cobrar de uma companhia

da revolução haitiana, as manifestações de inconformidade escrava foram quase constantes. As formas mais comuns de insubordinação colectiva eram a greve, a fuga, a insurreição e, também amiúde, a constituição de reductos autónomos mais ou menos permanentes: *quilombos*, *mocambos* (Brasil), *palenques* (Cuba, Colombia), *cumbes* (Venezuela), etc. Através desses movimentos, que às vezes se assemelhavam a tentativas de «retorno à África» na própria América, os escravos procuravam reconquistar sua liberdade.

É nos momentos de ruptura aberta que se manifestam com maior transparência as utopias ou os projectos que se iam construindo no seio dos colectivos escravos. Já no século XVII, mas sobretudo nas primeiras décadas do século XIX, depois do grande terramoto causado pela revolução dos negros da parte francesa de São Domingos, as fugas ou os levantes de escravos costumavam gerar grandes processos, nos quais os juizes ao serviço dos grupos escravistas pretendiam descobrir as motivações, as formas de organização e os objectivos dos cativos rebeldes. Destinados a identificar e a condenar – aos açoites, à deportação, à pena capital – os líderes de tais movimentos, e talvez mais ainda, a reunir o conhecimento necessário para afastar a ameaça de outros actos semelhantes de insubordinação negra, esses processos abriam-se forçosamente às vozes dos cativos. Neste sentido, as devassas instruídas com base nos levantes e fugas de escravos oferecem, bem mais do que a literatura artística ou didáctica sobre a vida dos negros nas senzalas ou nas cidades, a imagem de homens e mulheres conscientes de sua situação e, amiúde, decididos a trocá-la por uma outra melhor.

Se não se pode negar a existência, nos séculos XVI-XVIII, de debates teológicos, jurídicos e económicos sobre a servidão dos africanos na América³, é no começo do século XIX, que corresponde às últimas décadas da época colonial (Caribe espanhol) ou do regime escravista (Brasil)⁴, que os escravos começam realmente a atrair a

de seguros de Cádiz «las pérdidas. y averías que experimentó dicho buque [*Nuestra Señora de la Concepción y Jesús de los navegantes*] en el expresado puerto de Cabinda ocasionados con motivo del levantamiento de doscientos setenta y ocho esclavos que tenía a su bordo» [grifo nosso]. (AHN, Consejos, 20257, exp. 2, 1806, 1-5 r. e 5 v.).

³ Veja-se o excelente e bem documentado livro *Viagem ao fundo das consciências* de Maria do Rosário PIMENTEL (1995).

⁴ A escravatura foi um dos fundamentos do sistema colonial; sua permanência em um país «emancipado» traduz, portanto, a existência de uma situação semi-colonial. Nos países hispano-americanos, a abolição da escravidão dos negros costumava fazer

atenção de viajantes, cronistas de costumes, romancistas e pintores, estrangeiros na sua maioria. Na fase final do regime colonial e/ou escravista, os negros – especialmente no Brasil e nas Caraíbas – constituem um conglomerado enorme e muito diversificado, no interior do qual podemos distinguir, primeiro, entre os negros libertos e os escravos, e quanto aos últimos, entre os que trabalham nas plantações e aqueles que desempenham algum ofício na cidade. Cada uma destas duas macro-categorias de escravos abrange uma miríada de grupos diversos que se distinguem quanto a sua procedência (africana ou local), sua «cor», sua inserção no trabalho produtivo, sua relação com os donos, seu habitat, suas práticas culturais e religiosas, seu sexo, sua idade, etc. Nas obras dos observadores de «costumes», os cativos negros constituem antes de tudo um elemento pitoresco na evocação de um mundo «opulente», indolente e tropical, por vezes «orientalizante». É o caso, particularmente, dos quadros românticos – anos 1830 – de pintores como J. M. RUGENDAS (1979) ou Jean-Baptiste DEBRET⁵ (1993). Uma visão mais crítica da escravidão se encontra nos relatos de viagens de muitos visitantes estrangeiros⁶, nas crônicas do abolicionista cubano Anselmo SUÁREZ Y ROMERO (s/d) e, mais ainda, no romance *Francisco* (1970 [1838-1839]) do mesmo autor⁷. Convém enfatizar que no caso dos escritores locais, as possíveis atitudes críticas deviam menos ao «humanitarismo» de seus autores do que a considerações de tipo económico e político. As novas perspectivas

parte dos programas políticos dos movimentos de emancipação; aliás, porém, a abolição definitiva da escravatura demorou várias décadas para se verificar (Colômbia: 1851; Ecuador: 1852; Venezuela: 1854). Em Cuba e Porto Rico, tanto a emancipação da Espanha quanto a abolição da escravidão foi mais tardia do que nos outros países hispano-americanos. Porto Rico proclama a abolição em 1873. Em Cuba, ela se completa só em 1886, escassos dois anos antes do Brasil (1888), país que tinha proclamado sua independência em 1822. Em todos estes casos se constata, pois, uma evidente assimetria entre emancipação política e liberalização do sistema económico-social.

⁵ Deve-se reconhecer que Debret, ao contrário de Rugendas, observa também alguns dos aspectos repugnantes do sistema escravista, em particular os castigos infligidos aos cativos.

⁶ Entre os observadores estrangeiros mais atentos desse período, mencione-se, para o Brasil, a escritora Maria GRAHAM (1990). Para Cuba, consulte-se a interessante antologia de narrativas de viagens publicada por Louis A. PÉREZ, JR. (1992).

⁷ Em *Los esclavos negros*, obra clássica sobre a escravatura em Cuba, o antropólogo Fernando ORTIZ (1987) se apoia aliás nas descrições de Suárez y Romero para evocar a vida dos escravos.

que abria, naqueles anos, a revolução industrial, o temor da repetição dos sucessos revolucionários do Haiti e a campanha abolicionista internacional liderada pelos ingleses, obrigava os sectores hegemónicos latino-americanos a procurar soluções alternativas e racionais ao sistema da escravatura. No Brasil, Maciel da Costa, Andrada e Silva, Alves Branco e Burlamaqui (COSTA 1988) demonstraram, entre 1820 e 1840, a inviabilidade económica do sistema escravista e afirmaram a necessidade de importar trabalhadores livres da Europa. Em Cuba, José Antonio SACO (1837), futuro autor de uma obra monumental sobre a escravatura na história mundial (SACO 1938), chegou a conclusões semelhantes. Nesses tratados político-económicos, como também na literatura e na pintura românticas, os escravos aparecem, quer como uma massa martirizada, quer como um conjunto de figuras pintorescas ou, ainda, como um simples dado económico; jamais eles são evocados enquanto sujeitos activos de sua própria história – ou da história em geral.

