



João José Reis
e Eduardo Silva

NEGOCIAÇÃO E CONFLITO

A RESISTÊNCIA NEGRA
NO BRASIL ESCRAVISTA



COMPANHIA DAS LETRAS

Capa:
Ettore Bottini
sobre *Costumes da Bahia*, gravura
de Rugendas

Preparação:
Stella Weiss

Revisão:
Luciane Raspes
Xô Minervino

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, sp, Brasil)

Silva, Eduardo.
Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil
escravista / Eduardo Silva, João José Reis. — São Paulo:
Companhia das Letras, 1989.

ISBN 978-85-7164-066-5

1. Escravidão - Brasil - Condições dos escravos 2.
Escravidão - Brasil - História 3. Escravidão - Brasil -
Insurreições etc. 4. Escravos - Brasil - Emancipação I. Reis,
João José II. Título. III. Título: A resistência negra no Brasil
escravista.

CDD-326.90981

89-1805

-305.560981

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil: Escravidão: Aspectos políticos 326.0981
2. Brasil: Escravidão: Condições dos escravos: Sociologia
305.560981
3. Brasil: Escravidão e emancipação: Ciência política
326.0981
4. Brasil: Escravidão e senhores: Conflitos: Sociologia
306.560981

2009

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ LTDA.
Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone: (11) 3707-3500
Fax: (11) 3707-3501
www.companhiadasletras.com.br

SUMÁRIO

Introdução	7
1. Entre Zumbi e Pai João, o escravo que negocia	13
2. A função ideológica da brecha camponesa	22
3. Nas malhas do poder escravista: a invasão do Can- domblé do Accú	32
4. Fugas, revoltas e quilombos: os limites da negociação	62
5. O jogo duro do Dois de Julho: o "Partido Negro" na Independência da Bahia	79
6. O levante dos malês: uma interpretação política	99

APÊNDICES

1. Tratado proposto a Manuel da Silva Ferreira pelos seus escravos durante o tempo em que se conservaram levantados (c.1789)	123
2. Carta de João Dias Pereira Guimarães ao visconde de Camamú (1828)	124
3. Carta de Antonio Gomes de Abreu Guimarães ao vis- conde de Camamú (1829)	128
Notas	131
Referências bibliográficas	143

FUGAS, REVOLTAS E QUILOMBOS: OS LIMITES DA NEGOCIAÇÃO

Tema apenas periférico na historiografia tradicional, a resistência ao sistema escravista tem inspirado, nas últimas três décadas, uma produção significativa tanto no Brasil quanto no exterior. Por toda a parte, e não sem polêmicas, abre-se um leque de questões que vão das formas explícitas de resistência física (fugas, quilombos e revoltas), passando pela chamada resistência do dia-a-dia — roubos, sarcasmos, sabotagens, assassinatos, suicídios, abortos —, até aspectos menos visíveis, porém profundos, de uma ampla resistência sociocultural.

A unidade básica de resistência no sistema escravista, seu aspecto típico, foram as fugas. Para um produtor direto definido como “cativo”, o abandono do trabalho é um desafio radical, um ataque frontal e deliberado ao direito de propriedade. Quilombos pressupõem fugas, tanto individuais quanto coletivas; o mesmo se dá com insurreições urbanas, embora, aqui, encontrem-se ocultas, embutidas na própria possibilidade da ação contestatória. Também o suicídio — embora, às vezes, com certo exagero — tem sido analisado como um tipo de fuga, um “meio de libertação”, uma “ânsia de liberdade”, senão neste, no outro mundo.

A despeito de nossas construções ideológicas, poucos escravos, em termos relativos, fugiram. Os que o fizeram, contudo, impuseram grandes prejuízos a seus senhores e afron-

taram um sistema poderoso, includente, total. Sua importância, como a de revoltas e quilombos, não deve ser medida em termos puramente quantitativos. A fuga, como a insurgência, não pode ser banalizada: é um ato extremo e sua simples possibilidade marca os limites da dominação, mesmo para o mais acomodado dos escravos e o mais terrível dos senhores, garantindo-lhes espaço para a negociação no conflito. Procuraremos, a seguir, distinguir dois tipos de fuga: *fugas-reivindicatórias*, por um lado; *fugas-rompimento*, por outro.

FUGAS-REIVINDICATÓRIAS

As fugas reivindicatórias não pretendem um rompimento radical com o sistema, mas são uma cartada — cujos riscos eram mais ou menos previsíveis — dentro do complexo negociação/resistência. Correspondem, em termos de hoje, a uma espécie de “greve” por melhores condições de trabalho e vida, ou qualquer outra questão específica, sentimental inclusive, já que o senhor não possui apenas o “trabalhador”, mas o escravo inteiro.