Neste trabalho encararemos dois movimentos de escravos rurais praticamente isócronos: a insurreição «iorubá» de 1832 na área cafeeira de Banes (Mariel, Cuba) e a tentativa de levante (1832-1833) dos escravos nos engenhos do rio Atabaia (província de São Paulo, Brasil). Como assinala João REIS (1988) em um trabalho sobre a insurreição urbana dos *malês* – escravos islâmicos – em Salvador da Bahia, a pesquisa sobre os movimentos insurreccionais de escravos costuma seguir, esquematicamente, uma de duas orientações bem diferentes. A primeira, qualificada por Reis de «culturalista», procura explicar tais movimentos a partir das tensões «étnicas» entre africanos e brancos, enquanto que a segunda, mais ou menos tributária do marxismo, prefere analisá-los a partir das condições económicas. Sem pretender intervir no debate entre estas duas tendências, o presente trabalho, baseado na convicção de uma fundamental diversidade dos movimentos de escravos, procurará encarar menos as causas dos levantes do que as atitudes e os objectivos concretos dos escravos insurgentes. Se a motivação geral de qualquer insubordinação deve ser procurada, em primeiro lugar, na situação de cativeiro que experimentam os escravos africanos na América, os projectos concretos que sustentam os diferentes movimentos são, na verdade, bem variados: obtenção da liberdade individual, *cimarronaje*, constituição de um *quilombo* ou *palenque*, abolição da escravatura, etc. Amiúde, vários projectos coexistem em

um só movimento. A própria dinâmica de uma empresa colectiva de fuga ou de levante, ademais, pode levar os escravos a privilegiar, segundo as circunstâncias – e às vezes sucessivamente –, uma ou outra dessas opções. Muito diversas, ainda, são as tradições ou os repertórios culturais e políticos nos quais se aprovisionam os colectivos de escravos insubordinados.

O que têm em comum os dois movimentos que pretendemos estudar aqui é, por um lado, a relativa homogeneidade étnica dos grupos dirigentes (*iorubá* em Banes, *congo-monjolo-cabinda* no rio Atibaia), e por outro, corolariamente, a importância que desempenham, nos projectos respectivos, certas tradições político-religiosas africanas. Não pretendo nem sugiro – o panorama da insurgência escrava é, para essa época, complexo demais – que se trate de casos representativos. A documentação consultada consiste, basicamente, nas devassas dos juízos que se realizaram contra os escravos presos. Cada vez mais aproveitadas pelos estudiosos, sobretudo no Brasil, tais devassas, com seu jogo de perguntas e respostas, constituem um enorme *corpus* de textos propriamente «dramáticos». É verdade que o «cenário», a «encenação», a repartição dos «papéis» (juízes/réus), como também a maneira de organizar o «diálogo», variam relativamente pouco de um processo para outro; a ausência de um «roteiro» fixo, porém, autoriza os personagens a intervir, de vez em quando, com dados ou fragmentos de discurso imprevistos e surpreendentes. Além disso, uma atenção suficiente às circunstâncias práticas dos processos e a sua dinâmica interna permite também levar em conta os silêncios e o «não dito» que se manifesta, de várias maneiras, na transcrição dos interrogatórios. Lidos com a técnica do *close reading*, estes papéis, como esperamos demonstrar, podem oferecer uma visão bem mais precisa e menos estereotipada das práticas político-culturais e do imaginário utópico dos escravos do que os textos ou as pinturas elaboradas com intenções políticas, didácticas ou artísticas.

Projecto de levante dos escravos do rio Atibaia (província de São Paulo, Brasil, 1832)

O primeiro dos dois processos que desejo submeter aqui à atenção dos leitores foi instruído na vila de São Carlos (comarca de Itu, província de São Paulo) em 1832, depois de frustrada a segunda

tentativa de levante ou «revolução» dos escravos de quinze fazendas açucareiras nessa área (QUEIROZ 1974). A verdadeira ou suposta conjura dos escravos é denunciada a 3 de fevereiro de 1832 pelo sargento-mor António Francisco de Andrade, proprietário de um engenho na beira do rio Ativaia (ou Atibaia). Nesse mesmo dia ainda, o juiz de paz José da Cunha Paes Leme, também proprietário de escravos (ibid.: p. 199), recebe os testemunhos de acusação do próprio António Francisco de Andrade e de seus irmãos José Franco e Teodoro Francisco; nesta ocasião depõe, também, o carpinteiro Manoel José do Amaral, homem pardo. A partir de 11 de Fevereiro e até 23 do mesmo mês são interrogados – em alguns casos mais de uma vez – aproximadamente 34 homens escravos e 16 homens livres. Impõe-se a evidência de que a denúncia de António Francisco de Andrade, versão aparentemente «definitiva» dos sucessos, constitui a base de toda a devassa; nos depoimentos posteriores dos negros e dos brancos aparecem muitos pormenores inéditos, mas nenhuma novidade absoluta, a não ser o descobrimento bastante espectacular, entre os dias 16 (ibid.: p. 226) e 23 (ibid.: p. 220), de uma pintura alegórica, obra de um escravo, que representa um negro coroado por dois brancos. A transcrição dos interrogatórios deixa bem claro – particularmente no caso do escravo Diogo *rebolo* (ibid.: p. 208) – que o juiz, em alguns casos, empregou a tortura para obter a informação que estava procurando. Chama a atenção, também, que vários testemunhos de brancos, quase idênticos, só serviram para confirmar a realidade de uma «conferência» entre o *mestre* Joaquim *ferreiro* e Francisco *crioulo*, os escravos aparentemente melhor informados sobre a situação geral da escravatura no Brasil (testemunhos de António Januário Pinto Ferraz, Salvador Nunes de Brito, Daniel da Silveira Cintra, Vicente José de Arruda e António Sutério, ibid.: 228-230). Embora não se possa, perante factos como estes, falar de um processo «limpo», a abundância de pormenores mais ou menos surpreendentes em vários depoimentos permite, como haveremos de ver, fazer uma ideia relativamente precisa do projecto e do imaginário «político» dos escravos.

Na sua denúncia, Andrade assinala que, tendo ouvido falar de um «ajuntamento nocturno» que os escravos celebraram, no sábado 28 de janeiro de 1832, no engenho de D. Anna Franca, vizinha dele, realizou – «por via de promessas a hums, e de castigos a outros» (ibid.: p. 197) – um inquérito informal entre os escravos

seus e os de seu irmão Teodoro Francisco. As conclusões mais notáveis dessa devassa «irregular» são as seguintes (ibid.: 196-198). Os escravos insurgentes, *congos* e *monjolos*⁸ na sua maioria, tinham como «cabeça» João Barbeiro, negro forro *de nasção* (= membro de um grupo étnico africano ou afro-brasileiro) residente na cidade de São Paulo. Esse João Barbeiro [*monjolo*?⁹], acrescenta Andrade, «foi prezo e remettido para a cidade de São Paulo por ser cabeça do Levante que não se fez pela Pascoa¹⁰» (ibid.: p. 197); na altura do processo – mas não se sabe desde quando – ele andava fugido (ibid.: p. 220). Sempre segundo António Francisco de Andrade, os escravos tinham criado um «clube» (uma espécie de associação político-militar), designado «capitães» em cada engenho e nomeado um «caixa», Diogo [*rebolo*], para cobrar as cotizações – em dinheiro, lenços, etc. – dos membros. Um escravo tropeiro, Marcelino [*cabinda*], devia garantir a comunicação entre João Barbeiro e o «o comandante dos escravos da beira de Atibaia» (ibid.), Miguel (*monjolo*). Os insurgentes, parece, dispunham de algum armamento, nomeadamente de «zagalhas» (azagaias) e poucas espingardas, e costumavam celebrar reuniões nocturnas em alguma fazenda, deslocando-se nos animais de seus senhores ou dos carpinteiros dos engenhos.

A palavra empregada pelo sargento-mor – e também, logo, pela testemunha branca José Leonardo Pereira (ibid.: 223) – para nomear a estrutura associativa dos escravos, «clube», bem conhecida da história da revolução francesa, sugere que Andrade localizou esse movimento na tradição jacobina. Em que medida a inspiração deste projecto de levante rural era realmente «jacobina» ou, pelo menos, «liberal»? Nenhum dos escravos interrogados alude à existência de um «clube». Chama a atenção, porém, que alguns dos escravos interrogados demonstrem um conhecimento bastante exacto da conjuntura política brasileira, o que sugere sua «politização» e seu «acrioulamento». Francisco *crioulo* admite ter dito para um de seus parceiros, o *tio* Joaquim *ferreiro*, que seria justo dar a liberdade aos escravos, agora que «os negros [quer dizer os africa-

⁸ Veja-se a nota n° 12.

⁹ Segundo o testemunho de José *cabinda* (206), escravo do denunciante, João Barbeiro era parente de Francisco *monjolo*; é provável, portanto, que fosse também *monjolo*.

¹⁰ Aparentemente, os escravos tinham planeado sublevar-se em uma das grandes festas de seus amos. A primeira tentativa, segundo a denúncia, deu-se na Páscoa [Natal] de 1831.

nos] já não vem para o Brasil» (ibid.: p. 215); alusão evidente à recente proibição – imposta pelos ingleses em 1830 – do tráfico atlântico. Outro escravo, o tropeiro Marcelino, ouviu dizer (ibid.: p. 220) que no Rio de Janeiro, os escravos já tinham sido liberados. Embora só se trate, neste caso, de um rumor falso, é verdade que a abolição do sistema escravista já figurava na agenda do debate político brasileiro (COSTA et al., 1988). Uma testemunha branca, Manoel da Rocha Ribeiro (QUEIROZ 1974: p. 227) declara que o escravo Joaquim *ferreiro* lhe disse «que os brancos todos se achão libertos, e elles pretos por que não havião [de] ficar [livres também]? isso era bello!». O escravo, sem dúvida, estava se referindo à emancipação do Brasil (1822): um processo que liberou os crioulos brancos da tutela portuguesa, mas sem mudar nada essencial na situação dos escravos. Interrogado directamente pelo juiz, Joaquim declarou que «foi convidado por hum mosso branco de nome Jose Valentim de Mello, o qual lhe dizia que esta intenção [o levante local] tão bem se achava tramada em São Paulo de comum acordo com os escravos desta» (ibid.: p. 210). Segundo ele, pois, um branco – filho de capitão – teria sido o verdadeiro ideólogo do movimento¹¹. Seja como for, parece que alguns dos escravos mais «acrioulados», politizados e capazes de dialogar com seus donos e os brancos em geral, se achavam bastante bem informados acerca dos debates que agitavam, naqueles anos, a sociedade crioula do Brasil.

O processo demonstra, porém, que as motivações dos escravos não se reduzem a considerações políticas de tipo nacional ou internacional, e que os meios empregados por eles para obter sua liberdade não foram, exclusivamente, de inspiração «liberal». A devassa revela, com efeito, a existência paralela, entre os próprios escravos insurgentes, de uma lógica ao mesmo tempo mais «africana» e mais «escrava». Note-se neste contexto que pelo menos 75% dos escravos interrogados são africanos, predominando entre eles as origens

¹¹ Francisco crioulo, escravo de António Sutério, repete, no seu segundo interrogatório (217), a mesma história. O juiz não parece ter levado a sério esta «pista branca», quer porque não a considerava verosímil, quer porque Mello, filho de um capitão, teria sido um adversário difícil. Note-se que uma testemunha branca, Salvador Nunes de Brito, «disse que ouvira dizer que José Bento [da Silva: um branco] tinha grande courelação, e amizade com os negros em que tratavão do presente objecto da insurreição, dizendo que fizessem o levante a bem de sua liberdade, visto que agora não devia haver escravidão, e que isto sabe por ouvir a José de Campos Soiza» (226). A «pista branca», portanto, não deixa de ser – paralelamente a outras – uma hipótese plausível.

congo, *cabinda* e *monjolo*¹². Uma testemunha branca, Manoel Rodrigues da Silva, natural de Santo Amaro, relata – não sem alguma graça literária – duas conversas entre escravos que ele, aparentemente, teve a ocasião de ouvir (ibid.: pp. 222-223). Na primeira, «achando se elle Testemunha dentro em sua casa com a porta cerrada», o *mestre* Joaquim *ferreiro* e Francisco [*crioulo*], «Negro de Sutério», sentados «em dois páos» fora da casa dele, diziam que «tudo se achava prompto para domingo sem falta», se referindo a dinheiro, armas e o descuido domingueiro de seus donos. Pronto para o que, exactamente? É a segunda conversa ouvida por Manoel Rodrigues que parece oferecer uma resposta a essa pergunta: «No dia quinta feira da semana passada, serão sete oras da noite [ele] percebeo na rua perto da sua casa o tropel de hum cavallo ferrado e procurando saber quem seria conheceo que era hum negro»; ouviu logo que o cavaleiro dizia que «havia de ir no Quilombo ou Colomba e que não sabia elle testemunha se era isto alguma Fazenda, ou Quilombo de negros no mato». A criação de *quilombos* era, pelo menos desde o século XVII, uma prática corriqueira entre os escravos brasileiros¹³; nem só o nome – kimbundu ou ovimbundu – atribuído a esses redutos, mas também sua realidade de comunidades autónomas em termos militares, políticos e económicos, é de inspiração nitidamente bantu (cf. LIENHARD 1998 e 2001: cap. II). Se as declarações de Manoel Rodrigues poderiam ainda ser interpretadas como fruto de um imaginário branco, isso não acontece com aquelas de um dos cativos: Marcelino *tropeiro*, aquele escravo que, aparentemente, ficava encarregado de transmitir aos seus parceiros as ordens do «cabeça» João Barbeiro

¹² Por várias razões, os «apelidos» atribuídos aos escravos não remetem sempre para o grupo étnico ao qual eles pertenciam na África; sabe-se que na escolha desses nomes se impunha, amiúde, o nome do porto africano – por exemplo Benguela - onde os cativos foram embarcados. Seja como for, (o porto de) Cabinda e o (reino do) Congo pertencem à mesma macro-área cultural, localizada, em termos da geografia actual, ao norte da República de Angola. Os *monjolos* são, segundo CADORNEGA (1972 [1680], vol. III, p. 193), uma «nação do gentio do Reino do Congo». Quanto a *reboló*, «apelido» de dois escravos implicados no levante, trata-se sem dúvida de uma variante de Libolo, antiga província angolana ao sul da Quissama. Relativamente modesta, a distância entre Cabinda (ao norte) e Libolo (ao sul) é de uns 600 quilómetros.