O africano Benedito, por exemplo, deu-se às trancas em 1854 por causa de “uma tal Perpétua, sua amásia” e, como ele, depois de 1850, muitos correm o mesmo risco não para ganhar a liberdade em termos abstratos, mas para juntar-se a entes queridos de que foram afastados pelo tráfico interprovincial. O crioulo Firmino, homem de muitas prendas, abriu pé no Rio de Janeiro em 1860. Era “perfeito criado e copeiro”, entendia de cozinha, lavava, engomava, costurava e andava muito bem a cavalo. Sua proprietária imaginava, com base nos costumes, que estaria escondido em Sergipe, de onde fora comprado. Outros partem em busca de “padrinhos” — às vezes interessados coiteiros —, ou assumem uma posição não-colaboracionista, para pressionar senhores indesejáveis a vendê-los, ou ainda para voltar a antigos donos, com os quais haviam acordado, ao longo dos anos, os limites da dominação.¹

Ameaças de fuga — e os prejuízos que delas decorrem — fazem parte da negociação. A troca de senhor, ou a volta ao lugar de origem, por exemplo, estão expressas no canto dos escravos, alguns alfabetizados, que o tráfico interprovincial traz do Norte para os engenhos fluminenses.

'Stava na praia escrevendo
Quando o vapô atirou:
Foi os olhos mais bonitos
Que as ondias do mar levou!

Minha senhora, me venda,
Aproveite seu dinheiro;
Depois não venha dizendo
Q'eu fugi do cativoiro.²

Muitas fugas — se bem que uma quantificação sistemática pareça impossível — representam, no fundo, reações a quebras de acordo por senhores excessivamente severos ou secos como poeira. Pequenas reivindicações deviam ser respeitadas, embora pudessem exigir manobras arriscadas por parte do escravo e prejuízos econômicos para o proprietário. No engenho Santana de Ilhéus, no século XVIII, os “direitos adquiridos” são desrespeitados e os negros fogem para as matas vizinhas, onde formam um quilombo.³ No Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX, um fazendeiro mais experiente, temeroso de uma reação em massa, toma o cuidado de não dispersar os escravos de uma velha fazenda desativada. “Separar aqueles escravos uns dos outros e dividi-los pelas outras fazendas, (...) seria”, conclui, “além de impolítico, desgostá-los separando-os de uma tribo.”⁴

Fugas reivindicatórias, muitas vezes, têm uma duração previsível. Uma fazenda de médio porte, a São Pedro, entre Campinas e Valinhos, no auge da campanha abolicionista, contou apenas trinta defecções em dez anos, quase todas de curtíssima duração, um ou dois dias no máximo. Escapadelas de fim de semana — restritas, aliás, a um número mais ou menos limitado de fujões contumazes —, parecem fazer parte dos cálculos rotineiros da empresa, como demonstra o fato de

seu administrador esperar cerca de três dias antes de desencadear qualquer processo de busca. Apenas um vôo, o do escravo Eugênio, pode ser classificado como de longo curso. Eugênio coou-se nas franjas do vento do dia 6 de maio de 1881 e nunca mais foi encontrado.⁵

Pequenos fujões, ao contrário, voltam com suas próprias pernas após curto período de assustada autonomia e descanso, como foi o caso de João, que sumiu a 12 de março de 1880 e “apareceu” na manhã do dia 22 do mês seguinte.⁶

Muitos dão-se às pernas após uma punição injusta, ou para esfriar a cabeça de algum proprietário especialmente irritado, antes que a punição pudesse ocorrer. Tais fugas, por toda parte, mapeavam os limites da submissão. Florentino, um mulato de vinte a 22 anos, por exemplo, fugiu ao cirurgião-mor Francisco de Paula Cavalcanti de Albuquerque, da vila de Macapá, em 1852. Poucos dias antes tivera suas orelhas furadas e trazia ainda, denotando suplícios recentes, “marcas de surra na bunda” e “uma cicatriz de golpe ao longo do pescoço”.⁷ Também com marcas de castigos recentes, escapuliu, em 1860, o mulato Agostinho, do engenho São José, na vila do Rosário, em Sergipe.⁸ Com cicatrizes “de castigo muito recente” nas nádegas, Germano, “pernas compridas”, dezessete para dezoito anos, e Gregório, dezesseis anos, escaparam, em abril de 1870, do engenho Califórnia, na freguesia de Sirinhaem, em Pernambuco. O primeiro trazia ainda uma corrente no pescoço; o outro, queimaduras na barriga.⁹ Também no pequeno Cachoeiro, em Espírito Santo, com “muitos sinais de castigos nas costas”, pôs-se no mundo, já no final do regime, o crioulo Roberto, um copeiro de 24 anos, baixo, reforçado, muito falante e madraço, amante do álcool e do “belo sexo”.¹⁰