¹³ Na linguagem coloquial do Brasil colonial, *quilombo* chegou aparentemente a nomear os terreiros de culto afro-brasileiro. No famoso «Preceito 1» do poema «Já que me põem a tormento» de Gregório de MATTOS (s/d: 249-250), o poeta – que nunca foi defensor dos negros nem dos escravos - enfatiza a permissividade que reinava, segundo ele, nesse espaço negro.

de São Paulo. Diante do juiz, Marcelino alude a um «capão de mato onde pretendia fazer sua existência», e na qual reuniria «as escravaturas dos Engenhos [...] para guerrearem com os brancos» (QUEIROZ 1974: p. 220). Parece evidente, portanto, que a criação de um quilombo fazia parte do projecto dos escravos.

Outras testemunhas escravas confirmam a orientação basicamente «africana» do levante programado. Várias delas admitem que seu objectivo consistia em matar todos os brancos e, nas palavras de José *de nasção* (ibid.: p. 212), em «fazerem a guerra contra os brancos como na sua terra [quer dizer na África] fazem huns com os outros». Agora, como é que se fazia a guerra na África centro-meridional? Em todas as sociedades pré-modernas, a guerra costumava ser acompanhada de diversas práticas religiosas e mágicas. Na época de sua grande expansão atlântica (e mundial), os próprios portugueses – e os espanhóis – acudiam, ainda, a práticas análogas: lembre-se, por exemplo, a constante invocação a Santiago, «deus» ibérico da guerra. A importância da «feitiçaria» no movimento dos escravos do rio Atibaia aparece nas declarações de muitos negros – e alguns brancos – interrogados pelo juiz. Vários escravos, em particular, vendiam o que na devassa aparece com o nome de *meizinhas* («remédios») – produzidas a partir de certas raízes – para se proteger¹⁴; essas substâncias serviam, nas palavras de Joaquim *congo*, para «amançar aos brancos, e livrar a elles pretos do chumbo, e armas dos brancos – digo do chumbo, faca, e rondas da villa e a seu salvo matarem os brancos, e ficarem libertos» (ibid.: pp. 213-214). Hoje ainda, com as mesmas palavras, os descendentes espirituais dos escravos cubanos de origem *kongo* costumam realizar uma prática mágica que consiste em «amarrar os brancos» (*nkanga mundele*) para impedir que estes perturbem o desenvolvimento de seus rituais¹⁵:

Va nkangando lo mundele
 Vai [vou] amarrando os brancos
Yanguilé (yandilé)
 Con licencia Sambianpungo

¹⁴ Esse tema é introduzido na devassa por um dos irmãos de António Francisco de Andrade, José Franco, que alude a «enchames, como bunec <r> as e raízes» (QUEIROZ 1974: p. 202).

¹⁵ Reza da religião afro-cubana de *palo monte*, gravada e transcrita pelo autor deste trabalho em uma «casa» – *munanzo* – da linhagem *kalunga munanzambe*, na cidade de Havana (Agosto de 1993). O léxico africano deste texto remete, claramente, para a língua *kitongo*.

Com a licença de Nzámbi-a-mpúngu
Yanguilé (yandilé)
Va nkangando to lo que estorba
Vai [vou] amarrando tudo o que possa estorvar
Va quitando vista mala
Vai [vou] tirando o olhar ruim
Embele sucio não me corta
Faca suja não me corta
Espina larga não me hinca
Espinha comprida não me penetra
Cabo ronda não me ronda
Sargento da ronda não me ronda
Va si me ronda não me wiri
E se me rondar, não me sente

Yo nkanga yo nkanga mundele: «eu amarro, eu amarro o branco». Esta fórmula parece tradicional na cultura *kongo*. Por volta de 1660, em guerra contra os portugueses, o rei do Kongo anunciou que ia «amarrar esses brancos» (CADORNEGA 1972 [1680], vol. II: p. 209).

Quanto aos «ajuntamentos secretos» que costumavam realizar os escravos insurgentes, Marcelino *tropeiro*, escravo de origem *cabinda* (QUEIROZ 1974: p. 209) ou *monjolo* (ibid.: p. 199), assinala que os «cabeças» lhes davam «hum título de Feitiços, ocultando o trama que premeditavão» (ibid.: p. 209). O que ele parece querer dizer é que as reuniões «políticas» se disfarçavam de encontros de «feitiçaria». Observação duplamente interessante, porque sugere, por um lado, que a prática da «feitiçaria», embora perseguida pelas autoridades, continuava vigorando nas senzalas, e por outro, que na altura dos sucessos que estamos comentando, era melhor, para um escravo, admitir sua participação nas práticas religiosas proibidas do que confessar a vontade de se liberar. Agora, o que sugerem realmente essas declarações de Marcelino, é que a prática «política» não excluía – para não dizer que implicava – determinadas acções rituais de inspiração africana. Neste contexto é também interessante saber que Marcelino, mensageiro de João Barbeiro, não só transportava cartas do «cabeça do levante», mas também «huma boceta de chifre» (testemunho de vários escravos anónimos, ibid.: p. 208). Ainda hoje, os chifres desempenham funções importantes nas religiões afro-americanas; no *palo monte* cubano, os chamados *vititi*

menso são um dos instrumentos empregados nas práticas de adivinhação. Marcelino, no caso, alegou que «não sabia o que vinha na boceta» (ibid.: p. 209); mais um indício da existência, no movimento aparentemente «jacobino» dos escravos do rio Atibaia, de uma componente religiosa «africana» mais ou menos secreta.

As evidentes conotações religiosas da guerra anunciada pelos escravos de São Carlos se acham confirmados pelos títulos com que eles investiram alguns de seus dirigentes. O «caixa» Diogo, com efeito, é qualificado de *pai* por Marcelino *cabinda*, o famoso escravo tropeiro (ibid.: 209), e de *mestre* por Bento *cassuada* (ibid.: p. 218); Joaquim *ferreiro*, líder de orientação supostamente «jacobina», é chamado de *tio* por Francisco *crioulo* (ibid.: p. 215). Note-se que nos movimentos de escravos latino-americanos, os líderes político-religiosos recebiam amiúde esse tipo de títulos (cf. LIENHARD 1998 e 2001: cap. 3). Quanto à maneira de captar a vontade dos escravos, se alude mais de uma vez a uma prática de «sedução»; Diogo *rebolo*, em particular, parece ter sido um grande «sedutor» de escravos (testemunho de Miguel *monjolo*, escravo; QUEIROZ 1974: p. 207). Esse termo lembra a *milonga* – discurso de sedução – que praticavam, segundo os cronistas portugueses de Angola do século XVII, os dirigentes político-religiosos que lutavam contra os escravistas lusitanos (LIENHARD 1998 e 2001: cap. II).