Fugitivos contumazes existiam em cada fazenda, como o “descarado Ambrózio”, um carpinteiro de primeira de quem se queixa, amiudadas vezes, importante fazendeiro fluminense,¹¹ ou como, em São Paulo, o crioulo Dionízio. Dionízio, 45 anos, “fala mansa e pausada”, “modos que demonstram humildade”, contava, em 1878, com um *curriculum* de mais de trinta fugas.¹²

Fugas individuais ocorrem em reação a maus tratos físicos ou morais, concretizados ou prometidos, por senhores ou prepostos mais violentos. Mas outras arbitrariedades, além da chibata, precisam ser computadas. Muitas fugas, sendo os homens barro do mesmo barro, tinham por objetivo refazer laços afetivos rompidos pela venda de pais, esposas e filhos. Sujeito a toda sorte de transação comercial, a mudança de senhor era, como podemos imaginar, um dos momentos mais dramáticos na vida de um escravo, quando tudo precisava ser renegociado, às vezes, sob condições muito difíceis.¹³ Jovito, dezoito anos, pardo, era criado de servir na Corte, e por isso, acostumado aos serviços leves da sua especialidade. Em abril de 1880 teve a *buena dicha* de ser vendido em Bragança, São Paulo, para o “serviço da roça”. Um mês no cabo da enxada foi suficiente para Jovito, “olhos vivos” — como dizia seu anúncio de busca —, tomar pé da situação e, “com mãos calosas”, escafeder-se.¹⁴

FUGAS-ROMPIMENTO E INSURREIÇÕES

Além de pequenas escapadelas visando ganhos específicos, às quais os franceses chamavam de *petit marronage*, é preciso considerar desafios mais radicais. Fugir para a liberdade, em primeiro lugar, nunca foi tarefa fácil. A escravidão, como sabemos, não terminava nas porteiras de nenhuma fazenda em particular, mas fazia parte da lei geral da propriedade e, em termos amplos, da ordem socialmente aceita. Mais que os nem sempre competentes, ou mesmo laboriosos, capitães-do-mato — como provam as repetidas queixas de usuários —, o grande obstáculo às fugas era a própria sociedade escravista, sua forma de ser e de estar, sua percepção da realidade, seus valores, o que chamaremos *paradigma ideológico colonial*. O fenômeno pode ser verificado, de forma implícita, quando examinamos a verdadeira multidão de escravos soltos, sem qualquer vigilância, pelas ruas das cidades e, de forma explícita, na sutilíssima percepção dos trabalhadores rurais, através de seus cantos. Aqui, sob tal paradigma ideológico, a

sociedade se identifica enquanto “gaiola”, tornando supérfluo o uso de correntes ao pé de cada passarinho.

O canarinho tão bonitinho, que está preso na gaiola
Pra que correntinha está no pé, pra quê?¹⁵

Dos primórdios da colonização até a década de 1870 mais ou menos, isto é, sob a vigência do paradigma ideológico colonial, a principal motivação para fugas e revoltas parece ter sido a quebra de compromissos e acordos anteriormente acertados. Existia em cada escravo idéias claras, baseadas nos costumes e em conquistas individuais, do que seria, digamos, uma dominação aceitável. As medidas, é claro, sofrerão variações sensíveis, conforme passemos de um africano recém-chegado a um crioulo ou mulato acostumado ao clima da terra. De qualquer maneira, a quebra desse padrão, desse *modus vivendi*, joga, freqüentemente, grandes grupos à decisão da revolta. A quebra do acordo podia coincidir com o uso da chibata, mas nem sempre a chibata foi o fator determinante da revolta. Surpreendentemente, os castigos corporais não foram sequer mencionados entre as exigências dos escravos de Santana de Ilhéus para voltar ao trabalho. Um documento vale, naturalmente apenas pelo que diz, mas também por suas ausências e por seus silêncios.

Pacífico Licutan, um dos líderes do levante baiano de 1835, “sofria mau cativo”, como ele próprio dizia, nas mãos de um certo dr. Antonio Pinto de Mesquita Varella, médico de ofício. O velho Licutan, venerável alufá nagô, respeitadíssimo por toda comunidade muçulmana da velha cidade, trabalhava como enrolador de fumo no Cais Dourado. A comunidade malê, que dobrava os joelhos por sua bênção, por duas vezes juntou dinheiro para libertar o Mestre. Mas o dr. Varella, por pura “arrogância senhorial” — o que era desrespeitoso e inaceitável —, negava-se a fazer negócio.¹⁶

Eis um ponto realmente importante. Conforme observou Rugendas, em sua passagem pelo Rio de Janeiro, “estes escravos que possuem meios de comprar sua liberdade, e aos quais a mesma lhe é negada, geralmente aproveitam a pri-

meira ocasião para evadir-se, sendo muitas vezes difícil recuperá-los".¹⁷

Também a tentativa de restabelecer antigas normas de trabalho, ou fazer valer conquistas do dia-a-dia, esteve na raiz de muitas revoltas, como em Santana de Ilhéus. A quebra de acordo, embora um risco, podia ser freqüente nas fases de expansão das exportações, quando os senhores, com vistas nos lucros, avançavam sobre parcelas de terra ou tempo de trabalho dedicados à subsistência dos escravos, pondo em perigo a chamada *brecha camponesa*.¹⁸