Se considerarmos o conjunto dos aspectos que acabamos de assinalar – formação de um quilombo, realização de reuniões de «feitiçaria», prática mágica de «amarrar os brancos», uso de instrumentos mágicos, hierarquia político-religiosa na senzala -, podemos formular a hipótese de que o movimento dos escravos do rio Atibaia, apesar de alguns aspectos de possível inspiração «jacobina», se baseava em grande parte em práticas político-religiosas de ascendência africana.

Falta ainda comentar, brevemente, a pintura alegórica que se descobre nos últimos dias do processo. Trata-se de uma «pintura em papel, que continha estar hum negro sentado em huma cadeira, e dous brancos, hum de cada lado coroando o negro» (testemunho de Manoel da Rocha, proprietário de escravos; QUEIROZ 1974: p. 226). Essa pintura encontrava-se na posse de Joaquim *congo* (ibid.: 220-221), escravo em uma fazenda – a de Francisco Borges da Costa – aparentemente não implicada no projecto de levante; ele afirmou tê-la comprado a Manoel *rebolo*, escravo do capitão Silvério Gurgel do Amaral Coitinho. Segundo Manoel da Rocha, «hum negro

de Francisco Borges» (sem dúvida o próprio Joaquim *congo*), «dera [essa imagem] a huma criança delle» (ibid.: p. 226). O capitão Silvério Gurgel, consultado a esse respeito, disse que ele, com efeito, «tinha hum escravo meio pintor», e que ia verificar se era obra dele. O conjunto destas observações permite não só afirmar a existência de uma «pintura escrava», como também a de uma espécie de «mercado» para ela. Não há elementos para sabermos se a imagem do negro coroado por dois brancos tinha alguma relação com o projecto de levante escravo; se foi, por exemplo, um meio de propaganda iconográfica. O que esta pintura alegórica não deixa de confirmar, em compensação, é a existência, entre os escravos da área, de uma «utopia negra». A pintura em questão pode ser relacionada com o imaginário dos ritos «católicos» de coroação de reis africanos (*congados*, *congadas*, etc.) que se celebravam – e continuam a se celebrar – em numerosas comunidades afro-brasileiras (cf. GOMES / PEREIRA 1987) e afro-americanas em geral. No caso da pintura em questão, porém, a representação da coroação de um rei negro por dois brancos, longe de constituir uma simples lembrança do passado africano, é a imagem de um utópico «mundo às avessas»; um mundo onde os negros dominam sobre os brancos.

Insurreição escrava de Banes (Mariel, Cuba, 1833)

O movimento dos escravos do rio Atibaia denuncia a presença simultânea de pelo menos duas tradições ou matrizes discursivas: a «liberal» (de origem europeia) e a «africana». Talvez, no período encarado, estas fossem, na verdade, os principais repertórios discursivos ao alcance dos escravos de plantação no Brasil e em Cuba. Quase contemporânea, a tentativa de fuga de um grupo de escravos de Bayamón (Porto Rico, 1826) para a parte francesa de São Domingos, que estudei em outro trabalho (LIENHARD 1998 / 2001: cap. III), permite formular conclusões semelhantes: se o projecto de fuga para o Haiti, «república» negra, manifestava sem dúvida a existência de um discurso «liberal» entre os escravos implicados, alguns dos meios empregados pelos cativos na preparação de sua sua empresa – nomeadamente a eleição do dia de Santiago-Ogum¹⁶ e a

¹⁶ Nas religiões afro-americanas de ascendência iorubá (Nigéria), Ogum – como Santiago para os espanhóis e os portugueses – é a divindade guerreira por excelência.

realização de um batuque na hora prevista para a partida – remetem para uma tradição africana.

Os colectivos insurgentes, como já se disse, não devem ser considerados homogêneos em termos ideológicos. Segundo a procedência dos escravos, seu sexo, sua idade e sua inserção concreta na unidade produtiva e habitacional da plantação, os escravos costumam – ainda quando se trata da mesma época e, talvez, da mesma área ou fazenda – adoptar uma grande diversidade de atitudes práticas e ideológicas. É o que demonstra o processo de uma insurreição de escravos cubanos que discutiremos a seguir. No dia 13 de Agosto de 1833, os cativos da fazenda cafeeira «El Salvador» em Banes (Mariel, Cuba), se insurgiram contra seu dono e também, segundo várias testemunhas, contra os brancos residentes na zona (GARCÍA RODRÍGUEZ 1996¹⁷). No processo, o escravo Ayusó ou Guillermo afirmou que a tropa dispersou o motim na madrugada (ibid.: p. 206). Morreram 57 cativos, entre eles os dirigentes Luis, Joaquín e Fierabrás (ibid.: p. 205).

Segundo a devassa que se realizou contra alguns supostos líderes desta insurreição abafada a sangue e fogo, vários deles, que só falavam uma língua africana, precisavam da ajuda de um intérprete para depor; pode-se supor que ainda não tinham passado muito tempo em Cuba. Note-se também que quase todos os cativos, apesar de os donos lhes terem dado nomes cristãos, se conheciam entre eles por seus nomes africanos. Por isso mesmo, sistematicamente, a devassa introduz as testemunhas com a fórmula «X em sua terra, Y aqui» – ou vice-versa.

Ayusó-Guillermo, uma das testemunhas que precisa de um intérprete para fazer seu depoimento, afirma que quatro escravos, Fierabrás (=Edu), Joaquín, Agó e Bale se tinham confabulado para matar os brancos. Parece que os conjurados desconfiavam de Ayusó por considerá-lo amigo do «senhor Baqueiro», enfermeiro da plantação. Eguyoye (= Matías), moço de 13-15 anos, pretende que os insurrectos dividiram os escravos entre varões grandes, varões pequenos e fêmeas, e assinala que duas negras do serviço doméstico e um homem – Nicolás – se opuseram à entrada dos rebeldes na casa-grande. Ele admite que participou, com os adultos, na marcha dos insurrectos a Banes. Sempre segundo o jovem, todos os

¹⁷ Minha documentação consiste nos testemunhos – infelizmente trancos - que Gloria GARCÍA RODRÍGUEZ (1996: 205-209) teve o grande mérito de publicar.

escravos – também as crianças, as «fêmeas» e os doentes – foram obrigados pelos líderes a se dirigir, logo, à fazenda cafeeira «La Catalina». O testemunho deste rapaz é particularmente interessante, nem só porque contém uma série de detalhes únicos («bebieron leche que estaba ordeñada»; *ibid.*: p. 207), como também porque Eguyoye é um indivíduo em formação, ainda não totalmente identificado com nenhum dos diferentes grupos de escravos em presença.