Quebras de costumes anteriormente aceitos também podiam provocar fortes reações coletivas. Dois *Breves* do papa Pio IX reduzindo o número de dias santos de guarda, entre 1851 e 1852,¹⁹ são bastante significativos sobre este ponto, porque representaram, em termos práticos, uma diminuição do tempo disponível pelos cativos para o trabalho em suas parcelas, para o batuque, lazer ou obrigações do santo. As reações, onde quer que tais medidas fossem implementadas, não se fizeram esperar. Ainda em agosto de 1854 houve um levante no engenho Lavagem, comarca de Pau d'Alho, em Pernambuco, para exigir a restituição dos dias santos suprimidos. Pelo mesmo motivo estavam marcadas concentrações em Santo Amaro de Jacoatã e chegou-se a temer a existência — como expressou o próprio ministro da Justiça — de "um vasto plano de insurreição", que, a partir de Recife, "se estenderia pelos engenhos".²⁰

É importante notar, contudo, que mesmo uma solução mais radical e desafiadora como a fuga para colônias clandestinas — quilombos, mocambos, coitos, "cidades" — não estancava inteiramente o processo de negociação *no* conflito. Cada quilombo trazia em si, em proporções variadas, estas duas tendências. A negociação foi a tendência hegemônica no engenho Santana, onde os negros propõem um acordo para voltarem ao trabalho. Em Palmares, com o fracasso da paz de Ganga Zumba e o golpe de Zumbi, em 1678, ganha a tendência contrária.²¹ Na Cidade Maravilha, formada por volta de 1835 a noroeste de Manaus, na região drenada pelo rio Trombetas, negros e cafuzos parecem ter concertado algum

modo de convivência pacífica com a sociedade circundante e praticam abertamente o comércio de intermediação entre as aldeias indígenas e os regatões. Em meados do século, "se animam a chegar até as paróquias para batizar seus 'filhos'", e, "se (...) encontram os antigos senhores, pedem-lhes a bênção e prosseguem sem serem perseguidos".²²

Pequenos quilombos, como o Buraco do Tatu, nas imediações de Salvador, ou quilombos em formação, como o de Manoel Congo, no Rio de Janeiro, dedicavam-se preferencialmente à *razzia* e são, ao contrário, infensos ao acordo. Localizados na periferia das cidades ou das áreas agrícolas, sobrevivem de assaltos às estradas e do saque às fazendas circunvizinhas, levando grande instabilidade às áreas em que atuam e provocando, freqüentemente, forte reação repressiva. No Buraco do Tatu, aparecido em meados do século XVIII, os quilombolas dedicavam-se preferencialmente a assaltar os negros das fazendas vizinhas, dos quais tomavam não só produtos de subsistência, como também as mulheres. Embora estabelecessem cumplicidades com a comunidade negra de Salvador, foram derrotados em 1763 por uma expedição de duzentos homens, sobretudo índios. Já o quilombo de Santa Catarina, ou de Manuel Congo, na região de Vassouras, foi destruído em dezembro de 1838, antes que pudesse se constituir em sociedade paralela, ou mesmo consolidasse suas lideranças.²³

Também o ato de insurgir-se é extremo e, por sua própria natureza, representa o rompimento total. Os conspiradores haussás de 1807, em Salvador, por exemplo, pretendiam envenenar as fontes, matar os brancos, tomar os navios no porto e voltar à África. Plano semelhante já havia sido tentado um século antes, em 1704, quando mais de cinquenta africanos — "negros minas", segundo a documentação disponível — se fizeram ao mar em busca da terra-mãe. Por má sorte ou imperícia, contudo, o barco encalharia pouco depois, na altura do distrito de Mar Grande, Bahia. Dez homens e seis mulheres (uma delas já com "dores de parir") foram imediatamente presos e dom Rodrigo da Costa, o governador geral, ordenou "toda diligência possível" na captura dos que, chegados à praia, tentavam escapar.²⁴

Revoltas — mais freqüentemente, ameaças de revoltas — foram o pesadelo do tempo, sobretudo nas zonas de alto risco, onde a concentração de negros excedia a de brancos, como nas regiões agroexportadoras, mineradoras e portuárias. Salvador, na passagem de Colônia a Império, reúne, mais que qualquer outra cidade, as condições da revolta. Em que pesem as pressões inglesas, as importações não cessam e a cidade concentra, além de qualquer prudência, africanos de grupos muito fortes culturalmente, sobretudo haussás e nagôs. A conspiração haussá de 1807 — um plano radical e mirabolante, talvez de fuga para liberdade — abre o nosso mais importante ciclo de insurreições negras, o qual culminaria com o levante malê de 1835.²⁵

O conflito aberto, contudo, esbarrava em condições extremamente desfavoráveis durante a vigência do paradigma ideológico colonial. A sociedade, aqui como nas fugas, era vigilante. A repressão era imediata, quando não antecipada, e uma legislação sempre mais meticulosa após cada movimento, desde 1807, tornou virtualmente impossível qualquer levante depois de 1840.²⁶

Projetos de revolta foram freqüentemente precipitados ou barrados pela delação. O “conflito principal” — aquele que opõe senhores de um lado e escravos de outro — não pode resumir toda a história da sociedade escravista. A falta de unidade nas classes subalternas desdobra-se sem cessar. Primeiro, entre africanos de diferentes procedências, línguas e culturas; depois, entre protagonistas, às vezes rivais, na dura luta pela sobrevivência: crioulos versus forasteiros africanos; forros versus escravos; negros versus mestiços. Eram diferenças difíceis de apagar, como mostra, abundantemente, a documentação de arquivo. No quilombo do engenho Santana, no século XVIII, crioulos reivindicam que as tarefas menos dignas ficassem sob a responsabilidade dos “pretos minas”, isto é, escravos africanos. Em 1835, ao contrário, malês — escravos e libertos —, investem principalmente contra brancos, mas também contra crioulos e mulatos.

FUGAS PARA FORA, FUGAS PARA DENTRO: “O NÃO QUERO DOS CATIVOS”

A questão da “liberdade” tem sido mal colocada sempre que o historiador confunde o seu mundo — onde a escravidão é condenada sob um ponto de vista moral — com o mundo do escravo, onde a instituição fazia parte da ordem natural das coisas.

A escravidão só começou a ser uma “vergonha da humanidade” no século XVIII, seja com os filósofos da Ilustração, como Diderot e Holbach, seja com os economistas primitivos, que acabam por descobrir a “irracionalidade” do trabalho escravo, com seus altos custos, *vis-à-vis* ao trabalho livre.²⁷

No Brasil, a condenação moral dos filósofos, tanto quanto a condenação “técnica” de economistas como John Millar, Benjamin Franklin ou Adam Smith, só ganhariam força na segunda metade do século, quando o país independente, fortemente penetrado por idéias e práticas liberais, se integra ao mercado internacional capitalista. A campanha abolicionista, a partir de 1870, materializa as idéias do tempo.

Até meados do século, na vigência do paradigma colonial predominam as fugas *para fora*, para lugares de difícil acesso, o sertão, a mata fechada, montes e mangues. Cidades mais populosas, como Salvador e Rio de Janeiro, também favoreciam o anonimato dos fugitivos. Mas é na segunda metade do século, mais precisamente a partir de 1870, que o crescimento urbano, a ampliação de um mercado livre de trabalho e mudanças ao nível das mentalidades coletivas consolidam uma primeira alternativa séria à fuga *para fora*. O mundo urbano deixa de ser mero apêndice das fazendas e o ar de cidades como Rio, Niterói, Petrópolis, Campos, Ouro Preto, Recife, Fortaleza, São Paulo e Santos, libertava. Escravos mais habilidosos dão-se às asas, muitos levando consigo instrumentos de trabalho, e vão tentar a vida nas cidades, segundo seus talentos, em pequenos negócios, docas, construção civil etc. Moisés, um oficial de pedreiro, deu às de vila-diogo levando colher de reboque e calhadeira; Geraldo, que já havia trabalhado na Santos-Jundiá, sai em busca de trabalho nas

estradas de ferro; e um outro escravo, com fama de fugidão, estaria em Campinas vendendo capim.²⁸

Nesse mundo novo, com a quebra do paradigma ideológico, eles podem contar com o apoio e a cumplicidade de setores médios urbanos crescentemente penetrados por idéias liberais, ou simplesmente insatisfeitos com o *status quo*.²⁹

“Tirar cipó” — isto é, fugir para o mato — continuou durante muito tempo como sinônimo de evadir-se, como aparece no romance *A carne*, de Júlio Ribeiro.³⁰ Mas as fugas, como tendência, não se dirigem mais simplesmente *para fora*, como antes; se voltam *para dentro*, isto é, para o interior da própria sociedade escravista, onde encontram, finalmente, a dimensão política de luta pela transformação do sistema. “O não quero dos cativos”, nesse momento, desempenha papel decisivo na liquidação do sistema, conforme analisou o abolicionista Rui Barbosa: “O não quero dos cativos, esse êxodo glorioso da escravaria paulista, solene, bíblico, divino como os mais belos episódios dos livros sagrados, foi, para a propriedade servil, (...) o desengano definitivo”.³¹