Algumas das escravas se opuseram, como já se disse, à entrada dos insurrectos na casa-grande. Uma delas, Margarita *lucumí*¹⁸, narra a disputa que teve por isso com seu marido, Joaquín *lucumí*, aparentemente um dos dirigentes principais do levante (já morto na altura do processo). Segundo o testemunho de Margarita, essa disputa se realizou em *lucumí*, língua-mãe de ambos os esposos. Ela pretende que nessa ocasião, Joaquín não só lhe disse que «iban a matar a los blancos» (*ibid.*: p. 207) e a «ser libres en la Vuelta de Abajo» (*ibid.*), mas que acrescentou, com sarcasmo, «que él no era hijo de blanco» (*ibid.*). Sempre segundo Margarita, seu esposo a repreendeu «porque defendía a los blancos» y lhe profetizou que «en viniendo el amo [le] daría la carta de libertad» (*ibid.*: p. 207). A frase de Joaquín – «eu não sou filho de branco» – poderia fazer pensar, à primeira vista, que sua esposa, ao contrário dele, era filha de branco. Isso, porém, não é muito provável, porque a devassa atribui a Margarita sistematicamente o «apelido» de *lucumí* – e não de *crioula*. É mais verosímil, portanto, que Joaquín aludisse à atitude de Margarita em relação aos brancos. É possível, com efeito, que ela, tal como aconteceu com outras escravas domésticas em outros levantes de escravos¹⁹, tenha demonstrado um certo «carinho» a seus donos – embora talvez só fosse para obter, individualmente, sua carta de alforria... Uma das conclusões – muito limitadas e provisórias – que sugerem as declarações de Margarita é que em uma situação de conflito agudo, os objectivos estratégicos dos escravos no seu conjunto podem entrar em conflito com as relações entre homens e mulheres, e que o facto de pertencer ao mesmo grupo étnico – *lucumí* no caso – também não se traduz, forçosamente, em um comportamento de solidariedade.

¹⁸ Em Cuba, *lucumí* remete aos iorubá, seus descendentes e a língua falada por eles. Na devassa não aparecem os nomes africanos de Margarita e Joaquín.

¹⁹ Por exemplo na insurreição liderada, em 1838, por Manoel Congo no Médio Paraíba (Rio de Janeiro, Brasil, 1838). Veja-se LIENHARD 1998 e 2001: cap. III).

Confrontado pelo juiz com a gravidade dos delitos cometidos pelos escravos, outro réu (ou testemunha), Ayai (= Pasqual), admite que também na «Guiné» (quer dizer na África), semelhantes actos se castigariam com a pena de morte; ele acrescenta imediatamente, porém, que no caso deste levante, a culpa dos excessos não foi dos africanos, mas dos *ladinos* (africanos assimilados que falam a língua local oficial). Ayai está insinuando que os escravos *ladinos*, ao não participarem no movimento iniciado pelos escravos *boçais* (escravos recém-chegados da África e que ainda não falam a língua de seus donos), provocaram os actos de violência mencionados pelo juiz. O depoimento de Ayai permite constatar a existência de um conflito de interesses entre escravos *boçais* e *ladinos*. Esta não era, sem dúvida, a única tensão «étnica» que se desenvolvia na senzala. O *mayoral* (feitor) Diego Barreiro declara que ao começo da insurreição, vendo-se ameaçado pelos escravos insurrectos, foi salvo graças à oportuna intervenção de três cativos do grupo *gangá*. Havia também, pelos vistos, divergências importantes entre os *lucumies*, maioritários e politicamente dominantes, e os representantes de outros grupos étnicos africanos ou afro-cubanos.

São os testemunhos de Fanguá (= Prudencio) e de Gonzalo *mandinga* que permitem imaginar melhor os objectivos estratégicos dos insurrectos. Fierabrás, segundo o depoimento do primero, dizia aos escravos «que los iba a llevar a tierra de negros» (ibid.: p. 208). O que se propunham os escravos, diz mais o *mandinga*, era «irse al monte para ser libres» (ibid.). Churipe (= Romualdo), a testemunha seguinte, confirma estas declarações; objectivo dos líderes, segundo as lembranças dele, era «llevar a todos a tierra de negros para ser libres» (ibid.: p. 209), «ponerlos en un paraje donde [los blancos] no pudieran hacerles daño» (ibid.). Para outro escravo, Chobo (= Agustín), o projecto de Joaquín consistia em sublevar-se com todos os negros da fazenda, reunir os escravos das plantações vizinhas, matar os brancos, conquistar a liberdade e estabelecer-se em Banes (ibid.).

A que lugar aludiam os insurrectos quando falavam de «terra de negros»? Na América, para os escravos, a «terra de negros» ou «terra de pretos» (cf. REIS 2000) por excelência costumava ser a África. No caso presente, porém, não há indício nenhum que permita supor que o alvo dos dirigentes líderes de «El Salvador» fosse o retorno a África. A «terra prometida», ao que parece, se achava na própria ilha. Neste contexto, a referência que Joaquín, segundo o

depoimento de sua viúva, fez à «Vuelta de Abajo», é bem significativa. Esse topónimo corresponde à parte ocidental da ilha de Cuba; contemplada no mapa, a grande ilha, no seu extremo ocidental, dá uma espécie de «volta para baixo». Graças à sua topografia intrincada, a Vuelta Abajo – como se lê no *Diario de un rancheador*²⁰ [1837-1842] de Francisco Estévez, editado pelo romancista Cirilo VILLAVERDE (1982) por volta de 1880 – era nessa altura uma típica terra de *palenques* (quilombos). Neste tipo de reducos, os *cimarrones* ou quilombolas não só reconquistavam sua liberdade, como também recriavam, em uma certa medida, um padrão de vida «africano». Os *palenques* costumavam estabelecer-se em lugares pouco acessíveis, no *monte* (mato), termo que emprega uma das testemunhas escravas de Banes e que remete amiúde para um espaço central na cosmologia dos cativos de origem africana²¹. Tudo contribui para sugerir, pois, que os dirigentes escravos de Banes, ainda pouco desfrancizados, procurassem sua salvação na recriação de uma sociedade «africana» em um lugar inacessível da ilha. A realização de um projecto semelhante era, naturalmente, impossível no âmbito da opressão branca; por isso, a eliminação física dos adversários mais directos – os fazendeiros locais – vinha a ser, na óptica dos escravos, praticamente inevitável.