QUEBRA DO PARADIGMA IDEOLÓGICO E ABOLIÇÃO

O velho paradigma ideológico, agora, fazia água por toda parte. Abolida a escravidão no Amazonas e Ceará, ambos em 1884, e esvaziadas as províncias do Norte pelo tráfico interprovincial, a batalha decisiva se travaria no coração do Império — Rio, Minas e, sobretudo, São Paulo — onde se concentram as atividades agroexportadoras. “Estamos no reinado do café”, sintetizou o pernambucano Joaquim Nabuco, “e é o café que maiores embaraços levanta ao resgate dos escravos.”³²

Santos, uma cidade portuária, transforma-se na Meca dos debandados. A área vizinha de Cubatão e o quilombo do Jabaquara — capitaneado pelo crioulo sergipano Quintino de Lacerda e pelo português Santos “Garraão” — eram exemplos vivos da quebra do paradigma tradicional e, nesse sentido, de um tipo qualitativamente novo de resistência, que po-

deríamos chamar “quilombo abolicionista”. Os quilombolas, que chegam a 10 mil, ergueram seus barracos com dinheiro recolhido entre comerciantes. A população local, inclusive as mulheres, protege o quilombo das investidas policiais e parece “tirar da façanha” — como escreveu Emília Viotti — verdadeiro “padrão de glória”.³³

É a mudança de paradigma que se refere Joaquim Nabuco quando fala, por essa época, de uma *consciência nova*. “Consciência nova”, escreve ele, “que, depois dos horrores do tráfico e da indiferença pela condição social de uma raça humana, se ia formando entre nós e pouco a pouco fazendo cada uma das altas muralhas de interesses seculares abater-se nos corações brasileiros para que pudessem passar por eles, livres, regulares, e vivificantes os ventos gerais da civilização.”³⁴

Desde 1870, mas sobretudo depois de 1886, muitos militantes abolicionistas, apoiados em crescente consenso legitimador, se empenham em “mal aconselhar” escravos e promover fugas, algumas em massa. O dr. Antonio Bento e seus “Caifases”, pelo afã com que levam as fazendas paulistas ao desgoverno, são paradigmáticos. Mas devem ser lembrados, ainda, os grupos que se formam em torno de Manoel Congo, em Campos, onde o fogo lambe os canaviais; a *Confederação Abolicionista*, na Corte; e o *Clube do Cupim*, em Pernambuco, todos interessados em corroer, minar, o edifício.

A propaganda abolicionista, a abolição progressiva, o fundo de emancipação, a imigração estrangeira, as manumissões festivas dos últimos anos, tudo concorre para tornar o cativeiro insuportável. Por toda parte, na área do café, saem bandos das fazendas e anunciam-se catástrofes. “Trabalho livre” vira assunto na imprensa e nas praças. A idéia de que o sistema era injusto, ou falido, generaliza-se e a força policial perde o rigor. Na Penha do Rio do Peixe, em fevereiro de 1888, o próprio delegado de polícia desafia a ira dos deuses açoitando desertores. Muitos juizes, na mesma época, concediam *habeas-corpus* a escravos capturados em suas jurisdições antes que seus donos pudessem aparecer.³⁵

O paradigma colonial era um tecido roto e as cumplicidades mudam de sentido. No Ceará, jangadeiros negam-se a

embarcar escravos. Em São Paulo, ferroviários e carroceiros ajudam os fugitivos de Antonio Bento e, no largo do Bexiga, meninos de rua, em grandes assuadas, ridicularizam capitães-do-mato sem eira nem beira.

Fiau! Fiau! Fora! Fora!
Sapato véio no monturo tem bolô,
Amarra negro pra levá pra seu sinhô,
Não tem dinheiro pra comprá um cobertô,
Anda drumindo nas casa di favô!³⁶

O próprio Exército, por fim, em outubro de 1887, solicita à princesa regente, já simpática à causa, a dispensa dos pesados encargos “da captura de pobres negros que fogem à escravidão”.³⁷ A troca de sinais era completa. O velho paradigma não mais existia, de alto a baixo, como força ordenadora.

A falência do paradigma ideológico tradicional, permitiu, portanto, a articulação da resistência escrava com um movimento político interno, a propaganda e práticas abolicionistas.

Aproveitar-se das divisões, crises e distrações da sociedade não foi uma estratégia nova, mas recorrente, onde quer que existissem escravos. Dois grandes quilombos — casos limite no tempo e nas intenções — podem nos servir de exemplo. Palmares, no século XVII, beneficiou-se da desorganização que se instala com as invasões holandesas; o quilombo Jabaquara, no século XIX, da crise do paradigma ideológico colonial.