Isso é, a grandes traços, o que sugerem os depoimentos dos dirigentes escravos quanto ao projecto político-social que eles perseguiram. Os testemunhos de outros escravos, e mais ainda os de alguns empregados da plantação, permitem enriquecer a «imagem» dos insurgentes com uma série de dados que iluminam os repertórios culturais actualizados por eles. Segundo Diego Barreiro, *mayordomo* da fazenda cafeeira, a insurreição foi convocada com «las palabras hó=bé, que en lengua lucumí significa reunión» (GARCÍA RODRÍGUEZ 1996: p. 205). Observação que tende a confirmar o preponderância cultural e política, entre os escravos da plantação, dos africanos de origem iorubá. Se várias testemunhas – entre elas Margarita – aludem ao uso da língua *lucumí*, a reprodução ou recriação de práticas de origem africana não se limita ao nível linguístico; já se mencionou a conservação, aparentemente geral, dos nomes africanos: um costume que revela – como na

²⁰ *Ranch(e)ador* é o equivalente cubano de um «capitão-do-mato» - caçador de escravos fugidos - brasileiro.

²¹ Veja-se LIENHARD 1998 e 2001: pass.

insurreição dos *malês* de Salvador da Bahia (cf. Reis 2000) – a persistência de categorias simbólicas de origem africana.

Nos depoimentos dos empregados e de vários escravos «ordinários» da plantação, as referências ao vestuário de alguns dirigentes parecem particularmente esclarecedoras. Segundo o feitor Barreiro, um deles, o *contramayoral* Luis *lucumí*²², levava «por divisa un quitasol de seda colorada y abierto» (GARCÍA RODRÍGUEZ: p. 205). Ayusó (= Guillermo), um escravo aparentemente ligado aos donos da fazenda, também menciona os «quitasoles encarnados abiertos» (ibid.: p. 206) que levavam Joaquín e Fierabrás (=Edu). Note-se que na Nigéria, os reis iorubá andam protegidos contra o sol e a chuva por um guarda-sol real vermelho²³, que se costuma interpretar enquanto «reza» a Íyá Nlà, a «Grande Mãe» (DREWAL / PEMBERTON 1989: p. 39; PEMBERTON III 1996: pass.). Outro dado da mesma ordem aparece no depoimento do rapaz Eguiyove (= Matías); ele assinala que «Luis <que> se había puesto um vestido y uma gorra de mujer» (GARCÍA RODRÍGUEZ 1966: P. 207). Na Nigéria, homens mascarados e vestidos de mulheres formam um dos grupos centrais do ritual iorubá do *gèlèdè*, no qual se celebra o poder da «Grande Mãe» (LAWAL 1996). Este ritual costuma se realizar em um determinado momento do ano (primeiras chuvas), mas também em situações de crise da comunidade. Podemos conjecturar, pois, que a insurreição de Banes se apoiasse em certos padrões do *gèlèdè* (ou de um outro ritual semelhante). Ricas em referências à coreografia, ao vestuário e aos «papéis» dos diferentes actores do movimento de Banes são também as declarações de Francisco Gutiérrez, feitor da fazenda cafeeira vizinha de «Santa Catalina»:

[Había] un negro que fue calesero de Aguirre... [dono da fazenda «El Salvador»] con un plumaje de pavo real quien representaba al rey; y una negra con una faja colorada con un negro a las ancas del animal y en las manos un muñeco con un sayón negro y según quiere hacer memoria tenía cara de blanco; trayendo el mismo rey un machete de cinta (GARCÍA RODRÍGUEZ 1996: p. 208).

Segundo DREWAL / PEMBERTON (1989: p. 38), representações de aves costumam coroar a «coroa» do rei nos ritos iorubá. A obser-

²² No processo, Barreiro afirma ter sido quem matou Luis *lucumí* no assalto aos amotinados (GARCÍA RODRÍGUEZ 1966: P. 205).

²³ Seu nome, em iorubá, é *agboòrùn* (LAWAL 1996: p. 226).

vação de Gutiérrez parece, portanto, perfeitamente verosímil. Quanto à boneca vestida de negro e com um rosto talvez branco, só quero lembrar que em diversas áreas da África, as bonecas, em um contexto ritual, se associam ao princípio da fertilidade. Completando este quadro, a mesma testemunha acrescenta ainda que os insurrectos

(...) en el batey se pusieron a cantar y a bailar con tres tambores y varios fotutos, que en seguida se introdujeron al gallinero y empezaron a matar aves e comerlas crudas, haciendo una cerca y paseándose dentro de él, el rey y la reina... (GARCÍA RODRÍGEUZ 1996: p. 208)

A alusão aos «tres tambores» lembra, imediatamente, os três atabaques rituais *batá* que se empregam nos terreiros da *santería*, religião cubana de ascendência iorubá. Eguiyove (= Matías) confirma a presença dos atabaques na procissão dos escravos, assinando também a de uma concha musical chamada, em Cuba e outros países hispano-americanos, de *fotuto*²⁴ (ibid.: 207). A enenação da devoração das aves cruas – nomeadamente o «passeio» no interior de uma cerca – sugere a função ritual deste acto aparentemente «selvagem». Se juntarmos todos os «dados» ou indícios que se desprendem das declarações que acabamos de citar, o quadro que se oferece aos nossos olhos e ouvidos é o de uma insurreição dirigida pelos *lucumíes* e «ritualizada» segundo padrões de origem basicamente iorubá. Uma das «inovações» que os dirigentes introduzem neste contexto ritual «africano» é o uso de cavalos; alguns dos chefes, com efeito, aparecem montados em cavalos: maneira, sem dúvida, de se substituírem, simbolicamente, a seus donos.

É legítimo perguntar-se ainda, nesta altura, por que razão tais precisões «etnográficas» – particularmente aquelas que sugerem a existência de uma hierarquia interna, «africana», do colectivo dos escravos – só aparecem nos depoimentos dos empregados da plantação e do rapaz Eguiyove, e não nos testemunhos dos escravos «comuns». Seriam simples invenções²⁵ dos empregados, repetidas por um escravo adolescente que talvez desejasse se congratular com

²⁴ O nome dado a esse instrumento musical se baseia em uma língua ameríndia; sendo muito comum o uso de conchas musicais em diferentes áreas do mundo, o *fotuto* mencionado na devassa de Banes bem poderia ser de origem iorubá.

²⁵ A denúncia da existência de «reis» entre os insurrectos é um lugar comum do discurso da acusação nos processos coloniais contra índios ou negros insurrectos. É sem dúvida uma maneira de enfatizar a «heterodoxia» dos réus.

eles? É pouco provável. Na verdade, o testemunho de Eguiyove parece ingénuo e espontâneo: digno, portanto, de crédito. Quanto aos empregados, a exactidão «etnográfica» de seus depoimentos também não favorece a hipótese de um discurso pré-fabricado. Se os escravos adultos não mencionaram esses «detalhes», terá sido, suponho, porque não desejavam revelar a existência nem as estruturas de sua organização político-religiosa interna.