Os negros parecem atentos e, por toda parte, agem nos momentos mais oportunos, quando a sociedade está dividida, seja por guerra de invasão, seja por dissensões internas, seja ainda nas ocasiões festivas, sobretudo o Natal, quando o aparelho repressivo era relaxado. Muitos, por toda parte e em todos os períodos, aproveitam-se das desarrumações da casa. Fortunato pardo e Rafael crioulo, por exemplo, durante a Sabinada, no início de 1838, abandonam a tipografia do *Novo Diário da Bahia* e, como se fossem forros, alistam-se no exército rebelde. Na Bahia, aliás, muitos escravos sentaram praça

às escondidas, ao longo de todo o século XIX, para se verem livres de seus senhores.³⁸

OS FUGITIVOS

Embora o processo geral das fugas comece a sair do campo das generalizações expressionistas, podemos, com base na historiografia mais recente, vislumbrar os seus agentes de forma mais concreta e, por que não dizer, humana. Gilberto Freyre, que estudou cerca de 10 mil anúncios publicados entre 1825 e 1888, nos oferece uma avaliação pioneira.

Contrariamente ao que poderíamos imaginar, os mais inclinados à aventura não foram os zangados ou carrancudos, mas — conforme a descrição dos anúncios — os de “bonita figura”, “ar alegre” e “retóricos” no falar. Predominaram, quanto ao tipo físico, sempre segundo Freyre, os “altos e secos” ou longilíneos, considerados mais aventureiros, em oposição aos “grossos e baixos”, ou brevilíneos, vistos como mais acomodados. Indivíduos *eugênicos*, enfim, mais que *cacogênicos*, estariam dispostos aos riscos da contestação.³⁹

Freyre, infelizmente, parece não ter realizado um esforço de quantificação sistemática. Seja como for, suas ilações apontam para um perfil altamente positivo dos desertores, em geral ativos, saudáveis e espertos.

Parece perfeitamente assentado, por outro lado, que os jovens tenham fugido mais que os de idade avançada. No Sul dos Estados Unidos, pelo menos 80% dos debandados eram homens entre dezoito e 35 anos. A maior incidência de jovens se deve às imensas dificuldades antepostas à empresa, “o mais difícil combate que um indivíduo poderia contra o regime”, algo para ser tentado na força da idade.⁴⁰ No Brasil, foi ainda Freyre o primeiro a anotar o “fato de muitos fugirem ainda adolescentes, dos catorze aos vinte anos”. Sua pesquisa foi feita com anúncios publicados pelo *Diário de Pernambuco*, do Recife, e *Jornal do Comércio*, do Rio de Janeiro.⁴¹ Também em Sergipe del Rey, a menor província do Império, a faixa etária influenciou decisivamente na disposição para a fuga.

Embora possamos encontrar homens de até setenta anos empenhados na aventura, apenas 17% dos fugitivos ultrapassava o limite dos quarenta, uma idade, para eles, avançada. 21% estava entre treze e dezenove anos e a maioria absoluta, 62%, entre vinte e 29 anos.⁴² O quadro é o mesmo para a Bahia, entre 1811 e 1823, quando fugiram sobretudo jovens.⁴³ Para o Espírito Santo da segunda metade do século XIX podemos dispor de dados precisos. Ali, embora apenas 8,9% dos fugitivos contasse com menos de vinte anos, a imensa maioria, 64,5%, ficava entre vinte e 35 anos.⁴⁴ Parece fora de dúvida, ainda, que as mulheres tenham fugido menos que os homens. Em São Paulo, em levantamento recente no *Correio Paulistano* e *Província de S. Paulo*, entre 1870 e 1888, constatou-se a predominância de escravos do sexo masculino, entre quinze e quarenta anos.⁴⁵

Devemos estar precavidos, neste ponto, contra possíveis infiltrações machistas, tipo “sexo frágil”, para explicar o fenômeno. É preciso ter em conta, primeiro, que as mulheres escravas eram minoria mesmo, em termos gerais. Acresce a posição específica que ocuparam no tocante à possibilidade de negociação dentro do sistema, seja pelo uso do sexo e da inteligência, como “chicas da silva”; seja pelas prendas culinárias, como baianas de acarajé, “quitandeiras” etc.; seja ainda através da ascendência religiosa ou afetiva, como as mães-de-santo, mães-pretas e amas-de-leite. Por último, devemos ter em conta, no relacionamento escravo-escravo, a maior responsabilidade que assumem as mulheres no tocante aos filhos. “Os homens jovens podiam mais prontamente fugir”, escreve Genovese, “por não terem assumido ainda responsabilidades com mulher e crianças, mesmo que já fossem pais.”⁴⁶