Conclusões

Um problema fundamental que colocam umas devassas como as que procurei ler com atenção nas páginas precedentes está em que só oferecem a «fachada» do discurso das testemunhas. Se deixarmos de lado a questão complexa da transcrição e da tradução das perguntas (do juiz) e das respostas (dos cativos e dos empregados), sempre subsiste a pergunta da «sinceridade» dos réus e das testemunhas interrogados. É provável, com efeito, que perante o juiz, cada um deles não contasse simplesmente «o que se passou», mas que adoptasse a tática mais adequada para defender seus interesses individuais ou de grupo. Nas duas devassas estudadas, porém, abundam os «detalhes» demasiado insólitos para serem atribuídos exclusivamente à inteligência tática ou à «imaginação» dos réus, das testemunhas ou, ainda, dos escrivãos. Seja como for, o que é evidente, nesses dois movimentos, é o desenvolvimento de atitudes e de discursos divergentes no seio dos colectivos escravos. A polifonia discursiva e ideológica do «coro» dos cativos remete, pelos vistos, a diferenças de origem étnica, de assimilação à cultura local (*bozales* / *ladinos*), de inserção na economia da plantação, de sexo (homens / mulheres) e de idade. Se as devassas consideradas não permitem conclusões definitivas acerca da natureza – contraditória, sem dúvida – dos respectivos movimentos, o que não deixa lugar a dúvidas é que elas oferecem uma visão relativamente diferenciada dos colectivos insurgentes, bem afastada da imagem estereotipada dos escravos que aparece nos textos – literários ou políticos – mais elaborados. Nesses dramas *sui generis* que são processos judiciais, os personagens escravos não constituem simples marionetas de um autor, mas o «reflexo» textual – talvez distorcido – de pessoas reais, de sujeitos conscientes e dotados de uma certa autonomia discursiva e política.

Quanto à realidade «política» e cultural dos dois movimentos estudados, a lição mais importante que as devassas parecem oferecer-nos diz respeito à autonomia ideológica dos colectivos escravos implicados. No processo dos insurrectos de Banes não se descobre elemento nenhum para suspeitar da intervenção de pessoas «liberais» alheias à comunidade escrava ou para relacionar o movimento com a política – ainda muito tímida nessa altura – dos crioulos abolicionistas. A marca «africana» fica bem patente nos aspectos rituais do levante. No caso dos cativos do rio Atabaia, o quadro é algo diferente. Embora não se possa garantir que certos brancos abolicionistas estivessem realmente dirigindo ou apoiando o movimento, parece evidente que nem só a «cabeça» dele, como também alguns escravos «acrioulados», actuavam no âmbito de um projecto amplo que comunica as plantações com as cidades e os escravos com certos grupos «liberais». Apesar disso, os padrões culturais vigorantes no seio do colectivo escravo, basicamente centro-africanos, nada ou pouco têm a ver com o hipotético «jacobinismo» de alguns dirigentes; para os cativos «comuns», o projecto de libertação partia, sem dúvida, de uma «utopia» própria.

Bibliografia

AHN Archivo Histórico Nacional, Madrid

CADORNEGA, António de Oliveira

1972 *História geral das guerras angolanas / História geral angolana* [1680], ed. José Matias Delgado, Lisboa, Agência-Geral do Ultramar, 3 vols.

CAVAZZI, Giovanni Antonio (João António)

1965 *Descrição e história dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar

COSTA, Maciel da, et al.

1988 *Memórias sobre a escravidão*, introd. Graça Salgado, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional Petrólio Portella; Brasília, Ministério da Justiça

DEBRET, Jean Baptiste

1993 *O Brasil de Debret*, Belo Horizonte, Villa Rica

DREWAL, Henry John, and John PEMBERTON III, with Rowland Abiodun

1989 *Yoruba – Nine centuries of African art and thought*, New York, The Center for African Art

GARCÍA RODRÍGUEZ, Gloria

1996 *La esclavitud desde la esclavitud. La visión de los siervos*, México, Centro de Investigación Científica «Ing. Jorge L. Tamayo, A. C.»

GRAHAM, Maria

1990 *Diário de uma viagem ao Brasil* [‘Journal of a voyage to Brazil and residence there, during part of the years 1821, 1822, 1823’, London 1824], Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, USP

LAWAL, Babtunde

1996 *The gèlèdè spectacle – Art, gender, and social harmony in an African Culture*, Washington, University of Washington Press

LIENHARD, Martin

1998 *O mar e o mato. Histórias da escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe)*, Salvador da Bahia, UFBA-CEAO

2001 *Le discours des esclaves – De l’Afrique à l’Amérique latine*, Paris, LHarmattan

MATTOS, Gregório de

s/d *Se souberas falar também falaras. Antologia poética*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda

NOVAIS, Fernando de (dir.)

1997 *História da vida privada no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 3 vols.

ORTIZ, Fernando

1987 *Los negros esclavos*, La Habana, Ed. de Ciencias Sociales [1ra. ed.: «Hampa afro-cubana: los negros esclavos. Estudio sociológico y de derecho público», *Revista Bimestre Cubana*, La Habana, 1916

PEMBERTON III, John, and Funso S. AFOLAYAN

1996 *Yoruba sacred kingship – «A power like that of the gods»*, Washington and London, Smithsonian Institution Press

PÉREZ JR., Louis A. (ed.)

1992 *Slaves, sugar & colonial society. Travel accounts of Cuba, 1801-1899*, Washington, SR Books

PIMENTEL, Maria do Rosário

1995 *Viagem ao fundo das consciências. A escravatura na época moderna*, Lisboa, Edições Colibri

QUEIROZ, Suely Robles Reis de

1974 «Uma insurreição de escravos em Campinas», *Revista de História* (São Paulo), ano XXV, volume XLIX, 193-233.

REIS, João José

1988 «Um balanço dos estudos sobre as revoltas escravas da Bahia», em João José Reis (org.), *Escravidão & invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil*, São Paulo, Brasiliense/CNPq

2000 «Lembrando a África em 1835», em Martín Lienhard (ed.), *La memoria popular y sus transformaciones – América Latina y países luso-africanos*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 67-78

RUGENDAS, João Maurício

1979 *Viagem pitoresca através do Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, USP

SACO [López], José Antonio

1837 *Mi primera pregunta. ¿La abolición del comercio de esclavos africanos arruinará o atrasará la agricultura cubana?*, Madrid, Calero; reproducido en *Obras de José Antonio Saco compiladas por primera vez por un paisano del autor*, New York, Librería americana y estrangera de Roe Lockwood e hijo, 1853, 75-97

1938 *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países américo-hispanos*, prólogo Fernando Ortíz, La Habana, Cultural, Col. de libros cubanos, 4 vols.

SUÁREZ Y ROMERO, Anselmo

1970 *Francisco*, ed. Ed. Castañeda, La Habana, I.C.L.

s/s «La casa del trapiche» (1853), *Costumbristas cubanos del siglo XIX*, ed. S. Bueno, Caracas, Biblioteca Ayacucho, no. 115, 325-329

VILLAVARDE, Cirilo

1982 *Diario del rancheador* [anos 1880], La Habana, Letras Cubanas

1981 *Excursión a Vuelta Abajo* [1838 / 1842], La Habana, Letras Cubanas