Outro aspecto surpreendente é o fato de que, proporcionalmente, os que fogem não são exatamente os que suportam o peso maior do sistema. Pelo menos um terço dos desgarrados, nos Estados Unidos, era composto de escravos especializados ou domésticos, com alguma educação e conhecimento do “mundo lá fora”, justamente os escravos considerados privilegiados, “aliados naturais da repressão”, segundo alguns.⁴⁷ O fato é extremamente revelador sob o ponto de vista de uma

nova problemática historiográfica, embora, para o Brasil, ainda não possamos dispor de dados mais conclusivos. Seja como for, aqui como lá, escravos aculturados (ladinos), ou aqui nascidos (crioulos e mulatos), tiveram maiores chances que os recém-chegados, tidos por “boçais”, isto é, desculturados. Embora o potencial de revolta pareça maior entre os últimos, o desconhecimento da língua, da terra e dos costumes, bem como as marcas tribais identificadoras (tatuagens, deformações dentárias, vestes e adornos), eram fortes barreiras à possibilidade de “sumir no mundo”. Em Sergipe, apenas um quarto dos fugitivos tinha nascido na África, predominando nagôs, angolas, congos e jejes.⁴⁸ Fechado o caminho da fuga, o protesto de africanos, ou de crioulos que se conservam mais ligados às origens africanas, irromperia sob a forma de insurreições periódicas, como as que pontilham a história baiana da primeira metade do século XIX: haussás em 1807; nagôs, haussás e jejes em 1809; haussás de novo, em 1814; etnias diversas em 1816 e, sobretudo, nagôs em 1826, 1830 e 1835.

Em condições normais, e dadas as dificuldades do empreendimento, fugir parece ter sido uma decisão individual. Em Sergipe, de 144 anúncios publicados entre 1840 e 1864, apenas nove não se referem a fugitivos isolados.⁴⁹ Também em São Paulo, nas três últimas décadas do regime, foram contadas 540 evasões individuais para 181 coletivas, localizadas mais freqüentemente a partir da década de 1880, isto é, no período agudo de crise do paradigma colonial.⁵⁰

Fugas coletivas parecem possíveis apenas em condições excepcionais, como o avanço senhorial sobre conquistas anteriores (Santana de Ilhéus, engenho Lavagem etc.); ou quando a normalidade institucional é quebrada por dissidências no interior do bloco dominante, como já tivemos ocasião de ver.

CONCLUSÕES

Em trabalho anterior procuramos demonstrar que entre a oposição física e a submissão conformada, existiu um espaço possível de negociação no dia-a-dia.⁵¹ Tratávamos, então,

com imagens historiográficas, seja na linha da “suave escravidão brasileira”, que tem origem em Freyre, Tannenbaum e Elkins;⁵² seja na linha revisionista, influenciada tanto por Marx quanto por Weber, empenhada — desde o final da década de 1950, mas sobretudo na década de 1960 — na busca de uma tradição revolucionária.⁵³ Exageros, embora mais frequentes nos epígonos que nos mestres, existiram de lado a lado e ainda esperam uma discussão mais ampla. Seja como for, tem razão Richard Graham quando sugeriu, já em 1967, que uma releitura de *Casa-grande & senzala* “difícilmente encorajará a visão de que a vida do escravo no Brasil foi sempre um mar de rosas”.⁵⁴ O próprio Freyre, aliás, alertava para o fato de que a “benignidade nas relações de senhores com escravos (...) não é para ser admitida (...) senão em termos relativos”. Na verdade, completava, “senhor é sempre senhor”.⁵⁵

Zumbi, Mãe-Preta e Pai-João, são apenas ênfases historiográficas. Concretamente, na história real, cada cativo, segundo um destino que muito raramente podia controlar — do eito, das minas, “de servir”, ao ganho, pajem ou capataz —, teria sua porção de ambos, maior ou menor, segundo cada caso, cada oportunidade. Na história, Pai-João não foi a ausência de luta, mas uma estratégia de luta sob condições extremamente desfavoráveis. “A acomodação, em si mesma”, como escreve Genovese, “transpirava espírito crítico, disfarçava ações subversivas e freqüentemente confundia-se com seu aparente oposto — a resistência.”⁵⁶

5

*O JOGO DURO DO DOIS DE JULHO:
O “PARTIDO NEGRO”
NA INDEPENDÊNCIA DA BAHIA*

*Menino,
É 2 de julho
Menino,
É jogo duro*

C. Evangelista, J. Alfredo e A. Risério, *Reggae da Independência*

No dia 2 de julho de 1823, as tropas brasileiras que derrotaram os portugueses entraram triunfantes em Salvador, até então ocupada por forças adversárias. Os baianos celebram todos os anos este acontecimento como verdadeira festa nacional. A Bahia tem a personalidade de um país e o Dois de Julho é seu principal mito de origem.

Hoje o Dois de Julho é uma mistura de festa da ordem com festa popular. No início, a festa era só do povo, mas aos poucos as autoridades foram se apropriando de partes dela.¹ A disputa pelo mito nunca foi decidida, é como se o mito estivesse irremediavelmente impregnado de sua origem histórica: o conflito.

A história das lutas da Independência na Bahia não foi apenas a história de um conflito entre brasileiros e portugueses. Se estes últimos formavam um grupo com interesses relativamente coesos, entre os primeiros havia divisões étnicas, ideológicas, políticas e sociais. Essas diferenças se refle-